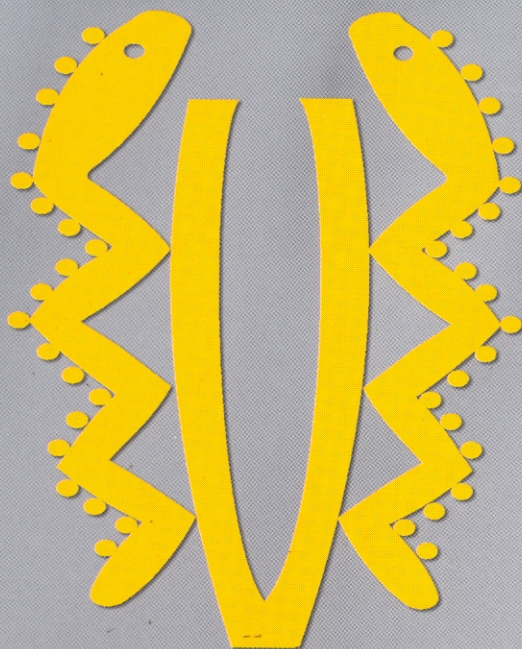


Revista Colombiana *de* Bioética

VOLUMEN 2 - NÚMERO 2 • JULIO - DICIEMBRE DE 2007 • ISSN 1900-6896



UNIVERSIDAD
EL BOSQUE
30 años

Revista Colombiana de Bioética

UNIVERSIDAD EL BOSQUE • DEPARTAMENTO DE BIOÉTICA • JULIO - DICIEMBRE DE 2007 • VOL. 2 N° 2 • ISSN 1900-6896

UNIVERSIDAD EL BOSQUE
*Por una cultura de la vida, su calidad
y su sentido*

PRESIDENTE DE EL CLAUSTRO
Dr. Enrique Gutiérrez Sánchez

PRESIDENTE CONSEJO DIRECTIVO
Dr. Guillermo Marín Arias

RECTOR
Dr. Jaime Escobar Triana

VICERRECTOR ACADÉMICO
Dr. Erix Bozón Martínez

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO
Dr. Carlos Felipe Escobar Roa

REVISTA COLOMBIANA DE BIOÉTICA
ISSN 1900-6896

Es una publicación del Departamento
de Bioética de la Universidad El Bosque

PÁGINAS WEB
www.bioeticaunbosque.edu.co
www.unbosque.edu.co

DIRECTOR
Jaime Escobar Triana, M.D.

EDITOR
Antonio José Sánchez Murillo

COMITÉ EDITORIAL
Carlos E. Vasco Uribe, Ph.D.
Universidad de Manizales
Juan Mendoza-Vega, M. D.
Academia Nacional de Medicina
Mario Hernández, Ph. D.
Universidad Nacional de Colombia
Sergio De Zubiría, Ph. D.
Universidad de Los Andes
Yolanda Sarmiento, M. Sc.
Universidad El Bosque
Constanza Ovalle, M. Sc.
Universidad El Bosque
Chantal Aristizábal, M. D.
Universidad El Bosque
Mario Fernando Castro, Ph. D.
Universidad El Bosque

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL
Gilbert Hottois, Profesor Titular
Universidad Libre de Bruselas, Bélgica.
Marcelo Palacios, Presidente Sociedad
Internacional de Bioética, España.
Volney Garrafa, Presidente Asociación
Brasileña de Bioética, Brasil.
Miguel Kottow, Profesor Titular Facultad
de Medicina, Universidad de Chile, Chile.
Pablo Simón Lorda, Profesor Escuela
Andaluza de Salud Pública, Argentina.
Juan Carlos Tealdi, Director Programa
Bioética Hospital de Clínicas de
la Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Kenneth Goodman, Director Programa
Ética de la Investigación,
Universidad de Miami, EE.UU.
Salvador Bergel,
Cátedra UNESCO de la Universidad
de Buenos Aires.

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

Juan Mendoza-Vega, M. D.
Universidad Nacional de Colombia
Profesor Titular y Emérito Colegio Mayor de
Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, Colombia

Juan Manuel Torres Serrano
Doctor de la Universidad Laval. Quebec, Canadá.
Profesor Universidad de la Salle y Javeriana

Joao Víctor Muñoz Durán, Ph.D.
Universidad de California.
Profesor investigador Universidad Nacional
de Colombia, Bogotá

Astrid Ulloa Cubillos, Ph.D.
Universidad de California
Profesora Universidad de Los Andes
y Universidad Jorge Tadeo Lozano

Oscar Mejía Quintana, Ph.D.
de Pacific W. University, Los Angeles.
Profesor Titular Universidad Nacional de Colombia

Ricardo Fournier Angel, Ph.D.
Universidad Tecnológica de Texas
Profesor Universidad de La Salle

Socorro Vivas Albán
Doctora de la Universidad Javeriana
Profesora Universidad Javeriana
y Universidad de La Sabana

Luis Javier Orjuela Escobar, Ph.D.
Florida International University, USA.
Profesor Titular Universidad de Los Andes

Héctor Fabio Ospina Serna, Ph.D.
Nova Southeastern University, Columbia
Profesor Universidad de Manizales

Enzo Rafael Ariza de Ávila
Doctor Universidad Javeriana, Bogotá
Profesor investigador Universidad de La Salle

Trabajos producto de la investigación realizada en el Programa de Bioética por los Grupos **“Bioética y Ciencias de la Vida”** y **“Bioéticas”**. Grupos reconocidos por COLCIENCIAS y calificados en la categoría **“A”**. Esta investigación y su publicación han sido financiadas por la **UNIVERSIDAD EL BOSQUE**.

© 2007
Universidad El Bosque
Departamento de Bioética

PARA CONTRIBUCIONES, SUSCRIPCIONES O CANJES

Departamento de Bioética
Universidad El Bosque
Cra. 7B Bis N° 132-11
Tels.: 648 9036 - 648 9039
E-mail: bioetica@unbosque.edu.co
Bogotá, D.C. - Colombia

ISSN: 1900-6896

Diseño e Impresión:
Editorial Kimpres Ltda.
PBX: 413 6884 • Fax: 290 7539
E-mail: info@kimpres.com
Bogotá, D.C., Colombia
Diciembre de 2007

Contenido

Editorial	5
<i>Jaime Escobar Triana, M.D.</i>	
La diversité sans discrimination: entre modernité et postmodernité	13
<i>Gilbert Hottois</i>	
La diversidad sin discriminación: entre modernidad y posmodernidad	45
<i>Gilbert Hottois. Traducción Chantal Aristizábal</i>	
Diversidad sexual y exclusión	77
<i>Jaime Escobar Triana</i>	
Bioética, inmigración y mestizaje	95
<i>Javier Sádaba</i>	
Hacia una perspectiva bioética y cultural de la exclusión social	121
<i>Carlos Vladimir Zambrano</i>	
Desafíos bioéticos de la cuestión social hoy	143
<i>Edgar Novoa Torres</i>	
Nación, narración y exclusión	173
<i>José María Siciliani</i>	
Biología, moral y exclusión	203
<i>Luis Álvaro Cadena Monroy</i>	
Neorracismo o nuevas formas de racismo: un debate ético inaplazable	229
<i>Sergio De Zubiría Samper</i>	
La bioética en la concepción, reivindicación y reconoci- miento de derechos humanos emergentes.....	247
<i>Constanza Ovalle Gómez</i>	
La (I)rrelevancia del género	267
<i>Brigitte LG Baptiste</i>	

Reseñas Bibliográficas

Hottois, Gilbert. La ciencia entre la modernidad y la posmodernidad. Ediciones Vrin-Universidad El Bosque. Bogotá, 2007.	283
<i>Jaime Escobar Triana.</i>	
Appiah, Kwame Anthony. La ética de la identidad. Editorial Katz, Buenos Aires, 2007.	291
<i>Carlos Vladimir Zambrano</i>	
Filosofía y Políticas Editoriales de la Revista Colombiana de Bioética	296
Instrucciones para los autores.....	301

Editorial

*Jaime Escobar Triana, M.D., M. Sc.
Rector Universidad El Bosque
Director Departamento de Bioética*

En este volumen se recogen los trabajos de investigación y reflexión expuestos en el XIII Seminario Internacional de Bioética realizado en agosto de 2007.

Este Seminario, celebrado anualmente por el Programa de Bioética de la Universidad El Bosque, continúa la tradición de presentar a debate, los temas de mayor dinamismo académico, investigativo y científico en el panorama bioético actual.

En efecto, tal es el caso de las Diversidades y Exclusiones, tema del Seminario, que tocó algunos aspectos del reconocimiento de las diferencias sexuales, de género, étnicas y religiosas, los estudios sobre multiculturalismo, y los impactos positivos o negativos del uso de tecnologías en relación con la diversidad, la discriminación y la pobreza.

Contiene este número de la Revista Colombiana de Bioética (J. Escobar T.) aspectos de la **Diversidad sexual y la exclusión** que genera y que se plasma jurídicamente desde el nacimiento con la determinación anatómica binaria del sexo que ignora la compleja diversidad de la sexualidad y condena a la exclusión social y política al desconocer el derecho a la igualdad y al trato digno que merecen todos los seres humanos.

Los estudios acerca de la homosexualidad, el lesbianismo, la transexualidad y el género y sus posibles causas es motivo de debate cada vez más frecuente en la sociedad contemporánea. Las reflexiones bioéticas se suscitan en relación con la reproducción in vitro, la inseminación artificial con donante, médicamente asistida, la fecundación de lesbianas, el derecho a la reproducción, la aparición de nuevas tipologías no ortodoxas de familia que se agregarán a las ya existentes.

Los estudios con la resonancia magnética funcional contribuyen a concretar lugares en el cerebro cuyo estímulo, unido a la acción de las hormonas, especialmente la testosterona, desde la vida prenatal y postnatal afirman las teorías neurobiológicas de la homosexualidad y la sexualidad en general y plantean situaciones nuevas en relación con la moral y los interrogantes para una posible corrección de los comportamientos sexuales al interior del cerebro y la modificación del código moral individual en el comportamiento sexual cuando este afecta al otro.

Al parecer, en la pubertad no hay escogencia por una preferencia sexual, sino que se descubre la tendencia precisamente determinada por los procesos hormonales prenatales y postnatales tempranos, con diferencias en la configuración del cerebro en hombres y mujeres; en estas, su configuración tiene algunos aspectos similares a la conformación cerebral de los homosexuales. Por los estudios de la resonancia magnética funcional, parece también poderse determinar zonas cerebrales cuya activación tiene que ver con la conciencia y relación social como la amistad, el flirteo o la agresividad.

De otra parte, en Colombia la Corte Constitucional produjo en este año la Sentencia C-075/07 que concede a las parejas homosexuales, los mismos derechos que tienen las parejas heterosexuales con uniones maritales de hecho y el régimen patrimonial entre compañeros permanentes. Con esta sentencia se logran algunos avances en el reconocimiento de la diversidad sexual en el país.

Gilbert Hottois nos habla de **la diversidad sin discriminación: entre modernidad y posmodernidad**. 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?

Hacia una perspectiva bioética y cultural de la exclusión social. En este artículo Carlos Vladimir Zambrano trabaja una aproximación bioética a la relación entre exclusión social, biodiversidad y diversidad cultural. Su propósito es presentar el “momento hermenéutico” mediante una perspectiva etnográfica, intercultural y procesal. Ha sido organizado con base en una investigación de campo realizada en Colombia, en los dos últimos años, mediante grupos focales interculturales, formados por líderes de cincuenta pueblos indígenas que han intervenido en procesos bioéticos.

El constitucionalismo colombiano ha encarado y asumido la diversidad cultural, como un hecho que fundamenta la existencia del Estado, las

políticas públicas, el ejercicio de la justicia, la valoración y conservación de la biodiversidad, la protección de la diversidad, y también el reconocimiento de las diferencias.

En su escrito *Bioética, inmigración y mestizaje (El caso europeo. El caso español)*, Javier Sádaba se pregunta en primer lugar por qué la Bioética ha de ocuparse de la inmigración. Y ahí se muestra la importancia de la inmigración en la construcción del *Homo Sapiens Sapiens*, la necesidad de la genética de poblaciones y los peligros, tanto del especieismo como de una identidad que supervalora el fenotipo.

En la segunda parte de su escrito se estudia hasta qué punto el intercambio cultural y los flujos migratorios son un choque incontrolable o un complemento dentro de la identidad humana. Y, finalmente, se hacen una serie de propuestas, más allá de una idea superficial de mestizaje, para conciliar lo particular con una visión realmente universalista.

José María Siciliani en *Nación, exclusión y narración* expresa sus puntos de vista acerca de la importancia de las éticas narrativas en bioética. Es sorprendente lo que se ha dicho en las dos últimas décadas sobre la historia. Por un lado se repite, citando por ejemplo a F. Fukuyama o a J. F. Lyotard: “llegó el fin de la historia, es el fin de los grandes relatos”. Por otro lado, y menos frecuentemente, se dice: “El fin de las pequeñas historias ha llegado”.

La sorpresa no es solo intelectual o conceptual, sino práctica y vivencial, porque el asombro que provocan estas afirmaciones, hace surgir la pregunta siguiente: “¿Sin ninguna clase de historia es posible vivir? ¿Es posible andar como sonámbulos sin un mínimo de rumbo o de horizonte? Parafraseando a P. Ricoeur cabe preguntarse: ¿Es posible vivir la vida sin amarrar sus múltiples acontecimientos en una trama que le dé sentido y norte? ¿Podemos, sin la narración, construirnos alguna identidad, ya sea personal o nacional?

Cabe anotar al mismo tiempo que, paradójicamente, asistimos a un resurgir de la narratividad en muchos campos. Desde el movimiento de cuenteros que tanta fuerza ha tomado en Bogotá y en los ambientes universitarios del país, como también la recuperación de la narratividad en

muchas ciencias como la psicología, que en algunos de sus sectores está hablando de un paradigma narrativo de la mente; como en las ciencias sociales en donde la etnografía desde hace tiempo ha desarrollado la metodología de las historias de vida y el método autobiográfico, que ahora se utilizan en otros campos como el de la investigación en educación. No se puede dejar de mencionar que en Bioética la narratividad aparece como una de las nuevas fuentes epistemológicas de su quehacer, hasta el punto de plantearse una “estructura narrativa del conocimiento médico”.

Con este telón de fondo de la narratividad, el presente trabajo tiene tres partes principales. En un primer momento se plantea una forma de comprender la relación entre exclusión, nación y diversidad desde la narratividad. En un segundo momento se hace un pequeño ejercicio de análisis narrativo de un relato colombiano que muestra la otra cara de la nación. Y finalmente, se dan algunas conclusiones propositivas que muestren por cuáles senderos la bioética puede, desde las éticas narrativas, contribuir a construir una nación más inclusiva de la diversidad.

En **Biología, moral y exclusión** Luis Alvaro Cadena Monroy expone el asunto de la moral y la exclusión. Una posibilidad de tratar este tema es acudir a teorías evolutivas y a la etología. Desde esta perspectiva, existe una abundante literatura. Presenta, brevemente, una propuesta evolutiva que ya ha desarrollado en otras partes; muestra algunos elementos de la etología, que podemos llamar “clásica”, y de la etología basada en la genética de poblaciones. Con estos elementos, se analiza la relación que pudo establecerse entre grupos de *Homo sapiens* y, posteriormente, entre el hombre de Cro-Magnon y el de Neanderthal, para desembocar en una propuesta sobre el posible origen de la moral y la exclusión.

Los **Desafíos bioéticos de la nueva cuestión social**, Edgar Novoa analiza el proceso acelerado de globalización y el uso intensivo y extensivo de las nuevas tecnologías en la producción, distribución y consumo de bienes y la prestación de servicios, el decaimiento de la intervención del Estado, que han conducido a recomponer una nueva geometría de las desigualdades económicas, sociales, políticas y culturales que redefinen al mismo tiempo la constitución del nuevo orden económico y político internacional y afectan los espacios mas cercanos a nuestra vida cotidiana.

Nos encontramos paradójicamente ante unas realidades y situaciones radicalmente nuevas con herramientas conceptuales, categorías y valores producidos a lo largo de nuestra modernidad. La pobreza, la marginalidad, la *underclass*, la justicia, la igualdad, la solidaridad vuelven a concitar el debate académico y el interés público. Aunque la exclusión no es un fenómeno contemporáneo, si posee características y rasgos bastante particulares, propios de las condiciones materiales de una sociedad tecno-científica, en proceso de globalización, en la cual se ha venido imponiendo de manera hegemónica un proyecto socio-económico en todas las latitudes, el neoliberalismo, que viene remodelando las formas de crecimiento económico, redefiniendo la forma y las funciones de los Estados y planteando unos nuevos criterios para la consideración y tratamiento de la cuestión social.

Brigitte L.G. Baptiste expresa su visión acerca del proceso de discusión y construcción de una sociedad más equitativa en términos de derechos y deberes humanos en su artículo ***La (i)rrelevancia del género***. Afirma que en el momento de estudiar los límites de las propuestas que atañen a la posición y efecto de las categorías del género en una situación cultural se encuentran dos interesantes resultados. En primer lugar la equidad de género no está sujeta a una identificación esencial de ninguna categoría. Es decir, salvo en lo que atañe al papel bio-reproductivo, todas las personas son equivalentes. Y en segundo lugar, la diferenciación sexual como fuente de criterio de autoridad pierde sustento ante la creciente capacidad pública de construcción de discursos autónomos sobre los cuerpos y el poder de re-significarlos como resultado de la continuidad de la evolución, y del conjunto de relaciones con los nuevos elementos del ecosistema humano producidos por la tecnología.

Estos dos resultados evidencian un movimiento pendular que obliga a estudiar la fragmentación como el fenómeno típico de la modernidad, y la búsqueda de nuevos caminos de síntesis, en respuesta a la pérdida de sentido implicada: recombinación y reestructuración de todos los niveles de realidad, que requiere la aparición de los híbridos, en el sentido de Merleau-Ponty, como manifestación de la emergencia de estructuras reorganizadas, estructuras de prueba, ciertamente, que operan en circunstancias ecológicas también novedosas.

La bioética en la concepción, reivindicación y reconocimiento de los derechos humanos emergentes. En este trabajo Constanza Ovalle Gómez intenta demostrar la importancia de los derechos humanos, a partir del análisis de algunas categorías éticas tales como: persona, igualdad, el adjetivo humano de los derechos, así como, el desarrollo de una postura pública para quienes pretendan buscar fundamentos para la bioética, pero a la vez, busquen proponer una concepción ética, acorde a las condiciones del mundo contemporáneo. Igualmente se llama la atención sobre el papel protagónico que adquiere la bioética y la educación en el desarrollo, emergencia y configuración de unas políticas públicas que tiendan a la expresión y disfrute de los derechos humanos.

En el artículo ***Neorracismo o nuevas formas de racismo: un debate ético inaplazable*** Sergio De Zubiría Samper plantea el debate sobre estas nuevas formas de racismo como asunto perentorio en el contexto de América Latina. Por un lado, la heterogeneidad en la composición de las sociedades latinoamericanas exige bastante atención a las particularidades del racismo en nuestra región y, por otro, si bien existen algunos estudios sobre el fenómeno, es conveniente afianzar los procesos de investigación y reflexión de las manifestaciones del racismo latinoamericano.

Mirado especialmente desde un enfoque ético, estas reflexiones buscan ofrecer un marco teórico y conceptual para trabajar el complejo tema del racismo y sus diversas interpretaciones. Su pretensión en ningún caso se acerca a un estudio de campo, como tampoco de prácticas sociales concretas. Se pretende abordar este problema a través de los siguientes núcleos temáticos: clarificaciones sobre la noción de neorracismo; la polémica sobre la posible “unidad” del racismo; algunos estudios sobre la especificidad del racismo europeo actual; aproximaciones al racismo latinoamericano y colombiano; y, las paradojas del antirracismo contemporáneo.

***Jaime Escobar Triana, M. D.
Rector Universidad El Bosque
Bogotá, noviembre de 2007***

La diversité sans discrimination : entre modernité et postmodernité¹

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 Documento basado en el trabajo de investigación presentado en el XIII Seminario Internacional de Bioética celebrado en la Universidad El Bosque en agosto de 2007. Estudio entregado el 03-08-2007 y aprobado el 19-11-2007.

² Doctor en filosofía. Profesor titular de la Universidad Libre de Bruselas. Profesor visitante en la Universidad de Laval, la Universidad de Montreal, el Colegio de Francia y en la Universidad El Bosque. Correo electrónico: ghottois@ulb.ac.bc

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 y 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 consciencia moral individual al igual que de las instituciones públicas nacionales e internacionales.

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

1. La lutte moderne contre les inégalités et les discriminations

1.1 *De la lutte moderne contre les discriminations à l'accueil postmoderne des diversités*

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. L'exclusion est une conséquence extrême de la discrimination. Alors que "discrimination" se dit presque toujours dans un sens critique et négatif, "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. Toutefois, l'exclusion peut également en résulter, comme la conséquence d'une affirmation excessive des différences dans une perspective communautarienne ou individualiste extrême, ayant abandonné toute référence aux principes universels de la modernité.

“ 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. Comment faire en sorte aussi que la grande diversité d'une civilisation globale, individualiste et multiculturelle, ressentie comme une richesse, n'entraîne pas l'atomisation, la désintégration de cette civilisation en individus et collectifs particuliers qui ne communiquent plus, s'excluent, au mieux s'ignorent, au pire se refont la guerre?

1.2 Divers types de discriminations

Discriminer, c'est distinguer, différencier avec des conséquences pratiques plus ou moins graves et sur base de critères injustifiables. Les critères qui motivent la discrimination sont injustifiables soit pour des raisons logiques et objectives, soit pour des raisons morales.

Par exemple, refuser un emploi ou une fonction à un individu à cause de la couleur de sa peau est une discrimination logiquement et objectivement injustifiable, car cette couleur n'est pas un critère pertinent d'accès à l'emploi.

Par contre, refuser un emploi à un handicapé qui sera moins productif ou une assurance sur la vie et un prêt à un individu atteint d'une maladie génétique qui pourrait l'emporter prématurément constituent des discriminations non dépourvues de fondements objectifs et logiques. Mais elles sont condamnables pour des raisons morales d'égalité de principe des individus, de solidarité et de protection des personnes les plus vulnérables.

Ce type de discrimination, qui a des fondements objectifs dans la nature ou dans la société telles qu'elles sont, est combattu diversement par l'octroi de compensations (pensions, gratuité de biens et de services publics, etc) ou par des "discriminations positives" qui imposent des quotas ou des choix préférentiels parmi les candidats à une fonction par exemple. La discrimination positive est aussi utilisée pour lutter contre le premier type de discrimination, non fondée objectivement, mais enracinée dans des préjugés sociaux, des stéréotypes culturels, voire des institutions sociales (tels les systèmes à castes).

Les discriminations renvoient à des causes en principe modifiables ou non modifiables.

Parmi les causes modifiables, il y a les préjugés et les institutions injustes déjà mentionnées, les manques d'éducation et de compétences, la pauvreté, et, d'une manière générale, toutes les dispositions sociales et juridiques qui classent les individus suivant des catégories objectivement ou moralement injustifiables et entraînant des conséquences graves.

Les discriminations qui renvoient à des causes non modifiables ou faiblement modifiables sont principalement celles qui relèvent de la nature, du donné biologique: caractéristiques physiques (taille, force, apparence esthétique, etc), inégalités devant la santé, handicaps, maladies chroniques, disparités génétiques, etc.

Ces différences naturelles, qui sont ressenties comme des inégalités de fait profondément injustes, sont au cœur de nombreuses questions bioéthiques.

Grâce à la Recherche et Développement (R&D) biomédicale, elles sont de mieux en mieux traitables, ou du moins palliables, à l'aide de médicaments, de prothèses ou, plus simplement, d'une meilleure hygiène de vie fondée sur le savoir médical.

1.3 La question de l'eugénisme

Concernant les discriminations et inégalités causées par des différences naturelles, la problématique de l'eugénisme est devenue de plus en plus

sensible au cours de cette dernière décennie. Elle est également importante à propos de la notion de diversité. Mais elle est très complexe et présente de nombreux aspects polémiques.

On distingue aujourd'hui l'eugénisme négatif sous forme de sélection après un diagnostic prénatal ou un diagnostic pré-implantatoire. Basé sur le tri des embryons, il consiste à supprimer le porteur potentiel d'inégalités.

Un deuxième type d'eugénisme dit "négatif" ou "thérapeutique", aujourd'hui encore balbutiant malgré les espoirs et promesses répétés depuis plusieurs décennies, consiste dans une intervention génétique visant à supprimer les séquences géniques déficientes, à les corriger, les compenser ou encore à leur substituer une séquences fonctionnelle. Cet eugénisme visant à traiter ou à prévenir des maladies graves est accueilli d'une manière largement favorable sous réserve de la difficile délimitation de la notion de "maladie ou handicap graves". Même Jürgen Habermas, dans son livre très critique à l'égard de l'eugénisme en général (*L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*³) – et de l'eugénisme libéral, privé, en particulier – n'y est pas tout à fait hostile. Il l'inquiète fort cependant parce que les frontières entre l'eugénisme négatif ou thérapeutique et l'eugénisme positif sont floues.

Or, c'est précisément la notion d'eugénisme positif qui est la plus insistante pour la problématique de la diversité et de la discrimination. Fantasmé ou réel, l'eugénisme positif présente des formes anciennes et des perspectives futuristes.

Il y a l'eugénisme par sélection des reproducteurs ou des nouveau-nés typique du XIX^{ème} et de la première moitié du XX^{ème} siècles: c'est l'eugénisme raciste, en particulier nazi.

Il y a l'eugénisme par sélection positive d'embryons sur base d'analyses génétiques prénatales ou pré-implantatoires susceptibles de révéler un nombre croissant de caractéristiques physiques de l'individu.

³ Ed. Gallimard pour la traduction française de 2002.

Il y a l'eugénisme d'amélioration –“*enhancement*”- dont le fantasme et le but sont l'amélioration du bagage génétique de l'individu afin de le rendre physiquement (santé, longévité, etc) et/ou psychologiquement (capacités cognitives et caractère) plus performant.

Il est intéressant d'observer que l'eugénisme suscite des craintes et des espoirs éthico-politiques radicalement contradictoires qui concernent directement nos notions de “diversité” et “discrimination”.

D'une part, il y a l'eugénisme de standardisation ou d'égalaire qui permettrait de constituer une société infiniment plus égalitaire que ne l'autorisent les meilleures réformes institutionnelles incapables de modifier les inégalités naturelles. Cet eugénisme serait un eugénisme d'Etat, d'inspiration universaliste et socialiste. Il pourrait supprimer de nombreux problèmes de discrimination, mais au prix de la diversité et de la liberté. C'est déjà cette ambition qui anime certains espoirs portés par l'eugénisme négatif ou thérapeutique. En même temps, il est la hantise de ceux qui craignent une homogénéisation forcée de la société. Il faut toutefois souligner que l'utopie eugéniste égalitaire est rarement totale; elle entretient généralement un système de castes ou du moins une hiérarchie entre la masse et l'élite dirigeante. Autrement dit, l'eugénisme d'Etat semble devoir cumuler les dangers: celui de l'égalaire homogène du plus grand nombre (négarion de la diversité) et celui de la discrimination en quelque sorte institutionnellement naturalisée (inscrite dans des différences génétiques, biologiques) sous forme de castes et de hiérarchies. L'éventualité du clonage est venue renforcer ces fantasmes. Le célèbre *Brave New World* d'Aldous Huxley est l'illustration archétypique de ce double danger d'une société divisée en castes homogènes génétiquement déterminées à l'aide des sciences et des techniques.

C'est partiellement en réaction à ces dérives totalitaires qu'a été développée au cours de ces dernières décennies l'idée d'un eugénisme libéral ou privé, laissant aux parents le choix des caractéristiques génétiques de leur progéniture, du moins dans certaines limites qui resteraient définies par le Droit et l'Etat. On imagine l'eugénisme privé se développant dans des sociétés individualistes et communautariennes à économie de marché et soucieuses de protéger les libertés individuelles ainsi que les

sphères privées : la reproduction y relève de la liberté individuelle privée de même qu'une large part de l'exercice de la médecine. Un argument supplémentaire en faveur de cet eugénisme privé est qu'il est susceptible non de diminuer mais d'accroître la *diversité* bio-sociale, en raison du fait que les choix parentaux seront différents, non soumis à des normes sociales imposées. Mais, de même que l'eugénisme d'Etat, l'eugénisme libéral a été dénoncé –en particulier par Habermas– comme source de dangers. Des doutes ont été exprimés quant à la portée diversifiante d'un tel eugénisme : beaucoup considèrent que les choix individuels ne seront pas très personnels et divers, mais dictés par les modes, les idéaux, les stéréotypes et les normes sociales implicites. D'autre part et surtout : l'eugénisme libéral devrait conduire à un accroissement des inégalités et des discriminations plus grave que si on laisse faire le hasard génétique naturel. Dans une économie de marché, seuls les parents qui en auront les moyens financiers pourront payer à leur progéniture les meilleures interventions génétiques.

La problématique de l'eugénisme n'a pas fini de soulever des questions et des passions. L'eugénisme peut, comme nous venons de le voir, être invoqué et critiqué tant au nom des idéaux de la modernité (plus d'égalité et de justice) que de la postmodernité (plus de diversité et de liberté). Dans les deux cas, on craint des dérives: moins de libertés, plus de discriminations, moins de diversité, etc.

1.4 Nature et éthique. Inégalités naturelles et corrections techno-sociale

Mais revenons à la question de la compensation des inégalités naturelles. Je veux souligner ce point : si la nature est une machine à reproduire de manière plus ou moins identique, elle est, peut-être davantage encore, une machine à produire du différent, du divers. Il s'agit de différences dont la portée est très inégalitaire, car ce sont ces différences –le polymorphisme et les mutations– qui conditionnent la survie (accessoirement le bien-être) des individus et des espèces : ces différences sont un moteur de l'Evolution naturelle. En ce sens, la nature constitue souvent un anti-modèle –et non un modèle– pour l'éthique soucieuse d'égalité et de justice. C'est pourquoi l'éthique se doit d'être raisonnablement contre-

factuelle, anti-naturelle. Par *raisonnablement*, je veux dire : pas au prix d'une ignorance ou d'un déni des contraintes factuelles naturelles, mais bien en connaissance de cause. Seule, en effet, l'invention techno-sociale est capable de corriger ou de compenser les inégalités naturelles. Par "techno-social", j'entends à la fois distinguer et associer le technique et le social. Distinguer : les exemples déjà mentionnés montrent que face à une inégalité naturelle, on peut vouloir résoudre le problème directement et techniquement lorsque c'est possible (par exemple, par l'eugénisme) ou le résoudre institutionnellement et symboliquement par des mesures dites sociales de compensation (indemnités, gratuité de services, etc). Mais technique et social sont aussi intimement liées : la technique a besoin de l'organisation sociale et politique pour progresser et s'appliquer; les compensations sociales (économiques, etc), les institutions, ne vont pas sans la mise en œuvre de nombreuses techniques matérielles. La séparation n'est donc pas absolue. Mais distinguer entre technique et social apporte quelque lumière sur les options disponibles : on peut préférer investir dans la R&D biomédicale dure et améliorer les techniques biophysiques ou choisir d'accroître les mesures sociales par redistribution plus solidaire de la richesse économique et en investissant moins, par exemple, dans la R&D technoscientifique.

La réponse aux inégalités naturelles qui associe sans doute le plus étroitement le technique et le social est celle qui consiste à aménager l'environnement physique public de manière à ce que ceux qui souffrent de handicaps ne se sentent plus discriminés. L'exemple le plus simple est l'aménagement de dispositifs d'accès (rampes, ascenseurs spéciaux, etc) pour les handicaps moteurs, ou de dispositifs sonores et tactiles pour ceux qui souffrent d'insuffisances sensorielles, etc. Il est clair toutefois que de telles mesures technosociales adaptant le milieu physique à la diversité individuelle et non l'inverse (comme l'envisage la biomédecine, en particulier eugénique) rencontrent rapidement leurs limites.

1.5 L'argent: instrument d'égalisation et source de discriminations

La compensation sociale des inégalités naturelles s'opère par des mesures parmi lesquelles les compensations et indemnités financières jouent un rôle important. On sait que l'argent a été défini comme l'équivalent

universel, l'artifice symbolique institutionnalisé qui permet, en principe, de tout échanger, de tout compenser, puisque tout aurait un prix, serait réductible à une quantité comparable à d'autres quantités calculées à l'aide de la même unité de mesure: l'unité monétaire. Par ce biais, la société peut entreprendre de compenser, théoriquement, toutes les inégalités, toutes les injustices. Si je souligne ce rôle de l'argent, c'est qu'il me paraît, directement ou indirectement, essentiel dans toute entreprise de compensation purement sociale des inégalités naturelles, dans la mesure même où on ne s'efforce pas de corriger ces inégalités techniquement.

Mais il y a là un vrai débat. Faut-il pour certaines inégalités naturelles se tenir à des compensations de type social ou technosocial externe (aménagement du milieu) et renoncer absolument à vouloir les corriger techno-physiquement (eugénique)? Nous avons vu que les critiques de l'eugénisme justifient une telle abstention au nom des risques de dérives : dérives ruineuses pour la diversité et en même temps sources d'inégalités nouvelles et de discriminations accrues. Il s'agit là de justifications de philosophie politique et sociales, toujours discutables. Mais il existe d'autres raisons de ne pas vouloir corriger techniquement les inégalités naturelles, des raisons qui, elles, ne se laissent en principe pas discuter. Ce sont celles qui affirment le caractère sacré, intangible, du support même des différences et inégalités naturelles, à savoir le corps, en particulier le génome humain, et, plus généralement la nature, le donné naturel à respecter comme tel. Très souvent, ces deux types de justifications sont avancés simultanément et mélangés sans grande prudence ni clarté, même par des penseurs importants, tels Habermas ou Fukuyama⁴.

Les sociétés démocratiques, soucieuses des droits de l'homme, luttent contre les injustices, les inégalités, les discriminations. De plus en plus de lois sont promulguées pour supprimer des discriminations tout en préservant et même en encourageant la diversité. Ainsi lutte-t-on contre les discriminations homme/femme; homosexuels/hétérosexuels; couples mariés/non mariés; blancs/non blancs; handicapés/non handicapés, etc

J'ai déjà souligné le rôle que l'argent joue dans les processus de rééquilibra-

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

ge des différences inégalitaires, en accentuant sa fonction d'équivalent universel, de grand égalisateur au service des pratiques de redistribution.

En même temps, ces mêmes sociétés démocratiques libérales à économie de marché utilisent l'argent comme un instrument majeur de discrimination légitime, la source principale des différences hiérarchisantes et inégalitaires, sous prétexte qu'il appartient au mérite et au travail de chacun d'acquérir plus ou moins d'argent. L'argent est devenu dans nos sociétés la source dominante légale de toutes les discriminations et inégalités sociales, puisque c'est principalement en fonction de votre fortune que vous avez accès ou non à un nombre infini de biens et de services privés et publics.

1.6 Argent et bioéthique: approches métaphysiques et socio-politiques

La question de l'argent est particulièrement sensible dans la bioéthique européenne (plus particulièrement même: française) qui cherche à imposer universellement le principe du maintien "hors commerce, hors marché" d'un certain type de biens et de services. Centrale à cet égard est la règle bioéthique et biojuridique du "corps hors commerce, hors marché". Elle concerne au premier titre la question des transplantations d'organes confrontée au problème de la rareté des organes disponibles. Mais elle s'exprime également dans la problématique de la non-brevetabilité d'inventions impliquant des produits (tissus, cellules, séquences géniques, etc) ayant une origine ne fût-ce que partiellement humaine. Ici encore, la justification du principe repose sur deux types d'argumentations: onto-théologique et éthico-socio-politique.

Selon le premier type, le corps humain est par nature, ontologiquement, essentiellement, *différent* des autres réalités biologiques, car il est le siège de l'âme ou de la personne. Cette affirmation de portée métaphysique est largement une affaire de croyance et elle tend à se soustraire à la discussion.

Le second type d'arguments insiste sur les *conséquences* d'une éventuelle commercialisation du corps humain. Il craint une exploitation accrue

de la pauvreté et de la misère, plus d'inégalités, de discriminations et d'exclusions fondées sur l'argent. Cette ligne d'argumentation implique la définition de ce que serait par exemple un "marché des organes" et de la manière dont il serait régulé. Cette approche fait l'objet de discussions importantes dans le monde anglo-américain à partir de perspectives utilitaristes qui cherchent des mesures pragmatiques de compenser des inégalités économiques et sociales existantes et qui luttent contre l'extension d'un "marché noir" des organes.

Notre civilisation moderne en voie de globalisation postmoderne est agitée par des forces contradictoires, des polarités, entre lesquelles il est très difficile de définir un juste milieu et de garder l'équilibre. L'argent, simultanément compensateur-égalisateur *et* différenciateur-discriminateur universel exprime cette polarité. Elle s'exprime aussi à travers les deux grandes orientations de la philosophie politique : (1) l'Etat socialiste, fort et étendu, qui vise, notamment, à limiter la puissance différenciatrice de l'argent, en faveur d'une égalité organisée pour tous ; (2) l'Etat libéral qui laisse largement libre cours à ces mêmes vertus différenciatrices.

La sagesse, la prudence et la justice sont, sans doute, à mi-chemin de ces deux tendances dont les développements radicaux conduisent à des sociétés inhumaines à force d'égalisation plus ou moins apparente ou de libéralisation inégalitaire et finalement liberticide pour le plus grand nombre.

La plupart des humains ont un sens de la justice, de la solidarité et de l'équité. Mais ces mêmes humains sont aussi des êtres de liberté et de désir qui veulent distinguer et hiérarchiser, des êtres de comparaison, de compétition et de concurrence élitiste, qui sentent qu'il n'est pas juste non plus de ne pas reconnaître les mérites inégaux des individus.

2. En transition: quelques précisions sur les notions de modernité et de postmodernité

2.1 *Entre la modernité qui juge et le postmoderne spectateur hédoniste*

Je vais préciser quelque peu la notion de postmodernité. Ensuite, je l'illustrerai par l'exposé succinct des vues d'un philosophe-bioéthicien bien connu dont la pensée me paraît éclairante pour la compréhension –sinon pour la résolution– des problèmes de notre civilisation multiculturelle et technoscientifique en voie difficile de globalisation.

J'ai dit en commençant que la notion de discrimination appartient à la modernité parce qu'elle réfère à des principes et des idéaux universels tels que la raison, la justice, l'égalité... Elle en relève encore parce qu'il s'agit d'une notion étroitement associée au *jugement*. En un double sens. Celui qui discrimine juge: il juge que l'autre est non seulement différent, mais inférieur, qu'il n'a pas droit à ceci ou cela... Mais celui qui discrimine est jugé et condamné à son tour: toute discrimination –notion utilisée aujourd'hui selon une acception péjorative– est déclarée injuste parce qu'irrationnelle ou immorale au nom d'une justice supérieure selon laquelle personne ne devrait endurer les conséquences négatives d'un état ou d'une situation dont il n'est pas responsable. Selon la modernité, le progrès comprend essentiellement la lutte contre les discriminations, inégalités et exclusions.

Lorsque nous passons à la perspective de la postmodernité, les choses changent profondément. La notion clef devient la "diversité" ou la "différence". On peut évidemment se tenir à une approche purement descriptive de la diversité, s'abstenir de juger entre des différences acceptables et des différences qui ne le seraient pas. Le postmoderne est certainement tenté par cette attitude esthétique hédoniste qui suspend le jugement, sinon la jouissance du divers. Mais on peut aussi vouloir poser une question plus complexe, à l'articulation de la modernité et de la postmodernité: la diversité sans discrimination (ni exclusion) est-elle concevable, possible, viable?

2.2 "Après" la modernité: le postmoderne

Qu'est-ce que la postmodernité ? Littéralement, ce terme composé veut dire: *après* la modernité. Mais cet "après" peut être compris de deux manières. (1) Comme indiquant une *discontinuité*, une rupture: on tourne la page de la modernité et on passe à une autre époque, avec d'autres valeurs

qui ne retiennent pas les valeurs modernes, ou, du moins, ne leur accorde aucune importance particulière ; (2) Comme indiquant une *progression* qui intègre la modernité, car l’“après” n’est possible que sur base des acquis et valeurs de la modernité. En ce second sens, la postmodernité ne serait acceptable et viable qu’*après que la modernité a été largement réalisée avec ses idéaux d’égalité, de liberté, de solidarité, de justice.*

On a souvent critiqué la notion de “postmoderne” comme plurivoque, vague et confuse. Je ne me hasarderai donc pas à affirmer que la véritable acception est la première ou la seconde. Je dirai seulement que, personnellement, je retiens la seconde: *la postmodernité ne peut s’épanouir que sur la base d’une modernité largement réalisée, accomplie.* Notre civilisation actuelle en voie de globalisation est encore loin d’avoir concrétisé les idéaux modernes. Or, dans un monde inégalitaire et injuste, la jouissance des libertés et diversités postmodernes reste le privilège d’une élite planétaire dominante, plus nombreuse dans certaines régions du monde. Dans cette situation qui est la nôtre, une postmodernité précipitée –avec abandon des exigences de progrès de la modernité– ne peut entraîner, pour le plus grand nombre, que davantage de discriminations, d’injustices et d’exclusions.

Diversité et différence sont les thèmes clefs de la postmodernité. C’est pourquoi celle-ci dénonce le monisme de la modernité qui, après son expression historique traditionnelle pré-moderne dans le monothéisme judéo-chrétien, a cherché à s’imposer à travers la foi sécularisée dans l’universalisme de la Raison et dans l’idée d’un Progrès univoque fondé sur cette raison et ses réalisations scientifico-techniques. La modernité a ainsi voulu rompre avec le passé au profit de l’Utopie qui méprise l’Histoire. Sous cet angle, la modernité apparaît comme impérialiste, opprimante, négatrice et annihilatrice de la diversité des formes de vie, des cultures, passées et présentes. Elle n’admet plus qu’un “Grand Récit”: celui de la Raison en marche. Avec elle, l’exclusion destructrice de tout ce qui est *autre* culminerait. Le postmoderne interprète tous les méfaits, défauts et abus du monde et de l’époque modernes –colonisation, pollution et destruction environnementale et culturelle, guerres mondiales, etc– comme des preuve du fourvoiement et de l’échec de la modernité occidentale.

A ceux-ci, le postmoderne oppose les valeurs de tolérance, de pluralisme, de diversité passée et présente, d'ouverture à l'autre et à la différence : une rationalité plurielle, "faible", analogique plutôt que logique. Elle souligne la contingence et la contextualité, la relativité des formes de vie, des jeux de langage, des cultures, des techniques... La tentation postmoderne est de ne plus voir dans la modernité et son Grand Récit du Progrès qu'une histoire parmi une infinité d'autres possibles et également légitimes: *un mythe* particulier, le mythe de la Raison Universelle, propre à une forme de vie particulière, l'Occidentale.

Il n'est pas difficile de repérer les dérives qu'une telle critique de la modernité peut entraîner, dérives qui sont inscrites dans la généalogie même du postmoderne. Avant d'avoir été pensé par des philosophes tels que Richard Rorty, Jean-François Lyotard ou Gianni Vattimo, le postmodernisme est une notion qui relève de l'*esthétique*, plus précisément de l'architecture et de l'urbanisme. Dès les années 1970, l'art postmoderne s'est développé contre le modernisme qui prétendait faire table rase du passé irrationnel pour y substituer des constructions rationnelles et fonctionnelles.

Cette origine esthétique du postmoderne est importante pour mon propos. L'attitude esthétique est profondément différente de l'attitude éthique. S'il existe bien des "jugements esthétiques", ils sont d'un autre ordre que les jugements éthiques. Et surtout: il y a, dans l'attitude esthétique, une tendance à la distanciation, à *la contemplation et à la jouissance suspensive de tout jugement au profit du seul plaisir*. On affirme volontiers: "On ne dispute pas des goûts et des couleurs". Ce dicton exprime toute la relativité, la subjectivité du rapport esthétique. Si la tolérance est et doit rester une vertu morale essentielle, l'attitude éthique s'accommode cependant mal d'un dicton similaire: "On ne discute pas des valeurs et des normes", qui reviendrait à suspendre tout jugement moral. Une raison en est que les valeurs et les normes morales visent à réguler la vie sociale, les relations inter-individuelles: il est par conséquent contradictoire de prétendre ne pas en discuter – ne pas échanger et communiquer – à propos de la régulation même des échanges et interactions sociales. Le risque moral du postmodernisme en rupture radicale de modernité est *l'indifférence éthique et l'atomisation individualiste et communautariste, l'ethno-relativisme et l'égoïsme*.

3. Postmodernité, modernité et prémodernité chez Hugo Tristram Engelhardt Jr.⁵

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.

3.1 Une bioéthique laïque pour un monde de communautés et d'individus moralement étrangers

Selon Engelhardt le double échec de la Foi et de la Raison dans leur tentative d'établir un cadre axiologique et normatif universel est la "catastrophe fondamentale" (FB, p.8⁶) qui caractérise le contexte de la bioéthique contemporaine. Engelhardt n'hésite pas à parler de nihilisme, bien qu'il privilégie une description d'allure plus positive en termes de postmodernité. Celle-ci constitue notre "condition sociale et épistémologique": l'absence d'un grand récit partagé à prétention universelle, capable de légitimer une éthique et une politique communes. Nous vivons et pensons dans un monde de la diversité irréductible, un monde d' "étrangers moraux". Sont des étrangers moraux, les individus et les communautés qui ne partagent pas de prémisses et de règles suffisamment communes pour pouvoir résoudre ensemble des problèmes éthiques et qui ne reconnaissent pas non plus une autorité commune capable de trancher ces mêmes problèmes. Les "amis moraux", en revanche, ne rencontrent pas ces difficultés. Idéalement, la communauté catholique, par exemple, supposée partager une même morale et soumise à l'autorité d'un Magistère (le Pape), est exclusivement composée de tels amis moraux. Les différences, qui séparent les étrangers moraux, sont souvent très pro-

⁵ La section 3 comprend de larges extraits de la seconde partie de notre ouvrage: *Qu'est-ce que la bioéthique?*, Vrin, 2004 (non reprise dans la traduction espagnole: *Que es la bioética?*, Ed. Universidad El Bosque, 2007).

⁶ FB pour *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1996 (2^{ème} édition).

fondes et irréductibles, de telle sorte que, dans bien des cas, le conflit des convictions risque de déboucher sur la violence (songeons aux conflits relatifs au statut de l'embryon, aux OGM ou encore à l'expérimentation sur les animaux).

La tentative d'élaboration d'une bioéthique (et d'une biopolitique) *laïque* par Engelhardt est motivée par la volonté et l'espoir d'une solution pacifique pour un monde peuplé d'étrangers moraux. Une solution qui ne postulerait cependant pas que les engagements moraux soient vidés de leur substance, comme c'est le cas chez les individus proprement postmodernes qui nouent à la diversité du monde un simple rapport esthétique de jouissance.

Engelhardt ne se satisfait donc ni d'une bioéthique "prémoderne" traditionnelle prétendant s'imposer dogmatiquement et par la force, ni d'une bioéthique "moderne" entretenant l'illusion (en définitive aussi dogmatique) d'une morale substantielle universellement légitimée par la raison, ni de l'indifférence éthique affichée par la postmodernité. L'intérêt de son entreprise réside notamment dans l'attention critique éclairante qu'elle porte à ces trois familles de pensée au sein de notre civilisation contemporaine en voie chaotique de globalisation.

3.2 *Du Principe d'autonomie au Principe de permission comme base d'une bioéthique et d'une biopolitique pluralistes laïques*

Engelhardt estime qu'il est possible de sauver un aspect essentiel du projet moderne à condition d'abandonner l'espoir d'y trouver une éthique substantielle promouvant la valeur de la liberté ou de l'autonomie. C'est pourquoi la deuxième édition des FB substitue l'expression "principe de permission" à celle de "principe d'autonomie" utilisée dans la première (FB, p.XI).⁷

Le Principe de permission (dorénavant: Pp) est le fondement de toute (bio)éthique laïque. Dans un univers moral irréductiblement pluriel, il

⁷ 1^{ère} édition : Oxford University Press, 1986.

désigne les personnes comme seules sources légitimes d'autorité morale. Seule la permission non contrainte accordée par des personnes confère une légitimité éthique à toute action entreprise en relation avec elles. Le Pp régule les interactions entre les étrangers moraux. Il ne comporte qu'un devoir négatif qui est le respect mutuel des personnes, au sens de la non-interférence non autorisée. Il ne reconnaît comme légitime que la force *défensive* contre le non respect de la permission accordée ou refusée par des individus ou des communautés.

Déployant l'espace au sein duquel les communautés morales coexistent, le Pp trace aussi leurs limites, dans la mesure où il leur interdit de s'étendre en recourant à la force contre des personnes non consentantes ou contre d'autres communautés.

La vertu morale principale qui doit accompagner le Pp est la tolérance. Engelhardt souligne que la tolérance ne coïncide pas avec la faiblesse ou l'indifférence, qui caractérisent la postmodernité. Tolérer des comportements ou des choix étrangers ne requiert nullement que l'on s'abstienne de les condamner expressément comme erronés ou scandaleux.⁸ Engelhardt songe à des actions –tels que l'avortement ou l'euthanasie– qui ne peuvent être interdites sur base de l'éthique laïque formelle et qui sont de fait acceptées par plusieurs morales substantielles athées, agnostiques ou religieuses; ces mêmes actions sont cependant condamnées comme péchés par lui-même et ses “amis moraux” de la communauté chrétienne orthodoxe.

La bioéthique laïque, qui rend possible la coexistence pacifique ainsi que la coopération volontaire entre étrangers moraux et communautés morales, est la base de toute biopolitique au sein des démocraties pluralistes, respectueuses et protectrices des personnes et de leurs biens.

Engelhardt défend une conception très libérale du Principe de permission non contrainte. Seuls l'usage ou la menace de violence physique et la rupture de contrats librement consentis sont bannis. Toutes les manipu-

⁸ “Cette consécration de la tolérance n'exclut pas que l'on condamne, vilipende, exècre, ostracise, excommunie ou que l'on tente de convertir ceux avec lesquels on n'est pas d'accord.” (FB, p.419).

lations, les séductions, les incitations, l'exploitation -sans violence du fait des acteurs eux-mêmes- de situations inégalitaires (au plan économique, social, psychologique, culturel, etc) sont compatibles avec le Pp.⁹

3.3 *Les personnes sont les sujets de l'éthique*

Le Pp n'a de sens que par rapport à des *personnes*. Seules les personnes peuvent et doivent respecter le Pp dans leurs relations avec d'autres personnes.

Qui sont les personnes? Il est possible de les désigner par leurs attributs, principalement: la conscience, la sensibilité morale (le sens de la distinction entre bien et mal), la capacité de raisonner et de choisir.

"Personne" n'est donc pas équivalent à "humain", qui qualifie l'appartenance à une certaine espèce biologique. On peut imaginer des êtres dotés des attributs de la personne qui ne seraient pas humains. Et il existe concrètement des "humains" qui ne sont pas des personnes. Les rapports des personnes à ces non-personnes sont régis, au plan de l'éthique, non par le Pp, mais par les principes de bienfaisance et de non-malfaisance. Ceci vaut, par exemple, pour les embryons, fœtus, nouveau-nés et, à des degrés divers, les jeunes enfants ou les adultes mentalement aliénés. Les animaux (spécialement, les mammifères supérieurs) constituent une autre catégorie de vivants dotés de sensibilité qui ne sont pas des personnes et donc pas des sujets moraux, mais qui doivent être pris en considération d'un point de vue moral au nom des principes de bienfaisance et de non-malfaisance.

3.4 *Les deux niveaux de l'existence éthique et la médecine*

Parmi les principes éthiques analysés dans les FB, on reconnaît ceux du principlisme classique: le Principe de bienfaisance (Pb), le Principe de non-malfaisance (Pnm) et le Principe de justice (Pj). Ce sont ces princi-

⁹ "Toute incitation est, en principe, permise par l'éthique laïque -de l'offre d'avantages financiers et d'honneurs à celle de satisfactions sexuelles et d'autres plaisirs charnels- aussi longtemps que l'offre ou la manoeuvre ne rend pas impossible le choix rationnel." (FB, p.308).

pes –spécialement, le Pb– qui accordent un contenu moral aux diverses communautés composées d’amis moraux.

Engelhardt tient pour établi que les formes de vie morales, les conceptions humaines de la “vie bonne”, sont irréductiblement diverses. On remarque que le Pj, lui aussi, n’a de sens que par rapport à une communauté donnée. Il n’est pas ce principe éthico-juridico-politique par lequel la raison prétend déployer une morale à la fois substantielle, une et universelle. Le Pj tend, en fait, à se réduire aux Pp et Pb.¹⁰

L’éthique laïque ne permet pas de choisir parmi les Pb réalisés dans les communautés morales.

Engelhardt estime cependant possible leur coexistence paisible à condition d’articuler l’existence morale suivant deux niveaux: (a) celui de l’engagement personnel et communautaire; (b) celui de la distance méta-morale -laïque- qui doit empêcher l’engagement, fût-il absolu, de se faire abusif.¹¹

Certes, cette dualité n’est pas toujours aisée à vivre. La situation du médecin, par exemple, est écartelée entre des exigences apparemment universelles (la médecine est une science, elle vise à guérir, à soulager la souffrance quelle qu’elle soit) et une multitude d’exigences particulières divergentes, émanant, d’une part, des professionnels eux-mêmes qui ne partagent ni les mêmes priorités (de recherche, de conseil, d’assistance,...) ni les mêmes convictions (athées, chrétiens, etc) et émanant, d’autre part, des personnes –patients, consommateurs de soins, de services et de produits médicaux- qui expriment leurs demandes à partir de leur situation, de leurs besoins et désirs, de leurs convictions et croyances propres.

Compte tenu de cette irréductible complexité, une conception et une organisation uniques de la médecine et du système de santé ne sont pas viables ni justifiables. Engelhardt remarque cependant aussi que dans

¹⁰ “Les analyses dans ce volume indiquent que le principe de justice peut, en fait, être réduit aux principes de permission et de bienfaisance.” (FB, p.368).

¹¹ “La vie morale est vécue selon deux dimensions : (1) celle de l’éthique laïque qui s’efforce d’être sans contenu et qui, par conséquent, a la capacité d’embrasser de nombreuses communautés morales divergentes, et (2) les communautés morales particulières au sein desquelles chacun peut s’approprier une conception substantielle de la vie bonne et des obligations morales concrètes.” (FB, p. 78).

une certaine mesure, les médecins –ou du moins une certaine catégorie de médecins– devraient se comporter comme les bureaucrates ou les fonctionnaires d'un vaste Etat laïque et pluraliste en accordant un service égal, sans discriminations ni exclusions, à tous les individus qui le sollicitent. Ou encore des médecins devraient pouvoir indiquer à un patient où trouver un praticien ayant des conceptions éthiques proches des siennes, un peu à la manière dont un généraliste conseille la consultation d'un spécialiste.

“Les limites de l'éthique laïque et de l'autorité générale de l'Etat accordent de la place pour la diversité d'appréciation et d'action sur la réalité médicale. Cette situation fournit l'une des nombreuses raisons pour ne pas établir un système de soins de santé unique incluant tout le monde. Il n'y a pas de vue laïque substantielle et canonique de la réalité médicale, de la maladie, de la santé et des soins de santé. Il y a des communistes cubains, des Juifs orthodoxes, des Musulmans chiites, des païens New Age, des féministes, des machistes, des Baptistes du Sud, des Chrétiens orthodoxes, avec leurs visions de la réalité médicale et des soins de santé appropriés.” (FB, p.227).

Dans quelle mesure, les démocraties contemporaines réalisent-elles cet idéal?

3.5 *L'Etat laïque libéral en ses limites*

Les démocraties des vastes Etats contemporains ne sont pas intelligibles à partir de l'archétype grec de la cité démocratique antique. Elles comprennent une profonde hétérogénéité de communautés et d'individus que l'Etat n'a pas le droit de supprimer ou de restreindre abusivement au nom d'idées modernes (rationalismes totalitaires) ou pré-modernes (théocraties). Engelhardt propose la notion de “démocratie limitée”: “Les démocraties limitées sont moralement engagées à ne pas se vouer à une vision particulière du bien ; elles assurent la structure sociale qui permet aux individus et aux communautés de poursuivre leurs propres visions divergentes du bien.” (FB, p.120).

Cette exigence fondamentale entraîne que la philosophie politique engelhardtienne se signale surtout par des règles et des principes négatifs

dirigés contre les abus actuels et potentiels des Etats. Le respect de la propriété privée y joue un rôle aussi important que le Pp.

Selon Engelhardt, les marchés, les communautés et les entreprises multinationales sont généralement beaucoup plus en phase avec le Pp et le Principe de propriété que les Etats qui imposent des taxes et des contraintes sur des personnes qui ne sont pas libres de devenir, de demeurer ou de cesser d'être des citoyens des Etats où le hasard les a fait naître. Les personnes sont, en revanche, libres d'échanger sur les marchés, de devenir membres de communautés et de les quitter, de se lier contractuellement comme travailleurs dans des entreprises privées. Les marchés sont particulièrement propices au libre jeu des principes laïques de permission et de propriété, car ils sont transcommunautaires, non confessionnels et même transnationaux.

Du point de vue de l'éthique engelhardtienne, il ne s'agit pas de nier l'existence -dans le monde tel qu'il est- d'inégalités et de malheurs innombrables, il s'agit de refuser d'assimiler ces inégalités malheureuses, quasi automatiquement, à des injustices que les autres auraient le devoir de compenser au nom d'une solidarité imposée. Semblable solidarité ne découle pas du Pp; elle est toutefois justifiable au nom de certains Pb, c'est-à-dire dans un cadre communautaire particulier, non du point de vue de l'Etat laïque.

Engelhardt invite à distinguer entre “*unfortunate*” (malencontreux, malchanceux) et “*unfair*” (injuste, inéquitable). Les hasards heureux et malheureux qui déterminent et scandent la vie des personnes relèvent des *loteries naturelles et sociales*. Personne ne peut être déclaré responsable de la loterie naturelle où règnent des forces aveugles impersonnelles. En ce qui concerne la loterie sociale, il faut distinguer entre les malheurs causés, intentionnellement ou non, par des individus vivants, et les autres malheurs liés aux circonstances historico-sociales au sein desquelles une vie individuelle débute et se déroule, et qui sont plus ou moins favorables à son épanouissement. Les personnes responsables du malheur d'autres personnes sont moralement obligées de compenser, et l'Etat –la Justice– doit y veiller. Mais si, pour l'une ou l'autre raison, la compensation par le responsable est impossible, aucune autorité laïque n'a le droit d'en reporter la charge sur d'autres individus, sur une collectivité ou sur la société en général.

Si l'on ne respecte pas ces distinctions –spécialement entre *unfortunate* et *unfair*-, si l'on estime que la société a le devoir de compenser toutes les inégalités naturelles et sociales, dont aucun individu actuel ne peut être tenu pour responsable, on s'engage dans un processus de revendication infini et insoutenable de la part des individus, tout particulièrement dans le domaine de la santé.

3.6 Systèmes de santé public et privés

Nous avons vu que, suivant Engelhardt, imposer à tous un système de santé unique est injustifiable d'un point de vue laïque. Un système de santé public régi par l'Etat est légitime s'il utilise de l'argent public sans puiser abusivement dans les ressources des individus, s'il ne favorise pas une conception particulière de la santé et de la médecine au nom d'une morale déterminée et s'il n'empêche pas le développement de systèmes de santé privés.

La première caractéristique d'un système de santé public est donc sa nécessaire limitation. Ces limites dépendent d'abord des choix politiques globaux (répartition des budgets: santé, éducation, défense, culture, recherche, etc). Mais des limites s'imposent aussi au sein du budget de la santé (quelles priorités: prévention ou soins; rembourser quels médicaments, etc?). La détermination des besoins même élémentaires dans le domaine de la santé implique des choix dramatiques suivant des critères objectivables seulement jusqu'à un certain point.

Engelhardt critique cependant vigoureusement les demandes égalitaristes, volontiers associées aux idéaux de la modernité. Ces demandes sont insoutenables dans le monde réel ; elles procèdent, en outre, d'exigences éthiques abusives d'un point de vue laïque et ont des conséquences dommageables et inacceptables, parmi lesquelles l'imposition exclusive d'un système de santé universel unique. La politique associée à l'illusion égalitariste se donne couramment quatre objectifs inconciliables: "(1) Les meilleurs soins possibles doivent être offerts à tous. (2) Une égalité dans l'accès aux soins doit être assurée. (3) La liberté de choix doit être maintenue pour ceux qui fournissent et pour ceux qui consomment les soins. (4) Les coûts en matière de soins de santé doivent être contenus."

(FB, p.376). Il n'est pas facile d'admettre l'*insoutenable* de ces ambitions et de les dénoncer ouvertement, car elles concernent des situations tragiques. L'illusion politique collective qui les perpétue procède du refus d'affronter la finitude de l'autorité morale laïque et la finitude des ressources de l'homme devant la mort et la souffrance, y compris les ressources financières.

Tout en retenant et défendant l'idée d'un système de santé minimal accessible à tous, Engelhardt paraît surtout soucieux de rappeler que l'Etat ne peut interdire l'organisation de systèmes, d'institutions, de réseaux de santé privés dont la diversité s'alimente principalement à deux sources: celle des moyens financiers inégaux et celle des convictions morales différentes. Systèmes de soins de santé *low tech* ou *high tech*, paternalistes ou libertariens, pour athées ou catholiques, favorisant le bénévolat et l'assistance charitable ou accordant de fortes réductions en matière d'assurance pour ceux qui acceptent, par exemple, le DPN suivi d'IVG¹², ou l'euthanasie dans certaines circonstances. . . La liberté de choix permise par une telle diversité vaut pour les médecins et le personnel soignant autant que pour les patients et les multiples consommateurs de soins de santé. Des institutions de ce genre, plus ou moins développées, en liaison avec certaines religions (juive, musulmane ou catholique, par exemple), existent en fait déjà depuis longtemps.

3.7 La bioéthique entre prémodernité, modernité et postmodernité

Engelhardt voit l'histoire de l'Occident, au plan moral, comme un éloignement progressif de la foi chrétienne véritable préservée, depuis plus de mille ans, par les Eglises chrétiennes orthodoxes orientales. Après les Schisme, Réforme et guerres de religions, cet éloignement a pris la forme de la sécularisation associée au mouvement des Lumières et débouchant, au-delà des totalitarismes de la Raison, dans le nihilisme postmoderne contemporain caractérisé par la désaffection morale et les menaces de conflits violents.

¹² Diagnostic Pré-Natal; Interruption Volontaire de Grossesse.

La réponse d'Engelhardt à cette situation de crise comporte deux aspects: (1) le retour à la foi et à la morale inspirées par le christianisme originel, mais dans le respect absolu du Pp, c'est-à-dire sans le zèle universaliste qui tendrait à imposer à tous la vraie foi par la force et la contrainte; (2) la préservation de l'Etat laïque, mais sans les idéaux et les fondements rationalistes modernes, c'est-à-dire principalement comme le gardien du Pp, garantissant le respect de la liberté individuelle ainsi que des contrats librement consentis, et assurant, ce faisant, la paix universelle en même temps que l'autonomie des communautés.

Le christianisme orthodoxe inspire une bioéthique évidemment prémoderne, paternaliste, très conservatrice, proche à de nombreux égards des fondamentalismes et de certains intégrismes catholiques et protestants. Pour Engelhardt, -on ne saurait assez le souligner- tout ce que l'Etat laïque n'a pas l'autorité morale d'interdire est très éloigné d'être moralement bien. S'il n'y a pas d'autorité laïque pour interdire l'euthanasie, l'avortement, le clonage reproductif, etc, cela n'empêche pas que de telles pratiques sont, selon lui, des maux absolus qui vouent, littéralement, leurs auteurs aux flammes de l'enfer.

Dans quelle mesure, cette position peut-elle être décrite comme postmoderne?

Engelhardt adhère à deux thèses fortes de la postmodernité mises en évidence par Jean-François Lyotard¹³: (a) l'échec du projet moderne et de son méta-récit progressiste et universel valorisant l'émancipation sociale et l'autonomie de la volonté rationnelle individuelle; (b) l'irréductible diversité des "jeux de langage-formes de vie".

Toutefois, à la place de l'étiquette "postmoderne" qu'il critique, Engelhardt revendique celle de "libertaire" (*libertarian*). L'éthique et, surtout, la politique libertariennes demandent un Etat à la fois minimal et assez fort pour garantir le libre choix des individus ou des communautés et pour sanctionner les ruptures de contrats conclus sans contrainte. Un tel Etat garantirait l'existence paisible des communautés, y compris les

¹³ Cfr (1979), *La condition postmoderne*, Minuit; (1988), *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée.

communautés chrétiennes; libre à l'individu de se perdre ou de faire son salut, avec la grâce de Dieu.

Mais l'ambivalence du rapport engelhardtien à la postmodernité persiste jusqu'au bout. Les évocations du dernier chapitre de FB (*Reshaping Human Nature: Virtue with Moral Strangers and Responsibility without Moral Content*) peuvent être lues comme autant de tentations postmodernes d'une radicalité sans pareille.

D'ordinaire, la postmodernité – ainsi que le nietzschéisme – se décline sagement au plan de la diversité et de la mobilité culturelles symboliques: celle des visions du monde, des axiologies, des genres, des croyances, etc... Le postmodernisme ordinaire, en philosophie, est essentiellement *littéraire, herméneutique*. Voilà qui change lorsque la démarche postmoderne se saisit des technosciences biomédicales. Nous entrons alors dans un univers de Science-Fiction, une postmodernité polytechnique autant que polysymbolique, combinant les symboles et les techniques en des métamorphoses illimitées de la matière, du vivant et du pensant. Cette *postmodernité technosymbolique* ouverte sur des transcendances opératoires multiples de l'espèce humaine se déploie non plus simplement à l'intérieur du lieu et du temps clos de la Terre et de l'Histoire, mais à travers les espaces et les temporalités immenses du cosmos, dont nous sommes ultimement issus. La bioéthique et la biopolitique laïques engelhardtiennes n'interdisent pas semblables fragmentations destructrices-créatrices de l'espèce humaine au fil des inventions-explorations futures des espaces-temps.

“Il y a une distance entre nous en tant que personnes et nous en tant que humains.(...) En tant que personnes, nous pouvons faire de notre corps l'objet de notre jugement et de notre manipulation. (...) Les humains, Homo sapiens, sont là depuis moins d'un demi-million d'années et ils ne partagent pas une vue morale commune de la norme humaine. Si nous avons des descendants qui survivent durant les quelques prochains millions d'années (une période courte du temps géologique), il est très vraisemblable que certains décideront de se refaçonner eux-mêmes afin de vivre mieux dans des environnements modifiés sur cette Terre, et, peut-être, dans les environnements d'autres planètes. D'autres seront simplement attirés par les diverses possibilités d'amélioration et de remodelage

de la nature humaine. Quelques-uns comprendront l'incorrection morale de certaines possibilités de changement. (...) Sur le long terme, étant donné les attraits et les tentations de nouvelles possibilités d'adaptation et d'action, aucune raison ne permet de présumer qu'une espèce unique dérivera de la nôtre." (FB, p. 412-422)

4. Conclusions

L'éthique, surtout lorsqu'elle concerne la politique, doit veiller à l'équilibre entre le réalisme –qui détermine le possible– et l'idéalisme qui définit le souhaitable. L'éthique doit donc être contre-factuelle, mais l'excès d'idéalisme conduit à l'irréalisme qui entraîne l'échec et, souvent, des conséquences inattendues plus graves que les injustices que l'on voulait supprimer. À l'inverse, l'excès de réalisme conduit au cynisme, au fatalisme ou à l'indifférence; il procède parfois du désir inconscient ou calculé de ne pas changer une situation, sous prétexte que c'est impossible, mais en fait parce que cette situation convient à ceux qui ne veulent rien changer. Le réalisme excessif abandonne toute exigence éthique proprement dite.

Les analyses d'Engelhardt sont, en général, très réalistes ; elles aident à penser le monde contemporain tel qu'il est, et on aurait tort de les ignorer, car elles sont souvent fort éclairantes. Mais le réalisme engelhardtien tend à restreindre l'idéalisme contre-factuel –et donc l'éthique– aux individus et aux communautés. Il rompt avec les exigences contre-factuelles –les idéaux– modernes. Ses analyses font le jeu de la position privilégiée qu'il occupe, qui est celle de nombreux Occidentaux et d'une mince élite mondiale. Son propos tend toujours à justifier, jamais à critiquer, cette position; la plupart des inégalités et injustices du monde sont dues aux hasards malheureux, naturels et sociaux, qui conditionnent la naissance des individus. Par conséquent, les chanceux ne sont pas responsables du malheur des autres qui n'ont donc aucun droit universel à revendiquer une répartition plus équitable des bonnes choses du monde. Cette analyse n'est pas complètement fausse –elle est "réaliste"-; mais elle ne suffit pas, spécialement du point de vue éthique. Politiquement, elle est fondamentalement conservatrice. On imagine mal que les centaines de

millions d'infortunés de la Terre puissent entendre et se contenter de ce réalisme et des arguments qui l'appuient.

Le Principe d'autonomie, d'inspiration moderne (kantienne), comportait l'obligation de promouvoir l'autonomie en soi et en autrui, et donc aussi les conditions matérielles, sociales –les progrès– qui rendent l'autonomie concrètement possible. Le Pp, qui le remplace, abandonne ces exigences, et fait comme si tout individu en toutes circonstances était libre pourvu qu'aucune violence physique ne soit exercée sur lui par d'autres individus. Il faut contester que le Pp soit sérieusement viable et que les individus puissent être libres sans la réalisation pour tous des conditions matérielles et culturelles minimales qui rendent le Pp lui-même intelligible et souhaitable par tous. Et ce minimum peut comprendre beaucoup: une condition économique et sociale telle que le recours à la violence contre les privilégiés n'apparaisse pas, à un grand nombre, préférable et plus justifié que la cohabitation et la coopération pacifiques; une éducation qui permette notamment une vision morale à deux niveaux: celle de la neutralité laïque, tolérante, assurant la paix entre les étrangers moraux, et celle des convictions personnelles et communautaires.

La conception engelhardtienne (et, d'une façon générale, le postmodernisme individualiste et multi-communautaire) ne saurait être viable que sur la base d'une modernité qui aurait, pour l'essentiel, réussi à réaliser ses idéaux pour l'ensemble de l'humanité. En attendant cette concrétisation dont le monde contemporain reste fort éloigné, la position illustrée par Engelhardt n'est audible et acceptable que pour une fraction du monde développé.

Engelhardt ne nie pas que l'homme soit un animal sociable: il limite la sociabilité aux collectifs de type communautaires. Ce qu'il refuse, c'est que l'homme soit un animal universel qui doit avoir le souci de l'humanité en général, de la société universelle: or, ce souci-là est propre à l'Occident moderne. Il doit être maintenu tout en assimilant les critiques postmodernes concernant les dérives de la modernité, notamment l'intolérance à l'égard de la diversité du passé et du présent. Ceux qui ont profité de tous les progrès de la modernité (et qui ont quelquefois aussi participé à ses

excès), ceux qui sont aujourd'hui en position de jouir de la riche diversité du monde ne peuvent abandonner ces idéaux modernes auxquels ils doivent la chance de leur situation. Ils ont au contraire l'obligation morale de les poursuivre afin qu'un nombre toujours plus large de personnes puissent jouir de la modernité accomplie en postmodernité. On ne peut abandonner la justice à la seule bienfaisance et charité des communautés et des individus ni se contenter de prendre acte des hasards, naturels et sociaux, malheureux qui affectent la majorité des hommes.

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.

La modernité, aujourd'hui, doit apprendre à accepter et à encourager la diversité et l'altérité. En même temps, la postmodernité ne peut pas s'installer dans une promotion de la diversité et de la différence qui oublierait que trop souvent celles-ci prennent la forme de discriminations et d'exclusions.

Bibliografia

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, CURD M. et COVER J.A. (éd.), *Philosophy of Science, The Central Issues*, W.W. Norton, 1998.

CURD M., et COVER J.A (éd.) *Philosophy of Science. The Control Issues*, W.W. Norton, 1998.

DUCASSÉ P., *Les techniques et le philosophe*, Paris: PUF, 1958.

DAVIGNON Ét., *Évaluation quinquennale des programmes cadres 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.

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 consciencia 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-bio-eticista 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 tranzar 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 integristas 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 engelhardiano 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 programmes cadres 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.

Diversidad sexual y exclusión¹

Jaime Escobar Triana M.D.²

Resumen

Este trabajo de reflexión presenta aspectos de la diversidad sexual y la exclusión que genera y que se plasma jurídicamente desde el nacimiento con la determinación anatómica binaria del sexo que ignora la compleja diversidad de la sexualidad y condena a la exclusión social y política al desconocer el derecho a la igualdad y al trato digno que merecen todos los seres humanos.

Los estudios acerca de la homosexualidad, el lesbianismo, la transexualidad y el género y sus posibles causas es motivo de debate cada vez más frecuente en la sociedad contemporánea. Las reflexiones bioéticas se suscitan en relación con la reproducción in vitro, la inseminación artificial con donante, médicamente asistida, las fecundaciones de lesbianas, el derecho a la reproducción, la aparición de nuevas tipologías no ortodoxas de familia que se agregan a las ya existentes. Los estudios con la resonancia magnética funcional afirman las teorías neurobiológicas de la homosexualidad y sexualidad en general y plantean situaciones nuevas en relación con la moral.

- 1 Este trabajo de investigación es el resultado de la revisión de la ponencia presentada en el XIII Seminario Internacional de Bioética "Bioética, Diversidad y Exclusión" realizado en agosto de 2007 en la Universidad El Bosque. Trabajo entregado el 17-10-2007 y aprobado el 3-12-2007.
- 2 Médico, Magister en Filosofía y Letras, Magister en Bioética. Miembro Fundador y actual Rector de la Universidad El Bosque. Director del Departamento de Bioética y del Grupo de Investigación "Bioética y Ciencias de la Vida", calificado A por COLCIENCIAS. Autor de numerosos libros y artículos de revistas nacionales e internacionales. Conferencista nacional e internacional sobre temas de Bioética y Ciencias de la Vida. Correo electrónico: doctoradobioetica@unbosque.edu.co

Palabras clave: Diversidad sexual, exclusión, derecho a la igualdad, trato digno, resonancia magnética, teoría neurobiológica, reflexión bioética.

Abstract

This reflection paper presents aspects of sexual diversity that generates exclusion and is reflected legally from birth to the determination of the anatomical binary sex that ignores the complex diversity of sexuality and condemnation of the social and political exclusion to ignore the law to equality and the treatment to which all human beings deserve.

Studies about homosexuality, lesbianism, transsexualism and gender and its possible causes is a matter of debate increasingly frequent in contemporary society. Bioethical reflections arise in relation to the in vitro reproduction, artificial insemination with donor medically assisted the fertilization of lesbians, the right to reproduction, the emergence of new types of unorthodox family that are added to existing ones. Studies with functional magnetic resonance confirm neurobiological theories of homosexuality and sexuality in general and new situations arise in connection with morality.

Keywords: Sexual diversity, exclusion, the right to equality, dignified treatment, magnetic resonance imaging MRI, neurobiological theory, bioethics thinking.

Introducción

Desde el nacimiento se determina en forma binaria el sexo y la identidad de las personas, sin tener en cuenta el desarrollo mental, social y psíquico de cada individuo que construirá su identidad.

Esta concepción binaria de la sexualidad desconoce la compleja diversidad de la sexualidad y conduce a la exclusión social y política de las personas cuya sexualidad no concuerda con la determinación anatómica o biológica del sexo. Así, se puede vulnerar el derecho a la igualdad y al trato digno que merecen todos los seres humanos. De otra parte, el poder y la jerarquía se instauran sobre esta base binaria identitaria y quienes no coincidan con el sexo anatómico se someten, de manera injusta, a la discriminación y al sufrimiento, en ocasiones, consagrados jurídicamente, y son marginados en una organización social basada en el fundamentalismo identitario.

Los temas de la homosexualidad, el lesbianismo, la transexualidad y el género se debaten constantemente en la sociedad actual, con miras a conceder los mismos derechos e igualdad que el sistema democrático auténtico reconoce y debe amparar para todos los seres humanos.

Pues bien, en Colombia la Corte Constitucional produjo la sentencia³ (C-075/07) en este año 2007 en la cual se declara la exequibilidad de la ley 54 de 1990, modificada por la ley 979 de 2005 “en el entendido de que el régimen de protección en ella contenida se aplica también a las parejas homosexuales”. Aunque esta sentencia logra un avance en el reconocimiento de la diversidad sexual, queda aún corta pues sólo considera uno de sus múltiples aspectos.

Desde la bioética el tema de la diversidad sexual se hace siempre presente, no solamente en cuanto a lo relacionado con la dignidad de las personas y el derecho a su integridad, a la autonomía y al principio de vulnerabilidad sino, además, en el reconocimiento del otro en la intersubjetividad.

También las reflexiones bioéticas se suscitan con respecto a la biotecnología de la reproducción in vitro, la inseminación artificial con donante asistida médicamente, la clonación y la adopción de niños por parejas homosexuales o de lesbianas; se presentan nuevos tipos no ortodoxos de familia que se agregarían a los ya existentes.

En este texto haré una breve revisión bibliográfica acerca de los antecedentes históricos de la homosexualidad y las diferentes corrientes que se han originado en el transcurso de los últimos años en pro del reconocimiento de la diversidad sexual y del heterosexismo y de la homofobia como maneras de desconocerla.

Se han presentado avances en varios países a favor del reconocimiento de los derechos plenos a quienes son considerados como no heterosexuales según la normatividad jurídica prevalente y el ordenamiento social que ha constituido una política constante en occidente.

³ Colombia, Corte Constitucional Sentencia C-075/07.

El origen de la sexualidad. Biología y mito

En el arcaico mundo de las bacterias “seres sin núcleo, sin sexualidad, que dividían los cromosomas por contacto, no había la más mínima distinción entre machos y hembras”⁴. La aparición del núcleo celular y su envoltura membranosa impidió recibir o transmitir patrimonios hereditarios por simple contacto. Apareció la sexualidad para así mezclar los genes de generación en generación. Simultáneamente aparecieron sexualidad y muerte: la eliminación del individuo asegura la supervivencia de la especie. No ocurre esto en la clonación: la división por simple contacto es la inmortalidad.

Después del origen del sexo, los individuos pueden reproducirse solamente como miembros de una población sexual y “lo que se transmite de generación en generación no es la estructura del adulto, sino una lista de informaciones para construir la estructura”⁵. Esta evolución de estructuras particulares depende del entorno y de las leyes de la física y de la química⁶.

En todas las culturas la presencia bisexual se manifiesta como una forma de ser humano más original y completo que la del ser hombre o mujer⁷. No se trata de una patología. Los seres andróginos en la humanidad primitiva, constituidos por una parte masculina y otra femenina tenían una presencia notoria. Según Platón, en *El Banquete*, Zeus decidió castigar su orgullo partiéndolos en dos; de esta manera las dos mitades están predisuestas a reunirse de nuevo y como resultado de ello es la atracción hombre – mujer y viceversa.

⁴ Jean Marie Pelt, Marcel Mazoyr, Theodore Monod y Jacques Girardon. *La historia más bella de las plantas. Las raíces de nuestra vida*, 2001, Anagrama, Barcelona.

⁵ Maynard Smith and Eörs Szathmáry. *The origin of life. From the birth of life to the origin of language*, 1999, Oxford.

⁶ Nick Lane, *Power, Sex, Suicide. Mitochondrias and the mining of life*. 2005, Oxford, New York. ¿Por qué hay dos sexos? Se relaciona esto con el papel de las mitocondrias: “Las mitocondrias contienen proteínas que son codificadas por dos genomas diferentes. Los genes en el núcleo codifican la gran mayoría, algunas 800 proteínas, mientras que un puñado de genes mitocondriales codifica el resto, unas 13 proteínas, todas las cuales son subunidades críticas del gran complejo proteínico de la cadena respiratoria. Las proteínas codificadas mitocondriales son esenciales para la respiración. Esta es la interacción necesaria que explica la necesidad de los sexos”. P. 259.

⁷ Jan M. Broekman. *Bioética con rasgos jurídicos*, 1998, Diles, Madrid, p 150.

Sin embargo, según el mismo Platón, la atracción de los hombres por otros hombres y de las mujeres por otras mujeres se debía a que hombres y mujeres primitivos también eran dobles, estaban constituidos por dos mujeres o dos hombres unidos. Si descienden de una rama hombre de la humanidad primitiva, los hombres buscan otro hombre y si descienden de la rama mujer, las mujeres se sienten atraídas por las mujeres.

Desde el punto de vista de lo normal y lo patológico, según G. Canguilhem⁸ y en la relación del entorno con los seres vivos y en particular del viviente humano, “un ser vivo es normal en un medio ambiente dado, en la medida en que es la solución morfológica y funcional hallada por la vida para responder a todas las exigencias del medio ambiente”. Si se aparta de cualquier otra forma ese ser vivo es normal, “incluso cuando es relativamente raro, por el hecho de que es normativo con respecto a ella, es decir, que la desvaloriza antes de eliminarla” y “además el ser vivo y el medio ambiente no son normales formados por separado, sino que su relación es lo que los hace tales, tanto al uno como al otro”.

Para Canguilhem lo esencial de lo normal consiste en ser normativo, en instituir normas y ser capaz de cambiar las normas que ha instituido. Una mutación o una anomalía hereditaria no son patológicas en sí; constituyen una desviación a partir de algo específico. En biología, lo normal puede ser la forma nueva si encuentra las condiciones de existencia en las que parecía normativa; desplaza todas las formas pasadas y quizá extinguidas. La fisiología debe reconocer la original normatividad de la vida. Si la relación natural mantiene una forma de desviación, esta es la normal.

Cuando se acepta que lo normal es lo más frecuente, es la norma, no quiere decir que es lo bueno; lo menos frecuente sería lo anormal, que no sigue la norma, pero no sería lo malo.

Algo de lo anterior habría de aplicarse en el caso de la homosexualidad. Nuestra visión del mundo de la vida es también una tabla de valores. En relación con el sexo, la sexualidad y el poder, los valores culturalmente

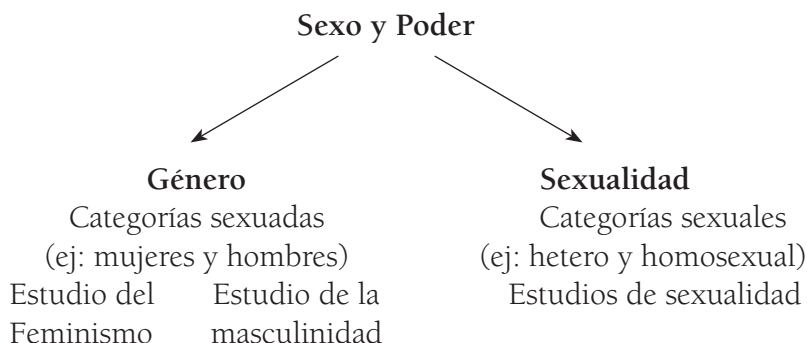
⁸ Georges Canguilhem. *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI Editores, México, 1978, p 86 y s.

establecidos tienen una relevancia de suma importancia para explicar la organización política y social occidental.

Sexo, sexualidad y género

En su reciente publicación, Chris Beasley (2006)⁹ presenta un documento escrito acerca de los términos más usados en el análisis académico acerca de Género y Sexualidad y las diferentes teorías críticas.

El autor, en relación con el sexo y el poder, establece campos y subcampos del género y la sexualidad.



A lo largo de la historia, el poder se ha erigido sobre las diferencias en torno a lo sexuado y lo sexual y las teorías de género perciben en su mayoría el género y la sexualidad ligadas históricamente y también ligadas en forma intrínseca. La actual teoría Queer tiende a ignorar o rechazar el género y cualquier relación género/sexualidad.

En su libro, Beasley no pretende lograr una respuesta final, pero ofrece una ventana, como él mismo afirma, al campo de la teoría género/sexualidad. Es una ventana que hace visible una amplia variedad de perspectivas sin excluir otras miradas.

⁹ Chris Beasley, *Gender and sexuality. Critical theories, critical thinkers*, Sage, London. 2006.

En el mismo sentido, en relación con el género y la sexualidad, señala Michel Dorais¹⁰ cómo prima la idea tanto en la ciencia, como en la cultura y en la política de que sexo (biológico), género (social) y erotismo (fantasía) nos constituyen como un todo. De ahí que la imposición binaria en la manera como se organiza la sociedad y el Estado trae consecuencias numerosas a la manera de pensar y vivir que nos conduce a una especie de “apartheid” sexual, puesto que la identidad sólo se determina por el sexo anatómico (biológico).

Es sabido que el desarrollo de la identidad es social y no sólo biológico e intervienen, además de la psicología, las opciones o concepciones personales, las influencias sufridas, el conformismo, la adaptación y las circunstancias y situaciones vitales, en fin, dimensiones culturales y espirituales.

Por tanto, la clasificación binaria del sexo y de la identidad constituye un integrismo identitario excluyente de cualquier gama, ambigüedad o diferencias relacionadas con el sexo, el género y el erotismo.

El carácter absoluto de la diferencia entre hombre y mujer se constituye en fundamento autoevidente del orden jurídico a pesar de las subrepticias miradas dirigidas hacia el hombre que es también mujer y a la mujer que es también hombre, la sociedad niega esta realidad y se le considera o bien, inexistente, o patológica, fuera de lo normal (Dorais, 1999).

Los constituyentes del sexo que nos determinan como seres sexuados son tres: el Sexo anatómico (biológico), el género que es de orden psicológico y se expresa en un sentimiento de pertenencia social y cultural y el erotismo. La identidad erótica (orientación sexual) es relacional y se define en razón de las atracciones sexuales.

A través del sexo anatómico se clasifican los seres humanos en hombres y mujeres a veces se olvidan aquellos que nacen con ambigüedad sexual. El género define lo femenino y lo masculino y el erotismo lo hétero u homo. A pesar de que culturalmente se privilegien los modelos de un

¹⁰ Michel Dorais. *Eloge de la Diversité Sexuelle*. Vib Editeur, Montreal. 1999.

hombre masculino heterosexual y una mujer femenina heterosexual, existen muchas combinaciones de los tres constituyentes de la identidad sexual que hacen que un hombre pueda ser más o menos femenino, una mujer más o menos masculina, hombres homosexuales muy “machos” y mujeres lesbianas hiperfemeninas. Estas personas están marcadas en razón de su sexo, no por el género ni por la identidad erótica, son más visibles y transgreden las convenciones.

Cuando las personas no nos parecen definidas claramente como hombres o como mujeres, ni como masculinos o femeninos, ni como heterosexuales u homosexuales, “...se escapan de nuestra concepción binaria de la sexualidad, ...se escapan de nuestras categorías de sexo, de género o erotismo, siembran la anarquía en nuestros cerebros” (Dorais, 1999)¹¹.

El desconocimiento, la anarquía o el rechazo así como el temor a que predomine la parte femenina que llevan los hombres heterosexuales, desencadenan fuertes sentimientos en contra de quienes no coinciden con sus estereotipos y son, entre otros, el origen de la homofobia. En ocasiones, los movimientos feministas y homosexuales refuerzan las categorías tradicionales de sexo, género y erotismo al insistir en especificidades de la mujer y del homosexual, y al no propiciar el establecimiento de nuevas referencias para la identidad fuera de la binaria establecida. La ciencia, la religión y el Estado o las agrupaciones ideológicas o sociales quieren obligar a que tanto hombres como mujeres se conformen con los modelos de sexo, de género y erotismo. Esto conduce a una forma de violencia, en varios planos (simbólico, psíquico y físico) contra quienes quedan por fuera de la norma impuesta. También aparece como un problema en relación con la biología, la psicología y la medicina que conduce a la reclusión, al aislamiento, a la readaptación y a las terapias.

¹¹ Los tres elementos pueden combinarse o permutarse más allá del sexo, del género y del erotismo descritos.

Origen de la homosexualidad

En cuanto al origen de la homosexualidad, se sostienen dos puntos de vista: el esencialista y el constructivista.

El esencialismo considera que se trata de una humanación innata: se es como se nace. La homosexualidad constituye una categoría homogénea y transhistórica como la heterosexualidad y la bisexualidad y se aceptan sin temor a que sean adquiridas o aprendidas.

Esta teoría se ha visto reforzada con estudios recientes que muestran diferencias neurobiológicas entre los cerebros del hombre y de la mujer y las funciones asignadas en zonas anatómicas específicas, de una parte, y el papel de la hormonas, notoriamente la testosterona, en la determinación del comportamiento humano especialmente en cuanto lo relacionado con el género y la orientación sexual.

La sensibilidad del cerebro masculino a la testosterona aumenta su actividad en tres periodos del desarrollo humano: el período prenatal comprendido entre la octava y la vigésima cuarta semana desde el momento de la concepción, la testosterona afecta el promedio de crecimiento cerebral en sus dos hemisferios y crea una diferencia de habilidades entre el hombre y la mujer.

El segundo período, ocurre alrededor de los cinco meses después del nacimiento, cuando la testosterona es liberada dentro del cuerpo en cantidades superiores a las usuales. El tercer período y período final ocurre en la pubertad. Durante el segundo y el tercer período la testosterona tiene efectos sobre el cerebro. En la pubertad la persona descubre sus preferencias generales y de orientación sexual, no las escoge. La orientación sexual parece el resultado de eventos hormonales que ocurren durante la gestación y que afectan la organización de circuitos neuronales. L. Tancredi, 2005¹².

¹² Laurence Tancredi. *Hardwired Behavior: What neuroscience reveals about morality*. Cambridge, N.Y. 2005, p. 10. "La orientación sexual parece ser el resultado de eventos hormonales que ocurren durante la gestación que afectan la organización del circuito neuronal. La genética y otros factores tales como la inmunología pueden impactar sobre los efectos de los andrógenos (testosterona en particular) sobre el feto y las consecuencias resultantes para la identificación del género y la preferencia sexual... La homosexualidad por largo tiempo pensada como limitada al comportamiento humano, con escogencia de estilo de vida, no como condición biológica determinada; se halla presente entre todas las especies

El construccionismo concibe la homosexualidad como algo adquirido y construido socialmente, como lo afirman M. Foucault¹³ en Francia y Jonathan Katz en los Estados Unidos¹⁴.

El término género se ha usado para indicar que la naturaleza no dice necesariamente mucho acerca de la organización de las identidades y prácticas sexuadas. Un cuerpo masculino no necesariamente resulta en una masculinidad social, en una identidad personal considerada masculina. El género en este escenario es visto como una referencia a la Construcción Social. (Beasley, 2006).

El constructivismo social tiene que ver con lo que las personas hacen juntas, con la generación de relaciones sociales y los procesos específicos en lo establecido histórica y culturalmente¹⁵.

Homofobia

En los párrafos anteriores hemos señalado algunas características de la sexualidad, el género y el erotismo constituyentes de nuestra identidad

de animales, desde los monos hasta los pájaros". p.110 – El desarrollo de la pedofilia como el desarrollo de la homosexualidad, tienen más que ver con un mal funcionamiento biológico que ocurre en la fase prenatal del desarrollo de la masculinización del cerebro. En cuanto a la moralidad del comportamiento sexual, Tancredi señala que (p.111) "Las hormonas y los neurotransmisores tienen el papel básico en la determinación del comportamiento sexual y en el vínculo social. Durante el desarrollo prenatal los andrógenos, particularmente la testosterona, tienen un efecto decisivo sobre el género y la orientación sexual". P.112 "algunos individuos con elevados niveles de testosterona o dopamina serán incapaces de experimentar vínculos sociales. Buscarán contacto sexual, pero nunca permitirán que ocurra una adhesión (cariño, apego). Las hormonas y su influencia sobre el cerebro pueden hacer a un individuo incapaz de controlar sus impulsos sexuales". p. 113 "Cada uno de nosotros soporta su propia posición en el espectro de ser influenciados por los cambios neuroquímicos y cerebrales desde la fase prenatal de nuestro desarrollo. No podemos estar capacitados para controlar las preferencias sexuales o de género, tal como aparecen ser conformados prenatalmente y durante los tempranos años de desarrollo, pero la mayoría de nosotros podemos ejercer algún control sobre nuestro comportamiento. Al menos, el grado de ese control es grandemente determinado por fuerzas biológicas".

El autor hace dos preguntas: "¿Qué puede hacerse acerca de este comportamiento sexual, particularmente cuando afecta a otros?" y "¿Cuáles son las implicaciones morales de alterar biológicamente el cerebro para modificar el comportamiento sexual?"

¹³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 1976, Gallimard, Paris

¹⁴ J. N. Katz, *The invention of heterosexuality*, 1995, Dutton, New York.

¹⁵ Sin embargo, los estudios de neurobiología realizados por medio de resonancia magnética nuclear, señalan zonas cerebrales especiales relacionadas con escenarios y desempeños sociales tales como la amistad, el flirteo o la agresividad. Estas zonas se ubican en células del surco temporal de los lóbulos temporales y las amígdalas. Responden cuando se intenta entender el modo de ser de otra persona, sus intenciones y su mente (Tancredi, 2005).

sexual. Pues bien, la homofobia es en parte el resultado de la no aceptación de la diversidad sexual y, como ya lo manifestamos anteriormente, el temor a que llegue a predominar el componente erótico de atracción por el otro y nos desestabilice la “certeza” y seguridad que de nuestra propia sexualidad tenemos como identidad binaria y nos lleve a desconocidos terrenos de inseguridad identitaria.

Para Daniel Borrillo¹⁴ la homofobia, y particularmente la homofobia masculina, tiene una especificidad con un rechazo natural hacia lo femenino. Considera que la homosexualidad “es simplemente una manifestación del deseo erótico y del amor como lo es la heterosexualidad” y que arbitrariamente, como es el caso de la xenofobia, el racismo o el antisemitismo, una manifestación arbitraria señala al otro como contrario, inferior o anormal.

Por tanto, considera la homosexualidad como una forma de sexualidad tan legítima como la heterosexualidad y la homofobia es otra forma de exclusión social que, como tal, interpreta y extrae conclusiones materiales para las personas que sufren la exclusión, y las desventajas concretas afectan negativamente sus formas de vida.

En cuanto a la heterosexualidad, idea que determina la constitución de los sexos opuestos, es tan corriente o aceptada que hace olvidar que no siempre fue así.

El concepto de las dos categorías de sexo muy distintas es muy reciente en la historia humana. Para sustentarlo M. Dorais se apoya en el historiador T. Laqueur (*La fabrique du sexe*, 1992, Gaillimard, Paris), quien señala que antes de los finales del siglo XVIII había consenso para afirmar que el sexo femenino era un derivado del sexo masculino y el cuerpo femenino era percibido como una versión interior e inferior del cuerpo masculino.¹⁷

¹⁴ Daniel Borrillo. *Homofobia*, Barcelona, 2001, p.10.

¹⁵ Gail Hawkes. *Sex & Pleasure in Western Culture*, Polity, Cambridge. p. 166, 2006, señala cómo hasta en lo jurídico se reafirma la derivación o dependencia de lo femenino, respecto de lo masculino y en el juzgamiento moral de quienes desean su mismo sexo. “Pero el pensamiento sexológico estimula un grado de tolerancia para la mayor parte de sus actividades alimentadas en tal forma que la de la homosexualidad masculina pareciera una inversión de la naturaleza y la homosexualidad femenina un poco más que una nota de pie de página. La construcción legal del deseo del mismo sexo sigue el mismo patrón; las leyes aumentaron la criminalización y la represión policial de la homosexualidad masculina, mientras ignora al lesbianismo. Este tratamiento diferente era una evidencia más del modelo masculino de toda sexualidad masculina o femenina, gay o normal. La homosexualidad masculina originó interrogantes acerca de lo que constituía el deseo natural en los hombres y desafió la construcción de una sexualidad que estaba ligada por naturaleza con una esencia de masculinidad”.

Sólo hasta finales del siglo XIX aparece la expresión heterosexualidad como sexualidad orientada hacia el otro sexo y que tenía por demás un sentido peyorativo, como atracción mórbida por el otro sexo. El término heterosexualidad se desarrolló en contra del concepto de homosexualidad aparecido alrededor de 1870. A comienzos del siglo XX se consagran las categorías de heterosexualidad y homosexualidad en el lenguaje corriente y en la cultura (Borrillo, 1999).

Es preciso señalar aquí que todas las “desviaciones sexuales” y en especial la homosexualidad fueron hostilizadas en civilizaciones antiguas como la judeo-cristiana. Por el sexo, el color de la piel, el credo religioso o el origen étnico se han instalado siempre políticas de discriminación y exclusión y se caracterizan por el sentimiento de miedo, asco y repulsión, en especial hacia gays y lesbianas. La homofobia se hace extensiva a todos los individuos a los que se consideran no conformes con la norma sexual binaria.

La exclusión que genera la homofobia lleva a que se les prive a gays y lesbianas del derecho al matrimonio, a la filiación, a los derechos patrimoniales de las parejas y, a las técnicas de procreación asistidas médicamente, y a la adopción.

Movimientos feministas

Cobijados bajo el término género, C. Beasley señala dos subcampos: los feminismos y las masculinidades. El género está ligado a los procesos y prácticas sociales y se refiere a dos categorías humanas, hombres y mujeres. Es la división binaria de los vivientes humanos en dos categorías que comprenden las prácticas sociales y los opuestos como una construcción excluyente: ser hombre es no ser una mujer y ser mujer es no ser un hombre.

Las discusiones sobre género se relacionan con su comprensión tanto de lo masculino como de lo femenino en detrimento de éste último. También se le critica por establecer una división tajante entre cuerpo natural y cuerpo social. Algunos critican la división biológica/social y rehúsan usar sexo, sexualidad y género.

Beasley sostiene que género/sexualidad y sus tres subcampos de estudio, feminismo, sexualidad y masculinidad, pueden ubicarse en cinco principales discusiones teóricas que se expanden en un continuum modernista-posmodernista y que van desde un extremo fuerte modernista enfocado en lo “humano”, hasta otro extremo fuerte en la posmodernidad enfocado en la fluidez/inestabilidad y con tres situaciones intermedias débiles que se ubican entre el modernismo débil y el postmodernismo débil: singular (de la diferencia), diferencias (múltiple) y de poder relacional.

El feminismo de la modernidad ubicaba los derechos sociales y políticos en su humanidad, en lo que distinguía como ser humano, en su capacidad de razonar. El feminismo de la primera ola en los siglos XVIII y XIX criticó ese pensamiento dominante; sin embargo, “humanidad”, “individuo” y “razón” continuaron como nociones de hombre. El liberalismo feminista temprano propuso incluir a la mujer en la concepción liberal universal del término, lo cual fue rechazado en la segunda ola feminista de los años 1960 y 1970 y varias tendencias feministas propusieron un feminismo radical. Se proponía también derribar el poder que poseían los hombres como grupo dominante.

Según Beasley, el feminismo emancipatorio tanto de la primera ola como el de la segunda es modernista porque varias de sus características se asocian con este término.

La evolución de las corrientes y movimientos feministas pasan por el de la diferencia de género que rechaza la identidad de género como mujer; las formas múltiples de diferencias: raza/etnicidad/imperialismo/feminismo; el de poder relacional o feminismo de construcción social que rechaza la posición de diferencia de género y afirma que las personas no son marginadas porque son diferentes, sino que las hacen diferentes por la marginalización. Entre los años noventa y el 2000 predominó el feminismo postmoderno con enfoque en la diferencia género/sexual cuyos representantes incluyen a M. Foucault, J. Derridá y Judith Butler. Para esta autora el cuerpo también es un producto cultural; el sexo socialmente constituido crea el sexo anatómico¹⁸. Desde la sociología se

¹⁸ Judith Butler, *Gender Trouble*, Routledge Classics, New York. 2006 . P. 151 y ss.

ha tratado de asignar género al cuerpo y desde el feminismo asignarle cuerpo al género¹⁹.

El movimiento Queer

El movimiento Queer se inicia en Estados Unidos y Europa en los años 1980 y se ha ido extendiendo en forma creciente. M. Dorais (1999), traduce el término como “bizarro” literalmente, o como no conformista, contestatario o disidente del sexo.

La corriente Queer está ligada a la estrategia de desplazamiento de J. Butler, la cual sostiene que modernismo y postmodernismo no se deben interpretar como opuestos; el primero defiende universales y fundamentos y el segundo los repudia.

La teoría Queer surge de la misma política sexo/sexualidad, políticas gays y lesbianas y como extensión de políticas feministas. La estrategia de Butler como alternativa se enfoca sobre la hibridación o la ambigüedad (Beasley 2006). Incluye personas dragqueens/kings, transgeneristas y la mujer notoriamente musculosa comprometida con la construcción del cuerpo²⁰. Agrupa todas las “minorías sexuales” contra la identidad sexual o erótica y se opone a que cualquier autoridad moral, científica o política las defina arbitrariamente y a que se mantenga la separación normal/patológico.

Reconoce el carácter artificial y ficticio de las identidades socialmente construidas e impuestas como hombre, mujer, masculino o femenino, hetero u homosexual. Está en contra de las barreras impuestas y los límites entre los sexos, los géneros y los erotismos y no acepta como natural el carácter dado a las diferencias.

¹⁹ Alexandra Howson, *Embodying Gender*, Sage, London. 2005. P.130 y ss.

²⁰ Bisexuales, transexuales, heterosexuales no conformistas, hombres afeminados, mujeres masculinizadas, etc.

La Sentencia C 075/07 de la Corte Constitucional

Los esfuerzos por el reconocimiento de los derechos de los homosexuales y sus parejas dio un paso adelante en Colombia con la sentencia C075/07 en la que se declara la exequibilidad de la Ley 54 de 1990, tal como fue modificada por la ley 979 de 2005, en el sentido de que el régimen de protección en ella contenida se aplica también a las parejas homosexuales.

La sentencia se produjo a raíz de la demanda parcial de los artículos 1° y 2° de la Ley 54 de 1990 “por la cual se definen las uniones maritales de hecho y el régimen patrimonial entre compañeros permanentes” modificada parcialmente por la ley 979 de 2005.

La unión marital de hecho se definía como la formada entre un hombre y una mujer que sin estar casados los une una comunidad de vida permanente y singular. Se denominan compañero y compañera permanente al hombre y la mujer que forman parte de la unión marital de hecho. Las disposiciones acusadas vulneran el preámbulo y los artículos 1° y 38 de la Constitución Política de Colombia.

Consideran los demandantes que se producen efectos legales negativos para las parejas homosexuales y que la norma acusada es contraria al derecho a la dignidad humana, desconoce el derecho a la asociación y no tiene en cuenta el cambio en el bloque de constitucionalidad ni en la percepción de la sociedad colombiana frente a la comunidad homosexual.

Los accionantes señalan que el impacto negativo de la norma se concreta en que las uniones homosexuales no tienen acceso a todos aquellos derechos (patrimoniales y extrapatrimoniales) que se derivan del reconocimiento a la unión consagrada en la Ley 54 de 1990. También hay impactos negativos en materia penal, civil y laboral. Hay violación del derecho de toda persona a vivir dignamente que incluye el respeto a la autodeterminación, a las condiciones materiales concretas para el bienestar humano y el derecho a vivir sin humillaciones.

De otra parte, Colombia ha ratificado tratados internacionales sobre el derecho a la no discriminación sexual, como el de Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

La sentencia de la Corte Constitucional se queda corta al ser reconocidos a medias los derechos de igualdad para los homosexuales. Así lo expresa en el salvamento de voto el Magistrado Jaime Araujo Rentería pues “el reconocimiento de la dignidad humana tiene que ser total y completo por cuanto no se puede ser medio digno”.

A manera de Conclusión

En las consideraciones bioéticas básicas acerca de la dignidad humana se resalta como una virtud el reconocimiento del otro en una relación intersubjetiva, una construcción social. La dignidad es universalizable. Los principios de autonomía, integridad y vulnerabilidad se unen estrechamente al de la dignidad humana.

La diversidad debe entenderse como un hecho de la sexualidad humana y no puede interpretarse como marginalidad, perversidad o anormalidad. Debe reconocerse la diversidad como derecho a la diferencia, a la ambigüedad y a la singularidad de cada ser humano. No habrá democracia verdadera sin este reconocimiento. El estudio cuidadoso de la sexualidad se refleja en los diversos movimientos que han surgido y surgen contra la imposición binaria de la sexualidad como forma de identidad plasmada jurídicamente con base en el sexo anatómico (biológico) que desconoce otros componentes como género (social) y erotismo (atracción por el otro).

La teoría esencialista de la homosexualidad, que considera que se trata de una humanización innata se ve reforzada por estudios funcionales neurobiológicos que muestran diferencias entre los cambios del hombre y de la mujer, funciones asignadas en zonas anatómicas cerebrales específicas.

También se destaca en estudios recientes el papel de los neurotransmisores y de las hormonas, notoriamente la testosterona, en la determinación del comportamiento humano relacionado con el género y la orientación sexual.

Se destacan tres periodos de sensibilidad del cerebro masculino a la testosterona. Periodo prenatal entre la octava y vigésima cuarta semana desde el momento de la concepción; alrededor de los cinco meses después del nacimiento y un tercer periodo durante la pubertad, en la cual cuando el individuo descubre sus preferencias sexuales.

Por lo anterior, las cuestiones morales en el comportamiento sexual, deberían tener en cuenta estos estudios para revisar su efecto sobre dichos comportamientos, especialmente cuando este afecta a los demás y siembra interrogantes en relación con las implicaciones morales de una posible modificación biológica del cerebro para modificar comportamientos sexuales.

A propósito de este último, se destaca la importancia en nuestra definición de nosotros mismos, en lo que M. Dorais llama “la identidad erótica de pertenencia a una colectividad en razón de los deseos, las fantasías, las prácticas sexuales y de escogencia de parejas que las compartirán con el conjunto de sus miembros”.

Esta identidad erótica, aunque lábil y fluctuante, reposa sobre un sentimiento de inclusión y exclusión que inducen a redefinirnos en el curso de nuestra existencia. Son realidades que no pueden desconocerse en la organización social y jurídica de un Estado verdaderamente democrático.

En Colombia la Corte Constitucional produjo en este año la Sentencia C-075/07 que concede a las parejas homosexuales, los mismos derechos que tienen las parejas heterosexuales con uniones maritales de hecho y el régimen patrimonial entre compañeros permanentes. Con esta sentencia se logran algunos avances en el reconocimiento de la diversidad sexual en el país.

Bibliografía

ARAMBURU. José Luis. *Derecho sexualidad y vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1991.

ARIES, Philippe, DUBY, George. *Historia de la vida privada. El siglo XX: diversidades culturales*. Tomo 10, Buenos Aires: Taurus, 1991.

AUTORES VARIOS. *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: T.M. Editores, 1995.

AUTORES VARIOS. *Género y bioética*. Acta Bioética, Santiago: OPS, 2006.

AUTORES VARIOS. “Diversidad sexual, lo psíquico, lo emocional, lo cognitivo y lo social”. En *Revista Javeriana*. Bogotá: Junio 2007.

BROWN, Guy. *La energía de la vida*. Barcelona: Crítica, 2002.

ESCOBAR T. Jaime. Bioética, biotecnología y nuevas tipologías de familia. En: *Bioética y sexualidad*. Colección Bios y Ethos No. 23 Autores varios, Bogotá: Universidad El Bosque, 2005.

ETXEBERRIA, Xavier. *Ética de la diferencia*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.

GIDDENS, Anthony. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles. *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama, 1999.

MARGULIS, Lynn y SAGAN, Dorian. *¿Qué es el sexo?* Barcelona: Tusquets, 1998.

MIDGLEY, Mary. *Delfines, sexo y utopías*. México: FCE, 1996.

RUSE, Michael. *La homosexualidad*. Madrid: Cátedra, 1989.

Bioética, inmigración y mestizaje (El caso europeo. El caso español)¹

Javier Sadaba²

Resumen

En primer lugar nos preguntamos por qué la Bioética ha de ocuparse de la inmigración. Y ahí se muestra la importancia de la inmigración en la construcción del *Homo Sapiens Sapiens*, la necesidad de la genética de poblaciones y los peligros, tanto del especismo como de una identidad que supervalora el fenotipo. En la segunda parte se estudia hasta qué punto el intercambio cultural y los flujos migratorios son un choque incontrolable o un complemento dentro de la identidad humana. Y, finalmente, se hacen una serie de propuestas, más allá de una idea superficial de mestizaje, para conciliar lo particular con una visión realmente universalista.

Palabras clave: Bioética, inmigración, mestizaje, genética de población, especismo, intercambio cultural, identidad humana.

¹ Versión revisada del trabajo de reflexión presentado en el XIII Seminario Internacional de Bioética.

² Filósofo español. Doctor en Filosofía y Letras. Premio extraordinario por la tesis titulada: *El concepto de filosofía en Ludwig Wittgenstein y su aplicación en el lenguaje religioso*. Realizó estudios de Teología en Roma antes de optar por la Filosofía, que le llevó a las universidades de Tübingen (Alemania), Columbia (Nueva York, EE.UU.) y Oxford y Cambridge (Reino Unido). Es catedrático de Ética y Bioética en la Universidad Autónoma de Madrid, ha publicado numerosos libros y ensayos, su firma aparece con frecuencia en diversos medios de comunicación.

Página personal: www.ffil.uam.es/filosofia/profesorado/sadaba.html.

Correo electrónico: sadaba@nodo50.org

Abstract

In the first place we wonder why bioethics has to do with immigration. There the importances of immigration in the building up of Homo Sapiens Sapiens as well as the need of the genetic of populations and “specism” dangers as an identity that overvalues the phenotype are shown. In the second place, the study deals with the point of the intercultural interchange and migratory movements as an unmanageable shock or a complement into the human identity. Finally, several proposals are done, beyond a superficial idea of the races mixture, in order to integrate particularities with an actual universalistic view.

Keywords: Bioethics, immigration, mestization, genetic of populations, specism, intercultural interchange, human identity.

I. Bioética

Es un tópico afirmar que la Bioética es una disciplina compleja. Y las razones son varias. En primer lugar, porque en ella se entrecruzan dos mundos distintos y, a su vez, muy amplios. Por un lado, la biología y, por otro, el de los valores humanos. Lo cual hace no tanto que nazca un monstruo, como objetarían algunos de sus detractores, pero sí un gigante. En segundo lugar, nos encontramos con una materia en expansión y que, al ser excesivamente reciente, está, por así decirlo, *in fieri*. Y, en tercer lugar, habría que poner de relieve que es una actividad teórica y práctica en la que abundan los choques ideológicos. En efecto, es difícil referirse, por usar un contraste, a las matemáticas cristianas o paganas. Hay matemáticas a secas. Existen, sin embargo, bioéticos que se autotitulan confesionales o teológicos. Y esto hace que en Bioética las disputas, a veces con puño de hierro, salten a un primer plano. Pero, a pesar de estas y otras muchas dificultades que podríamos añadir, la Bioética ha ido encontrando su camino, aunque, en ocasiones, con una velocidad que refleja más oportunismo que auténtico interés por su cometido. Y, dentro ya de la recepción que la Bioética ha ido teniendo, nos gustaría resaltar, para completar el cuadro, las diferentes posturas que se han dado ante su nacimiento. Los filósofos fueron reticentes en un principio. Es como si alguien hubiera pisado su jardín. Se cita la conocida frase de

S. Toulmin, según la cual la medicina, en su versión biomédica, habría salvado a la ética, como el toque de trompeta para cambiar de actitud; y comenzar así a preocuparse y a tomar en serio esta nueva disciplina que había hecho su aparición en la república del saber. Aun así, todavía son relativamente pocos los filósofos entregados a la Bioética. Y no es fácil encontrar cátedras, revistas u otros medios de investigación y difusión que procedan directamente del campo filosófico. Bien distinta fue la reacción de la medicina. Si hoy podemos hablar de biomedicina como algo adquirido es porque desde van Potter, pasando por Callahan y una legión de profesionales clínicos, se han tomado en serio el quehacer bioético. Finalmente no habría que olvidar a los teólogos. Algunos, como B. Brody, sostienen que han ido desapareciendo de la escena los Fletcher, Ramsey, Rahner, Cormick y un largo etcétera que fue muy activo en los comienzos de la Bioética. No deja, sin embargo, de ser una verdad a medias. Porque, si bien es cierto que las figuras más relevantes pertenecen a la primera época, los clérigos, teólogos y laicos dedicados a la causa cuentan hoy con cátedras, institutos, publicaciones, editoriales y todo un poderoso arsenal para defender las creencias cristianas del cerco, según ellos, al que les estaría sometiendo una Bioética instalada en el corazón de la ciudad y, en consecuencia, claramente laica.

La Bioética, por otro lado, ha ido estirándose y desde un núcleo más duro, que se resumiría en la genética y sus aplicaciones, ha ido incorporando otros terrenos. En realidad no debería haberlos perdido nunca. No olvidemos que van Potter o precursores como el ecologista A. Leopold consideraron que la Bioética debería estar al servicio de la supervivencia del ser humano precisamente a través de la armonía con su entorno. El escrito tardío del citado van Potter Ética Global no es sino un intento por juntar todas las piezas que interesan a la Bioética, evitando desarrollos excesivamente unilaterales. Existe, no obstante, una disciplina que, rozando la Bioética, no ha logrado hermanarse suficientemente con ella. Se trata de la Antropología. Se me objetará que la genética de poblaciones, que es un retoño de la Bioética, trabaja codo a codo con la Antropología. Eso es verdad. Sólo que nos referimos a la Antropología en un sentido muy preciso. Y es que, al margen de lo que digamos de, por ejemplo, la deriva genética o la relevancia de los distintos grupos sanguíneos, tendremos muy en cuenta como *background* lo que, siguiendo a E. Tugendhat, es la

estructura antropológica del ser humano³. Veamos algún ejemplo para que se entienda qué es lo que queremos decir con “estructura antropológica”. Una diferencia esencial entre el *Homo Sapiens Sapiens* y los animales superiores consiste en que nosotros poseemos un lenguaje no de meros signos sino con forma predicativa. Es lo que nos posibilita hablar de las fantasías más exóticas e incluso de lo que no existe. Es probable que la igualdad de trato entre los miembros de la especie también sea una estructura básica que más tarde se alteró a causa del poder arbitrario de una parte de la comunidad. Y se podría, tal vez, considerar el deseo de seguir viviendo incluso *post mortem*⁴ como una de tales estructuras. No me extrañaría que alguno piense que lo expuesto pertenece a la típica especulación filosófica. No creo que sea así. Pienso, por el contrario, que podemos hablar de la identidad de la especie humana haciendo referencia a ese conjunto de estructuras que nos definen como humanos. Es posible, desde luego, recurrir también a factores ligados a la genética. Y después lo haremos. Pero esto último sirve más para negar que para afirmar. O, lo que es lo mismo, es más útil para negar diferencias sustanciales entre los humanos que para caracterizar lo que realmente somos, cómo nos tratamos, cómo interactuamos, cómo nos sentimos, en suma, impelidos a construir una comunidad moral.

No son pocos los que consideran que la Bioética es una “ética aplicada”. Y, a buen seguro, la más importante de tales éticas. Pero llamar a la Bioética “ética aplicada” tiene sus riesgos. Porque si bien mantiene un núcleo de verdad, puesto que se instala en lo que se ha dado en denominar el “giro aplicado” de la ética, no es menos cierto que no existe unanimidad a la hora de otorgar al término “aplicada” un significado preciso. Tanto es así que algunos lo reducen a la creación de determinadas reglas adicionales y que se suman a los principios a la hora de derivar conclusiones morales. Por nuestra parte entendemos por ética aplicada aquel dominio de la realidad que por su extraordinaria importancia o inédito desarrollo requiere una atención muy especial por parte de la ética. Es el caso de la Bioética. Y, una vez hecha esta precisión, añadamos que la Bioética se nos

³ Surgiera ésta cuando surgiera e independientemente de si es similar en otras especies, como podría ser el caso del Neanderthal. En modo alguno deseáramos que se nos acusara de especismo estricto.

⁴ No la inmortalidad en cuanto tal.

muestra, en uno de sus rostros, como una ayuda para resolver conflictos socio-políticos. No conviene olvidar que es fácil dejarse fascinar por los avances biológicos, relegando a un segundo lugar el valor político que corresponde a la ética inserta en la Bioética. Es a ese valor al que vamos a referirnos enseguida y para ello nos vamos a centrar en un viejo pero renovado fenómeno humano. Se trata de flujos migratorios⁵ y que plantean problemas que debemos encarar dándoles, en lo posible, solución.

II

Antes de entrar directamente en la inmigración, conviene que hagamos un breve recorrido que refresque la idea de lo importante que han sido las migraciones en la evolución humana y en la historia⁶. El estudio de los genes del ADN nos muestra mutaciones y, calculando tales mutaciones entre dos especies, es posible determinar el tiempo evolutivo que las separa. El método, que se conoce como “reloj molecular”, pone al descubierto que hace unos cinco millones de años existió un antepasado común del ser humano y del chimpancé⁷. Esos antepasados vivieron en África. Pronto comienzan a salir de sus nichos y el *Homo Erectus*, por ejemplo, ocupa otras partes del mundo. Las distancias genéticas, por lo demás, posibilitan construir árboles evolutivos y en esta tarea han sobresalido investigadores como el japonés Kimura o el italonorteamericano Cavalli-Sforza. En cualquier caso y dejando de lado el laberinto evolutivo, parece que nuestra especie desarrolla una fuerte expansión hace unos -60.000 años. Situados ya en las grandes migraciones, no estará de más recordar algunas de sus características. Lo que se conoce como “densidad de saturación” hace que un pueblo tienda a expandirse⁸. Las migraciones, además, pueden ser reducidas o amplias. Es obvio que las más decisivas son estas últimas. Y son las que reciben el nombre de “colonizaciones”⁹.

⁵ A los que van asociados los flujos genéticos, al nivel que sean.

⁶ Hay un aspecto teórico que sólo vamos a rozar y otro, más práctico, que es el que nos interesa. Ambos, sin embargo, están entrelazados.

⁷ El gorila se situaría unos años atrás y, más atrás aún, el orangután.

⁸ Pensemos hoy en China.

⁹ Históricamente y por tanto muy cercanos en el tiempo son, por ejemplo, las que tienen lugar con los griegos a través del Mediterráneo.

Por otro lado, tampoco convendría olvidar que las migraciones, junto a las mutaciones génicas, la selección natural y la deriva genética son los cuatro factores evolutivos fundamentales. Como tampoco hay que olvidar que las migraciones tienden a reducir la variación genética entre los pueblos, aunque las que, de hecho, se dan no bastan para borrar las diferencias genéticas entre las distintas poblaciones¹⁰. Una pregunta inmediata que nos podemos plantear es qué fue lo que facilitó las grandes migraciones. La respuesta tiene que ver con los medios de transporte; y, más concretamente, con la navegación. No hace falta sino comparar los instrumentos de los cazadores-recolectores con los que se poseen ya en el Paleolítico y en el que se va a producir una gran expansión. Es la técnica¹¹, por tanto, el medio que hace posibles las grandes migraciones en intensidad y en extensión. Por supuesto que existen otros factores que favorecen las migraciones, como son la citada presión demográfica, la falta de alimentos o las inclemencias climáticas. Algunos añaden, y no sin razón, la capacidad lingüística¹². De ahí que acostumbre a distinguirse, digámoslo de paso, entre migración de individuos, que es la que, *in casu*, nos importa, y la de las palabras, que recibe la denominación de “difusión léxica”. Y no sería necesario añadir, para acabar este apartado, que los obstáculos externos a las migraciones son, entre otros, los accidentes geográficos; esto es, los mares, las montañas y los ríos.

Es un hecho, en buena parte debido a las citadas migraciones, que el *Homo Sapiens Sapiens* forma una especie. Pero, ¿qué entendemos por “especie”? Un grupo de individuos que, al menos potencialmente, es capaz de reproducirse entre sí¹³. Sucede, sin embargo, que algunos han añadido subespecies a la especie en cuestión y han llamado, a tales subconjuntos, razas. Y tales razas no sólo las han defendido tipos como el denostado Gobineau sino también el prestigioso neodarwinista Dobzhansky. A la yugular de los defensores de las razas se han lanzado autores que van

¹⁰ Pero ¿qué pasaría dentro de 200 años si continuara el mismo ritmo de emigración de ecuatorianos hacia España?

¹¹ Y no la tecnología.

¹² Que empezó con los imperativos hasta alcanzar la estructura SP.

¹³ No es el caso, hasta el momento, del *Homo Sapiens Sapiens* y el chimpancé, y sí lo es, aunque raramente, el que se da entre el lobo y el perro... y hay quien sostiene que se dio entre el *Neandertal* y el *Cromagnon*.

desde Gould a Lewontin. No es cuestión de entrar en las sofisticadas disputas de éstos con los últimos defensores de ciertas formas de racismo. Entre dichos defensores sobresalen Burt, Jensen o Herrnstein, quienes, intentando demostrar diferencias relevantes en el coeficiente intelectual, remitían, en última instancia, a diferencias genéticas y, en consecuencia, deducían la superioridad intelectual del blanco sobre el negro. Es más que probable que, como escribe Lewontin, el concepto de raza no es que sea erróneo, como enseguida veremos, sino que ni siquiera llega a ser un concepto. O, como también escribía el antropólogo Levi-Strauss, el término “raza” lo único que hace es esconder interesadas diferencias sociales de clase. En cualquier caso y para poder entrar cómoda y directamente en la inmigración, los conflictos que genera y sus posibles soluciones, no está de más que nos detengamos brevemente en el racismo. O, mejor, en tres tipos de racismo que funcionan en niveles distintos y que, por consiguiente, merecen un tratamiento diferenciado. Pasemos a ello.

Comencemos por el en teoría más débil pero que, paradójicamente, es más difícil de derrotar que los restantes y que se presentan con una supuesta solidez. Este racismo débil podría recibir el nombre de racismo del miedo o de la ignorancia. Y es que supone que las costumbres propias, debidamente mitificadas, son superiores a las de los otros pueblos. Este racismo, de origen pobremente cultural y en el que podríamos recrearnos y hasta ridiculizarlo ad nauseam, suele ser favorecido por los muchos, más de doscientos, Estados que se reparten el poder en nuestro planeta. En una vieja y errática dialéctica, la afirmación de lo propio se alimenta de la negación de lo ajeno. Los conflictos bélicos y las migraciones intensas aceleran dicho proceso cuasirracista¹⁴. La propia identidad comunitaria que, como la autonomía individual tendría que servir para afianzar, primero, los lazos comunes y abrirse, después, a lo distinto, se cierra sobre sí misma considerando inferiores a todos aquellos que no pertenecen al pueblo elegido no se sabe bien por quién. Y, así, cuando las circunstancias lo favorecen, dos pueblos pueden negarse con una ferocidad que, repetimos, es cuasirracista. Piénsese en los israelitas¹⁵ y en los palestinos. Una expresión más inofensiva pero plástica de lo que venimos diciendo son

¹⁴ Si alguien desea llamar a este racismo simplemente xenofobia está en su derecho.

¹⁵ Sobre todo en ellos.

los himnos nacionales. Debería dar vergüenza cantarlos, dada la cantidad de falsedades y tonterías que contienen. En la tercera parte de este trabajo intentaremos minar las raíces del mentado racismo. Pasemos al segundo nivel. En este nuevo tipo de racismo podemos introducir condiciones biológicas. Y es que, a causa de la necesaria adaptación de los organismos, se dan diferencias morfológicas entre grupos étnicos, producto, por ejemplo, del clima. Es el caso, conocido por evidente, del “color” negro¹⁶; o del volumen del cuerpo o de la forma del cabello. El pelo crespo, por ejemplo, al retener el sudor, sería propio de los individuos que viven en zonas calurosas. Otro ejemplo clásico es del los judíos azkenazíes y los sefardíes. Los primeros son rubios, mientras que los segundos son morenos. Es probable que tal diferencia se deba al intercambio de flujos genéticos por medio de los matrimonios, unos con centroeuropeos y los otros con mediterráneos. De esta manera el fenotipo¹⁷ ha ido separando a ambos. Y, dicho entre paréntesis, no parece que sea inocente una cuña estética que acostumbra a introducirse en este nivel. Y es que se afirma que los ojos rasgados orientales son de especial belleza. Se trata de una tonta condescendencia con lo exótico. Más peligroso sería el repetido ejemplo que se pone, al hablar de la neoeugenesia positiva, y según la cual la gente, si pudiera, seleccionaría bebés altos, blancos y con ojos azules. Esto es más que una trivialidad. Es una manera de colocar a los blancos en la cima de lo estético; ua cima que, por desgracia, puede hacer que caigamos por alguna de sus laderas¹⁸. Este segundo nivel de racismo, en suma, es algo superficial, fruto de condiciones cambiantes y del que nada se podría seguir. De ahí que cualquier referencia al color o a las formas se quede en mera anécdota. Si se pasa de ahí, se vuelve a caer o en la ignorancia o en una supervaloración de datos que en sí mismos son neutros. Es hora de pasar al tercer nivel. Éste sería el duro y, en puridad, tendría que recibir el nombre de “racialismo”, puesto que se presenta como una teoría según la cual existe una base estrictamente genética de la que se deducirá que existen diferentes razas. Nos detendremos en la refutación del racialismo, ya que los otros dos, citados anteriormente y

¹⁶ Aunque luego entraremos en ello, se debe a A. Gutman la expresión “atención a lo negro” para resaltar la necesidad de contrarrestar el desprecio o indiferencia para con los negros en EEUU.

¹⁷ A no confundir con el *extended phenotype* de Dawkins, aunque se dé cierto parentesco.

¹⁸ Por otro lado, no acabamos de ver relación alguna con la selección sexual como ayuda a la natural.

persistentes como una epidemia, nos conducirán más adelante a la inmigración y sus problemas. Y lo que exigirán son medidas de reforzamiento interculturales o medidas pedagógicas, para no dar más importancia a lo que no pasa de ser algo accidental. Pero, ¿cómo refutar el racismo o racismo de tercer nivel? Son tantas las voces y los argumentos que se han dado en su contra mostrando que la diversidad intraespecífica es mínima y que no autoriza ningún tipo de racismo consistente que no nos detendremos mucho en ello. Bastaría con remitir a los datos que tenemos ya a disposición después de la secuenciación casi completa del Genoma Humano; y que nos demuestran que, genéticamente, somos casi clónicos. Aun así, recordemos la afirmación de Gould según la cual si desapareciera toda la humanidad, excepto África, se conservarían más del noventa y ocho por ciento de los genes humanos. Además, puede haber menos diferencia genética entre un sueco y un marroquí que entre éste último y otro de su misma nacionalidad. Todo lo cual patentiza que la distribución genética entre los humanos no permite aislar razas en su sentido fuerte. Todavía más, el polimorfismo genético pone de manifiesto lo que venimos afirmando. Y es que, en palabras de Lewontin, “no hay genes raciales puros”; es decir, no hay un grupo racial que tenga una dotación doble de alelos (variantes de un gen) que esté completamente ausente en los demás grupos. Y si nos fijamos en los RFLP (polimorfismo de restricción de fragmentos de ADN, vulgarmente llamados “riffliips”) se trata de diferencias ortográficas de los genes que cambian de individuo a individuo. Por lo que podemos asegurar que no hay “marcadores puros”. A pesar de lo dicho, el racista puede resistirse. Así, Sokal, explorando las frecuencias genéticas, ha llegado a hablar de “barreras genéticas”, causadas por los matrimonios. Pero tales barreras son un tanto arbitrarias y parecen poco significativas. Otro tanto se podría afirmar de la llamada hipótesis clásica y para la cual, en circunstancias naturales, los individuos serían homocigóticos (alelos iguales) y, en consecuencia, se les podría tomar como tipo ideal o representativo del que divergirían los demás. De nuevo habría que repetir que se trata más de pequeños juegos que de grandes diferencias. En cualquier caso y como ocurre en otros contextos, quien esté dispuesto a encontrar diferencias relevantes acabará dando con ellas y las magnificará. Por eso, quien esté obsesionado por mitificar el nombre de raza no desistirá de ello. Y quien, en fin, piense que, por ejemplo, pertenecer al grupo sanguíneo A, en vez de al B, al AB o al O, es

suficiente para introducir una distinción significativa entre los humanos, se mantendrá en su postura de tozudez. Contra éstos y parodiando al clásico, no nos ayudan ni los dioses.

En este punto importa dar un paso más y, cambiando de tercio, recurrir a la moral y al derecho. Comencemos por este último recordando la Declaración de las Naciones Unidas de 1948. En su artículo 2 sostiene que los Derechos Humanos se tienen “sin restricción de cualquier tipo, como raza, color, sexo, lenguaje, religión, opinión política, origen nacional o social”. Traducido a un lenguaje que es anterior y fundante del derecho, como es la moral, habría que decir que en los humanos hay una igualdad de trato sustancial y que las discriminaciones no son tolerables por el hecho de que provengan de diferencias accidentales. Esto es esencial y destruye, como radicalmente inmoral, toda forma de racismo. Pongamos un ejemplo que me es querido para ejemplificar lo expuesto. Después de la Primera Guerra Mundial, se descubrió un nuevo sistema de grupo sanguíneo. Se trata del producido por el gen denominado RH. Existen dos tipos: el RH+ (positivo) y el RH- (negativo). La mayoría de las poblaciones son mayoritariamente positivas. La frecuencia más elevada de negativas, más del veinticinco por ciento, se encuentra entre los vascos. ¿Significa esto que tienen más derechos o que son superiores al resto de los humanos? Sería del todo absurdo (otra cosa es que, por exigencias democráticas, tengan derecho a autodeterminarse y elegir su destino político fuera o dentro de España y Francia). La conclusión que hemos de sacar de todo lo expuesto hasta el momento es que, siendo, como somos, sumamente singularizados, eso no quita un ápice a nuestra identidad en cuanto miembros de la especie humana. Y si queremos añadir un rasgo filosófico a lo dicho, citaría aquí a L. Wittgenstein, quien en las Investigaciones Filosóficas, parágrafo 281, escribe: “Sólo de un ser humano y de lo que se le parece... se puede decir: tiene sensaciones, es ciego, oye, es sordo, es consciente o inconsciente”. Nada de extrañar que en las mismas Investigaciones escriba también que si un león hablara no le entenderíamos. Y es que nuestros criterios para detectar a uno más en la comunidad funcionan con la suficiente fluidez como para sentirnos iguales, independientemente de los rasgos que hace a Javier distinto de Elena. De ahí la necedad de despreciar, basándose en razones pseudo-científicas, a los que no son exactamente iguales. Yo soy muy desigual,

jugando al fútbol, a Ronaldinho. Pero somos iguales en derechos, independientemente del color de cada uno.

Demos un salto ahora y coloquémonos en la situación actual. Y, más concretamente, en las inmigraciones que se están produciendo en Europa y, de un modo especial, en España. Y veamos, al mismo tiempo, cómo hemos de enfocarlas desde un punto de vista bioético. Se trata, obviamente, de una migración dentro de las muchas que se han dado y a las que hicimos referencia. Es ésta, sin duda, una nueva inmigración que va en aumento y que en ocasiones muestra un rostro extraordinariamente dramático¹⁹. Y es que los pueblos ricos, como sucedió en el sedentario Neolítico, atraen a los pobres. Los Estados, por su parte, afianzan sus fronteras decretando quién posee el título de ciudadano de éste o de aquel país. Sólo algún ejemplo del poder cuasidivino de los Estados. Las personas que acrediten poseer antepasados alemanes tienen asegurada la entrada en la patria alemana, al igual que quien demuestre que es judío, aunque provenga de Etiopía y sea de color negro, será acogido por el Estado hebreo. O, por poner un ejemplo a la inversa, Malawi niega la ciudadanía a quien no sea negro subsahariano. No estará de más recordar que su presidente, Banda, es vitalicio. Sea como sea y dada la separación casi abismal entre el Norte rico y el Sur pobre, las principales migraciones se darán en dirección Norte²⁰. Pero surge inmediatamente la pregunta: ¿Quién es un emigrante y, más concretamente, un inmigrante? Las distintas fuentes que tratan el tema no suelen ser lo suficientemente precisas²¹. Si se afirma que inmigrante es quien cambia de Estado con el fin de mejorar su situación por los más diversos motivos caemos en cierta vaciedad conceptual. Y es que podríamos contar como tales a los alemanes instalados en España en las islas Baleares y que poseen un alto nivel de vida o a los jubilados ingleses, que también viven en España en la costa de Levante con medios económicos superiores incluso a la media española²². De ahí que sea necesario seleccionar alguna nota que describa

¹⁹ Piénsese en los que mueren en el mar viniendo en pequeños cayucos desde el África profunda a España... y no vamos a contar a los desplazados, refugiados o necesitados de asilo, puesto que desborda nuestro trabajo. Como escribía, refiriéndose a España, un conocido economista, "la inmigración no ha hecho más que empezar".

²⁰ Las horizontales no son tampoco pocas.

²¹ Empadronamientos, datos del INEM (Instituto Nacional de Empleo)...

²² No en vano y cínicamente se les llama "turistas residenciales".

con mayor exactitud cuál es la dimensión real de la inmigración. En este sentido, llamaremos inmigrante a aquel que, procedente, por lo general, de un país con bajo nivel económico, se traslada a otro que le ofrece la oportunidad de mejorar su situación o simplemente de sobrevivir. En este caso y tomando como referencia al Estado español, los inmigrantes serán el ecuatoriano, el colombiano, el magrebí²³, el subsahariano y un etcétera que se alarga a más de cien países. Dicho inmigrante, solo o con su familia, se traslada a España para encontrar trabajo; y de esta manera enviar remesas de dinero, mediante un sacrificado ahorro, a los que permanecen en su tierra de origen; o bien ahorrar ellos para retornar superando la miseria inicial o bien quedarse definitivamente en el país de acogida. Y todo ello, atravesado por rupturas afectivas, trabas burocráticas y un sinfín de sinsabores. Porque, por mucho que el individuo citado se encuentre en su nueva tierra mejor que en la suya, la precariedad y el ocupar los últimos estratos de la sociedad le suelen acompañar. No olvidemos que en España un inmigrante acostumbra a cobrar la mitad de lo que gana un español²⁴, estará siempre bajo normas que le constriñen de modo especial y recibirá el rechazo, tanto subjetivo de los ciudadanos del Estado receptor, como de unas costumbres que, al no ser las suyas, dificultan una suave adaptación. Todo ello se materializa en una mayor propensión a la depresión y a la melancolía.

En circunstancias como las descritas existen más de 200 millones de personas en el mundo, el tres por ciento de la población total. Y el ritmo de esos traslados forzosos irá en aumento²⁵. Toda Europa está viviendo de manera acelerada el proceso en cuestión. Al Reino Unido llegan, sobre todo, pakistaníes; a Alemania, además de turcos, individuos del Este de Europa y a Italia, tanto de los Balcanes como de África. Y en la citada Europa pasan ya de 15 millones los que son musulmanes. Es España, sin embargo, el laboratorio privilegiado para estudiar la inmigración. Porque ha pasado, en poco más de dos décadas, de ser un país de gran

²³ A toso ellos, por cierto, se les exige visado.

²⁴ Este dato conviene interpretarlo bien: si gana menos, y al margen de la posible explotación de los ilegales, es porque ocupa los puestos menos remunerados.

²⁵ En la primera gran globalización, que va de 1870 a 1913, cerca de 100 millones de personas, europeas la mayor parte, emigraron a otros países.

emigración²⁶ a ser el país de Europa que mayor número de inmigrantes recibe en la actualidad. El cuarenta y cinco por ciento de los que vienen a Europa pasan o se quedan en España. La inversión de la emigración en inmigración ha sido, repitámoslo, espectacular. Si hacemos caso a Javier de Lucas en su libro El desafío de las fronteras, los extranjeros extracomunitarios en España representaban hace más o menos unos siete años en torno al 0,7 por ciento de la población total. Actualmente comunitarios y extracomunitarios suman el 9,9 por ciento. España sería el segundo país de Europa con mayor número de inmigrantes, sólo superado, si contamos los Estados más grandes, en una décima por Alemania²⁷. Es verdad que los rumanos, a la cabeza ahora junto con los magrebíes, son ya comunitarios y, por tanto, no necesitan pasaporte alguno. Aun así, llama la atención su rápida implantación en España. Hace diez años no pasaban del centenar. Ahora se calcula que son más de 600.000. La comunidad islámica, por su parte, es de aproximadamente un millón, lo cual está produciendo choques legales, culturales y morales, como luego tendremos ocasión de ver²⁸. Pero suele ocultarse, y está en relación con lo antes dicho, que después de marroquíes, rumanos y ecuatorianos, la comunidad inglesa es la más amplia en España, superando incluso a la colombiana. Por otro lado y aunque parezca que entramos en contradicción con lo expuesto hasta el momento, tampoco hay que magnificar las cifras. Y es que, frente a ciertos aspavientos o congojas respecto a la pérdida de una cristalina identidad, habría que recordar que el cuarenta por ciento de los norteamericanos no son anglosajones²⁹. Por no hablar de Costa Rica, en donde un tercio de su población es nicaragüense; o, volviendo de nuevo a Europa, la muy próspera Luxemburgo, con la renta *per capita* más alta del mundo, alberga un veinte por ciento de trabajadores extranjeros. Otro tanto sucede con la igualmente próspera Suiza. Y si descendemos a las ciudades, Toronto y Ottawa tienen más del cuarenta por ciento de población inmigrante; y son ciudades, por cierto, en donde raramente se produce un conflicto racial. Existen, por

²⁶ A Latinoamérica y, durante el franquismo, a Francia, Bélgica, Alemania o Suiza.

²⁷ En números redondos y actualizados: si en el año 2000 había 923.000, en el año 2007 hay 4,5 millones; es decir en 7 años, 3,6 millones más.

²⁸ Si nos ceñimos a Madrid, de cada cien madrileños, cinco son ecuatorianos.

²⁹ Más de doce millones son de origen mexicano y sabemos de los problemas con los que choca su deseada regularización.

lo demás, otros pueblos, situados en medio de los ricos y los pobres, como es el caso de Filipinas, China o la India, con una larga tradición de emigración; emigración que no sería sólo consecuencia del hambre, aunque sea ésta una causa importante a la hora de emigrar.

Los Estados, con sus respectivos gobiernos, promulgan leyes llamadas de “extranjería” para regular los flujos migratorios. Con o junto a tales leyes, suelen producirse procesos de regularización de forma que los que viven irregularmente en el país de acogida obtengan los ansiados “papeles”³⁰. Obsérvese que ya la palabra “extranjería” indica que se trata de promover normas frente a un extraño. Un extraño que o bien hace méritos para ser un ciudadano real y no ficticio, o sencillamente recibirá un expediente de expulsión. Ese extranjero, y en una paradójica situación, tal y como insistió con dramatismo en su tiempo H. Arendt, está revestido de unos teóricos Derechos Humanos que no se concretan en la práctica. Las leyes de extranjería, por su parte, han ido endureciendo los requisitos de la inmigración en toda Europa. Y es que ésta, como “coto vedado” o “paraíso anhelado” para muchos de los indigentes que la rodean, no ha hecho sino restringir las condiciones de acceso guiándose, fundamentalmente, por la mano de obra que necesita. Así, la suerte del inmigrante se ha ligado a la citada mano de obra necesaria de los países ricos. Europa, con Francia a la cabeza³¹, aunque últimamente superada por Suiza y sin olvidar al resto de los Estados, está poniendo el listón lo más alto posible para filtrar una interesada inmigración. Ahora bien, la situación no deja de resultar paradójica. Y es que, por un lado, aumenta la necesidad de mano de obra extranjera. En Madrid, por volver a España de nuevo, el gobierno autonómico cifra en medio millón de trabajadores los que se necesitan casi inmediatamente. Y estimaciones de bancos y empresas elevan a más

³⁰ En España y en el 2006 se llevó a cabo una amplia y polémica regularización. Y en relación con la Ley de Extranjería, desde la muy elemental de 1985 se han sucedido varias hasta el 2002, con las correspondientes protestas y recursos.

³¹ Francia tiene una nueva Ley y un Ministerio de Inmigración. Dicha Ley exige a los inmigrantes conocer la lengua francesa y su cultura. Y, respecto a la reagrupación familiar, los reagrupantes han de tener medios económicos suficientes y responsabilizarse de la integración de los reagrupados. Frases como “que vengan los mejores” de Sarkozy resumen bien el espíritu de la Ley. Alemania está haciendo algo parecido desde 2005 y ahí la expresión es “selección de los mejores”. El Reino Unido, finalmente, realiza un examen de inglés y ha dicho adiós al multiculturalismo que exhibió hasta hace bien poco.

de cuatro millones los que requeriría España en los próximos años³². Y, por otro lado, por muchas regularizaciones que se realicen no deja de crecer el número de los llamados ilegales. Éstos continúan entrando en los Estados deseados por mucho que tales Estados se blinden. De esta forma aparece la figura fantasmal del ilegal. Cuando se habla del desarrollo económico español de los últimos años se señala cómo la inmigración ha sido un factor esencial en dicho desarrollo³³. Pero suele dejarse en la sombra que los que más aportan son los ilegales. Con sueldos inferiores a lo estipulado, trabajan como se trabajó en el capitalismo manchesteriano. Y es que un ilegal es un individuo que no puede reclamar nada, ya que si lo hace se expone a recibir un expediente de expulsión. Es cierto que en la mayor parte de los Estados europeos los ilegales que se empadronan reciben la tarjeta sanitaria y pueden enviar a sus hijos a la escuela hasta que finalice la enseñanza obligatoria. Pero ahí acaban sus supuestos privilegios. El resto es llevar una vida como en el bíblico Seol, fantasmal. Son, en fin, una bolsa de explotación para empresarios sin escrúpulos ante la indiferencia, la mayor parte de las veces, de la inspección de trabajo. Se podrían, para acabar este apartado, ofrecer más datos y reflexiones sobre la inmigración o completar gráficos y cifras. Considero, no obstante, que es suficiente con lo que hemos visto. Y es, por lo tanto, hora de pasar a la última parte. En ésta analizaremos los choques culturales generados por la inmigración y los posibles remedios. Y comprometeremos la Bioética para que diga su palabra al respecto.

³² Todo lo cual, lo indicamos antes, va a producir el efecto negativo de que los mejores brazos y cerebros abandonan países en subdesarrollo y que por esta razón son decisivos en sus respectivos lugares.

³³ Estudios del BBVA o de la Oficina Económica del Gobierno estiman que la aportación anual al PIB por habitante ha sido del 0,7 en el periodo que va de 1997 al 2005; es decir, un tercio del crecimiento total de dicho periodo. En cualquier caso, un análisis más profundo exige tener en cuenta otra serie de factores que no siempre coinciden con los tópicos negativos o positivos de la inmigración. Por ejemplo, el aumento o no de la productividad, las aportaciones positivas o neutras a la Seguridad Social, su incidencia en el paro, los gastos que se generan en el país receptor en lo que atañe a sanidad y enseñanza, etc. Estas palabras del economista G. de la Dehesa tal vez sean un buen resumen de todo ello: "En definitiva, los inmigrantes han alargado la fase expansiva del ciclo unos años más, mejorando la convergencia del PIB por habitante con la Unión Europea, retrasando casi una década el problema de la financiación de las pensiones y moderando el aterrizaje de la burbuja de la vivienda pero, también, han acrecentado el abultado déficit corriente exterior de la economía española..."

III

¿Qué hacer, desde una perspectiva bioética, ante un problema mundializado, dividido en el reparto de derechos y bienes, y con un canon de injusticia intolerable?³⁴ Uno no puede ser sino escéptico ante la inoperancia de las instituciones internacionales, el egoísmo de los Estados poderosos y la poca voluntad por remediar aquello que, además de prometer, está en sus manos realizar. Deberíamos, en consecuencia, exigir a los Estados un compromiso serio para ayudar a los países subdesarrollados a salir de su pobre situación y, así, ir resolviendo los problemas generados por una forzada emigración. Brutalmente colonizados y despectivamente descolonizados³⁵, su destino se ha dejado en manos de ignorantes o acaparadores personajes. Mejorar la sanidad, la educación y las infraestructuras, ofrecer microcréditos, llevar un control efectivo de las ayudas económicas, crear cupos de inmigración, tener movilidad para ir y venir a través de las fronteras, etc., serían medios que, al menos poco a poco, podrían ir remediando una situación actualmente deplorable. A pesar de todo, repetimos, si este mundo no cambia sustancialmente, si las fortunas continúan estando en manos de un veinte por ciento que domina al ochenta por ciento restante, lo que acabo de exponer serán pequeños parches más o menos saludables en medio de una situación injusta.

Es hora de cambiar de perspectiva. Es hora de pasar del problema de la inmigración y sus soluciones mínimas a lo que suele proponerse como remedio que, más allá de aspectos estrictamente económicos, ayude a que personas de diferentes partes del mundo, con sus propias costumbres, puedan vivir en armonía. Y aquí hacen su aparición los polimorfismos culturales. Y es que los humanos habitamos en el reino de la cultura o, para decirlo con palabras puestas en circulación por Dawkins, de los memes. Pero antes de continuar no es ocioso señalar que los animales, especialmente los superiores y parientes cercanos nuestros, poseen algún

³⁴ Que mueran al día de hambre 100.000 personas o que cada diez minutos un niño quede ciego por falta de vitamina A es un pequeño recordatorio de la abrumadora desigualdad global.

³⁵ El caso de Senegal, y que afecta directamente a España, es significativo. Padecen una terrible sequía, cae sobre ellos una desarticulada y corrupta administración y, para colmo, los europeos se han hecho con los caladeros de sus costas; caladeros que podrían darles de comer.

tipo de cultura, siempre que entendamos por cultura la transmisión social de habilidades y conocimientos. Así, y según el primatólogo Sabaté Pi, en África y dependiendo de los instrumentos utilizados, puede hablarse, entre los chimpancés, de tres tipos de cultura. Y los bonobos, esa simpática especie de chimpancés, descubierta en los años veinte del pasado siglo, dirimen sus conflictos de forma pacífica, recurriendo al sexo y a las caricias. Todo un modelo para los humanos. Y quedándonos ya en los humanos, nosotros somos muy distintos en tales conductas culturales y que llamamos costumbres. Piénsese en la religión. Las hay monoteístas, politeístas y hasta ateas. Y es un sano ejercicio de curiosidad husmear o comparar las costumbres de los diferentes pueblos. El beso no significa lo mismo en Europa que en Japón. En Japón es raro oír contar un chiste, por mucho que se rían de otras cosas que a nosotros no nos hacen ni pizca de gracia. Los esquimales dan una notable importancia al ombligo, mientras que para nosotros pasa bastante desapercibido. Los bosquimanos ofrecen, como muestra de cortesía, sus esposas a los huéspedes. Y en el viejo Tíbet aún existe la poliandria. Si, en suma, genéticamente somos casi clónicos, en costumbres conformamos un mosaico, un puzzle o un rompecabezas³⁶. Sucede, sin embargo, y esto es de importancia, que algunas costumbres no podemos tomarlas, sin más, a beneficio de inventario. Es el caso de la ablación del clítoris, que se practica en más de treinta países de tradición musulmana. ¿Se puede tolerar dicha práctica por condescendiente que sea un multiculturalismo, tal y como hasta el momento se practicaba en el Reino Unido, Holanda o Canadá? Parece que no. Conviene, entonces, distinguir, teniendo siempre como telón de fondo la inmigración, entre dos tipos de choques culturales. Uno exige conciliación. El otro debería introducir algún tipo de prohibición por considerar, a la praxis en cuestión, una inmoralidad. Fijémonos en este último punto. Si se daña la integridad física de una persona, no vale echar mano de algún tipo de relativismo cultural sino que debemos condenarlo moralmente. Esto no es eurocentrismo o visión imperialista de los Derechos Humanos. La tortura está moralmente mal en Colombia, España o China. Por eso no puede pasar como mercancía intocable a través de ninguna aduana que defienda la universalidad de la moral. La ética es,

³⁶ A mí me gusta el fútbol y no me interesa nada el béisbol o me apasiona la polifonía de un coro y no me dice nada el flamenco.

desde luego, un producto de nuestra condición cultural. Pero no es un meme o costumbre más. Su cometido es normativo; es decir, impone límites o deberes para que podamos vivir lo mejor posible dentro de ellos. Lo demás es simple demagogia. Pero existen otro tipo de choques que afectan a las costumbres en cuanto tales y que aumentan y se agudizan con la inmigración³⁷. Si antes nos referimos a la terrible ablación del clítoris, ahora y cambiando de escenario, nos podríamos detener en el velo con el que se cubren las mujeres musulmanas que siguen al pie de la letra el mandato del profeta, recogido en una de las suras del Corán. En dicha sura, se impone a las mujeres cubrirse con una “cortina”. Creo que esto es humillante para la mujer puesto que la minimiza respecto al varón, pero de ahí no concluyo que deba, sin más, prohibirse. A lo sumo lo desaconsejaría. Otro tipo de choques culturales son más indiferentes y tienen que ver con los hábitos de cada uno de los pueblos. Para los españoles, por ejemplo, los latinoamericanos oyen música con muchos decibelios, invaden las plazas, inundan los parques con sus familias, son excesivamente religiosos o aman fervorosamente a los Estados que les vieron nacer. Se notará de inmediato que esta especie de agravios es propia de una sociedad pujante desde hace poco tiempo, que mira con desdén a los que, viniendo de fuera, mantienen o sus costumbres o sus necesidades. Y es que si se sientan en las plazas o parques no es sólo a causa de que proceden de lugares más calurosos sino por la falta de dinero para entrar en los bares, que tanto gustan a los españoles. Añádase a ello el antes mentado color de la piel³⁸. Todo junto lleva al rechazo. En un paso más, a la xenofobia. Y en un paso ulterior, al racismo del que en su momento hablamos. ¿Qué hacer ante ello? ¿Puede la parte ética de la Bioética proponer alguna solución que nos sea de interés? Es a lo que vamos a pasar para acabar. Y es lo que titulamos como mestizaje.

Hay quien sugiere, como una buena solución a los problemas que hemos ido desgranando, el mestizaje. Pero, ¿qué es el mestizaje? La etimología de mestizaje proviene de la palabra latina *mixticius*. Y quiere decir “mixto”

³⁷ Entre los españoles el problema de la inmigración es, junto al terrorismo, la preocupación fundamental, según recientes encuestas.

³⁸ Es curioso que de lo que ahora se quejan los españoles respecto a los emigrantes es de lo que se quejaban antes, por ejemplo, los alemanes respecto a los españoles.

o “mezclado”. Sólo que el origen del uso de la palabra en castellano hay que localizarlo en la conquista de América. Un mestizo sería el nacido de blanco e indio, o de negro y blanco. Y a este uso originario se le dio un sentido peyorativo. El blanco, superior, se habría contaminado con lo negro o con lo indio, inferior. Resulta, sin embargo, que en nuestros días y como oposición al rancio racismo, a la idea de mestizaje se le ha ido dando, por el contrario, un tono positivo. Tanto es así que algunos comienzan a hablar, críticamente, de la “obsesión o mitificación del mestizaje”. Se quiere dar a entender con ello que la reacción contra racistas, semirracistas o colonialistas puede caer en otro extremo y tomar tintes fundamentalistas. ¿Qué decir a esto? Es obvio que la obsesión y mitificación primera fue la del colonialismo. Cuando los boers de África sostenían con pseudoargumentos bíblicos que los negros eran inferiores a los ingleses y holandeses no hacían sino revestir su arbitrario poder con pobres excusas. La frase de Levingstone: “Dios creo a los blancos y el diablo, a los mestizos” es un botón de muestra de esa actitud. Ahora bien, si, como en su momento vimos, el racismo genético no tiene base empírica alguna, ¿de qué mestizaje se está hablando cuando, con la mejor de las intenciones, se le prima como remedio contra los problemas de la inmigración y se establece como el modelo humano ideal? Porque si se trata del mestizaje genético, se está cayendo, inconscientemente, en el error de sus oponentes. Y es que no necesitamos mezcla genética alguna. No hay nada que igualar y los polimorfismo genéticos son variaciones sobre un mismo tema. Tal vez se nos podría objetar que pueblos aislados, como el caso de Islandia, pudieran padecer deriva genética o no poseer lo que se conoce como el vigor de los heterocigotos (varios alelos). La deriva genética, como es sabido, se debe a fluctuaciones meramente aleatorias de los genes. De esta forma puede surgir, por así decirlo, una subpoblación que se va aislando de aquel tronco inicial del que se separó. Es lo que sucede en la citada Islandia, en la isla italiana de Cerdeña o entre los vascos. Algún ejemplo, tomado del ámbito cultural, explica con plasticidad qué es la deriva genética en cuestión frente a la uniformidad de una gran población. Así, mientras el Imperio Romano fue fuerte y sus distintas regiones se mantenían interconectadas por tierra y mar, la lengua latina continuó siendo homogénea. Cuando tal Imperio se derrumbó, el latín se fragmentó, dando lugar a las diferentes lenguas románicas. O, por volver de nuevo a Islandia, en este país, fundado por noruegos, todavía

se habla una lengua muy parecida al antiguo escandinavo, lo que les posibilita leer las antiguas sagas. Trasladada la metáfora cultural al campo de la genética, lo más que tendríamos que afirmar ante una situación de aislamiento es que ciertos rasgos, piénsese en el citado RH- de los vascos, se mantienen. Pero poco más. De ahí pocas conclusiones se pueden sacar que sean relevantes. Quizás que la endogamia traerá consigo una mayor reproducción de algunas enfermedades monogénicas al permanecer presentes en los genes recesivos³⁹. Pero no parece que esto sea una objeción fatal contra el aislamiento genético que, por cierto, nunca será total y, además, está en interacción constante con otros factores, como es la selección natural. Es cierto que, en unión con lo anterior, la objeción puede pujar e insistir en que es un dato que la selección natural favorece a los heterocigóticos frente a los homocigóticos. Y es que éstos últimos irían siendo eliminados a favor de los heterocigóticos, puesto que la variedad de alelos es capaz de hacer frente a posibles patologías⁴⁰. Una vez más, no se ve bien qué deducción interesante se puede sacar de ahí contra las poblaciones que se mantienen aisladas del resto. Quizás, y como antes observamos, se desarrollen algunas enfermedades de manera más intensa y peculiar⁴¹. Sólo que eso es posible tomarlo como un accidente dentro de la accidentada genética y no como una objeción definitiva. Más aún, y volviendo al registro cultural, sociedades como las citadas han solido ser pacíficas y no han invadido a nadie. Otras, por el contrario, muy mezcladas, han sido y son semilla de conflictos. Me he colocado, repito, de nuevo en campo de la cultura. Efectivamente. Pero porque es ahí en donde debemos colocarnos. Olvidémonos, en consecuencia, de una latente paranoia genética y centrémonos en aquellos aspectos culturales que eliminen la exclusión, hagan que el variado mundo sea, al mismo tiempo, más habitable y en donde⁴² lo particular no se oponga a lo universal sino que lo realice. Es a lo que pasamos, a modo de propuesta siempre desde la Bioética, para acabar.

³⁹ O, en otro terreno, la posibilidad de vender el árbol genético, como han hecho los islandeses, para que se estudien enfermedades monogénicas.

⁴⁰ Esto no es, desde luego, siempre así; piénsese en el alelo que, además de ser el causante de la letal anemia falciforme, resiste a la malaria.

⁴¹ El daltonismo entre los drusos o la enfermedad Tay-Sachs entre los judíos, por ejemplo.

⁴² El gran problema de siempre.

Lo primero que habría que hacer, dicho en términos negativos, es eliminar cualquier prejuicio genetista. Y, en términos positivos y trasladando todo el peso al terreno de la cultura, habría que buscar el equilibrio. Un equilibrio que, por un lado, mantenga las diferencias culturales en cuanto características de los distintos pueblos y, por otro, se enriquezca en la mezcla o, mejor, *combinación* cultural. Y la solución tal vez esté en encontrar ese encaje que hemos de dar a la diversidad o distintos memes dentro de la universalidad de los Derechos Humanos. No es necesario, por tanto, buscar como posesos la mezcla con el resto de los pueblos del mundo, pero sí *reconocer*, en su sentido preciso de respetar, las costumbres de cada uno; sin imponer, a modo de horma, normas comunes. La única norma es la que dice “no” a aquella manera de ser o costumbre que dañe los Derechos Humanos. Si alguien, en fin, se empeñara en cruzar hasta el abrazo forzado todas las culturas, reduciéndolas a algo unitario, además de intentar un imposible, estaría retrocediendo de la cultura a la naturaleza. Con lo cual habríamos construido un híbrido infrahumano, una especie de “spanglish” que no entenderían ni latinos ni ingleses.

Pero, en un paso concreto más, ¿en qué consiste el encaje propuesto? En no exclusivizar lo propio y, al mismo tiempo, en saber que lo que los otros tienen es una invitación⁴³, un espejo, una posibilidad más que podríamos aprovechar. Y, así, en vez de choque de culturas tendríamos *encuentro* entre culturas. Un encuentro semejante al que se puede dar entre algunos de sus memes, como son la ciencia, la amistad o el amor. En caso de que un reducto cultural se atrinchere no sólo tendríamos “sociedades cerradas” sino que se impediría el crecimiento de la humanidad, imponiéndose la hostilidad entre las diversas etnias o poblaciones. Y, en vez de comunidades o pueblos, tendríamos un insensato unilateralismo pseudogenético. El encaje, por otro lado y como es obvio, debería ser intercultural. Ni de absorción ni de indiferencia. Estar en contacto con distintas culturas se parece al aprendizaje de las lenguas; abren el horizonte intelectual, nos hacen conocer matices del conjunto de lo humano, relativizan, autocríticamente, lo propio y dan el sabor de lo único que importa; sentirse en medio del gran barco humano con su siempre in-

⁴³ Muchas veces, que no siempre... los toros, por ejemplo, no son un modelo a imitar.

cierto destino. Más aún, es ésta la condición básica para que algún día podamos construir una política universal en la que cada pueblo aporte sus peculiares acordes a la sinfonía total. Todos, en fin, con los mismos derechos en un Estado cosmopolita o mundial. Y de lo dicho se sigue que está de sobra el multiculturalismo extremo; tanto el reaccionario como el supuestamente progresista. El primero, después de diferenciar las distintas culturas, concluye que la suya es superior, pudiendo oprimir a las que considera, arbitrariamente, inferiores. Es ésta una inmoralidad que se ha cometido y se comete con frecuencia. Y es que, lo insinuamos antes ya, los derechos no los otorgan los demiurgos, el saber, el poder, el dinero o la inercia. Esto sería caer en el autoritarismo o en el fascismo. El multiculturalismo pseudoprogresista, por su parte, opta por dar a cada cultura la capacidad de confeccionar los derechos que desee. Y si lo que desea es la quema de viudas, nadie podría abrir la boca en su contra. Y esto tampoco es de recibo. La tortura, lo repetimos, es reprochable en cualquier parte del mundo, puesto que atenta contra derechos que son universales.

Dos palabras más para precisar lo que venimos entendiendo por combinación equilibrada y de encaje entre lo que es diferente culturalmente. El encuentro o intercambio con otras culturas exige no poca autocrítica. No masoquismo sino sana autocrítica. Porque conocer a los otros nos ofrece la posibilidad de criticar nuestros defectos y romper la ignorancia en la que con tanta frecuencia nos instalamos. Otras culturas nos muestran otras costumbres, otros logros humanos. La autocrítica, para nuestra desgracia, no suele estar a la orden del día. Nos creemos completos, los mejores y con la suerte o privilegio de haber nacido y crecido en un cuasisagrado lugar. Es como si nos hubiera tocado el dedo de Dios. Aprendamos, por tanto, imitemos cuando merece la pena y sepamos cambiar. Es muy difícil que una cultura no haya desarrollado *algún* aspecto de interés. Y es casi seguro que en nuestra cultura nos sobre *algo* por desfasado, inane o simplemente tonto. El encaje en cuestión, en suma, flexibiliza nuestra tolerancia y nos invita a amar, entendiéndoles más o menos, a otros humanos. El explorador acaba Hermanándose con lo descubierto. Escribía Montaigne que los que han viajado mucho hablan sin dogmatismo, escuchan con atención y no alardean de lo que han vivido en casa. Todo ello nos debería llevar a estimar el lienzo en-

tero de la humanidad, compuesto por sus muy diferentes trazos. En la era de una mundialización a veces muy cruel, el tribalismo o la llamada glocalización pueden sacar la cabeza. Porque no se aprende lo bueno que también tiene la globalización y algunos pueblos se pliegan sobre sí mismos. Es verdad que la globalización está siendo la de las finanzas, que la culturización o ilustración de los individuos es más un ideal que una realidad y que la educación se reduce a unos pocos y de forma parcial. Contra esto y para acabar, distribuyamos más justamente la riqueza, la cultura y la educación. ¿Quién tendría que hacerlo? En primer lugar, los que tienen más posibilidades y, por tanto, mayor responsabilidad. Es una cuestión, como siempre, de querer, de voluntad. Si la Bioética ayuda a ello habrá mostrado su lado más práctico. Se habrá hecho, más allá de las necesarias teorizaciones, vida.

Bibliografía

- ALVITE, J. P. y otros. *Racismo, antirracismo e inmigración*. San Sebastián: Garkoa, 1995. 223 páginas.
- BAUMANN, G. *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós, 2001.
- BERLIN, I. “El retorno del bastón, sobre la ascensión del nacionalismo”, en G. Delannoi y P.A. Taguieff (eds.): *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 425-450.
- BLAS GUERRERO de, A. “Nacionalismo (Teorías y tipologías)”, en: Id. (ed.): *Enciclopedia del nacionalismo*. Madrid: Alianza, 1999, p. 507-513.
- BLÁZQUEZ-RUIZ J. (dir.): *10 palabras clave sobre Racismo y Xenofobia*. Estella: Verbo Divino, 1996.
- CAPELLA, J. R. “Las raíces culturales comunitarias” en Silveira Gorski, H. C. (ed.): *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid: Trotta, 2000, p. 63-77.

CASANOVA, J. "El cristianismo en la esfera pública de la sociedad civil", en: *Iglesia Viva* 178-179 (1995), p. 395-410.

CORTINA, A. *Contrato y alianza*. Madrid: Trotta, 2001.

CORTINA, A. *Ética civil y religión*. Madrid: PPC, 1995.

DEUTSCH, K. "Hacia una comprensión científica del nacionalismo y del desarrollo nacional: la aportación crítica de Stein Rokkan", en G. Delannoi y P.A. Taguieff (eds.): *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 407-424.

DÍEZ MEDRANO, J. *Naciones divididas: clase, política y nacionalismo en el País Vasco y Cataluña*. Madrid: CIS, 1999.

DUCH, L. "El cristianismo: las dificultades del diálogo", en: *Iglesia Viva* 168 (1993), p. 515-525.

ELORZA, A. *La religión política: el nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*. San Sebastián, R & B Ediciones, 1995.

ELZO, J. "Nacionalismo, nacionalidad y religión en Euskadi", en: J. Díez Nicolás - R. Inglehart (eds.): *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*. Madrid: Fundesco, 1994.

FRAIJÓ, M. "El monoteísmo entre la universalidad y el particularismo (o elección)", en: Id.: *Fragmentos de esperanza*. Estella: EDV, 1992, p. 169-240.

FRAIJÓ, M. "Relativismo y religión", en: Id.: *A vueltas con Dios*. Estella: EDV 1998, p. 243-270.

GELLNER, E. "El nacionalismo y las dos formas de cohesión en las sociedades complejas", en G. Delannoi y P.A. Taguieff (eds.): *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 333-365.

GELLNER, E. *Nacionalismo*. Barcelona: Destino, 1997.

- GONZÁLEZ MONTES, A. *Religión y nacionalismo*. Salamanca: Univ. Pontificia de Salamanca, 1982.
- LUCAS de, J. *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*. Madrid: Temas de hoy, 1994.
- METZ, J. B. “Compasión política: sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso”, en: Foro I. Ella-curía: *Radicalizar la democracia*. Estella: EDV 2001, p. 263-276.
- OLIVÁN, F. *El extranjero y su sombra. Crítica del nacionalismo desde el derecho de extranjería*. Madrid: San Pablo, 1998.
- SÁDABA, J. *Euskadi: nacionalismo e izquierda*. Madrid: Talasa 1998.
- SÁDABA, J. *Principios de bioética laica*, Barcelona: Gedisa, 2004, 139 páginas.
- SÁDABA, J. *La necesidad de la Bioética. (Repensar el Sujeto)*. Santiago de Compostela: Ágora, vol. 18, nº 1 (año 1999).
- SAN ROMÁN, T. *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Madrid / Barcelona: Tecnos / Servei de Publicacions, 1996 (“Filosofía y Ensayo”).
- SARTORI G. *La soledad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjería*. Madrid: Taurus, 2001.
- SILVEIRA GORSKI, H.C. (ed.): *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000.
- SMITH, A. “La ‘legitimación dualista’, matriz del nacionalismo étnico”, en G. Delannoi y P.A. Taguieff (eds.): *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 367-406.
- TOURAINE, A. *¿Podremos vivir juntos? Igualess y diferentes*. Madrid: PPC, 1997.
- ZUBERO, I. “Religión y violencia en el País Vasco”, en: *Iglesia Viva* 187 (1997), p. 83-88.

*Hacia una perspectiva bioética y cultural de la exclusión social*¹

Carlos Vladimir Zambrano²

Resumen

Este es un artículo que trabaja una aproximación Bioética a la relación entre exclusión social, biodiversidad y diversidad cultural. Su propósito es presentar el “momento hermenéutico” mediante una perspectiva etnográfica, intercultural y procesal. Ha sido organizado con base en una investigación de campo realizada en Colombia, en los dos últimos años, mediante grupos focales interculturales. El constitucionalismo colombiano ha encarado y asumido la diversidad cultural, como un hecho que fundamenta la existencia del Estado, las políticas públicas, el ejercicio de la justicia, la valoración y conservación de la biodiversidad, la protección de la diversidad, y también el reconocimiento de las diferencias.

Palabras clave: Bioética, diversidad cultural, exclusión social, momento hermenéutico, Bioética intercultural.

¹ Versión revisada de la ponencia presentada al Seminario Internacional, *Bioética, diversidades y exclusión*, llevado a cabo en la Universidad El Bosque, Bogotá, Colombia, agosto de 2007. Trabajo recibido en 10-09-2007 y aprobado en 26-12-2007.

² Doctor en Antropología Social. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia y Director del Grupo “Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales”. Profesor del Doctorado en Bioética e investigador del Grupo A “Bioéticas” de la Universidad El Bosque. Correo electrónico: cvzambranor@unal.edu.co.

Abstract

The article does work upon the bioethical approach to the relation between social exclusion and cultural diversity. It is the purpose to present the “hermeneutic moment” within an intercultural, ethnographic and processual perspective. This piece of writing has been organized on a field-work research carried out in Colombia, with intercultural focal groups, during the last two years. For Colombian constitutionalism it is understood a policy facing and assuming the cultural diversity, i.e., the multicultural as a foundation of all actions related to the constitution of the State, the Public Policies, the Justice exercise, valuation and conservation of Biodiversity, the protection of Cultural Diversity, and so, the recognition of the differences.

Key Words: Bioethics, cultural diversity, social exclusion, hermeneutic moment, intercultural bioethics.

Introducción

Este trabajo tiene tres propósitos: el primero, ensaya una reflexión sobre los impactos de la diversidad cultural y la exclusión social en la Bioética, en cierta forma se quiere hacer más explícita la residencia de ambas en el seno de la construcción disciplinaria. Para lograr ese tipo de comprensión, aún queda mucho camino por recorrer; no obstante, los treinta años de andanzas disciplinarias bioéticas (Cfr. Potter 1971).

El segundo propósito, es destacar la importancia de la Bioética, que en tanto disciplina histórico-hermenéutica³, puede coadyuvar a generar sentidos en una sociedad que -como la colombiana- tiene innumerables

³ Las histórico-hermenéuticas son ciencias relativas a las preocupaciones que ponen en relación al ser humano con el mismo y su entorno, guiadas por un interés práctico que persigue el entendimiento entre los seres humanos. El objeto de investigación y producción es el ser humano, personal, individual, social y colectivamente. Según Habermas, de quien deriva esta conceptualización-clasificación, en su libro *conocimiento e interés*, la experiencia que origina este tipo de ciencia es la acción comunicativa. La validez de sus proposiciones la suministra la aplicación de las reglas de la hermenéutica histórica para la comprensión de los textos, los asentamientos indígenas, las tradiciones, las expectativas de organización y comportamiento político. La interpretación permite asumir la tradición, la cultura, la historia, que forjan la identidad de los pueblos... Es pues, un saber práctico, un saber de enunciaciones y opciones morales y políticas, un saber sobre tradiciones culturales. Cada pueblo consciente de su pasado, de su identidad, del carácter de su región y su visión del mundo, podrá tomar opciones respecto a la reorientación de su futuro” (cfr Habermas 1986).

inconvenientes políticos, vive en medio de importantes conflictos sociales y ambientales, y, padece muchas tensiones institucionales que obstaculizan la consolidación de la protección de la vida orgánica en general. En conjunto, los dos propósitos anteriores buscan desarrollar un tercero, la sensibilidad en relación con la capacidad que la Bioética y sus comités pueden desarrollar en los escenarios institucionalizadores del Estado Social de Derecho; no tanto como agentes jurídicos –propriadamente dichos–, sino como agentes hermenéuticos. Es decir, como agentes generadores de interpretación y productores de sentido.

Aquí, tanto la Bioética, como los comités de Bioética, son entendidos como agentes hermenéuticos; en tanto tales, la Bioética y sus comités, pensados desde la teoría y la práctica, respectivamente, deben encausar las formas interpretativas, producir significados y orientar el sentido hacia la convivencia de morales diferentes y, conducir el significado -como señaló Potter- balanceando apetitos culturales y necesidades fisiológicas en términos de políticas públicas (cfr. Potter 1971:26).

La acción performativa que este artículo propone es transformar en un asunto legislativo la “*Declaración universal de Bioética y derechos humanos*”, y la “*Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*”, ambas aprobadas por la Conferencia General de las Naciones Unidas, en octubre de 2005, pues el Congreso de la República debe ratificarlos, y si es preciso, convertirlos en Ley de la República, como se hizo en su oportunidad con el “*Convenio sobre la diversidad biológica*”. Como el debate se perfila integral y transversal, se hace necesario iniciar la discusión pública sobre la ratificación colombiana de la Declaración y el Convenio, para darle trámite en el Congreso, y desarrollar el seguimiento de los temas de la Agenda. Es necesario enfrentar el reto académico que ello presupone, y de paso conocer si la Bioética tiene en nuestro país la madurez para afrontar a la altura ese reto. Se requiere propiciar la génesis de una reivindicación que permita a los bioeticistas, politólogos y antropólogos posicionar en sus actividades académicas la necesidad de impulsar la ratificación de la Convención y la Declaración, por parte del Estado colombiano.

1. Perspectiva cultural de la exclusión: agenda por la vida

La perspectiva cultural de la Bioética se ha definido como “una aproximación a la producción de los fenómenos morales, éticos y tecnocientíficos, que permiten entender, intervenir, reproducir y transformar las prácticas y las instituciones dedicadas a la administración, conducción y reestructuración de los conocimientos, del sentido y de las hipótesis sobre la vida” (Zambrano 2006:). Por agenda se entiende el conjunto de temas y actividades a ejecutarse “que son relevantes para que un gobierno los considere y los transforme en asuntos de política o de legislación pública” (Cuerpo Superior 2007:227).

Por Derecho a la Vida se entiende el derecho fundamental por excelencia establecido en la Constitución. Se ha entendido que el derecho a la vida no sólo tiene una dimensión subjetiva de asegurar la vida sino que también comprende la obligación de otros de respetar el derecho a seguir viviendo o a que se anticipe su muerte. El derecho a la vida adquiere un carácter objetivo en el Estado Social de Derecho lo cual implica que la fuerza vinculante de este derecho, como la de los demás derechos fundamentales, se hace extensiva a las relaciones privadas, aunque es el estado el principal responsable de su protección, garantías, respeto y desarrollo. De acuerdo a lo anterior, no solamente el Estado es responsable de proteger la vida a los asociados sino que el derecho a la vida, como todos los derechos fundamentales, es también responsabilidad constitucional de los particulares:

“Debe afirmarse que el derecho a la vida es un derecho de doble vía en el que, por una parte, existe el derecho de las personas de exigir de las autoridades la protección de sus derechos, en este caso el fundamental de la vida, y de la otra, existe el deber de las autoridades de brindar la protección requerida, en forma suficiente y oportuna así no correspondan exactamente a las medidas que el ciudadano desee que se le confieran.” (Sentencia S-355/06).

El constitucionalismo colombiano ha asumido la diversidad cultural, como un hecho que fundamenta la existencia del Estado, sus políticas públicas, el

ejercicio de la justicia, y el reconocimiento de los individuos para proteger la diversidad cultural y biológica. La participación de la Bioética en la agenda contra la exclusión aportará a la definición y tratamiento público de temas prioritarios, vinculados a la tecnología, la ciencia, la cultura, y la realidad nacional, al considerar la vida, la cultura y el desarrollo tecnocientífico como fuentes de desarrollo ético, humano, ecológico y global.

Se trata de plantear y sostener que existe una exclusión social, la cual podría llamarse madre, de la cual se deriva toda forma de exclusión: es la exclusión social de la particularidad cultural de los seres humanos, (ideológica, religiosa, étnica). Tal particularidad no desconoce, por el contrario, subsume, lo social (económico, político, educacional, clase). Toda cultura se desarrolla en el marco de una sociedad, por lo que es comprensible sostener que toda expresión cultural, es a la vez una expresión social; es por tal razón que la exclusión de la particularidad cultural de los seres humanos, donde se produzca, es una expresión de la exclusión social, independientemente de la forma como la exclusión sea definida. La centralidad de la exclusión de la particularidad cultural en la conformación de toda forma de exclusión social, dado que toda exclusión es deliberada, jamás inopinada, se produce porque la particularidad cultural plantea el problema de la definición del sujeto, bien para la exclusión, bien para la inclusión. En este caso de las particularidades culturales o morales de las personas.

La Bioética de Engelhart es, por ejemplo, un paradigma de la exclusión de la particularidad. En *los fundamentos de la Bioética* (Barcelona: Paidós. 1995), separa el concepto de ser humano del de persona, en el marco del “contexto de la asistencia sanitaria: Las personas, las posesiones y los estados”, concepción que plantea serias dificultades, pues bien podría ser un retorno a los debates aristotélicos sobre la esclavitud de los hombres, y en particular, un retorno al debate inacabado sobre el alma de los indígenas, sea para ser súbditos cristianos, tributarios de la corona, ciudadanos republicanos, o indígenas en el Estado Social de Derecho. Todos ellos, debates marcados sobre una sólida mentalidad de la exclusión, que desde ningún punto de vista podría calificarse de libertaria o autonomista. Dice Engelhart: “no todos los seres humanos son personas, no todos son auto-reflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad

de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres humanos que no son personas” (Engelhardt: 1995, 155). Con esa misma idea, se conculcan los derechos que tales sujetos podrían tener para vivir dignamente su minusvalía, o para morir con dignidad, es decir para existir⁴. La firmeza de la vida es insustituible por la inestabilidad y diversidad de los modos de autorreflexión, la razón y el juicio moral; y tales modos deben ser repensados desde su multiplicidad y pluralidad (multiplicidad de formas y pluralidad de contenidos de la multiplicidad).

Es obvio que existen contrastes en “el modo de tratar la vida personal humana en contraste con la mera vida biológica humana. (Engelhardt 1995:156); pero no sólo por esa razón, pues la diversidad cultural nos muestra que los indígenas, por ejemplo, tienen modos morales distintos de tratar la “persona humana”, y la “vida orgánica”. No obstante, esas formas particulares son subvaloradas, invisibilizadas o reducidas a incapacidad, una suerte de, digamos, “coma profundo cultural”, de “retrazo civilizatorio” que hace que la intervención por la vía de la reducción a la animalidad de los seres humanos, se conculquen todos sus derechos y opciones morales que le den vía a la autonomía, y por supuesto a su particularidad cultural, que es una particularidad en cierta forma moral. La desmoralización de los seres, paradójicamente, los hace personas.

Los seres bioéticos, que son distintos de los seres biónicos o cibernéticos o humanos (y por supuesto de la noción de persona que ha cumplido su cometido histórico), son seres con vida orgánica interdependiente con otros, cualesquiera su condición moral, reflexiva y racional; son seres que imponen la tarea de pensar su disposición para la vida y para el vivir

⁴ Forma parte del *ius cogens* la norma que garantiza como inviolable la vida de todo ser humano inocente. Dicha norma rige para todo ser humano, sin restricción alguna, como podría ser una vigencia temporal a partir del nacimiento. Se trata de desvirtuar –por ser *contra legem*– la artificial distinción entre ser humano y persona o, dicho con mayor franqueza, la pretensión de no reconocer la personalidad jurídica a algunos seres humanos. Dicen los textos de derechos humanos que “persona es todo ser humano” y “toda persona tiene derecho al reconocimiento de su personalidad jurídica” (Convención Americana sobre Derechos Humanos, artículos 1 –inciso 2– y 3, respectivamente), y, además, que “todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica” y, además, “toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamadas en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole o cualquier otra condición” (Declaración Universal de Derechos Humanos, artículos 6 y 2, respectivamente).

en sus sentidos *zoe*, *bios*, *vita*, mientras que la especie humana tenga el interés del control de la vida *toto coello* en el planeta.

Dice Engelhart que “las personas, no los seres humanos, son especiales -al menos si sólo se dispone de una moralidad secular general. Los seres humanos adultos competentes tienen una categoría intrínseca moral mucho más elevada que los fetos humanos o que incluso los niños pequeños. Es importante conocer la naturaleza de estas desigualdades con cierto detalle” (Engelhardt 1995:151). La diversidad cultural procedente de la antropología cultural y de la etnología, se suponía había avanzado en la superación de esa concepción, es decir en la inexistencia e imposibilidad de la moralidad secular generalizada. Sin embargo, parece ser que ha sido poco lo que ha impactado, y un buen ejemplo, de ese fracaso, de esa incapacidad de mostrar la pluralidad y hacerla operativa, está en Engelhardt, quien a la vez es una voz autorizada de como piensa la mitad del mundo, y en como puede ser orientada a pensar la otra mitad. Un ejemplo de que la ontología no ha sido superada por la epistemología, y de que el sentido común no se ha apropiado de sus avances conceptuales e históricos.

Es justamente el “adulto competente” y el “infante incompetente” lo moralmente insostenible en el argumento de Engelhardt, entre otros aspectos de su obra. La Bioética no puede ser subsumida en una antropología filosófica por la vía de las morales o las costumbres en sí, sino como vida integral y, a lo sumo, en tanto morales derivadas de las distintas hipótesis sobre la vida, es decir, moralidades seleccionadas y diferenciadas por una perspectiva objetiva y directa. Son la vida y el hecho de vivir lo que daría igualdad y equidad en la diferencia objetiva de adulto e infante, pues el vivir y su dignidad lo determina ese hecho, y tan solo ese, y no su avance moral, pues ese es distinto y se debe tramitar de manera histórica y contextual, y a esa perspectiva no se puede ceder en aras de un universalismo abstracto. Existen sociedades que, como en el principio, el valor moral más elevado, lo tienen los infantes, y en otras culturas, lo tienen los difuntos que son los que guían el paso de los adultos por la vida⁵.

⁵ Esta perspectiva, se opone, clara y radicalmente a la idea según la cual “Hay que señalar que esta consideración moral se concentra en las personas y no en los seres humanos. El hecho de que una entidad pertenezca a una especie concreta no tiene importancia en términos morales seculares generales, a menos que ... sea en realidad un agente moral...” (Engelhart 1995:154).

Dicho fenómeno de la exclusión de la particularidad no desconoce otros fenómenos propios de la exclusión social, pero permite entender el porque el reconocimiento de las diferencias culturales, que las más de las veces no se concibe en ella, ha emergido como reivindicación contra la discriminación y la exclusión (un marroquí en España es pobre, un no caucásico es terrorista en Londres, un indígena es ignorante y corruptible). Se tratará aquí el tema desde dos conceptos: la singularidad *cualsea*, y la propuesta de redefinición de exclusión desde esta perspectiva cultural.

2. Singularidad Cualsea

Giorgio Agamben, es un filósofo italiano que ha venido haciendo una reflexión sobre estos temas de la exclusión, y de la diversidad. A través de una sensibilidad muy particular que es la sensibilidad que se desarrolla después de observar y analizar los procesos de sometimiento generados contra el pueblo judío durante la segunda guerra mundial. En *la comunidad que viene*, plantea que la definición del ser es una tarea de la comunidad que viene; al respecto escribe:

“En la enumeración escolástica de los trascendentales (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu, perfectum*, cualquier ente es uno, verdadero, bueno o perfecto), el término que condiciona el significado de todos los demás... es el adjetivo *quodlibet*. La traducción habitual en el sentido de “no importa cuál, indiferentemente” es desde luego correcta” (Agamben 2006:11).

¿A qué cuestión hace referencia Agamben? A la unidad específica de los entes, a su particularidad (es decir, a la manifiesta diversidad), y a la indiferencia hacia ella. El aspecto fundamental con el cual se percibe y relaciona la diversidad es: “somos diversos, podemos hacer lo que queramos”. No obstante, eso no es así. Si algo tiene la diversidad es el fundamento de la especificidad, la búsqueda de la particularidad que se traduce en el gobierno de la individualidad, porque somos seres humanos singulares, seres bioéticos particulares. El *quodlibet* permite la emergencia de diversos

significados sobre un mismo asunto; no obstante, no significa distintas y variadas significaciones, sino muy por el contrario precisas significaciones para cada ente, cada ser con su respectiva significación. Individualismo radical para todos los eventos que todos los humanos conocemos.

Algunos antropólogos, bajo el precepto de “hacer lo que quiera”, que es considerado el máximo respeto de la diversidad, han pretendido argumentar que el matar se justifique culturalmente. No estoy de acuerdo con ellos, porque ningún pueblo, ninguna cultura, ninguna sociedad ignora que es matar. Todos los pueblos lo saben, sea indígena o no. Por lo tanto, exige comprender la especificidad del matar. Aquí la traducción del “no importa cual” nos genera una profunda indiferencia, por eso los críticos del multiculturalismo hoy dicen... “de qué sirve el multiculturalismo, si sigue la pobreza y la exclusión, si sigue la indiferencia respecto de los derechos que ellos tienen.

Agamben habla de “El ser que viene es el ser cualsea”. Es un ser que no está aquí, no es de nuestro tiempo, pero en el se fragua. Se avizora, se advierte su presencia. Podríamos decir, que es el fantasma que recorre el mundo, para hacer el parangón con el famoso inicio del manifiesto comunista. No porque sea una frase comunista, sino para relevar cierta eficacia literaria. Una frase que no es anodina, una frase que enuncia el advenimiento de la historia. *El ser cualsea*.

Puntualiza Agamben:

“...el término que condiciona el significado de todos los demás, a pesar de quedar el mismo impensado en cada caso, es el adjetivo *quodlibet*. La traducción habitual en el sentido de “no importa cuál, indiferentemente” es desde luego correcta, pero formalmente dice justo lo contrario del latín: *quodlibet ens* no es “el ser, no importa cuál”, sino “*el ser tal que, sea cual sea, importa*”⁶ (Agamben 2006:11).

⁶ Negrilla es mía.

Este es un llamado fundamental en la perspectiva de la diversidad: “*el ser tal que, sea cual sea, importa*”, término que contiene desde el principio mensajes a la voluntad (*libet*): *el ser cual-se-a* está en relación con el deseo. Lo que se quiere, incluye; lo que no, se excluye. Si bien el deseo es determinante para excluir o incluir, es el acto del reconocimiento, el hecho sustantivo, que hace que *sea cual sea, importe*. En palabras de Agamben:

“*el ser tal que, sea cual sea, importa*”, el *cualsea* que está aquí en cuestión no toma, desde luego, la singularidad en su indiferencia respecto a una propiedad común (a un concepto, por ejemplo: ser rojo, francés, musulmán), sino sólo su ser tal cual es”. (Agamben 2006:11).

No importa el adjetivo que se le ponga a una persona (la singularidad en su indiferencia), sino lo que importa “es el ser tal cual es”, es decir, en su realidad más amplia y abstracta “su ser tal cual es”. Llevado a los a términos radicales, el que una persona sea paramilitar no importa, lo que importa es que ese ser, es un ser humano que ha cometido una serie de situaciones, que son reprobables, y que no pueden quedar impunes, pues respeto de la diversidad no significa indiferencia. Esta perspectiva es en el fondo, realmente incluyente, verdaderamente respetuosa de la diversidad, concretamente abarcadora de la vida en general. Y, ese es el derecho de esa diversidad. *El ser tal cual es* me permite la entrada de otros seres, humanos, animales, vegetales, etc..

“Con ello, la singularidad se desprende del falso dilema que obliga al conocimiento a elegir entre la inefabilidad del individuo y la inteligibilidad del universal. Pues lo inteligible... no es ni el universal ni el individuo en cuanto comprendido en una serie (indios, inmigrantes, etc)..., sino “la singularidad en cuanto singularidad cualsea”.

Cuando nos enfrentamos a preguntas, por ejemplo, sobre el homosexualismo, o lesbianismo, se dan respuestas sobre argumentos que los consideran enfermos mentales, respuestas que le dejan a uno la duda metódica sobre quién es el verdadero paciente, quién es el enfermo mental. En ese

caso es imposible pensar; no se puede pensar que es una singularidad tal cual es. La inefabilidad del individuo es la vía del conocimiento que nos pone en camino de la exclusión (tu eres blanco, pero no indígena; aquel es indígena, pero no es ecuatoriano; el es negro, pero no es chino)

“La singularidad en cuanto singularidad *cualsea*” introduce dilemas morales, plantea problemas morales, y nos confronta con las percepciones frente a lo moral. Ese ser “*tal que, sea cual sea, importa*” obliga a pensar los aspectos fundamentales y sustanciales, de ese ser diverso, porque ese ser diverso lo reconocemos permanentemente, incluso en nuestras casas. No hay hogar que no genere diversidad; ¿o es que por vivir bajo el mismo techo nuestros hijos son iguales?; ¿no se generan diferencias? En Bioética, particularmente, en la llamada Bioética global, ningún eslabón de la cadena de la vida se puede excluir. En ese sentido el ser, tal que sea cual sea (una rata de laboratorio, un criminal de guerra –por poner ejemplos que nos conmueven y contradicen- una plantación de cacao, etc-) importa.

Es a partir de esta noción que restituimos la fuerza de la lucha contra la exclusión que la Bioética, fundamentada en la diversidad cultural y biológica, asigna. Es por esta razón que en la introducción se había advertido sobre la necesidad de repensar, seriamente, el tema de la exclusión, pues ella seguirá generando indiferencia si se queda en el dominio de la inefabilidad de lo individual, o en la inteligibilidad del universal. Es en la singularidad en cuanto singularidad *cualsea*:

“En ésta, el ser-*cual* está recobrado fuera de su tener esta o aquella propiedad, que identifica su pertenencia a este o aquel conjunto, a esta o aquella clase (los rojos, los franceses, los musulmanes); el ser-*cual* está retomado no respecto de otra clase o respecto de la simple ausencia genérica de toda pertenencia. Sino respecto de su ser –tal, respecto de la pertenencia misma. Así, el ser- tal que permanece constantemente escondido en la condición de pertenencia (existe un x tal que pertenece a “y”) y que en modo alguno es un predicado real, sale él mismo a la luz: la singularidad expuesta como tal es cual-se-quiera, esto es amable.” (Agamben 2006:12)

Esta reflexión es en el fondo una precisión epistemológica, del corte radical planteado por Foucault y retomada por Bourdieu en el trabajo *espíritus de Estado* (cfr. Bourdieu 1995). Los hechos epistemológicos requieren romper con las prenociones. En el esquema de la diversidad cultural, las nociones sociológicas, que no parecen moverse desde hace siglos, como la de la exclusión social, requieren revisarse radicalmente. La Bioética, y sus epistemólogos latinoamericanos, deberían hacer ese ejercicio. (cfr. Garrafa 2006)

Lo amable no se dirige jamás hacia esta o aquella propiedad del amado (ser blanco, pequeño, dulce, cojo), pero tampoco prescinde de él en nombre de la insípida abstracción (el amor universal); quiere la cosa con todos sus predicados, su ser tal cual es. El amor desea el *cual* sólo en tanto que es tal y éste es su particular fetichismo. Así, la singularidad cualsea (lo Amable) no es jamás inteligencia de algo, de esta o aquella cualidad o esencia, sino sólo inteligencia de una inteligibilidad. Ese movimiento, que Platón describe como la *anamnesis* erótica, transporta el objeto no hacia otra cosa y otro lugar, sino a su mismo tener lugar, hacia la Idea.” (Agamben 2006:12).

Incluir la perspectiva cultural es incluir la singularidad tal cual sea, puesto que la singularidad cual sea esboza a plenitud la diversidad. No se trata de incluir grupos de población, sino de un cambio de mentalidad, un giro radical para abordarla sin tapujos. No obstante, los derechos se hacen visibles en grupos de población que son los que los vienen reivindicando. Esa singularidad, en particular, no desdice la importancia del individuo, ni desdice la importancia del colectivo. Al contrario, presupone la defensa y la protección del derecho individual como persona y del derecho individual como colectivo, como pueblo, como colectividad y como grupo. La corte constitucional, el Consejo Superior de la Judicatura, la Procuraduría, son instituciones con las que nosotros nos relacionamos de manera ambigua, no creemos, desconfiamos. Ellas han construido un escenario, que a mi modo de ver, resulta ejemplificante para pensar el reconocimiento de la diversidad cultural, y para entender el modo como debemos actuar en un Estado Social de Derecho.

3. Exclusión social

Luego de más de una década de luchas, el balance del reconocimiento de la diversidad cultural y de la inclusión social no es muy afortunado. ¿Debería la Bioética agendar las preocupaciones del reconocimiento y la desigualdad?; ¿cuáles serían los alcances de las metas por la humanización de los descubrimientos tecnológicos?; ¿girarían éstos en torno del bienestar al que aspiran el reconocimiento de las identidades y la redistribución de las riquezas? (Cfr. Fraser 2006). A la idea según la cual la justicia social se realiza sumando al reconocimiento de las diferencias culturales la distribución de las riquezas económicas, se opone la idea según la cual, solo es posible pensar la justicia social si: 1) se entiende que existe un campo en el que solo el reconocimiento puede ser justo plenamente, sin necesidad de redistribución; 2) se entiende que, por oposición al anterior, existe un campo en el que solo la redistribución puede ser justa, sin necesidad de que medie el reconocimiento cultural; 3) se entiende que puede haber justicia aún habiendo poco reconocimiento y mucha distribución de la riqueza; y, 4) finalmente, se entiende que puede haber justicia habiendo mucho reconocimiento y poca distribución de la riqueza.

La singularidad tal cual es un tema del reconocimiento de las diferencias, y, según Fraser es un tema de justicia social. “El discurso de la justicia social, centrado en otro momento en la distribución, está ahora cada vez más dividido entre las reivindicaciones de la distribución, por una parte, y las reivindicación es del reconocimiento, por la otra” (Fraser 2006:18).

¿Cómo definir la exclusión social desde los marcos de la Bioética? Se ha definido el carácter cultural de la exclusión social; ahora nos interesa aproximarnos al modo bioético de pensar la exclusión social, como propuesta. En Bioética se entendería que la exclusión social es la ausencia de la singularidad cualsea, la cual se traduce en discriminación que padecen algunos sectores de la población, en el marginamiento de algunos seres vivientes, y la limitación de los avances biomédicos y tecnocientíficos. Se trata de la marginación de posturas morales frente a la vida, por considerarlas estar por fuera del proceso civilizatorio, o de los consensos universales llamados derechos humanos. La marginación que

hablamos no aquella que produce la distinción, sino la exclusión. Una cosa es que Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda se marginen de la firma de acuerdos universales sobre derechos humanos, y otra cosa es que países como Myanmar o Colombia dejen de ratificar acuerdos de derechos humanos.

Esa vía es indispensable para avanzar en la misma dirección: además de la exclusión del desarrollo tecnocientífico, la diversidad cultural es una fuente de opresión. Recuerdo que hace años se hablaba de una doble explotación de nuestros países como capitalistas y como indígenas. El texto avanza en dos cosas: parte del supuesto de una agenda contra la exclusión social a la que se incorporan la Bioética, biodiversidad y la diversidad cultural, de manera independiente y de manera relacional, vale decir, multidimensional⁷.

Según Joaquín García Roca (1998), los procesos de exclusión social cuyos elementos incluyen factores personales, subjetivos y psicológicos, se caracterizan por: la dimensión estructural o económica, que se basa en la carencia de recursos; la dimensión contextual o social, caracterizada por la falta de integración en la vida familiar y en la comunidad de pertenencia; y, la dimensión subjetiva o personal que es la ruptura de la comunicación, la debilidad de la significación, y la erosión de las dimensiones vitales (cfr. García 1998:5).

Las preguntas necesariamente cambian: ¿por qué si hay reconocimiento de la diversidad cultural sigue habiendo pobreza y discriminación?; ¿por qué habiendo desarrollo tecnológico se ha mermado el bienestar de los pueblos, aumentado la morbilidad de las personas y permanece el hambre de muchos?; ¿por qué se sigue afectando la vida biológica diversa del planeta?; ¿las biotecnologías, las neurociencias, las nanotecnologías, la genómica, la biónica, la cibernética, la robótica, y la cuántica pueden

⁷ Una formulación comprensiva de las dinámicas que cierran las oportunidades (sociales, económicas, culturales, o políticas), total o parcialmente, de cualquier parte de un sistemas de integración social de una persona en la sociedad, es que la exclusión social puede ser denegada civil, política y jurídicamente (cfr. Byrne 2005:2) La exclusión es “un proceso multidimensional, en el que varias formas de exclusión se combinan: participación en la toma de decisiones y en los procesos políticos, acceso al empleo y a los recursos materiales, y la integración en los procesos culturales comunes” (Byrne 2002).

eliminar la desnutrición, reducir la presión sobre los recursos naturales, evitar el sacrificio animal, reconstituir la idea de Dios, acabar el dolor, instaurar la felicidad?; ¿qué tienen que ver con nosotros la investigación científica en seres vivos, los organismos genéticamente modificados, la corrección de la degradación ambiental, la agroalimentación, y los biomedicamentos?; ¿existe una cultura Bioética en nuestras sociedades, una Bioética cotidiana para la aldea global?; ¿qué rol pueden jugar la Convención, el Convenio y la Declaración en este universo?.

De considerarse plausible la anterior observación y el subsiguiente interrogatorio, uno de los efectos más complejos y directos de la Convención, el Convenio y la Declaración se producirá sobre el campo del saber bioético hasta ahora consolidado, pues es evidente la emergencia de un desplazamiento de las éticas médicas individuales, hacia éticas sociales colectivas, el paso de las deontologías profesionales a los campos bioéticos de acción social y política. El ámbito epistemológico será impactado con más vehemencia de lo que ha sido hasta ahora, y deberá responder a ello, se proyectan desplazamientos biomédicos hacia los socio-médicos, y los filosóficos y teológicos a los antropológicos (en el sentido de las antropologías empíricas o culturales). Otro campo de luchas se vislumbra en el horizonte de la construcción disciplinaria de la Bioética, el de la futura profesionalización de ella, área en la que la Universidad El Bosque ha dado pasos significativos⁸.

La fuerza de la diversidad se diría no es la gente en sí, sino sus representaciones; los individuos se hacen gente -en esta perspectiva- mediante la biologización de las representaciones culturales (vr. raza, fenotipos). La biologización es la conversión de una realidad cultural en una realidad biológica, por ejemplo la mezcla de sangre colombiana con venezolana es una idea, no es una realidad biológica, puesto que las diferencias nacionales son, en estricto sentido, culturales. La creencia de la “pureza” de sangre, es en todo sentido una biologización, puesto que las representaciones de la diversidad cultural son al mismo tiempo los juicios, las morales, las costumbres y las tradiciones, y, los hábitos y el etnocentrismo de cada quién, puestos en juego, y todos antes que tener cargas genéticas,

⁸ Colección *Bios y Ethos*

tienen es cargas históricas que moldean nuestros comportamientos. La exclusión social, en tanto exclusión cultural, es una exclusión de una violencia simbólica sin precedentes.

4. Momento hermenéutico como consideración final

Han pasado ya casi una veintena de años de formulada la Constitución colombiana de 1991, y es la hora en que muchos colombianos ni siquiera la han leído. Muchas cosas han sucedido en materia de derechos y de justicia, para lo bueno y para lo malo. Muchos derechos se han ganado en derecho, es cierto; pero no es menos cierto, que muchos se han obtenido por rutinas judiciales. Muchos menos, eso sí, de todos los que se están perdiendo por ignorancia e inercia. Por ignorancia política, por inercia frente al cambio. El Estado Social de Derecho es un Estado de transición a la justicia, en particular a la justicia social por la vía del reconocimiento de la diversidad, la redistribución de riqueza y la protección de las vidas vulnerables. El alcance bioético de esas tres reivindicaciones se basa en la idea según la cual la humanidad como especie sería capaz de superar las limitaciones intelectuales, morales y fisiológicas mediante el control tecnológico de la evolución biológica, permitiendo la convivencia de la diversidad y su reproducción, la redistribución equitativa de la riqueza y su sostenibilidad, y la protección de la vida orgánica sin reservas en el planeta.

En Colombia, los propósitos aquí esbozados tienen cabida en el marco del desarrollo constitucional, el cual prodiga un poco más de confianza en nuestra propuesta, dado que los controles a la voluntad política arbitrarían, se encausan hacia los principios fundamentales en los que se basa toda acción política colectiva y representativa. La Corte, ha señalado por ejemplo que los derechos fundamentales de la constitución no son simples declaraciones retóricas. En relación con el principio de diversidad e integridad personal, la Corte señala que: “la diversidad cultural... constituye una proyección, en el plano jurídico, del carácter democrático, participativo y pluralista de la república colombiana y obedece a ‘la

aceptación de la alteridad ligada a la aceptación de la multiplicidad de formas de vida y sistemas de comprensión del mundo diferentes de los de la cultura occidental'. La Constitución Política permite al individuo definir su identidad con base en sus diferencias específicas y en valores étnicos y culturales concretos, y no conforme a un concepto abstracto y general de ciudadanía, como el definido por los Estados liberales unitarios y monoculturales" (Sentencia 510/98).

En la misma sentencia se hace un llamado a la necesidad de acoplar las normas a las realidades sociales concretas, a la historias particulares de los individuos y colectivos, a los contextos singulares: "Lo anterior traduce un afán válido por adaptar el derecho a las realidades sociales, a fin de satisfacer las necesidades de reconocimiento de aquellos grupos que se caracterizan por ser diferentes en cuestiones de raza, o cultura (sociedad, discapacidad, etnia, género, confesión, conciencia, etc.). En suma, el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural obedece al imperativo de construir una democracia cada vez más inclusiva y participativa y de ser consecuentes, de otro lado, en la concepción según la cual la justicia constituye un ideal incompleto si no atienden a las reivindicaciones de reconocimiento de los individuos y comunidades" (Sentencia 510/98).

Parece ser que estamos disputando un momento hermenéutico⁹; un momento de interpretación para que se puedan llevar a cabo escenarios de democracia, escenarios de diversidad, escenarios de reconocimiento, escenarios de pluralismo, que son importantes para afrontar los temas de la exclusión social, el reconocimiento y la redistribución. El momento hermenéutico tiene que ver con la capacidad de conjugar las orientaciones globales de validez universal con la agenda local. Nussbaum llama el equilibrio reflexivo para una fundamentación universalista. No obstante, el tema que nos ocupa no es la fundamentación universalista, sino más bien la fundamentación de la singularidad *cualsea* como fundamentación Bioética y antropológica. El camino del momento hermenéutico en Co-

⁹ "I apply three conventions across this paper. I include stories of my art making process. As part of my method I tell stories and as I hermeneutically return to them, I use what I call the "hermeneutic pause", "the "hermeneutic moment" and the "hermeneutic return." I make careful analyses and reanalyzes of my own stories and experience. I demonstrate how this hermeneutic narrative inquiry fills a gap in educational literature. (Collins 2004:1)

lombia es la capacidad de transferencia que el Estado Social de Derecho brinda a los ciudadanos para que procuren activar sus derechos constitucionales de manera contextualizada, con base en las propias tradiciones culturales, y con base en el propio mundo de la vida, tal cual lo sugiere toda hermenéutica.

Se necesita considerar el momento hermenéutico pero ya no en lo que toca a su fundamentación, sino a su aplicación¹⁰ de la reconstrucción de la propia tradición, cultura, contexto histórico y vital de las distintas comunidades, demandan un criterio que permita discriminar entre diferentes interpretaciones, de tal forma que se marque el progreso interpretativo” (Cfr. Pereira 2006:97) La antropología remite a “la propia tradición, mundo de la vida, se convierte en una herramienta clave para una ética global, (Pereira 2006:98).

“Lo que podría denominarse el bloqueo hermenéutico del equilibrio reflexivo como posible fundamentación para una justicia global se asienta en que no solamente debe cargar con la primacía de la propia tradición, sino que también, como el propio Rawls afirma en contraposición al intuicionismo... el equilibrio reflexivo procede indefinidamente a causa de la permanente revisabilidad que lo afecta. Esta restitución al *interpretandum* de la posibilidad de siempre ser mejor comprendido respalda una asimetría entre *interpretandum* e intérprete en favor del primero, lo que tiene por consecuencia la disolución de toda capacidad crítico reflexiva ya que, como se había señalado, no hay un criterio desde donde fundar esta capacidad crítica. (Pereira 2006:99)

¹⁰ As Derrida says, there is no “outside” of the text, because we are always inside a realm of meaning that makes the text accessible to us in some manner or other. However, give Althusser’s materialist coupling of epistemological relativism and ontological realism, not all realms of meaning have the same explanatory power. For Althusser, the process of reading necessarily entails a hermeneutic moment, but it is not therefore limited to a hermeneutic level of adequacy. At the most superficial level, we read a text as if it were written by ourselves; at a more sophisticated level, we comprehend it dialogically, learning its language and discovering the indigenous structure of its meanings.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. *La Comunidad que viene*, Valencia: Pre-Textos, 2006 (1996).
- ARDITI, B. *El reverso de la diferencia*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 2000.
- AROCHA, J. *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en América latina y África*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- BERLINGUER, G. *Bioética Cotidiana*. México: Siglo XXI Editores, 2002.
- BOURDIEU, P. *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- BYRNE, D. *Social Exclusion*. Cambridge: Polity Press, 2006
- CORTINA, A. “La transición ética”. En *El País*, Madrid, (20-12- 2003).
- Cuerpo Superior de Administradores de la Junta de Andalucía. Volumen II Derecho Administrativo, Madrid. 2007.
- DÍAZ POLANCO, H. “Los dilemas de la diversidad”. En: *Diálogos Latinoamericanos 2*, Universidad de Aarhus, Aarhus, pp.77-91
- FEYERABEND, P.K.: *La ciencia en una sociedad libre*, Madrid: Siglo XXI, 1982 (1978).
- FRASER, Nancy. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata, 2006.
- FUNDACIÓN EUROPEA. *Agendas*. Bruselas: Fundación Europea, 1995.
- GARCÍA VILLEGAS, Mauricio. Et. Al. *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 2001.

GARRAFA, V; KOTTOW, M; ALYA, S. Estatuto Epistemológico de la Bioética. México: Red Bioética, UNAM.2005.

GÓMEZ HERAS, J. M; VELAYOS, C. *Bioética, Perspectivas emergentes y nuevos problemas*. Madrid: Tecnos, 2005.

HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos, 1986. (1968).

HOTTOIS, G. *El paradigma bioético*. Una ética para la tecnociencia, Barcelona: Anthropos, 1991.

OLIVÉ, León. *Ética y Diversidad Cultural*, Colombia: FCE, 1997. (1993).

OSMO Kivinen; JUKKA Varelius. "The Emerging Field of Biotechnology: The Case of Finland." En *Science, Technology, & Human Values*, Vol. 28, No. 1. (Winter, 2003), pp. 141-161.

HAMLETT, Patrick W. "Technology Theory and Deliberative Democracy." En *Science, Technology, & Human Values*, Vol. 28, No. 1. (Winter, 2003), pp. 112-140.

POTTER, V. R. *Bioethics. Bridge to the future*. New York: Prentice Hall, 1971.

POTTER, Van Rensselaer. Fragmented Ethics and "Bridge Bioethics" En *The Hastings Center Report*, Vol. 29, No. 1. (Jan. - Feb., 1999), pp. 38-40.

RICOEUR, Paul. *Caminos del Reconocimiento*, Madrid: Editorial Trotta, 2004.

TODOROV, Tzeventan. *Nosotros y los otros, reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI Editores, 1993.

TODOROV, Tzeventan. *Las morales de la historia*, Barcelona: Paidós Básica, 1993.

ULLOA, Astrid. *El nativo Ecológico*. Bogotá: ICANH, 2005.

UMBRAL, Francisco. "Presentación" en *Racismos*. Madrid.2007

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. *Derechos Humanos de las culturas*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2006.

ZIMAN, J. *Introducción al estudio de las ciencias*, Barcelona: Ariel, 1986. (1984).

DOCUMENTOS

Banco Interamericano de Desarrollo. "Plan de acción para combatir la exclusión social por motivos étnicos o raciales". Preparado por Grupo Técnico de Trabajo Interdepartamental sobre Inclusión Social (TWG). Washington: BID, 2002

COLLINS, Jo-An M. Independent (Presenter). "Hermeneutic Narrative and Learning". American Educational Research Association. 2004 Annual Meeting. Scheduled on Monday, 4/12/2004

GARAY Luis Jorge. "En torno a la economía política de la exclusión social en Colombia". En *Revista de economía institucional*, ISSN 0124-5996, Vol. 5, N°. 8, 2003, pp. 15-31.

KUHSE, Helga; SINGER, Peter: (Ed.) *A Companion to Bioethics*. Oxford: Blackwell, 1998, pp 24-31

PEREIRA, Gustavo. "Una fundamentación universalista para una lista de capacidades requerida por una justicia global". En *Diánoia*, Vol. LI, N° 57, noviembre 2006, pp. 3-26, ISSN: 0185-2450.

Desafíos bioéticos de la cuestión social hoy¹

Edgar Novoa²

Resumen

La bioética a través de la justicia sanitaria ha abierto un espacio importante para la comprensión, el análisis y la intervención de la bioética mas allá de la relación entre el medico y el paciente. El problema de la justicia en los recursos sanitarios abre el espacio de la discusión en nuestro continente hacia una multiplicidad de carencias y problemas ya existentes y en aumento como la pobreza extrema, las amplias desigualdades por el género, la etnia o la opción sexual. Las reformas estructurales y el acelerado proceso de globalización, el aumento de la pobreza y la rejerarquización social, tienen que ser enfrentados por el análisis y la intervención bioética. La bioética debe asumir los diversos desafíos que nuestra difícil situación le plantea, lo que nos conduce a la necesidad de una bioética social y políticamente activa como lo planteaba Potter al final de su vida.

Palabras Clave: Bioética, exclusión social, pobreza, biopolítica.

¹ Este trabajo es el resultado de la revisión y ajuste específico para esta publicación del estudio realizado para presentar en el XIII Seminario Internacional de Bioética en la Universidad El Bosque. Trabajo recibido el 12-09-2007 y aprobado el 26-11-2007.

² Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Católica de Provaina. Profesor del Departamento de Ciencias Políticas, Universidad Nacional de Colombia. Profesor en el Doctorado en Bioética y Director del Grupo A "Bioética" de la Universidad El Bosque.

Abstract

Bioethics through Justice Health has opened an important area for compressing, analysis and intervention of bioethics beyond the relationship between doctor and patient. The problem of justice in health resources opens space for the discussion on our continent towards a multiplicity of gaps and problems existing and growing as extreme poverty, the wide disparities by gender, ethnicity or sexual preference. Structural reforms and the accelerated globalization, increased poverty and social rehierarchization need to be addressed in the bioethics analysis and intervention. Bioethics should take the various challenges it poses our plight, which leads to the need for bioethics socially and politically active as Potter rose at the end of his life.

Key Words: Bioethics, social exclusion, poverty, biopolitics.

Introducción

En las últimas décadas estamos asistiendo a una profundización de las diferencias y desigualdades entre países y al interior de estos entre las diferentes regiones y grupos sociales, una nueva geometría social y territorial que nos afecta a todos. Unos 2.800 millones de personas, el 46% de la humanidad, viven por debajo de la línea de pobreza, que el Banco Mundial fija en 2 dólares diarios, cerca de 1.200 millones viven con menos de la mitad, o sea con 1 dólar al día. Mueren cada año alrededor de 18 millones de seres humanos prematuramente por causa de la pobreza, un tercio de todas las muertes humanas 50.000 diarias, de las cuales 34.000 son de niños menores de cinco años. 2.800 millones de las personas mas pobres en el mundo poseen juntos cerca del 1,2% de la renta global agregada, mientras que 908 millones de personas de las economías de renta alta poseen el 79,7% (Pogge, 2005:14). La transición a economías de mercado de los países del Este europeo y la Unión Soviética, aceleró las desigualdades, ahora Rusia posee una de las mayores tasas de desigualdad, la renta del 20% mas rico supera en 11 veces a la del 20% mas pobre, entre 1987 – 1995, el coeficiente de desigualdad de Gini aumento del 0,24 al 0,48. El mismo índice de Gini se mantuvo en 0,58 en América Latina después de la crisis de la deuda de los años ochenta (Callinicos, 2003: 12). La aceleración creciente en el proceso de globalización en los últimos años cuyo objetivo declarado

en los altisonantes discursos hegemónicos sería la igualación de todos en el mercado mundial, ha profundizado las desigualdades.

La exclusión social se ha convertido en uno de los desafíos mas importantes para todos los gobiernos, los organismos internacionales dedicados a la defensa y protección de los mas desfavorecidos, la banca multilateral –Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Banco Interamericano de Desarrollo-, y hace parte importante de los debates en las ciencias sociales en los últimos años. El proceso acelerado de globalización y el uso intensivo y extensivo de las nuevas tecnologías en la producción, distribución y consumo de bienes y la prestación de servicios, el decaimiento de la intervención del Estado, han conducido a recomponer una nueva geometría de las desigualdades económicas, sociales, políticas y culturales que redefinen al mismo tiempo la constitución del nuevo orden económico y político internacional y afectan los espacios mas cercanos a nuestra vida cotidiana.

Nos encontramos paradójicamente ante unas realidades y situaciones radicalmente nuevas con herramientas conceptuales, categorías y valores producidos a lo largo de nuestra modernidad. La pobreza, la marginalidad, la *underclass*, la justicia, la igualdad, la solidaridad vuelven a concitar el debate académico y el interés público. Aunque la exclusión no es exclusivamente un fenómeno contemporáneo, si posee características y rasgos bastantes particulares, propios de las condiciones materiales de una sociedad tecno-científica, en proceso de globalización, en la cual se ha venido imponiendo de manera hegemónica un proyecto socio-económico en todas las latitudes, el neoliberalismo, que viene remodelando las formas de crecimiento económico, redefiniendo la forma y las funciones de los Estados y planteando unos nuevos criterios para la consideración y tratamiento de la cuestión social.

Los neoliberales más fundamentalistas basados en la caída del muro de Berlín, el triunfo de la democracia liberal occidental y la inevitabilidad de la globalización, con argumentaciones basadas mas en el poder de las fuerzas hegemónicas que lo sustentan, imponen la dictadura del mercado. Para el neoliberalismo la resolución de la cuestión social se encuentra exclusivamente en el crecimiento económico, puesto que la mayor felicidad

y bienestar serían el producto del libre desenvolvimiento de la lógica del libre intercambio, a partir del conjunto de individualidades que buscan el máximo beneficio. De otra parte, frente a la creciente inseguridad social de la actual situación, se levanta otro fundamentalismo que busca por todos los medios posibles y de manera reactiva, mantener los niveles de bienestar alcanzados durante la última etapa de crecimiento económico, que vivieron las economías occidentales después de la segunda guerra mundial. Esta tensión hace urgente avanzar en marcos de interpretación, análisis e intervención que permitan visualizar tan complejo problema. Esta situación es mucho más complicada para nuestras sociedades, debido a los precarios avances alcanzados en las décadas anteriores en términos de la igualdad de oportunidades y posibilidades. La deuda social acumulada aumenta, se suman a las ya existentes nuevas situaciones de desigualdad económica, social, política, cultural, de género, en medio de la imposición pragmática del modelo neoliberal considerado como la única posibilidad de solución a los graves problemas que enfrentan nuestros países.

El creciente interés y sensibilidad que la bioética ha venido desarrollando alrededor de la salud pública y en particular en torno a la justicia sanitaria, ha sido un avance importante, sin embargo este marco es cada vez más estrecho para acercarse a las dimensiones éticas y bioéticas de la difícil situación social. Es necesario avanzar en la tarea de ampliar ese espectro de interés, análisis e intervención de la bioética respecto de los desafíos, problemas y dilemas éticos y bioéticos que enfrentan hoy nuestras sociedades respecto de la manera como se entiende y asume la cuestión social. En el presente texto planteamos un primer esbozo para ampliar ese espacio de debate y análisis, alrededor de la exclusión social que proporciona un campo fructífero inter y trans-disciplinario para el abordaje de la nueva cuestión social, más allá de las necesidades e instituciones sanitarias.

1. Todo comienza en casa

El caso colombiano es un ejemplo de la fehaciente inequidad en la distribución de los ingresos y la falta de oportunidades de la gran mayoría

de la población. El 60% de la población colombiana sigue siendo pobre, con alrededor de 11 millones bajo la línea de indigencia, lo que quiere decir que no disponen de un ingreso de un dólar diario para garantizar las condiciones básicas de vida –alimentación y nutrición-. Esta situación es aun más grave en el campo, pues allí mas del 80% es y ha sido pobre, y alrededor del 60% indigente. En relación con la fuente principal de ingresos para la población, el empleo, el 60% de la población económicamente activa del país no ha ingresado a la economía formal, población que esta sujeta a condiciones de precariedad para lograr desarrollar alguna de sus capacidades o habilidades. El sistema de seguridad social ha sido bastante insuficiente, con muy poca solidaridad y baja eficiencia, solo el 51% de la población esta cubierta en salud básica y menos de un 29% en pensiones. En relación con el acceso a los servicios públicos, las diferencias entre lo rural y lo urbano son todavía muy grandes, la cobertura de agua potable a las cabeceras municipales es del 90% lo que en el área rural solo alcanza el 60% -sin hablar de la calidad-. En términos regionales se presentan diferencias importantes, la cobertura del servicio de salud en la región Caribe es del 43% frente a un 66% en Bogotá, considerando que la media nacional es de 51%. En relación con la educación secundaria por ejemplo, la cobertura en el Cauca es de 41%, mientras que en Bogotá es del 75%. Las diferencias territoriales, en una escala de 0 a 100 hablan por si sola, Bogotá se encuentra con un promedio de 25 –siendo considerada la menos excluyente- y en el otro extremo se encuentra el Choco con un nivel de 90 –considerado el departamento mas excluyente-. En términos intergeneracionales, expresan también esta difícil situación, de la población joven pobre, los menores de 15 años son el doble de la correspondiente a los niveles altos de la sociedad en precarias condiciones, puesto que más de 3 millones de niños y jóvenes bajo la línea de pobreza en edad escolar, no tienen acceso a la educación. La pobreza también tiene rostro de género, cerca del 30% de las familias, en especial las que se encuentran en condiciones más precarias, tiene mujer cabeza de familia, quienes deben realizar penosos trabajos en difíciles condiciones.

En general Colombia esta presente en los primeros puestos de la desigualdad social en Latinoamérica, el 20% de los hogares más ricos del país concentran el 52% de los ingresos y la quinta parte con mayores

ingresos obtiene más de 26,3 veces que la quinta parte de los sectores más pobres. La concentración de la propiedad de la tierra es muy alta, el 1,1% de los propietarios de la tierra en el país tiene más del 55% de la propiedad de las mejores tierras para el cultivo y la explotación económica, teniendo en cuenta que alrededor del 35% de las tierras serían propiedad de capitales ligados a actividades ilícitas –narcotráfico, corrupción-. El sistema tributario refuerza esta difícil situación, se considera que el conjunto de privilegios, dadivas, exenciones y deducciones que en la mayoría de los casos no tienen retribución social, favorece a un número reducido de personas naturales y jurídicas, en un monto que puede llegar al 5% del PIB, el ahorro por exenciones sobre el impuesto de renta puede llegar al 40% para los ingresos mayores a 20 salarios mínimos. En relación con la gestión pública se estima que debido a las fallas administrativas, el despilfarro de recursos y la corrupción representan entre un 3,0 y 3,5% del PIB. La privatización de lo público tiene muchas caras que van desde la apropiación directa de los recursos del Estado como a su utilización para el logro de los objetivos políticos y electorales individuales o grupales. A este panorama hay que sumarle el desplazamiento interno, que es una verdadera catástrofe humanitaria y las consecuencias más perversas del conflicto armado interno y el tráfico de drogas (Garay, 2003: 147-150).

A la deuda social acumulada, en los últimos años se ha venido sumando nuevos y más difíciles problemas durante las dos décadas anteriores. El desempleo se ha mantenido, y han aparecido nuevas formas de subempleo e informalidad, las desigualdades entre grupos sociales se profundizan, la pobreza adquiere cada vez más rostro de mujer, las diferencias intergeneracionales aumentan, lo mismo que las desigualdades regionales.

La bioética como “una práctica multidisciplinaria e interdisciplinaria, idealmente llamada para aclarar los problemas de manera multilateral” (Hottois, 2005: 25), debe contribuir en la interpretación de los graves problemas sociales que nos afectan. La justicia sanitaria aunque amplía el espectro de análisis e intervención de la bioética sigue todavía muy centrada en la dimensión sanitaria, es un primer paso para asumir la dimensión bioética de los graves problemas que se desprenden de situaciones precarias como las que afrontamos. Los problemas sociales invo-

lucran las estrategias de crecimiento económico agenciadas hoy por los sectores más dinámicos de la economía, que implican una acción directa del Estado a través de la gestión político-administrativa y las políticas públicas, y encuentran en las comunidades búsquedas de alternativas de solución que deben ser consideradas. De esta manera, una bioética de la cuestión social en nuestros países hoy implica lo que Potter planteaba al final de su vida, una bioética más social y políticamente activa (Parenti, 2001: 42).

2. Bioética y justicia sanitaria, un primer gran paso

Por diversas vías la bioética llegó a la justicia sanitaria como uno de los temas que logra ampliar su espectro de interés más allá de los problemas de la ética biomédica.

“En el decenio de los ochenta predominó el debate sobre la asignación de recursos escasos, y nada cambiará en los noventa. Si este decenio de la ética médica se pudiera considerar en términos musicales, el debate sobre la justicia sería el tema unificador. Las diversas teorías de la justicia crearán un punto y contrapunto que se repetirá independientemente del tema considerado” (Drane, 1990:202).

Con la justicia sanitaria la bioética plantea una problemática público política, se instala en el escenario de la discusión sobre los públicos de manera especial, resaltando desde la ética biomédica y el ámbito de la salud un problema de profundas implicaciones sociales y políticas. Es importante considerar las diversas situaciones que llevaron a la bioética hacia la justicia sanitaria:

- hacia los años ochenta se hacen evidentes las profundas reformas político-institucionales respecto al desmonte del Estado del Bienestar. El sector salud va a sufrir los rigores de los ajustes fiscales y por lo tanto debe verse sujeto a recortes importantes. La salud se

convierte en un problema público político, la consideración de la salud como una mercancía mas sujeta a las libres fuerzas de la oferta y la demanda. La bioética asumió el debate acerca de la suerte que empezaron a correr los servicios de salud con la privatización, en medio del contexto de crisis y reformas estructurales³.

- El desarrollo, uso e impacto de las nuevas tecnológicas biomédicas, involucra un creciente numero de problemas que desbordan los muros de los hospitales. El desarrollo de las tecnologías aplicadas al inicio y para el sustento y prolongación de la vida enfrentaban a las practicas medicas y sanitarias con decisiones que tenían una incidencia publica creciente. En al menos dos sentidos, el desarrollo y uso de las nuevas tecnologías biomédicas contribuyeron a ampliar el ámbito de la bioética : el uso creciente de recursos estatales por las grandes inversiones para el desarrollo o la adquisición de las nuevas tecnológicas unido a la creciente demanda para el uso de dichas tecnologías en un contexto de recursos cada vez mas escasos; de otra parte, la discusión publica sobre la aplicación y uso de esas tecnologías en la vida cotidiana, los impactos que en los valores y hábitos de las diversas comunidades generaba las nuevas tecnologías biomédicas.
- La consideración del amplio espectro de profesionales involucrados en la prestación de los servicios de salud, de ahí la importancia de considerar la justicia como justicia sanitaria. Se deshace el estrecho marco de las relaciones medico-paciente hacia la consideración del universo de profesionales involucrados en el proceso de asistencia en salud, la asistencia sanitaria (Conill, 2005: 147).
- En las ultimas dos décadas el concepto de salud, reducido a la idea de ausencia de enfermedad se ha venido transformando radicalmente. El concepto de salud se mira en profundas relaciones con los diferentes elementos que constituyen el entorno, en términos biológicos, de medio ambiente y estilo de vida. De esta manera,

³ “Fue a partir de los años setenta cuando, coincidiendo con la nueva etapa de recesión económica, empezó a ponerse en tela de juicio la necesidad y racionalidad de todas estas políticas de bienestar: ¿Era la asistencia sanitaria, como se había pretendido durante decenios, un derecho exigible en virtud del principio de justicia?” (Gracia, 1990: 194).

la bioética ha logrado desde su ámbito de crecimiento natural, la ética medica o biomédica, posicionarse en el ámbito de la discusión publica, tratando de reformular los mas graves problemas actuales desde una visión amplia de la salud, que incluiría los problemas del medio ambiente hasta las preguntas por el nivel y la calidad de vida, pasando por el uso y asignación de recursos para la salud⁴.

La bioética ha ido desplazándose desde la ética biomédica hacia un espectro más amplio de intereses y problemas. En este terreno se empieza a hablar de la búsqueda de una macro-bioética, una bioética cívica, una bioética profunda, en un llamado para responder a los crecientes desafíos del desarrollo de las sociedades tecno-científicas, esta vez pensando más allá de la tecno-ciencia reducida a las tecnologías biomédicas y las biotecnologías, a su concepción, puesta en practica e impactos.

Aunque se ha logrado ampliar el ámbito de interés e intervención de la bioética, en nuestras sociedades las circunstancias socio-geo-históricas están cargadas de una gran diversidad de problemas en los que lo urgente no permite pensar lo más importante. Ya lo anotábamos anteriormente con la situación nacional, allí se conjugan de manera compleja problemas como la amplia extensión de las condiciones de pobreza y miseria de gran parte de la población, el desempleo crónico, o las escasas fuentes de trabajos mal remunerados y parciales, las profundadas desigualdades de genero, la segregaciones étnicas, el menosprecio por las diversidad cultural, las desigualdades territoriales y para completar el cuadro las consecuencias mas regresivas del conflicto armado interno que contribuyen a hacer mucho más gravosa la situación para miles de colombianos. Este panorama se hace mucho más complejo si tenemos en cuenta el ámbito político-institucional, caracterizado por el autoritarismo como forma de gobierno, el clientelismo y el populismo como estrategias de administración publica que alimentan una crónica falta de legitimidad de los sistemas y regimenes políticos.

En América Latina estas situaciones se presentan al mismo tiempo y se retroalimentan haciendo más gravosa la vida de millones de personas. Las

⁴ Es importante recalcar el papel que la preocupación política, social y académica acerca de la ecología y el medio ambiente ha jugado desde siempre para la ampliación del ámbito de interés de la bioética, con mayor fuerza en últimos años, aunque sea alrededor de la justicia sanitaria que se han tratado con mayor detalle las relaciones entre la bioética y la nueva cuestión social.

condiciones materiales de nuestro continente, en medio de las profundas transformaciones tecno-científicas, exigen una atención de la bioética. Se debe rescatar la multidimensionalidad y multicausalidad compleja de los procesos y situaciones, aplicar una meta y transdisciplinariedad para su análisis e interpretación ética y bioética, y sobre todo avanzar en una bioética del lugar. Una bioética altamente sensible a las condiciones materiales y sus múltiples matices, obstáculos y potencialidades la materia fundamental de su análisis, interpretación e intervención, que no sea exclusivamente prescriptiva o regulativa, una bioética permanentemente abierta y altamente sensitiva a las permanentes transformaciones del bios, y atenta de los diversos ethos que se manifiestan.

3. La cuestión social hoy

Después de la segunda guerra mundial se consolidó un orden económico, político y social centrado en un estado interventor, planificador y garante del bienestar social, una organización y gestión del trabajo centrada en la gran fábrica y la relación salarial definida a través de convenios o pactos colectivos, que garantizaban la mediación política y social de las fuerzas y dinámicas sociales a través de los partidos políticos o las representaciones sindicales. La relación salarial estable de grandes masas de trabajadores vinculados a una fábrica, una oficina o un proyecto agro-exportador se convirtió en un eje fundamental articulador de la vida social. Dicha relación estaba garantizada por el orden jurídico que permitía y avalaba los pactos y convenios colectivos entre obreros y patronos respaldados desde el Estado, quien además asumió a través de las políticas del bienestar social un rol estratégico para el crecimiento económico y un papel esencial para el desarrollo social. El Estado mismo era actor del crecimiento económico produciendo bienes y prestando servicios, también era planificador de ese crecimiento y garante del orden social definiendo canales de mediación con las expresiones políticas y sociales de la sociedad. Con todas las precariedades que se puedan enumerar ese mismo esquema de organización prevaleció en nuestras sociedades periféricas, subdesarrolladas o del tercer mundo. Para el caso nuestro, la población económicamente activa vinculada a una relación salarial estable no pasó del 50-55%, las políticas de bienestar dejaron de lado a un alto

porcentaje de la población –particularmente rural-, desarrollando sistemas de bienestar basados en un paternalismo con el uso de los recursos públicos –gamonalismo y clientelismo-, y el Estado fue más promotor que participe directo del crecimiento económico.

Lo que estamos viviendo hoy es precisamente una transformación profunda de esa forma tan particular de articulación económica, política y social. La sociedad salarial como se conoció después de la segunda guerra mundial ya no corresponde al orden y las reglas que la rigieron. Hoy el mercado ha asumido la centralidad del orden y la norma, su lógica y leyes o principios impersonales se imponen sobre el Estado y la sociedad en un proceso de globalización creciente. Ese mismo orden crea y produce sus propios valores: eficacia, eficiencia, flexibilidad, polivalencia respaldados por principios pragmáticos o utilitaristas que refuerzan el individualismo. Solo el crecimiento económico garantiza la prosperidad y el bienestar de la sociedad de ahí la necesidad de vincularse con el mercado mundial y buscar por todos los medios posibles la inversión extranjera directa para nuestros países, debido al crónico déficit fiscal estatal y el precario ahorro interno. Abriendo los mercados, ofreciendo y garantizando las mejores condiciones para la inversión se dinamiza el crecimiento económico y la posibilidad del desarrollo tecnológico. El Estado debe dejar operar el libre juego de las fuerzas del mercado, reducir al máximo su tamaño, dejar de ser productor o prestador de servicios, limitarse a garantizar los contratos reduciendo los costos de transacción al máximo. La flexibilidad, la movilidad y la precariedad se imponen como las reglas fundamentales que rigen el factor trabajo. La flexibilidad implica la posibilidad de asumir diversas tareas, la movilidad remite a la creciente necesidad de cambiar el tipo de trabajo en condiciones cada vez más precarias en relación con las formas de contratación establecidas, una desmejora en las condiciones de trabajo que se manifiestan en el desempleo, la subcontratación, la informalidad, como algunos de los fenómenos mas comunes hoy⁵.

⁵ “Vivimos ciertamente una mutación económica decisiva (la de la globalización) y vemos con claridad el agotamiento de cierto tipo de regulación de la economía. Pero al mismo tiempo sentimos que el problema es más amplio. Todos comprueban que, con el desarrollo de la globalización, surgen relaciones inéditas entre economía, política y sociedad. Vivimos a la vez el agotamiento de un modelo y el final de un antiguo marco de inteligibilidad del mundo. Nos encontramos por eso ante un gran punto de inflexión de la modernidad” (Rosanvallon y Fitoussi, 1997: 12).

Estas transformaciones han estado acompañadas por el desarrollo y utilización de un nuevo ciclo de innovaciones tecnológicas –la llamada tercera revolución industrial el desarrollo de la robótica, la informática y las biotecnologías- que aplicadas en todo el ciclo económico refuerzan esas tendencias a la flexibilización y la precariedad creciente. No se trata de afirmar que las nuevas tecnologías en si mismas consideradas sean la causa, o que las nuevas tecnologías se reducen a ser exclusivamente un mecanismo de dominación. Lejos de los fundamentalismos nos interesa resaltar la producción social de las tecnologías y su carácter ambiguo en su desarrollo, uso social e impacto (Novoa, 2006). Lo cierto es que el aparato tecno-científico se ha convertido en la principal fuerza productiva de nuestras sociedades, afectando todos los ámbitos de nuestra vida. Aunque es posible evidenciar un cambio relativo en las formas y estilos de vida, igualmente se vienen reorganizando las desigualdades y las diferencias. Las nuevas tecnologías son un mecanismo (objetos, discursos, practicas), inherente y necesario a las actuales transformaciones⁶.

El resultado del nuevo orden ha sido un rápido aumento de las desigualdades económicas, sociales, políticas, culturales, de género en todos los niveles territoriales y entre los mismos niveles –al interior de los Estados, entre los Estados y entre los mismos continentes-. De otro lado, se ha generado toda una ideología entorno a los valores que encarna el propio mercado como ámbito de desarrollo y reconocimiento de los esfuerzos individuales en contra del parasitismo social agenciado y promovido por el Estado. El creciente debilitamiento de los sistemas de seguridad social, su mercantilización unido a la flexibilización de la relación laboral que se había convertido en un elemento central del proceso de socialización, ha generado un creciente sentimiento de incertidumbre e inseguridad social, una vuelta a un individualismo de sobrevivencia, se hace cada vez mas difícil la movilidad social, se rompen los lazos grupales de solidaridad. La respuesta neoliberal para enfrentar los graves problemas sociales lo que ha hecho es agravar aun más la situación.

⁶ Este desplazamiento y union de la tecnica y ciencia, la tecno-ciencia ha sido materia de interes creciente desde varias disciplinas : Gilles, 1999; Sfez, 2005.

4. Pobreza y exclusión social

Si al inicio de la década de los noventa la pobreza copaba el interés de diversas disciplinas sociales y concitaba el interés general de los países, organismos internacionales, ong's, entidades multilaterales, desde la segunda mitad de los años noventa, con la evidencia de los profundos cambios que se venían realizando en todos los ámbitos de la vida económica, política y sus impactos sociales y culturales, la exclusión social se convierte en la palabra clave. El acelerado proceso de globalización, particularmente de la economía y los efectos negativos de las reformas económicas y políticas que se venían implementando para enfrentar los desafíos de la globalización, evidenciaron de manera palmaria una novedosa recomposición de las desigualdades sociales y territoriales, que planteaba múltiples preguntas. Esta nueva geometría territorial y social, han llevado a una creciente preocupación global por la situación de miles y millones de personas en todos los rincones del planeta, tanto en el sur como en el norte.

“Dado el carácter de la revolución tecno-organizativa del capital, se comienza a aceptar la imposibilidad de que la exclusión se resuelva de manera generalizada por medio de la misma inversión capitalista; tendencias persistentes a la dualización, desintegración social y pérdida de expectativas de ascenso social para un amplio sector; creciente anomia y pérdida de condiciones de convivencia, en condiciones de inseguridad generalizada; dificultad política creciente para revertir la polarización en la distribución de la riqueza y los ingresos; incapacidad financiera de los Estados para atender la crisis social, por la crisis fiscal derivada de la tenaza de la deuda externa y los nuevos arreglos impuestos por el ajuste estructural que desfinancian adicionalmente los sistemas de seguridad social; dificultades crecientes para asegurar la gobernabilidad en un sistema formalmente democrático; pérdida de credibilidad de los partidos políticos y del sistema de justicia. Todo parece conducir a una catástrofe. Y aún falta agregar un problema para el que no se avizora solución sin un fortalecimiento del Estado democrático y la construcción de

una voluntad internacional para atacarlo: la proliferación de sistemas mafiosos ligados a megacorrupciones con recursos públicos o la economía delictiva (tráfico de blancas, drogas, armas, etc.), que en algunos países llegan a constituir Estados paralelos y en otros han penetrado los sistemas políticos de justicia y seguridad” (Coraggio, 2004: 94).

Los primeros acercamientos contemporáneos a la problemática de la exclusión social se plantean en Francia e Inglaterra, sociedades con tradiciones intelectuales diferentes. Desde un punto de vista restringido, la exclusión se considera como un proceso dinámico, en el que se presenta un menoscabo total o parcial de alguno de los elementos que determinan la integración social de una persona en la sociedad –social, económico, político, cultural-. Es una negación –o no realización- de los derechos civiles, políticos y sociales del ciudadano. Se busca distinguir de la pobreza, que se mira como un falta de recursos materiales necesarios para participar en sociedad, particularmente por la falta de ingresos (Walker and Walker, 1997: 8, en Byrne, 2005: 2). Es posible encontrar versiones restringidas o débiles de la exclusión social que todavía la consideran como un estado, una condición en la cual se encuentran individuos o grupos sociales, un producto de las tendencias generales (Byrne, 2005).

Esta versión es importante ya que inicia un camino para diferenciar los problemas de exclusión social como proceso, de la pobreza como una situación definida por la falta de recursos, de ingresos para la participación en la vida social. Sin embargo, esta muy restringida a la consideración de la exclusión social como una falta de derechos, lo que limita también las posibilidades de solución al reconocimiento jurídico, permaneciendo en toda la tradición liberal individualista.

Existe una versión mucho más amplia y fuerte de la exclusión social, que va más allá de la negación o realización de derechos.

“Social exclusion is defined as a multi-dimensional process, in which various forms of exclusion are combined: participation in decision making and political processes, access to employment and material resources, and integration into

common cultural processes. When combined, they create acute form of exclusion that find a spatial manifestation in particular neighbourhoods” (Madanipour et al, 1998: 22, en Byrne, 2005: 2).

Esta delimitación nos parece mucho más acertada, pues involucra las diversas dimensiones que componen el problema: falta de participación en la toma de decisiones políticas, carencias en el acceso al empleo y los recursos materiales y al mismo tiempo problemas de integración a las dinámicas culturales. Otro elemento fundamental de esta propuesta se encuentra en la variable espacial, aunque la coloca a nivel de los vecindarios, es importante reconocer hoy la importancia que tiene para la comprensión de los múltiples problemas sociales, la dimensión espacial, considerar las escalas globales, nacionales y locales, y su profunda interconexión y traslape.

El carácter multidimensional de la exclusión social recoge los avances que desde el análisis de la pobreza se venían haciendo, considerar que la pobreza se reduce a una falta de recursos, a un malestar, con una definición muy estrecha que tenía objetivos bien claros su medición y comparación (Chambers, 1998). La exclusión es considerada como un proceso, producto del mismo desarrollo humano, propio del desenvolvimiento de las sociedades. No se habla de exclusión como un estado o propiedad que tienen las personas o los territorios, tampoco es un producto o subproducto, el resultado, de un proceso que si se desarrollara normalmente, de acuerdo con sus propios principios no debería presentarse. La exclusión social es considerada como parte inherente del mismo proceso de cambio y transformación socio-geo-histórico que vienen sufriendo las sociedades. En su versión más fuerte se trata de mirar como es en el mismo “centro” de los cambios y transformaciones, que se están produciendo la exclusión. No se trata de un problema residual o marginal, los cambios mismos son excluyentes y van produciendo una nueva geometría de la desigualdad territorial y social que se retroalimenta incesantemente, un problema que es multidimensional y localizable.

“Instalar y promover el orden significa poner en marcha la exclusión, imponiendo un régimen especial sobre todo lo

que debe ser excluido, y excluyéndolo al subordinarlo a ese régimen. La norma, por su parte –cualquier norma: la ética del trabajo es solo un ejemplo–, actúa en forma indirecta haciendo que la exclusión aparezca como simple automarginalización”.

“En el primer caso quienes, terminan excluidos y desterrados son los que “alteran el orden”: en el segundo los que “no se adecuan a las normas”. Pero en ambos casos se culpa a los excluidos de su propia exclusión; las perspectivas del orden y la norma reparten culpas de antemano, deciden a priori, y en contra de los excluidos, el problema del (sufrir) frente al (hacer). A través de sus acciones señaladas como motivo de exclusión –acciones incorrectas–, los excluidos “eligen” su propia desgracia, son el proceso, sus propios agentes. Esa exclusión no es simplemente un acto de limpieza; es un acto de ética, un acto de justicia mediante el cual a cada uno se le da su merecido. Quienes deciden y ejecutan la exclusión pueden sentirse los virtuosos defensores de la ley y el orden, los guardianes de los valores permanentes y los parámetros de decencia” (Bauman, 1999: 132)

La versión de la exclusión social que denominamos de sentido restringido, resaltaría fundamentalmente el problema de la exclusión como un problema de cohesión, el problema de un orden orgánico que busca reconstituirse, con un sentido de inserción puntual y focalizada de los excluidos, siendo un proceso que menoscaba los derechos y principios individualistas cuya salida se encuentra en el reconocimiento de esos derechos conculcados. En un sentido más fuerte, la exclusión es un proceso que hace parte de la maquinaria de la producción y reproducción del orden, y la exclusión es un proceso complejo que se produce por superposición simultánea de los diversos órdenes, económico, político, social y cultural, en cada momento socio-geo-histórico, que es necesario delimitar e interpretar.

En las versiones mas neoconservadoras se resalta el hecho profundamente negativo para la sociedad de la exclusión y su carácter auto-producido, la

idea que son los mismos excluidos quienes “eligen” su condición. Existen versiones contemporáneas, por ejemplo en los análisis del desempleo como opción y en las políticas llamadas del bienestar al trabajo. Teniendo en cuenta las actuales transformaciones la gente decide no trabajar porque no se quieren aceptar empleos mal remunerados y trabajos “sucios” (Byrne, 2005).

La exclusión social propone una mirada multi y transdisciplinaria que intenta cartografiar la nueva cuestión social⁷ como un proceso que se define de manera compleja en la superposición de los proyectos de crecimiento económico, las transformaciones político-institucionales y la reorganización de las diversas formas de organización y expresión política y social de las comunidades.

La exclusión social “is inherently dynamic –exclusion happens in time, in a time of history, and ‘determines’ the lives of the individuals and collectivities who are excluded and of those individuals and collectivities who are not. Note also that although the terms is clearly systemic, that is to say it is about the character of the social system and about the dynamic development of social structures, at the same time it has implications for agency” (Byrne, 2005: 2).

En las actuales circunstancias de transformaciones y reacomodamientos de las formas de organización y gestión del trabajo, definición de nuevos modelos de crecimiento económico, reforma y reorganización del Estado-nación y emergencia de nuevos actores sociales y políticos, es necesario definir las diversas escalas y dimensiones en las cuales toma forma el problema de la exclusión social, como una situación de un aumento desorbitado de las desigualdades sociales a las ya existentes en medio de un exacerbamiento de las salidas individualistas, que plantean problemas que van mucho mas allá de la carencia o falta de recursos,

⁷ “The process that engender social exclusion and the issues which derive from it are subject matter of investigation both by a range of academic disciplines including sociology, geography, economics, history and political science, and by inter –and multi-disciplinary fields that have become established as distinctive academic areas: urban studies, health studies, labour studies and education” (Byrne, 2005:4).

para la inserción en el nuevo orden económico-social neoliberal, que se considera el orden y la regla.

4.1 El caleidoscopio de las nuevas desigualdades

El neoliberalismo centrado en el mercado como el mejor asignador de recursos, el motor para el desarrollo de las actividades económicas y el mejor mecanismo para la satisfacción de las necesidades, acepta implícitamente la existencia de un orden autónomo dotado de sus propias leyes y principios, el económico. Lo político-institucional y la dinámica social se deben subordinar a esa lógica. Lo económico esta completamente desligado de lo social y lo político-institucional, se impone y busca modelar la vida en general. El proyecto de sociedad se reduce a los requerimientos del crecimiento económico, de manera pragmática desde las reformas de la Thatcher se habla del TINA –There is no alternative-, para legitimar la propuesta neoliberal como la única posibilidad o alternativa frente a la crisis económica. En nuestro continente el pragmatismo en las políticas públicas se define por un lado, como la urgente necesidad para que todos los asociados hagamos esfuerzos para reequilibrar las finanzas publicas a través de políticas de ajuste y austeridad fiscal –privatización de servicios públicos, flexibilización del mercado financiero, laboral-. De otro parte, cualquier intento por desestimular la inversión interna o extrajera, es visto como un atentado contra el futuro de la nación, de esta manera asistimos a la tiranía del mercado representada hoy con gran fuerza en el dinero. En ambos casos se resaltan las virtudes del ciudadano que entiende que es necesario hacer un esfuerzo, apretar el cinturón, renunciar a ciertos privilegios para salvaguardar el crecimiento económico, aceptar un menor salario, o trabajos mas desvalorizantes, con mayor precariedad en seguridad social, todo para poder disfrutar después, un después que se prolonga en reformas y contra-reformas, y nunca llega. En la versión más neo-conservadora es la misma sociedad que bloquea la posibilidad del crecimiento económico estable. La economía es un ámbito de expertos al cual se le debe respetar toda su autonomía, la cual no esta para el debate publico.

La disminución del Estado es uno de los elementos permanentemente esgrimidos desde el discurso neoliberal, para lograr los objetivos de

cambio y transformación que se requieren. Se ha visto en el Estado una de las fuentes mas importantes de la crisis, sobre todo en la manera como el Estado venia funcionando. Producir bienes y prestar servicios debería ser objeto esencial del mercado no del Estado, por lo tanto había que privatizar las empresas industriales y comerciales, así como la prestación de los servicios públicos puesto que el sector privado podía hacerlo mejor y a menor precio. Más aun, la misma gestión publica y aquellas políticas sociales que el Estado tenga que asumir deben aplicar los mismos principios que se consideran para las inversiones en el mercado, el principio de rentabilidad, la eficiencia y la eficacia, sobre la base de indicadores claramente cuantificables. Teniendo en cuenta que la estrategia mas importante es la vinculación mas estrecha de las sociedades con el mercado, particularmente con el mercado internacional, la competencia es dura y la posibilidad de aumentar la masa de inversión llevan al Estado a convertirse en una agente en competencia mundial por el mercado nacional. Las reformas no se hacen esperar para atraer la inversión, flexibilización de todos los mercados –particularmente el laboral y financiero-, zonas francas, sistemas tributarios con bajas cargas para el gran capital –nacional o transnacional- y amplias ventajas de repatriación de capitales para la inversión extranjera directa.

La flexibilidad laboral que pretende la dinamización de la economía desde el interior mismo de la reorganización del proceso productivo tiene expresiones profundamente negativas en la vida cotidiana, se genera una tensión muy fuerte entre los llamados a las ventajas del trabajo en equipo y la identificación con las empresas y al mismo tiempo la importancia de los valores individuales. El discurso neoliberal al valorizar la flexibilidad ataca la dependencia y el parasitismo asistencial agenciado desde el Estado, como una condición negativa y profundamente vergonzosa, desconociendo totalmente la importancia que en materia de bienestar social y en la vida cotidiana, tienen las dependencias mutuas. Al mismo tiempo se desconoce la vulnerabilidad de ciertos individuos o grupos llegando hasta culpabilizarlos de semejante situación. Se mina completamente la confianza, cuando en las empresas a pesar de los constantes llamados a la identificación de sus trabajadores, a la creación colectiva de círculos de calidad y trabajo en equipo, en momentos de crisis, se aplica el principio que nadie es imprescindible, y a los que quedan se

les comunica que tanto ellos como la empresa se encuentran remando contra la corriente, en donde se impone el sálvese quien pueda⁸.

5. Los desafíos bioéticos de la exclusión social

El primer elemento que se resalta con la nueva cuestión social para la bioética en nuestros países, es la necesidad de ampliar su espectro de interés, se trata de considerar el desarrollo, uso e impacto tecno-científico en sus diversas manifestaciones, desplazar la frontera de las tecnologías bio-médicas y las biotecnologías, hacia todo el conjunto tecno-científico, la robótica, la informática y las biotecnologías, pilares esenciales de la tercera revolución industrial⁹. Es totalmente claro que las actuales transformaciones no se hubieran podido dar sin el desarrollo, aplicación y uso de las nuevas tecnologías en todos los ámbitos de la vida social. Lejos de cualquier determinismo tecnológico, es importante resaltar la importancia que la tecno-ciencia tiene hoy para el desarrollo de todas las manifestaciones de la vida en el planeta. En particular, el desarrollo, uso e impacto de estas tecnologías en la producción, distribución y consumo de bienes y prestación de servicios, han implicado para nuestras sociedades un balance hasta ahora negativo, particularmente en la dimensión social.

Aunque en algunos de nuestros países se ha logrado avanzar en el desarrollo de tecnologías biomédicas y biotecnologías, nuestra problemática más acuciante es el *acceso* y los *impactos* que esos desarrollos y

⁸ “en el malestar contemporáneo se superponen dos padecimientos: el mas visible, el que procede de las conmociones socioeconómicas, pero también otro, mas subterráneo, que remite a los efectos destructores del individualismo moderno. Individualismo: la palabra puede parecer vaga. Califica por turno una evolución moral (el triunfo de la lógica del mercado y el repliegue sobre sí mismo), un hecho sociológico (el desmoronamiento de los cuerpos intermedios, la fragilización de los vínculos comunitarios y la tendencia a la atomización social) y un principio filosófico (la valorización de la autonomía y la autenticidad). Mas allá de todas las confusiones y de todas las aproximaciones, designa sin embargo un rasgo central de nuestras sociedades, globalmente ignorado en el análisis político” (Rosanvallon y Fitoussi, 1997: 36).

⁹ Los intentos de delimitar el ámbito de la bioética han conducido a restringir su alcance al desarrollo tecno-científico en el campo biomédico, ver Hottois, 2007: 24; 25; Durand, 1999: 11.

en general todo el andamiaje tecno-científico tiene sobre nuestras sociedades¹⁰. Por más generosa que sea la bioética para ampliar su espectro de interés, interpretación e intervención a través de la justicia sanitaria, no logra alcanzar el núcleo duro de las transformaciones actuales de la cuestión social en nuestros países. Este núcleo está delimitado por las precariedades de los recursos internos –sociales, económicos, políticos, tecnológicos, infraestructura etc- para promover un paradigma de desarrollo socialmente justo e incluyente, y ambientalmente sustentable. Esas precariedades conducen a que el ámbito de acceso e impactos de esas nuevas tecnologías posean una mayor relevancia para la dimensión bioética de la cuestión social en nuestros países.

Desde la ecología y el medio ambiente se ha venido resaltando con mayor fuerza nuestra situación frente a los cambios globales debido a la inmensa dotación ambiental que posee el continente, resaltando la importancia que esa inmensa biodiversidad tiene para el desarrollo de nuestros pueblos, reconociendo los conocimientos saberes ancestrales de sus diversas comunidades –indígenas, afro-descendientes, pueblos raizales, campesinos- unidos a las nuevas biotecnologías. Sin embargo, esta es una situación paradójica pues esa misma biodiversidad es objeto de múltiples presiones –competencia en el mercado mundial, necesidades de crecimiento económico de la industria agro-exportadora, los usos de las comunidades locales-, que conllevan su rápido deterioro. Particularmente se resalta el creciente uso de los avances biotecnológicos en el desarrollo

¹⁰ De la discusión propuesta por Marcia Angell (2004), aunque centrada en el análisis de la industria farmacéutica norteamericana, se desprenden claras enseñanzas sobre el mundo tecno-científico que nos rodea. “Más o menos la mitad de las compañías farmacéuticas se han fundado en Europa (el número exacto varía debido a las fusiones). En el año 2002 las diez más importantes fueron las compañías estadounidenses Pfizer, Merck, Johnson&Johnson, Bristol-Myers, Squibb y Wyeth (antes American Home Products); las británicas Glaxo-SmithKline y Astra-Zeneca; las suizas Novartis y Roche; la francesa Aventis (en 2004 Aventis se fusionó con otra compañía francesa, Sanofi-Synthelabo, que la catapultó al tercer puesto). Todas muy parecidas en su funcionamiento. Todas ponen precios más altos a sus productos aquí que en otros mercados. Puesto que Estados Unidos representa el centro de mayores ganancias, las compañías farmacéuticas se hacen pasar por una simple cuestión de buenas relaciones públicas. Es cierto, sin embargo, que en la actualidad algunas compañías europeas han trasladado sus operaciones de I&D a los Estados Unidos. Afirman que se debe a que nosotros no regulamos los precios, como lo hace gran parte del mundo. Pero lo más probable es que quieran aprovechar el volumen sin precedentes de investigación que llevan a cabo las universidades estadounidenses y el Instituto Nacional de Salud. Es decir, no es la iniciativa privada lo que los trae hasta acá, sino todo lo contrario, nuestros proyectos de investigación patrocinados por el sector público” (Angell, 2004: 20 -21).

de cultivos transgénicos y los impactos negativos que pueden tener sobre el medio ambiente (Argentina ocupaba en 1998 el segundo lugar mundial por el área destinada a dichos cultivos que corresponde al 15% del área total mundial y México ocupaba el quinto lugar) (Delgado, 2000: 113). Enfatizar las trayectorias localizadas frente a un discurso homogenizante implica reconocer las múltiples diferencias y desigualdades que son constitutivas y constituyentes de ese proceso de globalización.

“‘Globalization’ must be one of the most powerful terms in our current geographical imaginations. Most current accounts of this phenomenon, especially but not only in social and cultural studies, take economic globalization as a given. There may be debates about its degree, but there is no doubt ‘it’ is under way. With ‘history’ –for which read ‘technological change’- ‘globalization’ is seen to be inevitable. It is just like modernity’s discourse, an imagining of spatial differences as temporal. Parts of the world’s ‘South’ are not ‘yet’ drawn into the global village of electronic communications? Never mind; they soon will be. Soon they will, in this regard, be temporal sequence. At once again the potential openness of the future is foreclosed in a tale of inevitability... In stories of this sort there is no space –precisely- to tell different stories, to try to follow another path (whether be autharchic, Islamicist, socialist, or whatever). Neither, in the case of globalization for instance, are de ‘differences’ understood as being inequalities and structural divides produced within the very process of ‘globalization’ itself. This is not in fact simply a question of ‘backwardness’; it is co-production. Even within globalization there are different trajectories” (Massey, 1999: 284: 285).

El desplazamiento de la bioética también debe considerar las características que posee la exclusión en nuestro contexto, a la precariedad acumulada se suma una mayor, la nueva geometría de la desigualdad, que implica elementos sociales, políticos, culturales, simbólicos, étnicos, de género y opción sexual, intergeneracionales, territoriales etc. No se trata de un simple problema de falta de recursos sino de una problemática compleja y diversa que requiere así mismo un tratamiento especial. De

otra parte, esa misma bioética localizada nos permitiría resaltar los valores y principios éticos y morales que las diversas comunidades territoriales poseen como un acumulado frente a las nuevas realidades que los afectan y que deben ser parte del análisis y la búsqueda de soluciones.

La bioética por su carácter trans-disciplinario tiene una ventaja para replantear en la discusión académica y el análisis ese lugar privilegiado que posee la economía, deshacer el aura de autonomía e intocabilidad que la lleva a imponerse como el eje de ordenación de la vida social, política y cultural. El desarrollo de un análisis trans-disciplinario proporciona la posibilidad de entender las diversas dimensiones que componen la dinámica socio-geo-histórica de las sociedades y la reorganización de la cuestión social hoy¹¹.

Durante la época de oro del Estado de Bienestar, lo que se hizo fue “domesticar la economía” sobre la base de principios sociales, hoy es urgente domesticar la economía nuevamente, poner lo social como un fin y no como un medio para el crecimiento económico, revertir la lógica de considerar que el crecimiento económico es un fin, el único fin válido para el desarrollo social. Mirar las políticas económicas, no solamente en su estricto sentido de búsqueda del mayor beneficio, sino como políticas económico-sociales como tímidamente se desprende de las propuestas de Desarrollo Humano que buscan enfatizar la importancia que tiene lo social respecto al crecimiento económico, invertir la lógica actual y proponer políticas de desarrollo humano como elementos esenciales para lograr un crecimiento económico estable, con justicia social y sostenible ecológicamente¹².

La cuestión social es un problema público político, y el Estado es uno de los actores mas importantes en esa escena publica nacional e interna-

¹¹ “superar como primer obstáculo epistemológico, la aceptación de que lo social y lo económico son separables, y de que mientras lo social es aún materia de acción volitiva, lo económico no tiene responsables ni puede ser modificado. Por el contrario habrá, que “tocar la economía”, no para volverla vulnerable e inestable, sino para corregir desde dentro las causas de la polarización y la exclusión social” (Coraggio, 2004: 103).

¹² Ya lo planteaba Potter desde el inicio: “Bioethics would attempt to balance cultural appetites against physiological needs in terms of public policy. A desirable cultural adaptation in our society would be a more widespread knowledge of the nature and limitations of all kinds of adaptation” (Potter, 197; 26).

cional. La bioética alrededor de la justicia sanitaria había avanzado en la consideración de la institucionalidad y la gestión de los recursos en salud, la importancia de la administración de los recursos financieros y humanos para lograr sistemas sanitarios más justos. Hay que ampliar ese intento, pues hoy vivimos una profunda desvalorización del papel e iniciativa del Estado en relación con la promoción del desarrollo social.

“Es posible mejorar el funcionamiento del Estado providencia. Pero no es posible ponerlo en cuestión. Sencillamente, es central, como lo muestra paradójicamente, el ejemplo británico de un *Welfare State* respetado por la ola liberal. El desafío que le lanza la globalización no se plantea en términos de supervivencia sino de capacidad de acompañar el cambio social” (Rosanvalllon y Fitoussi, 1997: 156).

El aumento de los recursos para la solución de los graves problemas sociales es un paso importante pero no suficiente, no importa cuantos recursos se logren acumular o se utilicen no será posible avanzar en una mayor justicia y equidad, si no se tienen en cuenta una serie de obstáculos que se desprenden de las características del sistema político y el trazado de políticas sociales. Los problemas de clientelismo y corrupción de la administración pública y el populismo de los regímenes políticos tan profundamente arraigados en nuestra cultura política, requieren ser tenidos en cuenta. La aplicación a ultranza de los principios de costo/beneficio en el uso de los recursos sociales y la eficacia y eficiencia en la practica de la administración publica no son suficientes para avanzar en la resolución del problema. El trazado y puesta en funcionamiento de unas políticas sociales que tengan un amplio impacto social requieren el reforzamiento de la democracia participativa y una lucha frontal a las prácticas clientelistas y corruptas en la gestión publica.

La participación social activa en el trazado de políticas sociales, la fiscalización y rendición de cuentas de la gestión político-administrativa en el manejo de los recursos públicos debería convertirse en una propuesta estratégica para reforzar la democracia participativa y garantizar la voz de los excluidos en la toma de decisiones que afectan directamente su vida.

“Es evidente que solo una sociedad con redes de participación y deliberación estará en condiciones adecuadas para establecer un adecuado sistema de representación. Por tanto, habría que decir que el correcto manejo de la participación y la deliberación en el orden de la ética de máximos es también fundamental para la definición de los contenidos propios de la ética de mínimos. Aquí también la tarea de la bioética es sencillamente enorme” (Gracia, 2002: 169; 170)

Debido a la magnitud del problema de las nuevas desigualdades sumadas a la deuda social acumulada, es necesario avanzar en un cambio profundo en el desarrollo social por parte del Estado, promover políticas de Estado más que de gobierno como sucede con las políticas económicas, que se mantienen independientemente del gobierno de turno. Así mismo, es urgente resignificar el sentido de lo público-institucional, revalorizar la importancia que tiene la intervención estatal para el desarrollo social frente al aceleramiento de los procesos de privatización agenciados desde el modelo de políticas neoliberales y sus impactos regresivos para el conjunto social.

Si el mercado por si solo, ni tampoco un Estado mas eficiente no son suficientes para alcanzar mayores grados de inclusión, equidad y justicia social, tampoco se le puede pedir a una sociedad profundamente debilitada en sus mecanismos de integración, fragmentada y en tenaz competencia por la redistribución de la riqueza, que por si sola produzca los mecanismos de solidaridad e igualdad social que se requieren. Descargar en las comunidades la gestión de las políticas sociales sin el fortalecimiento de sus redes de movimientos y diversidad de agentes, y reconociendo y desarrollando todas sus bases de producción y reproducción material, sería promocionar por otras vías el darwinismo social propuesto desde el neoliberalismo. Por esta razón la participación activa de las comunidades en el diagnóstico, definición, puesta en marcha y fiscalización de las políticas sociales es un requisito indispensable para avanzar en el proceso de lograr una sociedad socialmente incluyente y justa.

Conclusión

La exclusión social plantea una multiplicidad de retos para la bioética, como proceso complejo y multidimensional se requiere con urgencia definir sus diversos aspectos bioéticos. La justicia sanitaria ha seguido profundizando en los problemas de la institucionalidad y los recursos en salud que son importantes, resaltando la justicia redistributiva y sus múltiples posibilidades, sin embargo, con la nueva cuestión social es urgente y necesario avanzar en una comprensión compleja de la justicia en donde la redistribución de recursos es importante pero no suficiente.

“La exclusión social es una especie de injusticia pero no siempre una total privación económica que se pueda remediar con una redistribución. Por el contrario, el concepto se ubica en la intersección de dos dimensiones de la justicia social: la mala distribución y la falta de reconocimiento. Al ser una especie de injusticia bidimensional, exige una respuesta bidimensional. Por lo tanto, una política que pretenda combatir la exclusión social debe combinar una política de redistribución con una política de reconocimiento. Ninguna de las dos bastara por si misma”. (Fraser, 2003:56).

En los últimos años Fraser (2005, 2003), ha resaltado otra dimensión que ya aparecía en sus reflexiones sobre la condición de injusticia en sociedades post-socialistas, la política. Dicha dimensión es fundamental para entender cómo las disputas por la distribución y el reconocimiento no se pueden deslindar de ella, quién cuenta y quién no cuenta en la toma de decisiones, nos ubica en el terreno de quién está en capacidad de exigir por redistribución y reconocimiento y cómo esas exigencias podrían ser resueltas. Las injusticias también se expresan por la falta o inadecuada representación de individuos o grupos en la participación política y la toma de decisiones.

Estas situaciones complejas de injusticia, basadas en la falta de redistribución y reconocimiento en un marco político restringido y excluyente, expresan de manera mas clara las actuales situaciones de exclusión social en nuestro continente, y por lo tanto definen un marco de referencia

para cualquier interpretación o análisis teórico –definición de una teoría de la justicia p.e.- o propuesta de intervención –políticas públicas-¹³. El replanteamiento de la justicia no implica que se deje de lado la defensa por el reconocimiento y aplicación de los derechos fundamentales, tan importante en nuestro continente, es necesario avanzar simultáneamente y por diferentes vías para lograr el objetivo de equidad y justicia. De esta manera, estaríamos avanzando en una propuesta potteriana de bioética, una bioética mas social y políticamente activa.

Bibliografía

ANGELL, Marcia. *La verdad acerca de la industria farmacéutica. Cómo nos engaña y qué hacer al respecto*, Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

BYRNE, David. *Social exclusion*, second edition. England: Open University Press, 2005.

¹³ “Requiere acuerdos sociales que permitan la interacción de todos los miembros (adultos) de una sociedad en calidad de iguales. Sin embargo, para que la equidad participativa sea posible, se deben cumplir por lo menos dos condiciones: la primera, una distribución de los recursos materiales que garantice la independencia y la voz de los participantes. Esta condición excluye los acuerdos que institucionalicen la privación, la explotación y la flagrante disparidad en riqueza, ingresos, trabajo y tiempo libre, que le impidan a los individuos interactuar como socios de pleno derecho. La segunda condición es que el modelo institucionalizado de valores culturales refleje igual respeto por todos los participantes y garantice iguales oportunidades para que todos gocen de estima social. Se excluyen los modelos de valores institucionalizados que, en forma sistemática, menosprecien algunas categorías de personas y las cualidades relacionadas con ellas, negándoles así el estatus de socios de pleno derecho en la interacción social....(Fraser, 2003:57). Como lo habíamos comentado a esas dos dimensiones hay que sumar la dimensión política : “To say the political is a conceptually distinct dimension of justice, not reducible to the economic or the cultural, is also that can give rise to a conceptually distinct species of injustice. Given the view of justice as participatory parity, this means that there can be distinctively political obstacles to parity, not reducible to maldistribution or misrecognition, although (again) interwoven with them. Such obstacles arise from the political constitution of society as opposed to the class structure or status order. Grounded in a specifically political mode of social ordering, they can only be adequately grasped through a theory that conceptualize representation, along with distribution and recognition, as one of three fundamental dimension of justice” (Fraser, 2005: 75;76).

- CALLINICOS, Alex. *Igualdad*, Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2003.
- CORAGGIO, José Luis. *De la emergencia a la estrategia. Más allá del “alivio de la pobreza”*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2004.
- CUNILL, Jesús. “Justicia Sanitaria”, en GÓMEZ-HERAS, J. M.; VELAYOS, Carmen, (Edit). *Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Madrid: Tecnos, 2005.
- DRANE, James. “Cuestiones de justicia en la prestación de servicios de salud”, en *Bioética. Temas y perspectivas*, Washington: Organización Panamericana de la Salud, Publicación científica 527, 1990.
- DURAND, Guy. *Introduction générale a la bioéthique. Histoire, concepts et outils*, Québec: FIDES, Cerf, 1999.
- CHAMBERS, Robert. “Pobreza y subsistencia: ¿Cuál es la realidad que cuenta?”, en *Revista Controversia* No 172, CINEP, julio de 1998.
- DELGADO, Carlos. “Calidad de vida: una perspectiva latinoamericana”, en *VVAA, Bioética y calidad de vida*, Colección Bios y Ethos, No. 15. Bogotá: Ediciones El Bosque, 2000.
- FRASER, Nancy. “Reframing justice in a globalizing world”, en *New Left Review* No. 36, November – December 2005.
- FRASER, Nancy. “Redistribución, reconocimiento y exclusión social”, en *VVAA, Inclusión social y nuevas ciudadanías. Condiciones para la convivencia y seguridad democráticas*, Bogotá: Departamento Administrativo de Bienestar Social, Pontificia Universidad Javeriana – Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, 2003.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

GARAY, Luis Jorge, “La inclusión social y la construcción del Estado Social de Derecho”, en VVAA, *Inclusión social y nuevas ciudadanía. Condiciones para la convivencia y seguridad democráticas*, Bogotá: Departamento Administrativo de Bienestar Social, Pontificia Universidad Javeriana – Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, 2003.

GILLES, Bertrand. *Introducción a la historia de las técnicas*, Barcelona: Editorial Critica, 1999.

GRACIA, Diego. “Democracia y bioética”, en ACOSTA SARRIEGO, José, (Edit) *Bioética para la sustentabilidad*. Cuba: Publicación Acuario, 2002.

GRACIA, Diego, “¿Qué es un sistema justo de servicios de salud? Principios para la asignación de recursos escasos”, en *Bioética. Temas y perspectivas*, Washington: Organización Panamericana de la Salud, Publicación científica 527, 1990.

HOTTOIS, Gilbert. *¿Qué es la bioética?*, Bogotá: Universidad El Bosque - Vrin, 2007.

MADANIPOUR, A.; CARS, G. and ALLEN, J., (Edit). *Social exclusion in Europe cities*. London: Jessica Kingsley, 1998.

MASSEY, Doreen, “Spaces of politics”, en MASSEY, Doreen, ALLEN, John.

SARRE, Philip, (Edit). *Human geography today*, Great Britain: Polity Press, 1999.

NOVOA, Edgar. “La revolución científico-técnica. Algunas reflexiones críticas y reflexiones desde la bioética”, en *Revista Cuadernos Latinoamericanos de Administración*, volumen II, No. 3, junio-diciembre, 2006.

PARENTI, Francisco, “Necesidad de una bioética desde América Latina (Bioética y justicia sanitaria en América Latina)”, en *Revista Bioética desde América Latina* Año I, No 2, 2001.

POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona: Paidós, 2005.

POTTER, Van Rensselaer. *Bioethics. Bridge to the future*. New Jersey: Prentice-Hall, 1971.

ROSANVALLON, Pierre; FITOUSSI, Jean-Paul. *La nueva era de las desigualdades*. Argentina: Manantial, 1997.

SFEZ, Lucien. *Técnica e ideología, un juego de poder*, México: Siglo XXI Editores, 2005.

WALKER, A.; WALKER, C., (Edit). *Britain divided*. London: CPAG, 1997.

Nación, narración y exclusión¹

Jose Maria Siciliani²

Resumen

El artículo contiene tres partes bien determinadas: la primera ofrece algunos datos fundamentales de una ética narrativa que pueden servir de base a una bioética que busca construir nación por medio del desarrollo de la identidad nacional con el relato. La segunda parte muestra de forma concreta cómo la narración del sufrimiento provoca o despierta realmente una suerte de indignación ética y empuja al compromiso por la defensa de la vida. La tercera parte recoge algunas conclusiones que son sólo senderos de búsqueda para profundizar por una bioética que cree encontrar en la narratividad una compañera privilegiada en la construcción de su saber.

Palabras claves: Narrativa, relato, análisis narrativo, nacionalismo, identidad narrativa, memoria.

Résumé

L'article présente trois parties bien précises : la première indique quelques données d'une éthique narrative, qui peuvent servir de base à une recherche en bioéthique cherchant à construire nation au moyen de la construction de

¹ Versión revisada del trabajo de investigación presentado en el XIII Seminario Internacional *Bioética, diversidades y exclusión*. Bogotá, Agosto 10 y 11 de 2007. Escrito entregado el 12-08-2007 y aprobado el 26-11-2007.

² Doctor en Teología, maestría en Teología. Profesor Universidad de la Salle y del Doctorado en Bioética de la Universidad El Bosque. Correo electrónico: josemariasiciliani@gmail.com.

l'identité national par le récit. La deuxième partie montre de forme concrète comment la narration de la souffrance provoque ou éveille vraiment une sorte d'indignation étique et pousse à l'engagement envers la défense de la vie. La troisième partie recueille quelques conclusions, qui ne sont autre chose que des sillons de recherche à approfondir par une bioéthique qui croit trouver dans la narrativité un partenaire privilégié dans la construction de son savoir.

Mots clés: Éthique narrative, récit, analyse narrative, nacionalisme, identité narrative, mémoire.

Introducción

“... son precisamente los relatos los que brindan esos momentos de conexión de veracidad, de maravillosos ajuste, de «una larga paz intensa» ligándonos más fuertemente a nuestro entorno, a los otros, a nuestra propia historia y a nuestras posibilidades futuras”³.

Podría uno sorprenderse ante lo que se ha dicho en las dos últimas décadas sobre la historia. Por un lado se repite, citando por ejemplo a F. Fukuyama⁴ o a J. F. Lyotard⁵: “llegó el fin de la historia, es el fin de los grandes relatos”⁶. Por otro lado, y menos frecuentemente, se dice: “El fin de las pequeñas historias ha llegado”⁷. La sorpresa no es solo intelectual o conceptual, sino práctica y vivencial, porque el asombro que provocan estas afirmaciones, hace surgir la pregunta siguiente: “¿Sin ninguna clase de historia es posible vivir? ¿Es posible andar como sonámbulos sin un mínimo de rumbo o de horizonte? Parafraseando a P. Ricoeur cabe pre-

³ WITHERELL C S, “Los paisajes narrativos y la imaginación moral. Tomar la narrativa en serio”, en McEWAN H – EGAN K, *La narrativa en la enseñanza, el aprendizaje y la investigación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 76.

⁴ FUKUYAMA F, *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992.

⁵ LYOTARD J F, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 2000⁷, p. 73.

⁶ Ver además VATTIMO G, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986, p. 13: “Estamos ante el problema de inventar una humanidad capaz de existir en un mundo en el que la creencia en una historia unitaria ha sido sustituida por la perturbadora experiencia de la multiplicación indefinida de los sistemas de valores y de los criterios de legitimación”; FONTANA J, *La historia después del fin de la historia*, Barcelona, ed. Crítica, 1992, p. 7-16.

⁷ Ver GRÜNER E, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

guntarse: ¿Es posible vivir la vida sin amarrar sus múltiples acontecimientos en una trama que le dé sentido y norte? ¿Podemos, sin la narración, construirnos alguna identidad, ya sea personal o nacional?⁸

Cabe anotar al mismo tiempo que, paradójicamente, asistimos a un resurgir de la narratividad en muchos campos. Desde el movimiento de cuenteros que tanta fuerza ha tomado en Bogotá y en los ambientes universitarios del país, como también la recuperación de la narratividad en muchas ciencias como la psicología, que en algunos de sus sectores está hablando de un paradigma narrativo de la mente⁹; como en las ciencias sociales en donde la etnografía desde hace tiempo ha desarrollado la metodología de las historias de vida y el método autobiográfico, que ahora se utilizan en otros campos como el de la investigación en educación¹⁰. No se puede dejar de mencionar que en Bioética la narratividad aparece como una de las nuevas fuentes epistemológicas de su quehacer, hasta el punto de plantearse una “estructura narrativa del conocimiento medical”¹¹.

Con este telón de fondo de la narratividad, el presente trabajo tendrá tres partes principales. En un primer momento se planteará una forma de comprender la relación entre exclusión, nación y diversidad desde la narratividad. En un segundo momento se hará un pequeño ejercicio de análisis narrativo de un relato colombiano que muestra “la otra cara de la nación”. Y finalmente habrá algunas conclusiones propositivas que muestren por cuáles senderos la bioética puede, desde las éticas narrativas, contribuir a construir una nación más inclusiva de la diversidad.

⁸ Ver RICOEUR P, “L’identité narrative”, en BÜHLER P – HABERMACHER J.-F. (dirs.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Geneve, 1988, p. 287-300.

⁹ BALBI J, *La mente narrativa. Hacia una concepción posracionalista de la identidad personal*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

¹⁰ Ver por ejemplo: McEWAN H – EGAN K, *La narrativa en la enseñanza, el aprendizaje y la investigación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

¹¹ Es el título del libro de HUNTER K M, *Doctors’ Stories. The Narrative Structure of Medical Knowledge*, Princeton University Press, 1991. Ver también: HUDSON A, “Literature and Medicine: Narrative ethics”, *Lancet* (April 1997 / 349) 26; *Enciclopedia of Bioethic the Oxford*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 1791; BURRELL D, *From System to Story: An Alternative Pattern for rationality in Ethics, Truthfulness and Tragedy*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1977; GRACIA D, *Procedimientos de Ética Clínica*, Madrid, Eudema, 1991; BRODY H, *Story of sickness*, New Haven, Yale University Press, 1987; BRODY H, “My story is broken; can you help me fix it? Medical ethic and the joint contruction of narrative”, *Lit Med*, (1994 / 13), 79-92; LAIN ENTRALGO P, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

2. Planteamiento del problema: narración, exclusión y nación

2.1 El pensamiento de una sola historia de la nación

*“Lo complicado, y a la vez maravilloso, es que hoy
día, nuestras identidades se ven atravesadas
por, y se expresan en, una heterogénea
multiplicidad de narrativas”¹².*

Cuando se leen algunas de las definiciones de nación, se encuentran inmediatamente dos tendencias generales, declinadas teóricamente por medio de muchas matizaciones. Una de las cuales está estrechamente relacionada con la categoría de identidad¹³: el “nacionalismo de la identidad”, que aparece en Johann Gottfried von Herder (1744-1803), quien en su libro *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1783)¹⁴, plantea una suerte de nacionalismo colectivista, ya que, según afirma este filósofo y crítico literario alemán, la personalidad dejaría de ser un asunto de cada quien y se tornaría una propiedad del grupo étnico. En esta perspectiva se dice enfáticamente “no” al individualismo y “sí” al colectivismo. La “nación natural”, teorizada por Herder, no puede ser alterada, cuestionada o transformada porque se arriesgaría esta identidad; el pasado es idealizado, y como consecuencia se bloquea el avance hacia el futuro. Es la “idea de nación como colectividad cultural <naturalmente diferenciada>, empleada como máquina de guerra primero contra la Ilustración y, después, contra el liberalismo” la que está descrita aquí¹⁵. En

¹² “Colombia: ausencia de relato y desubicaciones de lo nacional”, en *Cuadernos de nación. Imaginarios de nación. Pensar en medio de la tormenta*, Martín-Barbero J (coord.), Bogotá, Ministerio de la Cultura, 2001, p. 24.

¹³ Es la llamada “nacionalismo de la identidad”. Ver BEALY F, *Diccionario de ciencia política*, Madrid, Istmo, 2003, p. 283.

¹⁴ El texto se encuentra en español: HERDER J G von, *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, Madrid, Alfaguara, 1982.

¹⁵ En este párrafo seguimos las ideas de OLABARRÍA J, “Identidad”, en MARIA OSES J, *10 palabras claves sobre el nacionalismo*, Santander, Sal Terrae, 2001, p. 19.

efecto, se querría desvanecer al individuo, base de la visión nacionalista ilustrada, para subsumirlo ahora en la nación étnico-cultural¹⁶.

Si se plantea aquí una relación entre identidad narrativa y nación, no será pues en esta perspectiva esbozada. En efecto, creer que la nación se confunde con la existencia de un relato fundador, conduciría a pensar que sólo habría nación si hay un único relato, fijo, esencial, por no decir esencialista, casi mítico al que deban plegarse los individuos de una nación. Una especie de idealización de una historia que habría que repetir de alguna forma, porque constituyó el ideal paradisíaco perdido y por el que se debiera luchar, al que se debiera volver. Falsa ilusión, propia de todos los nacionalismos; espejismo que cerraría toda idea de progreso y que incapacitaría a los individuos para tejer y contar una historia inédita que sólo pueden construir ahora, con lo que son, sin que por eso tengan que despreciar fanáticamente valores culturales tradicionales.

Se afirma aquí más bien que la categoría y la experiencia de nación están ligadas ciertamente a un “relato mínimo”¹⁷, que une a los individuos, con el que se identifican. “Lo que falta a Colombia más que un ‘mito fundacional’ es un *relato nacional*”. Al comentar esta frase, J. Martín-Barbero, afirma: “Daniel Pecaute se refería a un relato que posibilite a los colombianos de todas las razas, etnias y regiones, ubicar sus experiencias cotidianas en una mínima trama compartida de duelos y de logros. Un relato que deje de colocar las violencias en la *subhistoria* de las catástrofes naturales, la de los cataclismos, o los puros revanchismos de facciones movidas por intereses irreconciliables, y empiece a tejer una memoria común, que como toda memoria social y cultural será siempre una memoria conflictiva pero *anudadora*. Es la gran diferencia entre la memoria artificial y la memoria cultural, pues ésta siempre opera tensionada entre lo que recordamos y lo que olvidamos, ya que tan significativo es lo uno como lo otro”¹⁸.

¹⁶ OLABARRÍA J, Op. Cit., p. 19.

¹⁷ Expresión de J. Martín Barbero en el texto “Colombia: ausencia de relato y desubicaciones de lo nacional”, en *Cuadernos de nación. Imaginarios de nación. Pensar en medio de la tormenta*, Martín-Barbero J (coord.), Bogotá, Ministerio de la Cultura, 2001.

¹⁸ MARTÍN-BARBERO J, “Colombia: ausencia de relato y desubicaciones de lo nacional”, Op. Cit., p. 15.

Que los acontecimientos del país dejen de ser una historia que no me incumbe, que no sean más problemas ajenos a mi situación personal y concreta y que de alguna forma se relacionen conmigo, porque descubro, gracias a la forma en que me son contados, que me afectan, que en ellos está en juego mi “suerte” personal, la de mi familia, la de los míos, la de mi barrio, he ahí la propuesta que señala esta categoría de “relato nacional mínimo”.

De ahí que la “la ausencia de relato” de la que habla Martín-Barbero podría identificarse con una forma completamente anodina de contar lo que acontece al país y a sus individuos, forma narrativa irrelevante, incapaz de conmover, incapaz de ser un vehículo para compartir experiencias. Forma de contar que en algunas ocasiones, cuando más, sólo logra levantar un estéril repudio, una sorpresa rutinaria, pero nunca una “indignación ética” que movilice y comprometa.

La afirmación de un relato mínimo se puede identificar como una ruptura frente a un gusto posmoderno que rompe, con cierta razón, con los grandes relatos. A este gusto posmoderno le chocan las visiones omnicomprensivas, las síntesis, los planteamientos sistemáticos, por eso le chocan los que se han denominado “grandes relatos”. En realidad el abstraccionismo idealista está justamente criticado en esta postura, que puede convertirse también en herramienta ideológica de dominación o de uniformización. También la perspectiva hermenéutica tiene razones fuertes para calificar a esta postura de ahistórica. Sería aceptar lo que dijo Hegel: “El tribunal de la razón es la historia”. Pero “esa sublimación de la historia trivializa el papel del hombre y, sobre todo, su sufrimiento. Si el sentido de lo particular está en la totalidad de la historia, los gritos de dolor y protesta de un Job están fuera de tono”.¹⁹

Pero no hay necesidad de identificar esta crítica certera (la tentación de refugiarse, ante los sufrimientos presentes, en una explicación trascendental o mitológica)²⁰ con la necesidad de una cierta visión universal,

¹⁹ METZ J B – WIESEL E, *Esperar a pesar de todo*, Madrid, Trotta, 1996. La frase es de Reyes MATE, quien hace el prólogo, p. 10.

²⁰ METZ J B – WISEL E, *Esperar a pesar de todo*, Op. Cit., p. 13.

de un contacto “empático”, de “una sintonía narrativa”, de una red de pensamiento y de solidaridad, que hace que nuestra historia personal, barrial, grupal, local o nacional, se pueda insertar en una trama más amplia que la anima y la significa.

Quizás la categoría de “trama episódica” y “trama unificadora” que utilizan con fecundidad los literatos en sus análisis de los relatos nos pueda ser útil²¹. Su existencia denota ya un sentido que merece la pena subrayar. Y ese sentido se puede constatar en el momento en que alguien sabe que las razones que animan su historia personal, sus luchas y sus ilusiones, no son un esfuerzo solitario incapaz de encontrar eco en alguna parte del barrio, de la nación y del mundo. La experiencia que estamos viviendo hoy aquí, animados por las luchas bioéticas, puede servir de ejemplo, porque si algo queda de estos encuentros, además de las reflexiones compartidas, es el aliento y el estímulo recibido al saber que otros “andan en el mismo cuento” que uno. Aunque no sea una garantía absoluta, de todas formas saber que hay gente valiosa, honorable y seria luchando por aquello que uno lucha, estimula. Algo de ello debe haber en los ambientes académicos, cuando se insiste tanto en la importancia de las redes, de los convenios, del fortalecimiento de la comunidad académica.

Pero quizás la razón de esta ausencia de relato nacional no sea el encallecimiento de la capacidad auditiva de los colombianos, su incapacidad a darse consejos, a compartir vivencia narrándolas, como lo pensó Walter Benjamín²². Quizás lo que pasa es que las historias que se cuentan resultan indiferentes porque constituyen una “historia oficial” en la que no se reconocen los colombianos. Una historia embrujadora²³ que no refleja realmente la vida verdadera. Una historia excluyente que oculta el sufrimiento, los padecimientos y los gozos experimentados por muchos colombianos. Martín-Barbero señala que “junto a la palabra hueca

²¹ Ver por ejemplo su utilización en exégesis bíblica narrativa en MARGUERAT D – BOURQUIN Y, *Cómo leer los relatos bíblicos*, Santander, Sal Terrae, 2000, p. 90.

²² BENJAMÍN W, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991: “El narrador”, p. 111-134.

²³ Ver el texto PLATAFORMA COLOMBIANA DE DERECHOS HUMANOS, DEMOCRACIA Y DESARROLLO, *Deshechar el embrujo. Alternativas a las políticas del gobierno de Álvaro Uribe Vélez*, Bogotá, Plataforma colombiana, 2006.

de los políticos, se alza el silencio de los guerreros. Ese que manifiesta el hecho de que la inmensa mayoría de los miles de asesinatos que aquí se producen cada año no sean reclamados, no merezcan la pena de ser reivindicados, es decir no tengan relato”²⁴.

Un “relato mínimo” no es un relato único. No es tampoco la aceptación irreflexiva o acrítica de un relato identitario que quiebre la autonomía individual y la pluralidad cultural con la falacia de la “personalidad común”, propia del “nacionalismo romántico”. La unidad narrativa no vendría sino de la confluencia de narraciones diversas; sobre todo de la inclusión, sin falsos pudores, del relato de los que viven desde el reverso de la historia, de esa historia contada por los triunfadores y competentes en la carrera del desarrollo. La identidad narrativa de la nación no podrá así quebrar un principio que está a la base de toda construcción legítima de nación: la autonomía de los individuos, su derecho a elegir, a decidir, a disentir, en breve, a construir su propia historia. Pero la afirmación de la necesidad de un “mínimo narrativo nacional” subraya que no se quiere ahogar cierta universalidad en nombre de un subjetivismo colectivo, que no personal, en donde todo criterio de verdad se invalida, salvo el del grupo nacional o el de la etnia, que poseería una esencia inmutable, inmóvil, ahistórica.

2.2 *La memoria del sufrimiento: narrar la exclusión como desigualdad y no como diversidad*²⁵

Se acaba de señalar que un “relato nacional” significativo debe incluir el sufrimiento de las víctimas. Hay que afirmar varias cosas al respecto. Lo primero que hay que dejar sentado es que no todo sufrimiento reclama relato. Con esto se reconoce al mismo tiempo que si la identidad se construye narrativamente²⁶, ella no es solo objeto del acto de narrar.

²⁴ MARTIN-BARBERO J, Op, Cit., p 19. Este autor agrega: “Silencio tanto o más sintomático que la impunidad, pues el que no haya una palabra que se haga cargo de la muerte infringida tiene quizá una resonancia más ancha que el hecho de que no se juzgue al asesino, ya que habla del punto al que ha llegado la ausencia de un relato mínimo desde el que podamos dotar de algún sentido la muerte de miles de conciudadanos”, p. 19.

²⁵ La idea la tomo de: CALDERON F – SZMUKLER A, “La pobreza y las nuevas condiciones de desigualdad social”, Revista Nueva Sociedad n° 149 (Mayo-Junio 1997) 74-87.

²⁶ AUGIERI C A, *Sono, dunque narro. Racconto e semántica dell'identità in Paul Ricoeur*, Palermo, ed. Palumbo, 1993.

La identidad puede también ser objeto del discurso, o puede asumir otras formas lingüísticas o simbólicas diferentes a la narrativa. El relato, en cuanto unifica en una trama muchos acontecimientos, permite dar sentido a la fragmentación de los mismos. Ahí radica su poder. La razón narrativa se evidencia en el relato por la oportunidad que brinda una trama de establecer lazos de causalidad, de temporalidad, de oposición, etc., entre los acontecimientos. En el arte de contar subyace una racionalidad que articula y orienta los sucesos hacia un sentido²⁷. Pero a veces el sufrimiento no necesita tanto una explicación sino un gesto que lo alivie o un grito que lo expulse o una poesía que lo exorcice.

A pesar de este carácter no absoluto de relato, que defiende y acoge las formas discursivas o poéticas, que acepta el pluralismo genérico, no cabe duda de que hay una tendencia, señalada fuertemente por algunos filósofos (como Reyes Mate)²⁸, a ocultar el dolor de los empobrecidos y de las víctimas en una historia nacional triunfante y competitiva. El caso más patente se ha dado con los negacionistas en Europa que tuvieron la desfachatez de maquillar lo acontecido en los campos de concentración, y en algunos casos extremos de negar este horror²⁹. La pregunta que se han hecho estos pensadores, incluyendo también algunos teólogos, es la siguiente: ¿Es posible hablar de nación y de inclusión a espaldas del sufrimiento de los humillados y vencidos³⁰?

²⁷ “El nuevo imaginario relaciona *identidad* mucho menos con mismidades y esencias y mucho más con narraciones, con relatos. Contar es tanto *narrar historias* como *ser tenidos en cuenta por los otros*. Lo que significa que para *ser reconocidos* necesitamos *contar nuestro relato*, pues no existe identidad sin narración ya que ésta no es sólo expresiva sino constitutiva de lo que somos”, Martín-Barbero, Op. Cit., p. 23.

²⁸ Ver MARDONES J M – REYES MATE, *La ética ante las víctimas*, Anthropos, Barcelona, 2003. DE LA GARZA M T, *Política de la memoria: una mirada de occidente desde el margen*, Barcelona, Anthropos, 2005. Con una introducción de R. Mate.

²⁹ Sobre esta problemática cabe recordar la famosa respuesta de Heidegger a Marcuse, que se enmarca en el corazón del debate conocido con el nombre de “revisiónismo”. El gran filósofo de *Ser y Tiempo* escribía a Marcuse que lo que se decía “sobre el exterminio de los judíos vale exactamente igual para los aliados, si en lugar de los ‘judíos’ pusiéramos a ‘alemanes del Este’”. Cf. *La sospecha filonazi. <Carta de Marcuse a Heidegger sobre pasado político>*, “El País”, 26.02.1987. Ver MAESTRE A, *Modernidad, historia y política*, Estella, Verbo Divino, 1992, p. 103-146.

³⁰ “Los perdedores tienen... derechos pendientes. La diferencia entre una cultura *anamnética* y otra que no lo es, la *conceptual y lógica*- es que para la primera los derechos, las preguntas o los gritos de los vencidos siguen vigentes, siguen pendientes, mientras que para los segundos son el precio de la historia”, Reyes Mate, en METZ J. B. – WIESE E, *Esperar a pesar de todo*, Madrid, Trotta, 1996, prólogo, p. 12-13.

Detrás de la pregunta hay dos aspectos fundamentales que han sido subrayados por los estudiosos de la memoria. **En primer lugar** que la historia es un campo de batalla ideológico, porque hay intereses de grupos dominantes, de sectores y de instituciones a quienes les interesa que se olviden algunos hechos y que se cuenten otros. Esta tesis ya fue presentada en la primera mitad del siglo XX, en 1925, cuando el sociólogo Maurice Halbwachs mostró que la memoria colectiva tiene unos marcos sociales que la condicionan³¹. Y Todorov y P. Ricoeur se preguntaron al final del siglo XX cual sería “le bon usage de la mémoire” (el buen uso de la memoria), haciendo justamente una crítica a esa tendencia que elabora un relato nacional excluyente, porque oculta el precio de sangre, de miseria y exclusión que hay detrás de una “ficción nacional” vencedora³².

En segundo lugar hay que señalar que esa historia de dolor y exclusión es un lugar privilegiado desde el cual se pueda iluminar a la razón, explicar al hombre y comprender el mundo. Aquí se reivindica una nueva antropología y una nueva epistemología que afirman que el relato del sufrimiento, que el relato del doliente, tienen una autoridad y un poder que no tiene el relato del vencedor: “El sujeto se constituye como respuesta a la pregunta quién sufre y no quién habla o razona”, escribe Reyes Mate³³. Es la autoridad del sufrimiento que invita a atemperar el discurso, mientras no se haya escuchado realmente el relato del excluido.

2.3. La narratividad como una forma de entrar en el mundo del otro y de hacer surgir una actitud bioética fundamental

Esta tendencia a olvidar el dolor, a escamotearlo, es lo que ha hecho surgir una “ética del recuerdo”³⁴ o una teología política como la formulada por el teólogo alemán J. B. Metz, que se alza contra el despiadado olvido que

³¹ HALBWACHS M, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004; en particular p. 317-324.

³² TODOROV T, *Mémoire du mal, tentation du bien, Enquête sur le siècle*, París, Ed. Robert Laffont, 2000, p. 173-191. RICOEUR P, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 67-111.

³³ METZ J. B. – E WIESEL, *Esperar a pesar de todo*, Madrid, Trotta, 1996, p. 10.

³⁴ MARGALIT A, *Ética del recuerdo*, Barcelona, Herder, 2002.

se adueña de las sociedades avanzadas y que define al cristianismo como un recuerdo peligroso o como una memoria subversiva³⁵.

Ha hecho surgir también un planteamiento ético importante que busca superar la abstracción típica de la ética ilustrada. Este cambio es descrito así por Reyes Mate: “Para la razón ilustrada, en efecto, el hombre es un reflejo de la humanidad como especie. En ese planteamiento todos los hombres son intercambiables. Sólo en el sufrimiento reciben los rostros humanos una singularidad inalienable. El paso de la ética abstracta a la concreta se logra desde una toma en consideración del sufrimiento”³⁶.

Reyes Mate afirma que ese paso de una moral abstracta del hombre a una moral concreta trae cambios en el planteamiento del problema ético. Porque si el sufrimiento es causado por el hombre, el deber-ser-moral no es un asunto relacionado con un principio abstracto universal sino con un interrogante que el verdugo dirige a la víctima. Una vez que se escucha el relato de dolor del doliente, del que sufre, del vencido y humillado, del excluido, una vez que se le autoriza a hablar, su destino queda en manos del otro (la víctima queda en manos del verdugo). Y entonces “solo haciendo suya la causa la causa del otro puede el verdugo salir de su inhumanidad. Sólo respondiendo del dolor que causamos al otro accedemos a la humanidad que reclama el otro”³⁷.

Esta es una de las razones por las cuales, creo, tiene razón plantearse el sentido, la importancia y la fecundidad de una ética narrativa. Esta ha sido acogida por la bioética en la medida en que se presenta como concreta e histórica, -como el sufrimiento-, y supera el abstraccionismo o la deshumanización tecno-científica de la biomedicina. Además de ayudar, como lo señala el profesor G. Hottois, a clarificar una situación sobre la que médico, paciente, familia, etc., tienen dificultad para hablar,

³⁵ Ver en METZ J B, *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007.

³⁶ Reyes Mate en el prólogo al libro de J. B. Metz y Elie Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Op. Cit., p. 11.

³⁷ Reyes Mate, *ibid.*, p. 12.

la ética narrativa “puede ayudar al enfermo o al moribundo, como a sus parientes, a dar un sentido a sus sufrimientos”³⁸.

Lo expuesto aquí muestra con fuerza que la ética narrativa puede ser un venero por explotar, que integrado a la bioética, podría potenciar al bioeticista en la base misma de su quehacer, en la medida en que “la narrativa nos permite entrar empáticamente en la vida del otro y empezar a sumarnos a una conversación viviente... (en la medida en que) la narrativa sirve como medio de inclusión porque invita al lector, oyente, escritor o narrador a unirse, como compañero, al viaje de otro. En el proceso puede suceder que nos descubramos más sabios, más receptivos, más comprensivos, más nutridos y a veces hasta curados”³⁹.

Esa es la invitación hecha ahora mismo al lector. A entrar en el mundo del relato de un campesino colombiano, “Siete por Tres”, víctima de la violencia. El análisis narrativo no es llevado a cabo aquí con el rigor que él implica; el lector encontrará sólo la transcripción literal de algunos pasajes en que interviene el narrador o hablan algunos de los personajes. En efecto, el manejo magistral del diálogo y de las “funciones del narrador”⁴⁰, especialmente la “función evaluativa”⁴¹ son las principales herramientas narrativas usadas en la novela *La multitud errante*. Se busca aquí, de forma más experiencial que académico-conceptual, mostrar las posibilidades del relato como “fuente e impulso ético”.

³⁸ HOTTOIS G, *Qu'est-ce que la bioéthique?*, Paris, Vrin, 2004, p. 52. Para un enfoque sobre los autores que han estudiado la relación entre narrativa, ética y el conocimiento como la práctica médica ver ESCRIBAR A W – PÉREZ M F – VILLARROEL R S, *Bioética. Fundamentos y dimensión práctica*, Santiago-Buenos Aires-Montevideo, ed. Mediterráneo, 2004, p. 147-154.

³⁹ WITHERELL C S, “Los paisajes narrativos y la imaginación moral. Tomar la narrativa en serio”, en McEWAN H – EGAN K, *La narrativa en la enseñanza, el aprendizaje y la investigación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 74.

⁴⁰ Para la definición del concepto de “función narrativa” o de “intrusión del narrador” dentro del análisis narrativo remitimos a REIS C – LOPES A C M, *Diccionario de narratología*, Salamanca, ed. Colegio de España, 1995, p. 126-127.

⁴¹ REUTER Y, *L'analyse du récit*, Paris, Dunod, 1997, p. 43: “Centrada sobre los valores, la función evaluativa manifiesta el juicio que el narrador hace sobre la historia, los personajes o el relato” (traducción nuestra).

3. Algunos elementos de análisis narrativo de la novela *La multitud errante*, de Laura Restrepo⁴²

3.1 Síntesis de la novela

El texto narra la historia de un hombre llamado *Siete por tres*⁴³, que tenía un dedito de más en uno de sus pies⁴⁴. Esta es la razón por la cual más tarde le pondrán este curioso apodo. Recién nacido, en el año 1950, fue abandonado (p. 30) por sus padres en el atrio del templo de la población rural de Santamaría Bailarina, Municipio Río Perdido, sobre la frontera del Huila y el Tolima. (p. 25). Ahí lo adopta la lavandera Matilde Lina (p. 27-29).

Cuando Santamaría, que era liberal, “fue convertida en pandemonium por la gran rabia conservadora” (p. 31), *Siete por Tres* huye por causa de la violencia hacia las montañas, “a esperar que pasara la matazón” (p. 33); errante⁴⁵, cargando a hombros la imagen de la Virgen que en el pueblo llamaban La Bailarina⁴⁶. La caravana de más de 300 personas (p. 47) se vuelve a su vez una tropa violenta⁴⁷, perseguida y a la vez arrasadora de lo que encuentra a su paso. Hasta que es acorralada por el sargento Moravia, conservador y sanguinario, (p. 47) “con un pelotón fieramente armado del Ejército Nacional” (p. 46). *Siete por tres*, teniendo entonces

⁴² RESTREPO L., *La multitud errante*, Bogotá, Seix Barral, col. Biblioteca Breve, 2001.

⁴³ La explicación exacta del apodo se encuentra en las páginas 37-38.

⁴⁴ “El niño del pié quimérico”. (p. 43).

⁴⁵ “Viendo el caso irremediable, los rojos de Santamaría le dijeron adiós a su tierra, mirándola de lejos por última vez. Improvisaron caravana y avanzaron hacia oriente, desharrapados, fugitivos y enguerrillados, con la muerte pisándoles los talones y la incertidumbre esperándoles adelante, y siempre presente el acoso del hambre. Al centro, junto con la santa de madera, iban Perpetua, sus hijos, Matilde Lina, *Siete por Tres*, los ancianos, las demás mujeres, los otros niños” (p. 34).

⁴⁶ Porque “ostentaba el quiebre de cadera y las suaves ondulaciones de brazos que son rasgos propios de esas imágenes de santas que la costumbre ha dado en llamar *bailarinas*” (p. 32)

⁴⁷ “Éramos víctimas, pero también verdugos – reconoce *Siete por Tres*-. Huíamos de la violencia, sí, pero a nuestro paso la esparcíamos también. Asaltábamos haciendas; asolábamos sementeras y establos; robábamos para comer; metíamos miedo con nuestro estrépito; nos mostrábamos inclementes cada vez que nos cruzábamos con el otro bando. La guerra a todos envuelve, es un aire sucio se cuela en toda nariz, y aunque no lo quiera, el que huye de ella se convierte a su vez en su difusor” (p. 35).

12 o 13 años (p. 55), es emboscado con Matilde Lina, que es maltratada, separada violentamente del niño (p. 52), y “arrastrada hasta algún lugar del cual no se tuvo noticia” (p. 52). “A partir de entonces el rastro de Matilde se borra del mundo de los hechos y se entroniza en las marismas de la expectativa” (p. 52).

Desde entonces Siete por Tres anda en busca de Matilde Lina, porque “el paso del tiempo no mitiga el ardor de sus recuerdos” (p. 53). A Siete por Tres “lo dejaron vivo, pero condenado a morir... un hijo del monte, volando al capricho de los cuatro vientos, en medio de un país que se niega a dar cuenta de nada di de nadie” (p. 53).

Siete por Tres se hace adulto (p. 62), se acaba la “Guerra Chica” y empieza otra “que ni nombre tenía y que andaba mermando la población” (p. 62). Siete por Tres llega a Tora, ciudad petrolera y ardiente, “feria de ilusiones” (p. 63)⁴⁸, donde muchos acudían “adivinando en el oro negro su tabla de salvación y atraídos por los decires que flotaban en el aire con aleteo de futuro” (p. 63); pero Siete por Tres llega buscando a su Matilde Lina (p. 62).

Siete por tres se ve involucrado en una revuelta (p. 81) acaecida en Tora: al ver que un soldado golpeaba a un niño que llevaba un portacomidas para su papá, (el soldado sospechaba que podría ser una bomba, o un cóctel molotov... ya se sabe que en tiempos de guerra sucia no se puede confiar en la tropa, pero tampoco en los niños... (p.76-77) Siete por Tres “encaja al soldado un puñetazo... y con la participación del tropel de gente “se desencadena el zafarrancho” (p. 77). Siete por Tres es acusado de “agitador infiltrado... extranjero, comunista, profanador de templos, ladrón de imágenes... terrorista” (p. 77-78). Siete por Tres huye, disimulándose con un gorro y con camisa manga larga (para ocultar la huellas de la tortura, p. 82), por entre el rosario de barrios de invasión (p. 85)⁴⁹ y llega donde unas monjitas francesas (p. 82), que tienen un

⁴⁸ El narrador califica también a Tora como “embeleco” (p. 66).

⁴⁹ Los nombres de estos barrios llaman la atención a Siete por Tres. Las Delicias, Altos del Paraíso, Tierra Prometida (p. 86). Otras veces con nombres “conmemorativos de ambiguas victorias del pueblo, como “Veinte de Julio, Grito Comunero, Camilo Torres... (p. 86).

albergue “donde no se atreven a interrumpir los milicios, los paracos ni los guerreantes” (p. 82).

Siete por Tres resulta ser un hombre conciliador, hábil y eficaz para múltiples oficios de la casa (“todero”), por lo que la Madre Françoise, la directora del albergue, lo asocia al albergue nombrándolo intendente. Siete por Tres amenaza muchas veces de irse, pero al final, libra al albergue de una allanamiento, al conseguir que venga al albergue una comitiva oficial encabezada por el párroco, niñas estudiantes de 8º grado del colegio de la Merced de La Tora, junto con un grupo metalero de Medellín y un grupo de damas encopetadas benevolentes de Tenjo. El albergue recupera su visibilidad y por un momento está libre de ser tomado por el ejército, la guerrilla o los paracos.

La mujer que busca *Siete por Tres* es descrita así: “... refundida en los tráficos de la guerra, de nombre Matilde Lina y de oficio lavandera, oriunda de Sasaima y radicada en un caserío aniquilado por la violencia, sobre el linde del Tolima y del Huila (p. 15).

El narrador (intradiegético⁵⁰) es una extranjera que trabaja en el albergue para desplazados por la guerra; ella interviene en la narración como personaje, ya que los acontecimientos son narrados desde este sitio y varios de ellos, al final de la novela, tienen lugar allí. El albergue aparece amenazado por el ejército, en cabeza de un general Oquendo (p. 92) que andaba buscando una ocasión para allanarlo “con la buena excusa de que las monjas administraban una cueva de ladrones” (p. 93)⁵¹.

La búsqueda de Matilde Lina dura hasta nuestros días, lo que se deduce no tanto por los indicadores temporales ofrecidos por el narrador, sino por los acontecimientos narrados.

⁵⁰ En cuanto hace parte de la “historia contada” pero no como personaje principal sino como narrador en tercera persona. Ver JOUVE V, *La poétique du roman*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 24-26.

⁵¹ “Lugar asediado”, es otro nombre que le da el narrador al albergue de las monjas. (p. 68).

3.2 Algunos elementos de análisis significativos

Una descripción del personaje principal, Siete por Tres, hecha por la narradora, pone de manifiesto el papel de la memoria, aquí casi perdida y conservada sólo a través de una mediación simbólica, y sin la cual el personaje presiente que pierde su identidad:

“Siete por Tres nunca ha querido deshacerse de la cobija de dulceabrigo a cuadros, deshilachada y sin color, ya vuelta trapo, y más de una vez lo he visto estrujarla, como queriendo arrancarle una brizna de memoria que le alivie el desconsuelo de no saber quién es. El trapo nada le dice pero suelta un olor familiar donde él cree reencontrar la tibieza de un pecho, el color del primer cielo, el ramalazo del primer dolor. Nada, en realidad, salvo espejismos de la nostalgia. Lo demás son historias que Matilde Lina le inventaba para enseñarle a perdonar” (p. 29-30).

“Acaracolada en la memoria traía ella a Sasaima, la tierra donde vivió de niña, y hablaba con cariño de sus muchos animales” (p. 40).

Un pasaje que recupera fugazmente la brevedad de muchas historias, retazos de vida dura, golpeada y estrujada por la violencia; esta trivializa el dolor y vuelve anónimas e indiferentes sus consecuencias a fuerza de prolongarse en el tiempo:

“Los que no podían seguir, se iban quedando a la vera del camino, bajo una cruz de palo y un montón de piedras. El número de los menores se conservaba siempre el mismo, según restaban los que morían y volvían a sumar los que iban naciendo. Los demás protagonizaban la historia móvil y escurridiza de los que emprenden la huida: horas quietas al acecho, abatimiento por los caminos del Señor, café sin dulce y carne sin sal, pleitos y llantos, conciliaciones y consolaciones, delirios de paludismo y diarrea, juegos de cartas, páramos helados que humedecen la ropa y hacen tiritar la piel, rastrojeras, bosques de niebla, cañaduzales, sembradíos de piña ardiendo bajo el sol. El olor del enemigo impregnándolo todo, hasta la tela de la camisa y las hojas de los árboles, y un constante trasegar de ilusiones y un obsesivo espejeo de tierra propia, que fueron y siguen siendo el motor de su marcha” (p. 36). “¿Buscando qué, días y

noches persiguiendo qué? -Se preguntaba ahora ante mí, Siete por Tres. Nadie sabía bien, y yo, que era niño, menos. Recuerdo la esperanza que abrigábamos entonces porque es la misma que abrigamos todavía: <Cuando la guerra amaine...>” (p. 36).

Cuando la guerra amaine... ¿Cuándo será ese cuando? Ya pasó medio siglo desde aquel entonces y todavía nada; la guerra, que no cesa, cambia de cara no más” (p. 36).

La prepotencia de la violencia, venga de donde venga, trae como resultado el absurdo. Esto decía Siete por Tres:

“Tanta vida y jamás... sin entenderla” (p. 54).

Búsqueda obsesiva de un pasado que no construye presente, porque este aparece cerrado completamente por la violencia:

“Déjala dormir, hazle la caridad – le digo a Siete por Tres -. Eres tú quine la mantiene atada al tormento de su falsa vigilia. Deja que se desprenda en paz; no la acucies con la insistencia de tu memoria” (p. 71).

“¿Y si está viva? – Me pregunta-. Si aún está viva no la puedo enterrar, y si está muerta tengo que enterrarla. No puedo dejarla por ahí, vagando solitaria como un alma en pena. Viva o muerta, tengo que encontrarla” (p. 71).

“¿Y si ella me anda buscando? ¿Y si le pasa como a mí, que no tiene vida por estar pendiente de la mía? ¿Si sufre al saber que yo estoy sufriendo? (p. 71).

¿Una historia evasiva? ¿O la prueba de que el oscuro horizonte nunca se cierra del todo como para quitar la alegría de vivir?

“-Entonces vamos a bailar –le propuse la otra noche-. Aquí en tu país he aprendido que cuando las cosas no tienen solución, el mejor remedio es irse a bailar” (p. 71).

“Se aproximaba la navidad y en las calles estrechas, adornadas con ristras de luces de colores, las gentes de buena voluntad andaban compartiendo natilla y buñuelos, cantando villancicos con piticos y tamboras y rezando ante los pesebres la novena de aguinaldos. Ni la luna de azogue que nos

abrasaba, ni el intenso olor nocturno a jazmín, ni ese estruendo que desde las rocolas metía el Grupo Niche con su *Cali pachanguero*, ni siquiera el próximo advenimiento del Rey de los Cielos había logrado aplazar la matazón, y de tanto en tanto la guerra nos echaba en cara su porfía: unos tiros en una esquina, una explosión en la distancia y, bullendo por todos lados, esa loca euforia de estar vivo que caracteriza a esta tierra inefable” (p. 72).

“No hay en el mundo un país más hermoso que este – le decía yo esa noche a Siete por Tres, mientras comprábamos a un ambulante tajadas de mango verde con sal.

-No, no lo hay, ni más asesino tampoco” (p. 72).

La diversidad asumida por una extranjera. El poder que tiene la narración de crear puentes, de incluir la diversidad:

La narradora se enamora de *Siete por tres* desde el día en que este llega al Albergue (p. 16-18); el personaje principal comienza a narrarle su vida. Ella, extranjera, encuentra encarnada en *Siete por tres* la razón de su viaje a estas tierras colombianas:

“Todo lo otro. Lo distinto a mí; lo que se fortalece justo allí donde siento que lo mío es endeble; lo que se transforma en pánico, en voces de alerta allí donde lo mío se consolida en certezas; lo que envía señales de vida donde lo mío se deshace en descreimiento; lo que parece verdadero en contraposición a lo nacido del discurso o, por el contrario, lo que se vuelve fantasmagórico a punta de carecer de discurso: el envés del tapiz⁵², donde los nudos de la realidad quedan al descubierto. Todo aquello, en fin de lo que no podría dar fe mi corazón si me hubiera quedado a *vivir de mi lado*” (p. 17).

“-Dios me ampare de su cantaleta, mis Ojos de Agua- me dice así, *mis Ojos de Agua*, como si fueran suyos mis ojos claros, como si fuera suyo todo

⁵² Desde el reverso de la historia, dice la teología de la liberación al hablar de la historia que hay que contar, aquella que viven los empobrecidos, la otra cara del desarrollo. Ver GUTIERREZ G, *La force historique des pauvres*, Paris. Cerf, 1999, p. 189-231. En particular el apartado: “La otra historia, la historia del otro”, p. 215ss.

lo que soy, y yo, al escucharlo, me entrego sin reservas a esta pertenencia. Aunque al mismo tiempo comprendo que esa forma de llamarme es constatación de distancia: ojos claros son ojos de otra raza, de otra clase social y otro color de piel; de otra educación, otra manera de agarrar los cubiertos en la mesa, distinta forma de dar la mano al saludar, de reírse de otras cosas; otra manera, dificultosa y fascinante: definitivamente otra. Cuando Siete por Tres me dice Ojos de Agua, yo entiendo también que entre mis ojos y los suyos se atraviesa un océano. Pero él sabe anteponerle un *mi* – *mi* Ojos de Agua- y ese *mi* es una barquita: insuficiente, raquítica, azarosa, pero embarcación al fin, para intentar la travesía...” (p. 79).

Dos historias: la oficial, la de los parias:

Siete por tres huyendo por los tugurios de La Tora, donde estaba la gigantesca refinería con sus férreas construcciones:

“Siete por Tres supo que había atravesado el espejo para penetrar en el envés de la realidad, donde se extiende en silencio, a la sombra de la raquítica patria oficial, el inconmensurable continente clandestino de los parias” (p. 88).

“Siguió subiendo hasta que la férrea solidez de la refinería se disolvió en espejismo, y de tanto tubo y tanto tanque no llegaron hasta sus ojos sino destellos de sol. En cambio, iba cobrando fuerza en sus oídos el ruido de un martilleo constante, incansable, prolongado como una obsesión. Lo producían las familias de advenedizos que por cada rancho que ya existía iban levantando otros dos: aquí clavaban tablas y pegaban ladrillos, allá ajustaban latas, más arriba se las arreglaban con palos y cartones. A medida que Siete por Tres ascendía encontraba ranchos más endebles, más inmateriales, hasta que los últimos le parecieron contruidos en el aire, de sólo anhelo, de puro martillar” (p. 87).

Una nación donde la narración del sufrimiento puede ser peligrosa y hasta fatal:

Siete por Tres llega al albergue y es recibido por la narradora:

“Se abrió la camisa y me mostró las quemaduras que le floreaban la piel del pecho y del cuello.

-¿Con qué fue?

-Insolación- me dijo, y supe que otra vez mentía. Es lo común: a este albergue viene a refugiarse toda suerte de perseguidos, a quienes les va la vida en no decir una verdad. Así que tienes que aprender a distinguir entre mentiras dañinas y verdades no dichas” (p. 91).

Pareciera que hay personas que no tienen futuro: el sufrimiento es tal que así se presenta en la vida de algunos. Desafío para una ética progresista, para un relato “ingenuamente optimista” o “sarcásticamente injusto”:

“Nadie llega aquí (el albergue) para siempre; esto es sólo una estación de paso y no ofrece futuro. Durante cinco o seis meses les damos a los desplazados techo, refugio y comida, mientras se sobreponen a la tragedia y vuelven a ser personas.

-¿Será posible volver a ser persona? – me pregunta Siete por Tres sin mirarme, porque conoce la respuesta mejor que yo.

-No siempre. Sin embargo el albergue no puede alargar el plazo, así que deben seguir camino para enfrentar de nuevo la vida y empezar de cero. Pero ellas tres ¿adónde van a ir?

Doña Solita no puede trabajar porque tiene las manos impedidas por la artritis. Le mataron a los demás hijos y le dejaron embarazada a Solana, que sufre un severo retraso mental. ¿Dónde en el mundo pueden vivir esos tres ángeles del cielo, si no es aquí? (p. 101).

¿Podrá algún relato del sufrimiento ayudarnos a la reconciliación nacional? ¿Podrá una bioética, apoyada en la narrativa, mostrar a muchas víctimas que si narran su dolor con odio son doblemente víctimas: de la violencia sufrida y del odio que los carcome?

“Al llegar acá- le digo, vi lo mismo que estás viendo ahora; mujeres en los lavaderos, hombres trabajando en la huerta, niños que escuchan la lectura de un libro: demasiado silenciosos, lentos y sonámbulos, con la mente en otra cosa mientras intentan llevar un remedo de vida normal. No encontré hostilidad en ellos, al contrario, una cierta mansedumbre

derrotada que me oprimió el corazón: La madre Françoise me dijo que no debía engañarme. <Detrás de ese aire de derrota está vivísimo el rencor –me advirtió-. Huyen de la guerra pero la llevan adentro, porque no han podido perdonar” (p. 101).

“Entre todas sus destrezas, hay una en particular que para nosotros resulta imprescindible: Siete por Tres sabe mediar cuando se arman pleitos. En el albergue estalla el conflicto con demasiada frecuencia porque es mucha la gente que se amontonaba adentro: gente que a veces no se conoce entre sí y que se ve obligada a convivir en poco espacio por largo tiempo, compartiéndolo todo, desde el excusado y la estufa hasta el llanto adulto, sofocado por la almohada, que se escucha de noche en los dormitorios. Para no hablar de la tensión y la desconfianza extremas que se generan cuando se aloja un grupo que simpatiza con la guerrilla y otro que viene huyendo de ella. Siete por tres ha demostrado tener un talento nato para manejar situaciones inmanejables con delicadeza y autoridad, y se ha vuelto tan necesario para las monjas que la madre Françoise le ha dado el cargo de intendente. Con esto pretende además amarrarlo al albergue, porque Siete por Tres se aleja cada vez que soplan vientos de otros lados” (p. 103).

La historia ignorada de los vencidos existe realmente:

“Sabíamos que no era fácil llamar la atención o pedir una mano en medio de un país ensordecido por el ruido de la guerra. Y si era casi imposible lograrlo desde una de las ciudades grandes, más aún desde estos despeñaderos ariscos hasta donde no arrima la ley de Dios ni la de los hombres, ni sube la fuerza pública –como no sea de civil y para aniquilar-, ni asoma el interés de los diarios, ni se estiran los bordes de los mapas. Por eso fue tan grande nuestro asombro cuando vimos aparecer la comitiva” (p. 118).

“No dejaremos a los amenazados solos y librados a su suerte –sermoneó el párroco durante la misa que improvisó frente al nicho de la Bailarina, martillando cada palabra con tal furor que nadie hubiera creído que se trataba de un hombrecito sonrosado y barrigón de poco más de metro y medio de estatura” (p. 119-120).

La postura bioética que asume ir al otro puede parecer frágil, pero puede crear frenos a la violencia y despertar conciencia y solidaridad⁵³:

“Que bueno que huelga a sopa, pienso: nada malo puede suceder en un lugar donde la gente está reunida en torno a una gran olla de sopa. La vida bulle aquí adentro y la muerte aguarda afuera, y el límite entre la una y la otra no es más que un hervor de sopa, una araña que teje su tela, una trama de mínimos gestos que se erigen en muralla” (p. 123).

“Al igual que los ranchos invasores, todo acá arriba está hecho de la nada: de huellas, de recuerdos, de tres puntillas y unas latas; de olores, de intenciones, de apegos, de macetas con geranios y de una fotografía de la abuela. En el resto del mundo todo pesa con la irrealdad de la materia: aquí levitamos. Los días recuperan la libertad de inventarse a sí mismos, y gracias a una aritmética rara que resulta de sumar nada con nada, se las ingenian para transcurrir en forma decisiva: quiero decir que conservan el don de significar. Una de las señoras me entrega un plato de sancocho en cuyo centro flota una desafiante garra de pollo, con uñas y todo” (p. 123-124).

“Son ahora las diez de esta noche apretada de presagios y en el callejón frente al albergue, Juicio Final (un grupo rockero que vino de Medellín), que al igual que el párroco parece oficiar un sacrificio cósmico e incruento, brama electrónicamente frente a una audiencia compuesta por los desplazados y por un centenar de personas de los barrios aledaños que se han ido congregando, convocadas por esta descarga atronadora y sagrada de decibeles que de todo mal nos libran, envolviéndonos en una burbuja blindada, infranqueable, más poderosa que el miedo. Entre

⁵³ “Al principio, fundamos la sociedad protectora sólo para amparar perros y gatos, seguimos la labor con huérfanos, luego con viudas de soldados y ahora mirenos acá –me dice una de ellas, Luz Amalia de Montoya, cuidadosamente maquillada con rimmel y rouge, embombado el cabello al estilo años cincuenta, collar de perlas de fantasía abrochado a doble vuelta y aretes *a sortir*, a quien es más fácil imaginar sentada frente a la telenovela del mediodía mientras se toma un té de manzanilla, que aquí encaramada desafiando tropelías y repartiendo galletas y vasos de avena entre niños y mujeres cuyo nombre desconoce, como si no fuera locamente insensato que sus dulces carnes de señora anticuada sean nuestro mejor escudo contra las balas” (p. 122).

aterradas y divertidas, Solana, Solita y Marisol asisten a su primer concierto de música metálica. Siete por Tres revisa unos cables porque hay interferencias en el sonido. <Contra los explotadores vendrá el día de Welter-Skelter>, clama el vocalista con aspavientos de demonio ronco, y la madre Françoise se me acerca:

-Estamos salvados- me grita al oído para que pueda escucharla-. Estos muchachos son su estruendo derrotan hasta al criminal más sanguinario” (p. 126)⁵⁴.

¡No una sola historia! ¡Sí muchas historias entrelazadas! Relatos que convergen no por la uniformidad de una “personalidad nacional” o de unos “rasgos étnicos unificadores”, sino por la aceptación de la diversidad y la lucha por el respeto y el cuidado de la vida en todas sus formas:

“Hacia la media noche ha circulado entre la concurrencia suficiente cantidad de aguardiente como para que varios trastabilen ahitos de alcohol. Los metaleros de Antioquia le han cedido el micrófono a un grupo vallenato de la localidad; alguien hace traer voladores y los demás se encuentran bien aclimatados en un bailongo considerable que amenazaron prolongarse hasta el amanecer.

-Se acabó! –ladra impositiva la madre Françoise-. ¡Todos a dormir! ¡Esto es el caos!

-No madre, no es el caos- trato de explicarle yo, con varios aguardientes subidos a la cabeza-. No es el caos, es la HISTORIA, así con mayúscula. ¿No se da cuenta? Sólo que fragmentada en pequeñas y asombrosas historias, la de estas señoras defensoras de los perros de Tenjo, la de estos rockeros apocalípticos, la de estas estudiantes que se llaman Lady Di y adoran las canciones de Shakira y muestran el ombligo y han subido hasta acá arriesgando el pellejo... ¡También es la historia suya, madre Françoise!

⁵⁴ “Todo está bien, constato, y registro sin asombro que la calma bienhechora que se extiende afuera se ha instalado también dentro de mi pecho. Hace ya más de un mes que se fueron el párroco de Vistahermosa y su colorida corte, pero el hechizo de su solidaridad todavía pesa, protector sobre nosotros” (p. 136).

¿Así que hasta usted está borracha? Lo único que faltaba... ¡Se acabó la francachela, señores! *Mais, vraiment, c'est le comble du chaos...* (p. 126-127).

El desafío de la escucha narrativa a la razón especulativa, a la lógica discursiva es que les pregunta por el impulso ético radical que conduce a comprometerse eficazmente con el cuidado de la vida:

Siete por Tres vive un periodo de entusiasmo y parece que estuviera fuera de sí:

“Escribo *fuera de sí* y me pregunto por qué será que Occidente carga negativamente esa expresión, como si implicara la desintegración o la locura, cuando estar fuera de sí es lo que permite estar en el otro, entrar en los demás, ser los demás. (p. 133).

3. Conclusiones: por una Colombia en donde se cuide más a las personas y se respete más la vida

Para concluir queremos subrayar ciertos puntos importantes de lo expuesto hasta aquí:

1. La bioética como cuidado y preocupación por la vida en un mundo tecnocientífico, puede contribuir a construir un relato nacional que integre a todos los colombianos en un proyecto de nación; proyecto en donde lo que atenta contra la vida sea el nudo al que se le busca un desenlace.
2. La mediación de la ética narrativa en la construcción del saber bioético no podrá representar en ningún modo un rechazo de la pluralidad lingüística ni de las formas discursivas que acuden masivamente al discurso especulativo. Narrar no es antónimo de pensar. La toma en cuenta del relato significa subrayar su potencial ético, que coincide con otras formas de concebir y de producir conocimiento bioético. Por ejemplo con aquel discurso bioético que arranca de principios, en particular el de la “autonomía”.

3. Ese potencial ético del relato se apoya en varios planteamientos que han sido teorizados desde diversos saberes, sobre la narratividad:
- Como vehículo privilegiado de construcción de identidad (P. Ricoeur).
 - Como materia prima de un conocimiento, ya sea filosófico, teológico o bioético, que obliga a integrar el sufrimiento y la exclusión en su proceso epistemológico y a dar cuenta de ellos para poder combatirlos más atinadamente.
 - Como sendero privilegiado para contrarrestar la tendencia a escaparse en abstracciones trascendentales o metafísicas; sendero que obliga a asumir el tiempo presente (puesto que ningún relato se da fuera del tiempo) con todas sus calamidades y miserias, sin buscar refugio en ficciones ideológicas.
4. Por fin queremos insistir en el hecho de que hay que aprovechar esta perspectiva narrativa como una oportunidad que nos ofrece la misma historia, porque asistimos no a una época post-narrativa, como pensó W. Benjamín, sino a una época en que el arte de contar se transforma, sugiriendo y generando nuevos mundos posibles con una vida mejor para todos, especialmente para los excluidos. Para terminar, nos permitimos citar una palabras de P. Ricoeur que han marcado profundamente esta reflexión: “... nuevas formas narrativas, que no sabemos aun nombrar, están ya a punto de nacer, ellas testimoniarán que la función narrativa puede metamorfosearse, pero no morir. Porque no tenemos ninguna idea de lo que sería una cultura en la que ya no se supiera lo que significa contar”⁵⁵.

⁵⁵ RICOEUR P, *Temps et récit*, t. II : *La configuration dans le récit de fiction*, Paris Seuil, coll. Essais, 1984, p. 58.

Bibliografía

- AUGIERI, C. A. *Sono, dunque narro. Racconto e semántica dell'identità en Paul Ricoeu*. Palermo: Ed. Palumbo, 1993.
- BALBI, J. *La mente narrativa. Hacia una concepción posracionalista de la identidad persona*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- BEALY, F. *Diccionario de ciencia política*, Madrid: Istmo, 2003.
- BENJAMI, W. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 1991: "El narrador", p. 111-134.
- BRODY, H. "My story is broken; can you help me fix it? Medical ethics and the joint contruction of narrative". *Lit Med*, (1994 / 13), 79-92.
- BRODY, H. *Story of sickness*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- BURRELL, D. *From System to Story: An Alternative Pattern for rationality in Ethics, Truthfulness and Tragedy*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1977.
- CALDERON, F.; SZMUKLER, A. "La pobreza y las nuevas condiciones de desigualdad social", en *Revista Nueva Sociedad* n° 149 (Mayo-Junio 1997) 74-87.
- DE LA GARZA, M. T. *Política de la memoria: una mirada de occidente desde el margen*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- EGAN, K. *La narrativa en la enseñanza, el aprendizaje y la investigación*. Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- Encyclopedia of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- ESCRIBAR, A. W.; PÉREZ, M. F.; VILLARROEL, R. S. *Bioética. Fundamentos y dimensión práctica*. Santiago-Buenos Aires-Montevideo: Ed. Mediterráneo, 2004.

- FONTANA J, *La historia después del fin de la historia*, Barcelona: Ed. Crítica, 1992.
- FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*. México: Planeta, 1992.
- GRACIA, D. *Procedimientos de Ética Clínica*. Madrid: Eudema, 1991.
- GRÜNER, E. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- GUTIERREZ, G. *La force historique des pauvres*. Paris : Cerf, 1999.
- HALBWACHS, M. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- HERDER, J. G. von. *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*. Madrid: Alfaguara, 1982.
- HOTTOIS, G. *Qu'est-ce que la bioéthique?* Paris : Vrin, 2004.
- JONES, AH. *Literature and medicine: narrative ethics*. Lancet.1997 Apr 26;349(9060):1243–1246.
- HUNTER, K. M. *Doctors' Stories. The Narrative Structure of Medical Knowledge*. Princeton University Press, 1991.
- JOUE, V. *La poétique du roman*, Paris: Armand Colin, 2001.
- LAIN ENTRALGO, P. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- LYOTARD, J F. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 2000.
- MAESTRE, A. *Modernidad, historia y política*, Estella: Verbo Divino, 1992.

MARDONES, J. M.; REYES MATE, (Edit.). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003.

MARGALIT, A. *Ética del recuerdo*, Barcelona: Herder, 2002.

MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Cómo leer los relatos bíblicos*. Santander: Sal Terrae, 2000.

MARTÍN-BARBERO, J., (coord.). "Colombia: ausencia de relato y des-ubicaciones de lo nacional", en *Cuadernos de nación. Imaginarios de nación. Pensar en medio de la tormenta*, Bogotá: Ministerio de la Cultura, 2001.

McEWAN, H.; EGAN, K. *La narrativa en la enseñanza, el aprendizaje y la investigación*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

METZ, J. B.; WIESEL, E. *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta, 1996.

METZ, J. B. *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.

OLABARRÍA, J. "Identidad", en MARIA OSES J, *10 palabras claves sobre el nacionalismo*, Santander: Sal Terrae, 2001, p. 19.

PLATAFORMA COLOMBIANA DE DERECHOS HUMANOS, DEMOCRACIA Y DESARROLLO, *Deshacer el embrujo. Alternativas a las políticas del gobierno de Álvaro Uribe Vélez*, Bogotá: Plataforma Colombiana, 2006.

REIS, C.; LOPES, A. C. M. *Diccionario de narratología*, Salamanca: Ed. Colegio de España, 1995.

RESTREPO, L. *La multitud errante*, Bogotá: Seix Barral, Col. Biblioteca Breve, 2001.

REUTER, Y. *L'analyse du récit*. Paris: Dunod, 1997.

RICOEUR, P. "L'identité narrative", en BÜHLER P – HABERMACHER J.-F. (dirs.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Geneve, 1988, p. 287-300.

RICOEUR, P. *Temps et récit, t. II : La configuration dans le récit de fiction*, Paris: Seuil, coll. Essais, 1984.

RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000, 67-111.

TODOROV, T. *Mémoire du mal, tentation du bien, Enquête sur le siècle*, Paris: Ed. Robert Laffont, 2000, p. 173-191.

VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Península, 1986.

WITHERELL, C. S., Tram, H. T., & Othus, J. "Narrative landscapes and the moral imagination: taking the story to heart". In H. McEwan & K. Egan (Eds.), *Narrative in teaching, learning, and research* (pp. 39 - 49). New York: Teachers College Press, 1995.

Biología, moral y exclusión*

Luis Alvaro Cadena Monroy¹

Resumen

Presentamos algunos elementos de una propuesta evolutiva nuestra y algunos elementos de la etología, para analizar la relación que pudo establecerse entre grupos de *Homo sapiens* y, posteriormente, entre el hombre de Cro-Magnon y el de Neanderthal. Con esto, proponemos un posible origen de la moral y la exclusión.

Palabras claves: Evolución y altruismo, evolución y cooperación, evolución y moral, selección de grupo, Cro-Magnones y Neandertales.

Abstract

We present a combination of arguments from ethology and a novel evolutionary approach of our own to analyze a probable interaction between earlier *Homo sapiens* groups and, later, between Cro-Magnon and Neanderthal. Based on this, we propose an hypothesis on the origin of moral and exclusion.

Keywords: Altruism and evolution, cooperation and evolution, moral and evolution, group selection, Cro-Magnons and Neanderthals.

* Trabajo de investigación presentado en el XIII Seminario Internacional de Bioética en la Universidad El Bosque. Escrito entregado el 10-09-2007 y aprobado el 22-10-2007.

¹ PhD. Ciencias, Universidad Nacional de Colombia. Profesor investigador del Departamento de Bioética, Universidad El Bosque. E-mail: l_a_cadena_m@yahoo.es

Introducción

El asunto de la moral y la exclusión puede ser tratado de formas diversas. Una posibilidad de tratar este tema es acudir a teorías evolutivas y a la etología. Desde esta perspectiva, existe una abundante literatura. Presentaré, brevemente, una propuesta evolutiva que ya he desarrollado en otras partes; veremos algunos elementos de la etología, que podemos llamar “clásica”, y de la etología basada en la genética de poblaciones. Con estos elementos, analizaremos la relación que pudo establecerse entre grupos de *Homo sapiens* y, posteriormente, entre el hombre de Cro-Magnon y el de Neanderthal, para desembocar en una propuesta sobre el posible origen de la moral y la exclusión.

1. Sobre la evolución

Existen, en la actualidad y en lo referente a la evolución orgánica, tres teorías que, al decir de sus seguidores o autores, resultan ser incompatibles: neodarwinismo, neutralismo y equilibrio puntuado. Me referiré más ampliamente a estas tres teorías en (Cadena, L. A., 2006). Allí expresé la opinión de que estas tres teorías podían ser complementarias. Voy a resumir muy brevemente estas tres teorías.

El neodarwinismo o teoría sintética de la evolución sostiene, con Darwin, que la evolución es un proceso que implica dos fases: la primera es la producción aleatoria de variabilidad, en tanto que la segunda es la selección de las variantes que se adaptan al medio ambiente, y la eliminación de aquellas que no logran adaptarse a él. Para Darwin, quien aceptó en la última edición de “El origen de las especies” la expresión de Spencer, la selección natural sería la supervivencia de los más aptos (Darwin, Ch., 1983). Sin embargo, la teoría sintética (teoría que resultó de la síntesis de la genética de poblaciones y del darwinismo) define la selección natural como supervivencia y reproducción diferencial de los organismos. Los neodarwinianos de orientación genetista prefieren hablar de la selección como el cambio de las frecuencias génicas (Mayr, E., 1979). De esta forma, y según la terminología de J. Monod, la evolución

implica una combinación de procesos de azar y de necesidad: la producción de variabilidad es el elemento aleatorio, en tanto que la selección es el elemento necesario (Monod, J., 1977). Darwin era un seguidor de la idea de que la naturaleza cambia lenta y gradualmente, por ello, pensaba que el proceso de evolución debería ser gradual y continuo. Como en el registro fósil se presentaban discontinuidades, Darwin eludió este problema afirmando que el registro estaba incompleto (Gould, S. J., 1985). Los neodarwinianos continúan creyendo que la evolución es un procesos gradual y continuo: “Según parece, la mayoría de los cambios evolutivos se producen por acumulación gradual de mutaciones ínfimas (análogas a apretar un tornillo), acompañadas por transiciones lentas en las características físicas de los individuos de la población” (Ayala, F., 1979).

La teoría sintética de la evolución supone que las transformaciones evolutivas –sean fenotípicas o genotípicas- deben originarse en la selección natural de Darwin. Sin embargo, M. Kimura y los neutralistas sugirieron que debía hablarse de dos tipos de evolución: una a nivel de los fenotipos la cual, probablemente, estaría gobernada por la selección natural, y otra, a nivel molecular, en donde la selección tendría poco o ningún valor. La mayor parte de los genes mutantes son neutros, es decir, sin diferente valor selectivo entre sí (por eso el nombre de neutros). A nivel molecular, los cambios de las secuencias de las bases nitrogenadas de los genes codificadores (o, lo que viene a ser prácticamente lo mismo, los cambios en las secuencias de los aminoácidos en las cadenas polipeptídicas) ocurren por azar o deriva genética (Kimura, M., 1987).

En la teoría del equilibrio puntuado de N. Eldredge y S. J. Gould, se sugiere que la idea de la selección natural no necesita postular el cambio gradual y continuo. Ellos argumentan que durante su permanencia en la tierra, la mayoría de las especies no tienen mayores cambios morfológicos. Por eso, en el registro fósil aparecen de manera semejante a como desaparecen, sin haber variado en mayor medida. Sin embargo, existen ciertos períodos de aparición repentina de especies; en esos períodos, el cambio es abrupto con relación a los predecesores en el registro fósil, pero rápidamente, ese cambio se estabiliza (Gould, S. J., 2002). S. J. Gould propone que la evolución se presenta dentro de una jerarquía de dos niveles: en la microevolución el cambio se da gracias a la mutación, en

tanto que en la macroevolución el cambio se da gracias a la especiación (Gould, S. J., 2002).

Aunque las tres anteriores teorías evolutivas parecen ser divergentes, quisiera retomar una propuesta evolutiva mía (Cadena, L. A., 2006) en la cual se muestra que las referidas teorías resultan ser complementarias: En la mayor parte de su existencia, y a través de sucesivas generaciones, los organismos se adaptan a su medio ambiente por medio de cambios graduales mínimos que no implican un cambio morfológico significativo. Los cambios resultan ser ajustes menores del organismo a su medio ambiente. En estos periodos, los organismos se encuentran bastante bien adaptados a su medio. Incluso si el medio ambiente presenta algunas fluctuaciones, éstas habrán ya sido asimiladas adaptativamente por los organismos. La población específica (individuos de una especie distribuidos en una región geográfica en la cual es posible el intercambio genético), se habrá estabilizado y, con ello, la presión selectiva se va haciendo menos fuerte, dando la posibilidad de que las variantes neutras se extiendan en la población a través de las generaciones. Fenotípicamente, estos organismos no serán diferentes en mayor medida; no obstante, a nivel genotípico, los organismos comienzan a diferenciarse; sin embargo, estas diferencias (neutras) no podrán ser percibidas por la selección natural. A estos periodos referidos aquí, los denomino periodos de selección normal o periodos de selección darwiniana.

El darwinismo y el neodarwinismo afirman que los organismos se adaptan al medio ambiente (nicho ecológico), es decir, es el medio el que selecciona las variantes que se le adaptan. Se supone que el nicho existe independientemente de los organismos. A lo más que pueden llegar los organismos, en esta teoría, es a transformar, sin grandes repercusiones, su medio ambiente. Sin embargo, sugiero que, en una primera etapa, los organismos (muy semejantes desde el punto de vista macroscópico, muy diferentes desde el punto de vista microscópico) crean su medio ambiente o nicho ecológico. Estos periodos creativos resultan ser relativamente cortos, con relación a los periodos de selección normal. Es en estos periodos cuando los organismos “crean, configuran, delimitan, seleccionan y sustituyen su medio ambiente (nicho ecológico). A estos periodos los he denominado periodos de selección invertida, debido a

que la iniciativa selectiva corre por cuenta de los organismos” (Cadena, L. A., 2006).

“Por la selección invertida, los organismos “deciden” con qué elementos del entorno pasarán ahora a interactuar. En la medida en que pasan a interactuar con un conjunto de elementos del entorno con los cuales no habían interactuado (además de los mismos elementos del entorno con los cuales continuarán interactuando), le dan unidad a todo ese gran conjunto (congéneres, otros organismos de determinadas poblaciones específicas, elementos no vivos, etc.), con lo cual crean el entorno con el cual pasarán a interactuar. Si esa selección invertida puede inscribirse en una tendencia de cambio más general, es decir, si la selección invertida puede inscribirse en una selección normal más amplia, entonces, el proceso se invierte y es el nuevo medio ambiente (o nicho ecológico) recién creado el que pasa a seleccionar (selección normal) a aquellas variantes que mejor se le adaptan. . . La ruta de la selección invertida será establecida por los elementos más plásticos (o menos rígidos) de los organismos. De esta manera, y por la selección invertida, se ha creado una nueva y gran presión selectiva. Inicialmente, hay una sucesión de cambios estructurales abruptos y rápidos; luego, el cambio pasa a ser más pausado y lento y, finalmente, se alcanza un estado de cierta estabilidad en la estructura del organismo: la mayor parte de la existencia de los organismos en la tierra, no implica variaciones evolutivas fundamentales.

“La propuesta de la selección invertida, y la necesidad de que esta selección pueda inscribirse en una selección normal más amplia, implicaría que la selección normal (o selección darwiniana) debería tener una naturaleza profundamente jerárquica: tendríamos un tipo de selección normal inscrito en otro proceso de selección normal más amplio y éste, a su vez, estaría inscrito en otro proceso de selección normal aún más amplio, y así sucesivamente. Esta idea de que habría diferentes niveles inscritos entre sí, debería ser acompañada de otra idea: para que la estructura jerárquica pudiera tener cierta estabilidad temporal, sería necesario que los niveles más amplios tuviesen una temporalidad o periodicidad cíclica mayor que la de los niveles inscritos en ella” (Cadena, L. A., 2006).

Como se puede ver, en esta propuesta evolutiva las tres teorías anteriormente referidas (neodarwinismo, neutralismo y equilibrio puntuado),

no son excluyentes, sino complementarias: existen períodos de selección darwiniana (selección normal) en los que se lleva a los organismos a una cierta estabilidad morfológica macroscópica, favoreciéndose la aparición de variantes neutras. En ciertos períodos, de entre esas variantes neutras, algunos conjuntos de ellas pueden crear, y configurar un nuevo medio (selección invertida), con lo cual se da paso al período de cambios abruptos. Lo nuevo en la propuesta evolutiva que aquí vuelve a presentarse es la selección invertida, y la necesidad de que esta selección invertida logre inscribirse dentro de una selección normal más amplia.

2. Evolución del comportamiento

2.1 La etología “clásica”

Aunque Darwin ya había sugerido que el comportamiento animal podría presentar un proceso evolutivo, la teoría de la evolución de los organismos se concentró, en un principio, en los cambios evolutivos morfológicos. No obstante, Charles Otis Whitman y Oskar Heinroth “independientemente el uno del otro, descubrieron que determinadas formas de comportamiento son unas características tan distintivas y constantes de las familias, especies y otros grupos todavía mayores de la escala zoológica como pueden serlo las características morfológicas, por ejemplo, la forma y configuración de los huesos, dientes, etcétera” (Lorenz, K., 1978).

Fueron Konrad Lorenz, Niko Tinbergen y Karl von Frisch quienes hicieron de la evolución del comportamiento una ciencia: la etología. K. Lorenz y N. Tinbergen llaman movimiento instintivo o patrón fijo de conducta a aquellos movimientos que aparecen con una forma constante y son característicos de la especie; el animal no precisa de aprendizaje alguno para poder ejecutarlos. Estos movimientos suelen ir entrelazados con movimientos de orientación que requieren del estímulo directivo para poder manifestarse. El conjunto de estos dos tipos de movimiento forma lo que se ha llamado actividad instintiva. Así por ejemplo, cuando una rana caza un insecto, suele combinar estos dos movimientos: cuando la rana gira su cuerpo con dirección al insecto, tenemos el movimiento de orientación, y cuando la rana proyecta su lengua hacia el insecto, tene-

mos el movimiento instintivo o patrón fijo de conducta (Eibl-Eibesfeldt, I., 1974).

Los etólogos sugieren que puede haber una producción nerviosa central de excitación que haría que los patrones fijos de conducta se produjeran continuamente. Sin embargo, como esto no ocurre, sería necesario suponer que hay, al mismo tiempo, inhibidores nerviosos centrales. Ahora bien, como el patrón fijo de conducta debe efectuarse en el momento y lugar precisos, es necesario suponer un mecanismo aferente (de la periferia al sistema nervioso central) que elimine la inhibición central en el momento apropiado. Se le llamó mecanismo desencadenador innato (Eibl-Eibesfeldt, I., 1974).

“De entre todos los estímulos sensoriales que un animal puede percibir, sólo relativamente pocos poseen la capacidad innata de desencadenar reacciones” (Eibl-Eibesfeldt, I., 1974). Estos son los llamados estímulos desencadenadores innatos. Estos estímulos actúan sobre el mecanismo desencadenador innato para que elimine la inhibición central y permita la ejecución del patrón fijo de conducta correspondiente al estímulo desencadenador. La relación entre el estímulo desencadenador y el patrón fijo de conducta es, por completo, innata (Eibl-Eibesfeldt, I., 1974).

Los patrones fijos de conducta, o movimientos instintivos, se coordinan entre sí, presentándose simultáneamente o excluyéndose mutuamente. Esto sugiere que los patrones de comportamiento están agrupados de forma que cada grupo se subordina a una organización de coordinación superior. De esta manera, habría impulsos dominantes e impulsos subordinados. Esto permite decir, según N. Tinbergen, que el instinto tiene una organización jerárquica (Eibl-Eibesfeldt, I., 1974). “Los movimientos instintivos corrientes y abundantes, que sirven para cualquier cosa, y que en otro lugar he llamado ‘los pequeños servidores de la conservación de la especie’ suelen estar a la disposición de *varios* instintos ‘grandes’. Se trata sobre todo de pautas de movimiento aplicadas a la locomoción: correr, volar, nadar, etc., y también de otras, como picotear, roer, excavar, etc., etc., que pueden servir para la alimentación, la reproducción, la fuga, la agresión, o sea los instintos que aquí calificamos de ‘grandes’. Sirviendo, pues, en cierto modo de instrumento a los diversos sistemas superiores, y sobre todo a los

‘cuatro grandes’ mencionados, yo los he llamado actividades *instrumentales*” (Lorenz, K., 1981, la cursiva es de Lorenz). Estos cuatro grandes instintos tienen la siguiente cualidad: cuando no son utilizados con la frecuencia de uso aproximada y característica de los individuos de una especie, predisponen al individuo y lo obligan a buscar el estímulo apropiado para poder ser desencadenado. Como otros movimientos instintivos, si el estímulo apropiado no se encuentra al alcance, es posible que el movimiento se desencadene en el vacío, es decir, sin que nada en el medio, aparentemente, lo genere (Eibl-Eibesfeldt, I., 1974, Lorenz, K., 1981).

La agresión, uno de los cuatro grandes instintos, suele ser de dos tipos: interespecífica (cuando se dirige contra individuos de otra especie) e intraespecífica (cuando se dirige a individuos de la misma especie). Para nuestros fines, nos concentraremos en la agresión intraespecífica. Junto a este gran instinto, y junto a todo el repertorio completo de movimientos instintivos asociados a la agresión, existe otro conjunto de comportamientos que tienen el rasgo especial de inhibir en seco la agresión del congénere, siempre y cuando las condiciones del medio sean las apropiadas (ausencia de un estrés anormal debido a factores infrecuentes). Estos inhibidores de agresión pueden tomar la forma de comportamientos infantiles ritualizados filogenéticamente (es decir, el ritual inhibitorio se alcanza evolutivamente). Otras veces, el ritual inhibitorio suele consistir en apartar de la vista del agresor aquel estímulo generador de agresión (por ejemplo, cuando un gallo de pelea derrotado aparta y esconde la cabeza para evitar que el agresor perciba los estímulos desencadenadores de agresión que se encuentra en su cabeza). Si el comportamiento inhibitorio de agresión es un ritual de apartar el estímulo desencadenador, el efecto en el rival no es el de ir disminuyendo, con el tiempo, la agresión debido a la ausencia del estímulo, sino el de suspender abruptamente la agresión para evitar mayores daños. K. Lorenz decía que la efectividad de estos comportamientos inhibitorios de agresión tenía como propósito el bien de la especie: no herir, sin necesidad a un congénere para, con esto, conservar la especie (Lorenz, K., 1981).

Pensando en los seres humanos, afirma K. Lorenz: “No puede, en efecto, decirse que los fenómenos históricos, que siempre se repiten, sean explicables por la razón y el entendimiento. Es un lugar común atribuirlos a lo que suele llamarse la ‘naturaleza humana’... Es evidente que debe

haber factores potísimos capaces de quitar el timón a la razón humana y de hacernos totalmente incapaces de aprender por la experiencia. Como dice Hegel, la historia nos enseña que los hombres y los gobiernos jamás aprenden nada de la historia ni sacan consecuencias de ella.

‘Todas estas sorprendentes contradicciones tienen una explicación nada difícil y pueden ordenarse y organizarse correctamente en cuanto se llega al conocimiento de que el comportamiento social del hombre, lejos de estar dictado únicamente por la razón y las tradiciones de su cultura, ha de someterse a todas las leyes que rigen al comportamiento instintivo de origen filogenético; y esas leyes las conocemos muy bien por el estudio del comportamiento animal’ (Lorenz, K., 1981).

Con el pensamiento conceptual y la palabra se generó un proceso de cambio cultural que se desfasó del proceso de cambio evolutivo: “Nada tiene, pues, de sorprendente que la evolución de los instintos sociales, y cosa más importante, las inhibiciones sociales, no hayan podido avanzar a la par del rápido desarrollo que el acrecentamiento de la cultura transmitida por tradición, y principalmente del adelanto material, ha impuesto a la sociedad humana” (Lorenz, K., 1981). Con el invento de artefactos aptos para la cacería, que fueron reorientados rápidamente hacia el congénere, se produjo un fuerte desacople entre el comportamiento agresivo y la inhibición del mismo: la agresión anormal (evolutivamente hablando) de golpear con el arma al congénere no daba tiempo para que el inhibidor de agresión alcanzara su objetivo a tiempo. Es en este punto que K. Lorenz introduce la moral. “La primera función que realizó la moral responsable en la historia de la humanidad consistió, pues, en restablecer el equilibrio perdido entre el armamento y la inhibición innata contra el acto de matar” (Lorenz, K., 1981).

Los seres humanos tenemos una reacción instintiva, llamada por K. Lorenz entusiasmo militante: filogenéticamente, tenía el fin de permitir la adhesión incondicional del individuo al grupo al que se pertenecía, y salir a defenderlo cuando fuera necesario; esta reacción instintiva cohesionaba al grupo frente a otros grupos rivales. Con la cultura, y al “ir aumentando la unidad social, los ritos y las normas sociales observados en común por todos los miembros se convierte en el factor principal de

cohesión y automáticamente se convierte en símbolo de cohesión”, así como, por ejemplo, es factor desencadenador de cohesión en las ratas el que todos los miembros del grupo tengan el mismo olor, en tanto que es un desencadenador de agresión el olor de algún miembro de otro grupo (Lorenz, K., 1981). Finalmente, dice K. Lorenz que “la humanidad no es belicosa y agresiva por estar dividida en grupitos, políticos o de otra índole, enemigos unos de otros, sino que está dividida de ese modo *porque así se halla preparada para la situación estimulante necesaria para la abreacción de la agresividad social* y el entusiasmo militante. ‘Si una vez llegara a haber una sola doctrina salvadora para toda la tierra –escribe Erich von Holst-, al momento, sus partidarios se dividirían en por lo menos dos interpretaciones (una, la verdadera, otra, la herética), y el odio y la guerra prosperarían como antes... porque por desgracia, el hombre es como es” (Lorenz, K., 1981, la cursiva es de Lorenz).

2.2 El enfoque de la genética de poblaciones en la etología

Una vez que se mostró que el comportamiento animal no era exclusivamente aprendido, sino que podía tener una base evolutiva, se dio otro paso más allá. En 1964 W. D. Hamilton -que venía de las escuelas de la genética de poblaciones y del neodarwinismo- encontró que había una estrecha relación entre algunos comportamientos altruistas y el grado de parentesco entre los animales involucrados en el comportamiento altruista (Maynard Smith, J., 1979). El Comportamiento altruista puede ser el conocido caso del fingimiento de estar herido por parte de uno de los padres de la progenie (ante la presencia del depredador): con este comportamiento, el padre hace que el depredador deje de prestar atención en su progenie, y la centre en él. De esta forma, el padre se expone a ser capturado por el depredador. Aunque esto puede suceder, es probable que tanto el padre como la progenie se salven. Con ello, los genes correspondientes al acto altruista, con una gran probabilidad, se encontrarán en la progenie: “De ahí que la selección natural favorezca el altruismo paterno, es decir, a través del altruismo paterno se establece el comportamiento característico del progenitor en las futuras generaciones” (Maynard Smith, J., 1979).

Otro paso más fue dado por J. Maynard Smith (1979) estudiando algunos comportamientos convencionales en las contiendas animales: desde hace

décadas se sabía que existían ciertos comportamientos convencionales, como el no inflingir heridas graves al contendiente. La explicación de ese entonces (K. Lorenz) era la de que el comportamiento había sido seleccionado por el bien de la especie. Sin embargo, Maynard Smith no creía en esta explicación y abordó este problema acudiendo a la teoría de juegos de J. von Newmann y O. Morgenstern. Esta teoría matemática permite buscar la estrategia más apropiada cuando hay situaciones de conflicto. Maynard Smith partió de un modelo sencillo: imaginó que en las luchas de los individuos de una especie, éstos podían tener dos únicas estrategias, y las denominó la estrategia de la paloma y la estrategia del halcón. Por la estrategia del halcón el animal atacará hasta vencer o ser gravemente herido. Por la estrategia de la paloma, el animal sigue reglas convencionales y si su rival incrementa la intensidad del combate, simplemente huye antes de ser herido. En este punto es que se introduce la teoría de juegos: se le da puntaje a cada factor involucrado (Maynard Smith, J., 1979).

Aunque se está haciendo referencia a estrategias de paloma y de halcón, para hacer más comprensible esta aplicación de la teoría de juegos, hablaremos directamente de palomas y de halcones, como lo hace R. Dawkins (1986) en su presentación de las ideas de Maynard Smith. Supóngase que una población consiste únicamente de palomas. Combatirán siguiendo rituales tales que ninguno de los contendientes saldrá herido. En algún momento uno de los rivales cede. El ganador obtiene, digamos, 50 puntos por su triunfo, pero pierde 10 puntos por perder tiempo y energías en la contienda, quedando con 40 puntos. El perdedor perderá 10 puntos por la misma razón que los pierde el ganador. Considérese que los individuos ganan o pierden las contiendas con igual probabilidad (1/2). Es decir, la mitad de las veces ganarán 40 puntos y la mitad de las veces perderán 10 puntos, lo que hace que, en promedio, la estrategia de la paloma tenga un puntaje de 15.

Por otro lado, supóngase también que existe otra población constituida únicamente de halcones. Si en una confrontación no ritualizada el halcón gana, obtiene 50 puntos. Como el halcón sólo se retira si sale gravemente herido, entonces y en tal caso, perderá 100 puntos. También es este caso se estimará que los halcones pierden o ganan los enfrentamientos con igual probabilidad (1/2). Entonces, la mitad de las veces ganarán

50 puntos, y la mitad de las veces perderán 100 puntos, lo que da un promedio de -25 puntos para la estrategia de halcón en una población de halcones.

¿Qué sucederá si en una población, únicamente de palomas, aparece por mutación un halcón? En este caso, el halcón sólo tendrá como rivales a palomas, lo cual hace que gane fácilmente todos sus combates. Obtendrán 50 puntos en esta situación. Las palomas, a su turno, obtienen un puntaje de 15 puntos. Entonces, la estrategia del halcón en una población de sólo palomas resulta exitosa. Los halcones tenderán a dejar sus genes halcón en las siguientes generaciones, y la población de halcones aumentará en pocas generaciones. Por el contrario, preguntémonos qué sucederá si en una población de sólo halcones aparece una paloma mutante. Como los halcones no presentan una lucha ritualizada y como la paloma no presta resistencia en un combate no ritualizado, sino que simplemente se retira, entonces, la paloma en una población de halcones obtendrá 0 puntos. En tanto, el promedio de los halcones en una población de halcones es de -25 puntos. En este caso, la estrategia de la paloma sería exitosa. Dejarían sus genes de paloma para las siguientes generaciones, aumentando la población de palomas.

En el primero de los dos casos referidos se dirá que la estrategia de sólo paloma no es estable, pues puede ser invadida por un mutante halcón. En el segundo caso, la estrategia de sólo halcón tampoco será estable, pues puede ser invadida por un mutante paloma. En el caso del mutante halcón en una población de sólo palomas, los halcones no podrán aumentar hasta extenderse a toda la población porque la estrategia de sólo halcón no es estable. En el segundo caso, el mutante de paloma aumentará, pero no se extenderá a toda la población porque la estrategia de sólo paloma no es estable. La estrategia estable será una situación de compromiso: si en la población 5/12 son palomas y 7/12 son halcones, se obtendrá una estrategia de compromiso que es estable y no podrá ser invadida por algún mutante (Dawkins, R., 1986).

Tratemos, por nuestra parte, de aclarar por qué las proporciones 5/12 para palomas y 7/12 para halcones son estables. En una población mixta, con las proporciones anteriores, la paloma obtendrán un puntaje de +15

con relación a las otras palomas; pero como 5/12 de la población es de palomas, entonces el puntaje obtenido por una paloma con la fracción de población de palomas será: $15(5/12)$. De otra parte, una paloma obtendrá un puntaje de 0 cuando se enfrente a los halcones. Como 7/12 de la población es de halcones, entonces, con los halcones la paloma obtendrá un puntaje de $0(7/12)$. En total, el puntaje de la paloma en esta población mixta será: $15(5/12) + 0(7/12) = 6.25$ puntos. Veamos ahora el caso de los halcones en esta población mixta. Un halcón, con relación a los demás halcones, obtiene un puntaje promedio de -25. Como 7/12 de la población es de halcones, entonces y con los halcones, se obtendrá un puntaje de $-25(7/12)$. Por otro lado, el halcón con las palomas obtiene un puntaje promedio de 50. Dado que 5/12 de la población es de palomas, el halcón con las palomas obtendrá $50(5/12)$ puntos. En total, el halcón en esta población mixta obtendrá un puntaje de $-25(7/12) + 50(5/12) = 6.25$ puntos. En una población con las proporciones mencionadas, ser paloma o ser halcón es igualmente eficaz. Esta población no podrá ser invadida por un mutante y, por ello, será estable.

En situaciones como esta, Maynard Smith habla de estrategia evolutivamente estable: “Una estrategia evolutivamente estable o EEE es definida como una estrategia que, si la mayoría de la población la adopta, no puede ser mejorada por una estrategia alternativa... [es decir] la única estrategia que persista será la que, una vez evolucionada, no podrá ser mejorada por ningún individuo que difiera de ella” (Dawkins, R., 1986). En el ejemplo de la población mixta de halcones y palomas, se diría que, una vez alcanzada la proporción estable de 5/12 para palomas y 7/12 para halcones, esta estrategia mixta no podrá ser mejorada por algún individuo mutante. Por lo tanto, la estrategia mixta 5/12, 7/12 será la estrategia evolutivamente estable. Ahora bien, otra estrategia evolutivamente estable podría ser la siguiente: los individuos se podrán comportar como halcones y como palomas, pero para ser tener una población estable, los individuos deberán comportarse como palomas en 5/12 de los casos, y como halcones en 7/12 de los casos.

Maynard Smith analiza estrategias más complicadas por medio de la teoría de juegos y encuentra que, en la naturaleza, determinadas situaciones de conflicto se comportan como lo predice el modelo de las estrategias

evolutivamente estables. Con este concepto (EEE), se confirma la idea de que los rituales en los conflictos no se seleccionan por el bien de la especie (como lo afirmaba K. Lorenz), sino porque son estrategias que no pueden ser invadidas por otras estrategias mutantes.

Las anteriores ideas de Hamilton, (Trivers, a quien no mencionamos) y Maynard Smith, parecieran cubrir con un manto de ingenuidad las ideas de Lorenz (Dawkins, R., 1986) sobre las inhibiciones de la agresión por el bien de la especie. Es cierto que en las situaciones conflictivas no debe buscarse el bien de las especies, pero eso no anula los logros de los primeros etólogos; sólo hará que la explicación de determinados comportamientos innatos, en el plano evolutivo, tenga que sufrir un desplazamiento. El que no se les haya expresado, completamente, en términos de la genética de poblaciones y de las teorías matemáticas de estrategias en conflicto, no significa que los descubrimientos de los primeros etólogos carezcan de validez: los movimientos instintivos, el mecanismo desencadenador innato, el estímulo desencadenador; los cuatro grandes instintos, los comportamientos inhibitorios de la agresión, etc., no han pasado a la historia de la biología; por el contrario, siguen explicando situaciones nuevas y permitiendo la generación de nuevo conocimiento, rasgos estos que son característicos de una ciencia en crecimiento.

3. Cro-magnones y Neanderthales

El hombre de Neanderthal se esparció en Europa y en Asia occidental mucho antes de que el hombre de Cro-Magnon arribara a ese continente. Fue hace, probablemente, unos 160 ó 195 000 años que, en Etiopía, el *Homo sapiens* moderno apareció. Los grandes cambios hacia el simbolismo pudieron tener un origen tan temprano como el del *Homo sapiens* mismo. Parece ser que, en un principio, se acudía a ese simbolismo de manera no trascendente y extensiva; más bien, se acudía al él de forma excepcional. De acuerdo a C. Henshilwood (Tattersall, I., 2006), mucho tiempo después de su origen, el simbolismo se potenció enormemente, y se convirtió en la base del comportamiento organizativo humano, permitiendo la formación de alianzas y redes de trato. Algunos descubrimientos recientes sugieren a S. H. Ambrose (Tattersall, I., 2006) que

estos objetos fueron creados para auspiciar relaciones entre grupos y, también, como barrera para tiempos difíciles. I. Tattersall (2006), en su discusión sobre cómo llegamos a ser humanos, afirma: "... we have to conclude that the appearance of language and its anatomical correlates was not driven by natural selection...".

Hace unos 40 000 años que los primeros hombres de Cro-Magnon llegaron a Europa. Cuando lo hicieron, habían adquirido los comportamientos típicos que nos diferencian a los seres humanos de las otras especies: "escultura, grabado, pintura, ornamentación del cuerpo, música, notación, entendimiento sutil de diversos materiales, entierro elaborado de los muertos, cuidadosa decoración de objetos útiles", y otros (Tattersall, I., 2006). Pero no sólo llegaron con estas adquisiciones culturales; llegaron con otra más: J. Shea sugiere que la innovación de los proyectiles como arma para matar a distancia fue introducida hace 35 ó hasta 45 000 años, generando un gran incentivo para cooperar a través de una red de información compartida (Wong, K., 2006). Pero, podríamos preguntarnos ¿qué impulsó al desarrollo de todo este bagaje cultural? Parece ser que las poblaciones de los *Homo sapiens* oscilaban entre ciertos crecimientos y algunas desapariciones, hasta que, finalmente, la población alcanzó un nivel crítico. Con esto, la confrontación entre grupos fue inevitable. En estas circunstancias, dice A. Brooks, el enfrentamiento entre grupos y la competencia por recursos disparó el comportamiento simbólico e incitó a la innovación tecnológica (Wong, K., 2006).

Con las mencionadas adquisiciones culturales, entraron los hombres de Cro-Magnon a Europa y al oeste de Asia y se encontraron con el hombre de Neanderthal. De manera relativamente rápida y fatal, lo desplazaron (Tattersall, I., 2006), hasta que, finalmente, se produjo su extinción.

4. *Homo sapiens* y la propuesta evolutiva

Se había sugerido más arriba que cuando las presiones selectivas bajaban su intensidad debido a la gran adaptación de los organismos a su entorno, podían proliferar variantes neutras que no representaban mayor o menor valor selectivo. Esto pudo haber ocurrido en los orígenes del moderno *Homo sapiens*: la aparición del lenguaje y sus correspondientes

adaptaciones morfológicas no tuvieron mayor presión selectiva, según se citó. Estas variaciones –lenguaje y correlatos anatómicos- pudieran considerarse neutros en la medida en que su posesión o su carencia, en aquellos momentos, no tiene mayor o menor valor selectivo. Persistieron silenciosamente durante decenas de miles de años. Este período evolutivo es llamado en la propuesta que se hace aquí, períodos de selección normal. Sin embargo, cuando las poblaciones de *Homo sapiens* aumentaron hasta hacer el conflicto intergrupar inevitable, se presentó la selección invertida: por medio del lenguaje simbólico, utilizado en una mayor escala, se daba paso a universos completamente nuevos; con esto, los *Homo sapiens* crean, configuran y seleccionan un nuevo universo posible; la simbología, por sí misma, permitirá la creación de nuevos universos; se crean objetos nuevos: el nombrar un objeto –como lo enseñan algunos lingüistas- le da una existencia propia e independiente al objeto.

Cuando las poblaciones, después de las mencionadas oscilaciones, alcanzaron el nivel crítico, el conflicto entre grupos fue inevitable. Entonces, los *Homo sapiens* echaron mano del recurso que hasta ahora parecía innecesario: la comunicación simbólica intergrupar, y lo hicieron de manera más o menos extensiva. Una vez que se ha alcanzado este estado de conflicto de estrategias competitivas de grupos (y de posibles alianzas) se da paso a la selección de grupos con mayor capacidad de comunicación simbólica (esto les permitía una comunicación rápida y eficiente para resolver favorablemente conflictos o entrar en alianzas). El cambio es abrupto (algunos hablan de Big-Bang), y dará paso a la selección grupal: grupos que potencien la capacidad de comunicación simbólica, están en ventaja con relación a los grupos de menor capacidad comunicativa. Y si, además, se introduce la técnica de las armas proyectiles que permiten la muerte o heridas graves de los contendores, la ventaja para estos grupos es inmensa. Los grupos sobrevivientes entran, entonces, en el período de selección normal, afinándose las estrategias simbólicas y las técnicas de combate a distancia. Por otro lado, es posible que se formen y fortifiquen alianzas entre grupos. Con esto, y lentamente, se completa el período de selección normal (selección grupal).

Habíamos mencionado que la selección -según los evolucionistas con formación en genética de poblaciones- no ocurría por el bien de la especie, ni por el bien del grupo, sino porque se establecían estrategias evolutivamente

estables (EEE) que no podían ser mejoradas por un individuo mutante. R. Dawkins lleva esto al extremo y afirma que la verdadera unidad de selección es el gen (Dawkins, R., 1986). Pudiera suceder que para la supervivencia de un gen fuese necesario que este gen se “aliara” con otros genes e, incluso con el organismo completo. Pero hasta ahí llega R. Dawkins. No obstante, E. Mayr (1997) invocaba una selección de grupo para aquellas situaciones en las que la eficacia biológica del grupo resultara mayor (o menor) que el promedio aritmético de los individuos que constituyen el grupo. Boyd & Richerdsen sugieren una forma concreta por medio de la cual la selección de grupo podría tener lugar en seres humanos, si se da una transmisión cultural conformista: ésta puede ocurrir si los individuos ingenuos adoptan las variantes culturales más frecuentes de su población (Field, S. A., 2000). Los mismos autores sugieren lo siguiente: “Conformist transmission is a simple and sensible learning rule in many human environments, and can easily overcome the joint forces of low extinction rates, high migration rates and large population sizes, which usually disable group selection” (Field, S. A., 2000).

Con base en la anterior discusión, podríamos agregar un elemento más de la propuesta de evolución que aquí se hace: la selección de grupo presente entre los *Homo sapiens* y con el hombre de Neanderthal, puede ser considerada una selección normal –como aquí se le llama– que se inscribe en la selección orgánica individual tradicional. Si no se hubiera inscrito en esta selección tradicional (la de los individuos, la de la eficacia reproductiva, la de las estrategias evolutivamente estables, etc.), no hubiese prosperado. Con esto, pensamos, la aparición del moderno *Homo sapiens* y su consecuente proceso evolutivo, puede ser interpretado a la luz de la propuesta evolutiva aquí sugerida. Creemos que la selección de grupo continúa teniendo lugar en nuestra moderna especie, y que esa selección grupal continúa inscrita dentro de la selección natural tradicional.

5. El homo sapiens y la etología

Las capacidades para el simbolismo no tuvieron un mayor o menor valor selectivo durante decenas de miles de años. Al mismo tiempo, la interacción externa de los pequeños grupos de *Homo sapiens* era, fundamental-

mente, con el medio ambiente natural, no humano. En ese contexto, el simbolismo no tenía mayor importancia, por eso permaneció latente y silencioso durante tanto tiempo. Sin embargo, cuando las poblaciones de los *Homo sapiens* alcanzaron un valor tal que la probabilidad de encontrarse con otro grupo fuera alta, la capacidad simbólica ya adquirida evolutivamente, se vio potenciada en esas interacciones grupales. Esto nos indica que, precisamente, en ese tipo de interacciones debe buscarse el desencadenante del desarrollo simbólico y del desarrollo de técnicas para el combate. La competencia por recursos aparece, entonces, como un motor de cambio al interior de cada grupo, debido a que este tipo de interacción genera una presión externa fuerte que obliga a que en el interior del grupo se seleccionen culturalmente aquellas variantes del comportamiento que favorezcan la supervivencia del grupo frente a otros. Aunque suene algo perverso, bien podría decirse que "...la violencia fue el motor primordial de nuestra evolución..." (Palacios, M., 2002).

Sin embargo, no puede pensarse que el simbolismo y los objetos técnicamente contruidos para el combate puedan desarrollarse "en el aire". Por el contrario, toda esta superestructura cultural debe erigirse sobre la infraestructura de comportamiento innata, que constituye su fundamento sólido. Los *Homo sapiens*, al igual que otros muchos grandes conjuntos de animales, tenemos los cuatro instintos básicos fundamentales: hambre, agresividad, reproducción y fuga; y junto a ellos, el mencionado entusiasmo militante. Asociado a la agresión y el entusiasmo militante está el impulso para adquirir relaciones de poder, impulso que en unos se presenta en mayor medida, y en otros en una menor medida (por supuesto, todos estos impulsos y comportamientos innatos son, fuertemente modulados por el ambiente cultural). Esas relaciones de poder son la base de estructuras jerárquicas temporales y dinámicas. Llamaremos relación jerárquica o relación de poder a aquella relación asimétrica entre dos individuos por la cual uno de los dos individuos produce una mayor influencia inhibitoria para el despliegue de comportamientos sociales en el otro individuo que viceversa.

Este establecer relaciones de poder no es privativo de los seres humanos: está presente en animales que suelen formar estructuras sociales jerarquizadas. Es necesario decir que estas jerarquías -producto de la agresión y

de las interacciones de poder-, no son inmodificables; por el contrario, son bastantes dinámicas, e incluso pueden desaparecer en un momento dado. Ante cualquier debilidad física del hasta ahora animal líder, uno o algunos de los otros miembros del grupo combaten entre sí, y con el hasta ahora líder, por tener el dominio que le permitirá una mayor reproducción, mejor alimentación y garantías de supervivencia para su prole.

Existen animales que nacen con armas corporales que pueden resultar letales si se acudiera a ellas en los combates intraespecíficos. Estos animales no suelen acudir a estas armas corporales: tienen fuertes inhibidores contra el acto de matar a un congénere; no obstante, este comportamiento no fue seleccionado por la razón que creía Lorenz (la conservación de la especie), sino por razones del tipo de las presentadas por Hamilton, Trivers y Maynard Smith. Si por algún accidente, un animal hiere a su congénere contendiente más allá de “lo esperado”, el herido puede emitir los inhibidores de agresión que suelen ser muy efectivos y precisos: el agresor suspende de inmediato su ataque, y el perdedor herido se retira. Sin embargo, los modernos *Homo sapiens* (y nosotros mismos) nacían bastante indefensos. No tenían armas corporales para herir sensiblemente al contendidor. Esto hizo que, en los ancestros de *Homo sapiens*, (al decir de Lorenz, 1981) no existieran inhibidores instintivos contra el acto de matar. Los inhibidores de agresión característicos de los ancestros del hombre funcionaban bien antes del invento de armas de piedra: dado que el ser humano no es, corporalmente muy dañino, su agresión no resulta letal. Los inhibidores de agresión pueden realizar su función antes de sufrir un daño mayor. Cuando aparecen las armas extra-corporales (piedras para golpear directamente, o para ser utilizadas como proyectil) se produce el mencionado desequilibrio entre agresión potenciada por las armas y los correspondientes inhibidores de la agresión. Esto ocurrió, principalmente, cuando los *Homo sapiens* agredían a otros *Homo sapiens* y, sobre todo, en los encuentros entre el hombre de Cro-Magnon con el hombre de Neandertal.

En estos encuentros competitivos entre grupos *Homo*, el simbolismo y las técnicas armamentistas se pudieron potenciar porque se erigieron sobre la base de los comportamientos instintivos. El simbolismo y las técnicas referidas, se veían impulsadas por la agresión y por el entusiasmo

combatiente que permitía la cooperación incondicional de los miembros del grupo contra los del otro. Era necesario que el grupo sobreviviera. Para ello no bastaban ya la agresión y el entusiasmo combatiente por sí solos. El simbolismo, el lenguaje para la coordinación más precisa del ataque, y las técnicas armamentistas hacían que la arremetida de este grupo fuese muy eficiente ¿Qué podían hacer los hombres de Neanderthal con sus relativamente pocos sonidos, su atrasada técnica armamentista frente a los hombres de Cro-Magnon? Huir, una y otra vez, hasta extinguirse.

6. Sobre la moral

“La primera función que realizó la moral responsable en la historia de la humanidad consistió, pues, en restablecer el equilibrio perdido entre armamento y la inhibición innata contra el acto de matar”, sugería K. Lorenz (1981). La pregunta que deberíamos hacernos nosotros sería la siguiente y ¿para qué reestablecer ese equilibrio perdido? Lorenz diría: por el bien de la especie; pero esa respuesta no podría ser válida. La respuesta debería desprenderse de análisis como los que hacen Hamilton y Maynard Smith: porque hay costos y beneficios. Dentro de esta perspectiva, varios autores han sugerido que la moral podría tener algún fundamento en los argumentos del tipo de Hamilton y Maynard Smith (véase, por ejemplo, Wasserman, M., 2002, Pinker, S., 2006 y Rosas, A., 2006).

Sin embargo, y pensando en la selección de grupo –que fue vilipendiada por décadas, y que ahora está tomando nueva fuerza basada en una evidencia seria- podríamos decir lo siguiente: si yo mato a un compañero de grupo, bajo mi posibilidad de supervivencia, pues el grupo se ve disminuido. Si no mato al compañero de grupo, es posible que en conflictos con otros grupos, tengamos una mayor probabilidad de supervivencia.

Con base en lo anterior, quisiera hacer la siguiente propuesta: la capacidad para adquirir una moral, cualquiera que sea ésta, es innata y pudo adquirirse tiempo antes de ser utilizada en gran medida (de manera semejante a como ocurrió con el lenguaje), sin tener un mayor o menor valor selectivo. Una vez que comenzaron los conflictos entre grupos de *Homo sapiens*, fue seleccionada por su gran capacidad para aumentar

la eficacia del combate frente al otro grupo: el impulso a adquirir una moral específica haría que los *Homo sapiens* buscaran elementos de unificación del grupo para que éste fuera más exitoso frente a otros grupos. ¿Cómo ser más eficaz? Evitando la muerte de compañeros de grupo por parte de miembros del mismo grupo; sin embargo, esto supondría que debería, primero, haber un mecanismo de reconocimiento inmediato y no ambivalente de quiénes son compañeros (la confusión de quién es el compañero en una situación de conflicto sería bastante contraproducente para el grupo). Por tanto, el primer “mandamiento” de las primeras morales bien pudiera ser, “identifique los compañeros del grupo y coopere con ellos”; segundo, “no matarás a algún miembro del grupo”, con ello, el grupo tendrá una mayor probabilidad de salir exitoso, y el individuo que siga esta moral también. En síntesis, proponemos que *el fin de la capacidad innata para adquirir una moral, culturalmente elaborada, probablemente fue el de aumentar la capacidad combativa del grupo que poseía una moral*. Esto puede parecer paradójico, pero es, la que nos parece, la ruta más razonable que pudo tener la moral en sus comienzos. Debido a la universalidad de la moral (toda cultura tiene una u otra moral) se puede proponer que la capacidad para adquirir una moral es innata en los seres humanos: “... estamos... genéticamente programados para ser morales”, (Sádaba, J., 2004); “... es preciso reconocer la universalidad de la experiencia moral”, (Ferrer, J. J., y Álvarez, J. C., 2005).

Los individuos que traicionaran esta moral podrían, fácilmente, ser rechazados por el grupo, como se desprende de los modelos de Trivers: los individuos tramposos que se aprovechan de la cooperación de los otros miembros del grupo con ellos, pero que se niegan a devolver la cooperación, sufrirán de la desconfianza de los demás miembros del grupo, (Rosas, A., 2006).

La moral específica del grupo entra dentro del espectro de influencia del entusiasmo militante innato: todos aquellos individuos que reconozco como compañeros y evité matarlos (en los inevitables conflictos al interior del grupo), se convierten en objeto de defensa y de cooperación frente a otro grupo. El avistamiento de miembros de un grupo adversario desencadena el entusiasmo militante: un sentimiento de unidad y solidaridad hacia los compañeros, y un odio sin cuartel hacia los miembros que no

pertenecen a mi círculo moral se apodera de todos. La identificación simbólica de los miembros del grupo, la moral compartida y las técnicas de armamento hacen muy probable el triunfo. No sólo con el lenguaje simbólico y articulado y con armas nuevas fue que llegó el hombre de Cro-Magnon a Europa; llegó con otro elemento nuevo, también desconocido para el hombre de Neandertal: la moral.

Antes de continuar, debemos preguntarnos: ¿cómo puedo apropiarme de una moral particular y hacerla mía? ¿Por la línea del razonamiento? No creemos que este sea el camino que siguieron los *Homo sapiens*. Pensamos, más bien, que una moral particular se adquiere a través de la fe. Tal vez no hay otro camino para adquirir una moral. Los razonamientos no bastan. Ya lo había dicho Platón refiriéndose a la inmortalidad del alma: “creo que en el supuesto de ser el alma inmortal, puede asegurarse sin inconveniente y la cosa merece correr el riesgo de creer en ella. Es un azar precioso al que debemos entregarnos y con el que uno debe encantarse a sí mismo”, decía Platón por boca de Sócrates en el diálogo El Fedón (Platón, 1979). Posteriormente, Platón introduce tres argumentos para la demostración del alma. Pero, como nos lo enseñaba nuestro profesor de Platón, José Lorite Mena, esos argumentos sólo serían válidos para aquellos que creyeran (tuvieran fe, diríamos nosotros) en la inmortalidad del alma; para aquellos que no creyeran en tal inmortalidad, esos argumentos no demostrarían nada. De igual forma, la argumentación no sería suficiente para hacerme adherir a una moral particular. Sólo la creencia, sólo la fe, me permitiría adherirme a una u a otra moral. Los argumentos vendrían después.

7. Sobre la exclusión social

Quisiera sugerir que la exclusión social podría tener un origen más o menos similar al de la moral y al del lenguaje simbólico articulado: siendo excepcional y sin valor selectivo en un comienzo, y coincidiendo con la aparición del *Homo sapiens*. La tendencia a la exclusión social puede ser innata, sin embargo, el tipo particular de exclusión de determinados individuos (o grupos de ellos) es cultural. Los individuos que traicionaran la moral del grupo podrían ser rechazados por los demás miembros

del grupo: los individuos tramposos que no devuelven la cooperación pueden recibir la desconfianza de los demás miembros del grupo. Los individuos que asesinen a compañeros del grupo podrían ser rechazados por los demás. Los traidores de la moral del grupo debían ser objeto de exclusión social, pues no podían ser admitidos dentro del grupo que estaba bajo una presión selectiva tan fuerte, como lo es la selección de grupo: un asesino de compañeros de grupo le resta efectividad combativa al grupo. Por esto, creo que en los modernos *Homo sapiens* que enfrentaban otros grupos deben buscarse las raíces de la actual exclusión social: mediante ésta, se lograba la constitución de grupos fuertemente consolidados para enfrentar otros grupos de *Homo sapiens*.

Si por exclusión social se entiende la ruptura de interacciones sociales para algunos grupos o individuos (Escobar, J., 2006), entonces, los traidores de la moral de los modernos *Homo sapiens* podían ser los primeros sujetos de exclusión social. Aún podría irse más atrás en la evolución. Dentro de algunos grupos de animales sociales, suele suceder que aquel que tiene alguna deformación física puede ser objeto de ataques continuos, llegándose incluso a su muerte lenta por no poder acceder a los recursos mínimos de supervivencia (recuérdese la gallina desplumada que existe en todo gallinero). Y entre nosotros, los seres humanos, los niños pequeños resultan ser duros con aquel niño que tiene alguna limitación física. Las burlas de que son objeto estos pequeños niños pueden llegar a ser crueles (anotemos, entre paréntesis, que la burla es una forma ritualizada de agresión, filogenéticamente adquirida, o, en otras palabras, la burla es una forma “disimulada” de agresión). Los niños que sufren estas burlas suelen ser apartados por su compañeritos de los juegos, lo cual constituye una forma clara de exclusión. Afortunadamente llega el adulto que, de una u otra forma, lleva a que el niño excluido pueda entrar otra vez en el sistema de relaciones de los niños.

La exclusión social –exclusión del sistema de relaciones en las que, hasta ese momento, era admitido el individuo- puede encontrarse por doquier. En donde uno menos la imagina, allí puede estar presente: en las personas que hacen ciencia; si alguna de ellas se aleja lo suficiente de la teoría reinante, su propuesta –herética, en palabras de E. Von Holst– será excluida de la enseñanza tildándosela, muchas veces, de superchería

irrational (aquí se juntan todos los elementos: la agresión ritualizada en la burla, el atrincheramiento en el dogma preponderante, la exclusión social): el proponente de la teoría novedosa será visto casi como un traidor a la “sagrada teoría reinante”. La historia de la ciencia está plagada de situaciones de exclusión como la mencionada.

¿Podremos sobreponernos a esta tendencia a formar grupos “poseedores de las únicas y mejores verdad y moral”? ¿Podemos ir hacia un mundo que tolere las diferencias? Este es uno de los deseos de la bioética, pero contra él pelean fuertes tendencias innatas (el poder, la territorialidad, la agresividad, la exclusión del diferente, etc.). Creo que la mejor manera de sobreponernos a la tiranía de estas tendencias que nos impide la gestión no violenta de los conflictos (Hottois, G., 2004) es la de acudir a otras tendencias, también innatas: el afecto, el amor, la compasión. Posiblemente acudiendo a estos sentimientos innatos podríamos, como diría Platón, dejarnos encantar para introducirnos –mediante la fe- en una moral relativamente aceptable para las diferentes culturas. Si esto no es posible y, más bien fuera ilusorio (por lo tanto, más daño que bien haría), el otro camino que queda será el de explicitar con suficiente fuerza, a tantas personas como sea posible, cuáles son las motivaciones innatas que nos presionan a actuar creyéndonos los poseedores de la mejor de las verdades, y viendo a otros como los poseedores del camino del demonio. Si no aceptamos que tenemos fuertes motivaciones innatas, no podremos ejercer ningún control sobre ellas: quedaremos a merced del deseo de poder, la territorialidad, la agresión, la exclusión del diferente, etc. ¿Cómo actuamos cuando decimos que tenemos que lanzar una cruzada contra el mal? Hasta ahora, no hemos logrado diferenciarnos de los Cro-Magnones que replegaron hasta su extinción al hombre de Neanderthal.

Bibliografía

AYALA, F. “Mecanismos de la evolución”. En *Evolución*, Libros de Investigación y Ciencia. Barcelona: Editorial Labor, S. A., 1979.

CADENA, L. A., “Complejidad y vida: algunas reflexiones”. En *Revista Colombiana de Bioética*, 2006,1 (2): 127 – 164.

- DARWIN, Ch. *El Origen de las Especies*. Madrid: SARPE, 1983.
- DAWKINS, R. *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat Editores, S. A., 1986.
- EIBL EIBESFELDT, I. *Etología*. Barcelona: Ediciones Omega, S. A., 1974.
- ESCOBAR, J. “Reflexiones desde la Bioética sobre la exclusión como forma de violencia”. En *Revista Colombiana de Bioética*, 1 (2): 9 – 41. 2006.
- FERRER, J. J.; ÁLVAREZ J. C. *Para fundamentar la bioética*. Madrid: Editorial Desclee De Brouwer, S. A., 2005.
- FIELD, S. A. “Human Altruism: Group Selection Should Not Be Ignored”. En *Journal of Social and Evolutionary Systems*, 21 (2): 125 -131. 2000.
- GOULD, S. J. *El pulgar del panda*. Barcelona: Ediciones Orbis, S. A., 1985.
- GOULD, S. J. *The structure of evolutionary theory*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.
- HOTTOIS, G. “Conflictos y Bioética en un mundo postmoderno”. En *Varios Autores, Bioética y Conflicto Armado*. Colección Bíos y Ethos, No. 19 Bogotá: Ediciones El Bosque, 2002.
- KIMURA, M. “Teoría neutralista de la evolución molecular”. En *Genética Molecular*. Barcelona: Prensa Científica, 1987.
- LORENZ, K. *El comportamiento animal y humano*. Barcelona: Plaza & Janes, S. A., Editores, 1978.
- LORENZ, K. *Sobre la agresión: el pretendido mal*. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1981.

- MAYNARD SMITH, J. “La Evolución del comportamiento”. En *Evolución, Libros de Investigación y Ciencia*. Barcelona: Editorial Labor, 1979.
- MAYR, E. “La evolución”. En *Evolución, Libros de Investigación y Ciencia*. Barcelona: Editorial Labor, 1979.
- MAYR, E. *The objects of selection*. Proc. Natl. Acad. Sci. USA, 94: 2091–2094. 1997.
- MONOD, J. *El azar y la necesidad*. Barcelona: Barral Editores, 1977.
- PALACIOS, M. “Violencia y civilidad”. En *Varios Autores, Bioética y Conflicto Armado. Colección Bíos y Ethos, No.19*. Bogotá: Ediciones El Bosque, 2002.
- PINKER, S. “Evolution and Ethics”. En *Intelligent Thought*. New York: Ed. J. Brockman. FIRST VINTAGE BOOKS EDITION. 2006.
- Platón. “Felón”. En *Diálogos*. México: Editorial Porrúa, 2006.
- ROSAS, A. “Selección natural y moralidad”. En *Ideas y valores*, Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, (132): 53 - 73. Diciembre de 2006.
- SÁDABA, J. *Principios de bioética laica*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A. 2004.
- TATTERSALL, I. “How we came to be human”. En *Becoming Scientific Human American*, Special Edition, 16 (2): 66–73. 2006.
- WASSERMAN, M. “Los Ocultos Vasos Comunicantes entre el Conflicto Armado y la Ética”. En *Revista Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 100: 443–449. 2002.
- WONG, K. “The morning of The Modern Mind”. En *Becoming Human, Scientific American*, Special Edition, 16 (2): 74–83. 2006.

Neorracismo o nuevas formas de racismo: un debate ético inaplazable

Sergio De Zubiría Samper¹

Resumen

El presente escrito constituye una investigación teórica en construcción, que pretende introducir la polémica sobre algunos aspectos fundamentales en el abordaje de la temática actual sobre el racismo. En distintos escenarios de la investigación académica, los estudios culturales y las políticas públicas, comienzan a insinuarse llamados de atención sobre la emergencia o renacimiento de formas de racismo, sin existir consensos definidos sobre la naturaleza, las tipologías y las manifestaciones de este resurgimiento. En el contexto de América Latina, el debate sobre estas nuevas formas de racismo se hace perentorio. Por un lado, la heterogeneidad en la composición de las sociedades latinoamericanas exige bastante atención a las particularidades del racismo en nuestra región y, por otro, si bien existen algunos estudios sobre el fenómeno, es conveniente afianzar los procesos de investigación y reflexión de las manifestaciones del racismo latinoamericano.

* Trabajo producto de reflexión teórica, preparado con base en la ponencia presentada en el XIII Seminario Internacional de Bioética en la Universidad El Bosque. Escrito entregado el 29-10-2007 y aprobado el 12-12-2007.

¹ Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad de los Andes (Bogotá – Colombia). Estudios de Maestría en Hermenéutica en la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá – Colombia). Máster Internacional en Gestión, Políticas Culturales y Desarrollo de la UNESCO y Universidad de Girona (Girona – España). Doctor en Filosofía Política de la UNED (Madrid – España). Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes (Bogotá – Colombia).

Palabras claves: Racismo, neorracismo, debate ético, América Latina, estudios culturales, políticas públicas.

Abstract

This document constitutes a theoretical research in construction, which aims to introduce the controversy over some key issues in addressing the issue of racism today. At various stages of academic research, cultural studies and public policies are beginning to insinuate warnings on the emergence or rebirth of forms of racism exist without defined consensus on the nature, types and manifestations of this resurgence. In the context of Latin America, the debate on these new forms of racism becomes imperative. On the one hand, the heterogeneity in the composition of Latin American societies requires considerable attention to the peculiarities of racism in our region and, although there are few studies on the phenomenon, it is appropriate to consolidate the processes of research and reflection of the demonstrations Latin American racism.

Keywords: Racism, neoracism, ethical debate, Latin America, cultural studies, public policy.

Introducción

En distintos escenarios de la investigación académica, los estudios culturales y las políticas públicas, comienzan a insinuarse llamados de atención sobre la emergencia o renacimiento de formas de racismo, sin existir consensos definidos sobre la naturaleza, las tipologías y las manifestaciones de este resurgimiento. El presente escrito constituye una investigación teórica en construcción, que pretende introducir la polémica sobre algunos aspectos fundamentales en el abordaje de la temática actual sobre el racismo.

En el contexto de América Latina, el debate sobre estas nuevas formas de racismo se hace perentorio. Por un lado, la heterogeneidad en la composición de las sociedades latinoamericanas exige bastante atención a las particularidades del racismo en nuestra región y, por otro, si bien existen algunos estudios sobre el fenómeno, es conveniente afianzar los procesos de investigación y reflexión de las manifestaciones del racismo latinoamericano.

Planteado especialmente desde un enfoque ético, este ensayo busca ofrecer un marco teórico y conceptual para trabajar el complejo tema del racismo y sus diversas interpretaciones. Su pretensión en ningún caso se acerca a un estudio de campo, como tampoco de prácticas sociales concretas.

Pretendemos abordar este problema a través de los siguiente núcleos temáticos: 1) clarificaciones sobre la noción de neorracismo; 2) la polémica sobre la posible “unidad” del racismo; 3) algunos estudios sobre la especificidad del racismo europeo actual; 4) aproximaciones al racismo latinoamericano y colombiano; y, 5) las paradojas del antirracismo contemporáneo.

Neorracismo: en torno a una noción

Como toda categoría conceptual, el concepto de neorracismo pretende apropiarse discursivamente de una realidad a través de ciertas intenciones en su uso. Podríamos también acoger categorías como “posracismo”, “interracismo”, “nuevas formas de racismo”, “prorracismo”, “racismo diferencial”, entre otras. Compartimos, en términos generales, la aproximación a una noción de racismo propuesta por E. Cunin, que “podría definirse como la construcción social de categorías raciales presentadas como naturales y que legitiman los procesos de dominación”². Pero es tal vez la noción de neorracismo la que remite más claramente a ciertas intenciones teóricas, que podemos agrupar en cuatro grandes ejes.

El primero de ellos, alude al hecho de que el racismo no estaría en un estado de regresión sino en una alarmante expansión en las sociedades contemporáneas. Acoger exclusivamente nociones como “xenofobia”, “nacionalismo”, “segregación” o “discriminación racial”, limita constatar la gravedad de la situación actual. Asistimos a un reforzamiento histórico de los movimientos y políticas racistas, que puede explicarse por una

² Cunin, E. Aproximaciones a los estudios de raza y racismo de Colombia; en Revista de Estudios Sociales, Universidad de los Andes, No. 27, agosto 2007. p. 185.

coyuntura de crisis social (E. Balibar). Podemos afirmar que existiendo variantes nacionales, regionales y locales, la “racialización” es un típico fenómeno planetario; es decir, que a pesar de sus diversas manifestaciones, es una realidad global compartida. Los denominados procesos de ilustración, modernización y desarrollo no han impedido o disminuido la explosión del racismo.

El segundo, ratifica que no se trata de un simple prejuicio, ni tampoco de un arcaísmo, fruto del supuesto “atraso” educativo o económico. Es un fenómeno social total que se inscribe en las prácticas, discursos, representaciones, creencias, sentimientos, etc. (Etienne Balibar). Por ello, desde el célebre curso de Michel Foucault de 1976, titulado “Defender la sociedad”, este profundo pensador sostiene cómo el racismo es la condición de aceptabilidad de la matanza en una sociedad en la que la norma, la regulación, la homogeneidad, son las principales funciones sociales. La burguesía triunfante habla ahora de los enemigos internos peligrosos: todo aquel que posee la virtualidad de afectar el orden social, se llame el loco, el nativo, el degenerado o el disidente. “En ese momento, la temática racista no aparecerá como instrumento de lucha de un grupo social contra otro, sino que servirá a la estrategia global de los conservadurismos sociales. Surge entonces –y es una paradoja con respecto a los fines mismos y la forma primera de este discurso del que les hablaba– un racismo de Estado: un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la purificación permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social”³.

El tercero, retoma la tesis de que no hay racismo sin teoría, sin discursos. Comprendiendo los “discursos” como prácticas del lenguaje y la reflexión, que construyen principios, dogmas, normatividades, pseudo-verdades, etc. Pero el racismo no es exclusivamente un asunto discursivo; ensambla creencias, representaciones, ideas, juicios, emociones, sentimientos, etc. Son los científicos, los filósofos, los intelectuales, quienes construyen esa “materia prima” para “racionalizar”, “fundamentar” o “justificar” la consolidación del

³ Foucault, M. Hay que defender la sociedad. Ediciones Akal: Madrid, 2003. p. 60.

racismo. Por tal motivo, T. A. van Dijk, se arriesga a afirmar: “desde hace mucho tiempo, existe un extenso cuerpo de investigación sobre el papel desempeñado por políticos, filósofos, historiadores, científicos sociales, psicólogos, periodistas, escritores, militares, religiosos, directivos y otras élites blancas acerca de su actuación, implementación y perpetuación del racismo en el transcurso del tiempo”⁴. Aunque existen posiciones divergentes, como las sostenidas por M. Wieviorka, quién considera que el racismo europeo se fraguó con anterioridad a cualquier teoría, en el caso histórico del encuentro con el “otro” en las prácticas colonialistas.

Recientes pesquisas sobre el pensamiento de autores colombianos como Laureano Gómez y Luis López de Mesa, intentan sostener la hipótesis, que sus pretensiones de adoptar un humanismo basado en la igualdad de los seres humanos fracasa por la concepción racista que subyace en sus concepciones del mundo⁵. Como también interesantes trabajos sobre la obra de Francisco José de Caldas y su papel en la genealogía de lo racial en Hispanoamérica⁶.

El cuarto, surge del interrogante sobre la reductibilidad o no, del racismo existente a modelos o a lógicas anteriores. Como en todo fenómeno social concreto, es completamente plausible que encontremos tanto algunas continuidades como ciertas rupturas – metamorfosis. El desconocimiento de sus transformaciones terminaría convirtiendo en inocuo el antirracismo; el encapsulamiento en esquemas anteriores lo reduciría a incognoscible.

La noción de neorracismo conlleva, en sus posibilidades de sentido, los cuatro ejes anteriores: el concepto de neorracismo nos remite a un fenómeno que se presenta en todas las latitudes y es de carácter social planetario (M. Wieviorka), que se nutre de la materia prima aportada por discursos, teorías, sentimiento y prácticas. Es conveniente aproximarse a una visión histórica y un uso plural como “racismos”, que se presenta concretamente con ciertas continuidades, pero también con ciertas mutaciones.

⁴ Van Dijk, T. A. Racismo y discurso de las élites. Editorial Gedisa: Barcelona, 2003. p. 14.

⁵ Rodríguez Bobb, A. El otro aspecto de la violencia en Colombia. Laureano Gómez y Luis López de Mesa: entre la teoría racialista y la identidad nacional. Wissenschaftlicher Verlag: Berlin, 2005.

⁶ Arias Vanegas, J. Seres, cuerpos y espíritus del clima, ¿pensamiento racial en la obra de Francisco José de Caldas?; en Revista de Estudios Sociales, Universidad de los Andes, No. 27, agosto 2007.

¿Podemos hablar de “unidad” en el racismo?

La filosofía, sociología, historia y antropología modernas han hecho importantes consideraciones para comprender las lógicas y los niveles de los fenómenos sociales. Para ello, en la tradición clásica, han construido nociones como “tipos ideales”, “estructuras comprensivas”, “unidades de análisis”, “continuidades históricas”, etc., que intentan, en medio de la profunda diversidad de lo social, encontrar algunas tendencias o rasgos relativamente unificadores.

Las dificultades historiográficas comienzan con el carácter constante o la existencia de un momento histórico de inicio del racismo occidental: ¿Representa el racismo un fenómeno moderno, paralelo a la emergencia de los Estados-nacionales, o es rastreable desde los albores de la historia hasta nuestros días?

“La historiografía sobre la investigación del racismo evidencia, por lo general, dos modelos de periodización. Por un lado, historiadores como Mose, Claussen o Shipmann, proponen hablar de “racismo” a partir de los siglos XVIII y XIX. Su argumento principal es que el concepto de “raza” como categoría “seudocientífica” solamente se comenzó a utilizar en esa época con el objeto de organizar la variedad humana en diferentes grupos... Por otro lado, encontramos la tendencia preconizada por historiadores como Gosset o Novel, quienes argumentan implícitamente que cada forma de exclusión étnica –fuese ésta en la Antigüedad, en la Edad Media, en la Edad Moderna o Contemporánea- se puede denominar como fenómeno racista”⁷. El presente escrito, sin desarrollarlo expresamente, acoge las tesis del primer grupo interpretativo: podemos sostener la existencia del racismo como una construcción y práctica social sólo a partir de la modernidad.

En el campo del racismo, cuatro estudios recientes intentan continuar esta tradición, postulando que es posible, sin diluir las especificidades, plan-

⁷ Henry Torres, M. Raza: variables históricas; en Revista de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, No. 27, agosto 2007. p. 16.

tear algunas “formas elementales del racismo”, o “lógicas de racialización”, o “complejo racista”, categorías, todas éstas, que rememoran los grandes esfuerzos teóricos de las ciencias sociales del siglo XX. Destacamos, en este sentido, los trabajos de P. Taguief, M. Wieviorka, I. Wallerstein y E. Balibar. Investigaciones que siempre ponen de relieve las dificultades de elevar el racismo a categoría de objeto de investigación.

Según P. Taguieff, sin desconocer la multiplicidad de las manifestaciones racistas en Europa, a partir de la década del setenta del siglo, encontramos dos posibles y dominantes “lógicas de racialización”. La primera, que el investigador denomina “lógica de autorracialización”, contiene los momentos secuenciales de diferenciación, purificación, depuración y exterminio. Opera en primera instancia, como racismo de distanciamiento, luego exclusión y expulsión, para en último término, proponer la destrucción. Su prototipo se asemeja al fenómeno del nazismo o el sionismo. La segunda, nominada como “lógica de heterorracialización”, se inicia con la desigualdad, para culminar en la dominación y la expoliación. Su trama está vinculada especialmente a racismos de estratificación social y de dominación.

Para M. Wieviorka, las “formas elementales” del racismo son los prejuicios, la segregación, la discriminación y la violencia. Y éstas pueden funcionar en distintos niveles (“político e infrapolítico”), pero están en general ligadas a dos lógicas: la inferiorización, destinada a asegurar un tratamiento “discriminatorio contra el grupo prejuizado”, y, la diferenciación, presionando a aislar y en los casos extremos a expulsarlo o exterminarlo. Son lógicas conceptualmente distinguibles, porque la desigualdad no es equiparable a la diferencia, pero en la práctica histórica pueden interrelacionarse. Hasta sostener la hipótesis: cuando el racismo es débil, las dos lógicas suelen aparecer disociadas, y al fortalecerse tienden a fusionarse. Las dos lógicas (lógica desigualitaria o lógica diferenciadora) nos permiten mantener categorías como “racismo de la desigualdad” y “racismo de la identidad”.

“Las distinciones analíticas aquí utilizadas para examinar las manifestaciones concretas del racismo son, en nuestra opinión, eficaces. El prejuicio es de distinto orden, según podamos asociarlo a una lógica desigualitaria y a las relaciones de dominación, o más bien construya una representación

diferenciadora del otro destinada a marginarlo, es decir, a expulsarlo o exterminarlo. La violencia cumple distintas funciones y deja traslucir distintas tensiones, según corresponda a una lógica o a otra, y, además según continúe siendo infrapolítica, aparezca en el nivel político o impulse la intervención de un Estado: la línea decisiva de demarcación es la que se desplaza entre el primero de estos tres niveles y los otros dos. Está claro que la segregación va asociada preferentemente a procesos de diferenciación; la discriminación, en cambio, a relaciones de desigualdad”⁸.

Los trabajos de I. Wallerstein y E. Balibar destacan como la “racialización” se inscribe en prácticas, discursos, representaciones y sentimientos. Las prácticas principales son segregación, desprecio, humillación, explotación y violencia. Los discursos y representaciones son desarrollos intelectuales del espectro de la profilaxis social y los estigmas de la alteridad. Los primeros son del tipo “evitar el peligro”, “mantenerse auténticos”, “purificar los lazos sociales”, etc., y los segundos, los estigmas relativos al “color de piel”, “la procedencia geográfica o social”, “las prácticas religiosas”, “el vestuario”, etc. Los sentimientos organizan formas estereotipadas de sentir a los “otros” como “sujetos y “objetos”, subrayándose la tendencia a promover emociones obsesivas y ambivalentes. La combinación de prácticas, discursos, representaciones y sentimientos constituyen la “comunidad racista” y el “complejo racista”.

“Me atreveré a decir que el complejo racista mezcla inextricablemente una función crucial de no reconocimiento (sin la que no habría violencia soportable para aquellos mismos que la ejercen) y una “voluntad de saber”, un violento deseo de conocimiento inmediato de las relaciones sociales. Son funciones que no dejan de sustentarse mutuamente, ya que su propia violencia colectiva es un enigma angustioso para los individuos y los grupos sociales al que hay que encontrar una explicación urgente”⁹.

Es improbable la construcción de teorías “generalistas” del neorracismo contemporáneo o su “unidad” en un sentido metafísico, pero la investigación social no puede renunciar a apropiar algunas tendencias, categorías de análisis, lógicas básicas o formas elementales de su especificidad.

⁸ Wieviorka, M. El espacio del racismo. Ediciones Paidós: Barcelona, 1992. p. 173.

⁹ Balibar, E. y Wallerstein, I. Raza, Nación y Clase. Textos IEPALA: Madrid, 1991. p. 34.

Especificidades del neorracismo europeo

Sin olvidar las particularidades nacionales y regionales del neorracismo en el continente europeo, es posible hacer algunas generalizaciones que destaquen ciertas claves, desplazamientos y ejes. Aproximaciones que aporten en la elaboración de una cartografía provisional de sus manifestaciones y expresiones centrales.

Hasta muy entrado el siglo XX se prolonga un tipo de racismo heredero de las matrices del siglo XIX. De forma bastante “arbitraria” podríamos sostener (tema de necesarias investigaciones futuras) que se extiende hasta la década del setenta del siglo XX. Existen diversas denominaciones para su caracterización: “racismo culto” (E. Balibar), “biologización del pensamiento social” (C. Guillaumin), “racismo científico” (M. Hering), entre otras.

“Independientemente de la perspectiva histórica que cada uno adopte, la mayor parte de los historiadores de la idea del racismo sitúan el prodigioso avance de la misma en el siglo XIX, con su combinación de colonialismo, de desarrollo de la ciencia y de la industria, de crecimiento de las ciudades, de la inmigración y mezcla de poblaciones, y, paralelamente, de individualización y auge de los nacionalismos”¹⁰.

Algunos de los posibles rasgos de este racismo que domina en gran parte de los siglos XIX y XX, podrían ser: 1. Los recursos a la biología y la antropología física, desde una mirada cientifista y positivista, para “legitimar” el racismo; en términos de E. Balibar, “simulan el discurso científico basándose en evidencias tangibles”; 2. La idea de que la “raza” moldea la cultura y “justifica” ciertas diferencias económicas, sociales e intelectuales; 3. El peso de las temáticas de la “raza pura” y la “degeneración de las razas”

En un interesante trabajo, el investigador español J. L. Solana¹¹, realiza una sugerente síntesis hacia esa posible cartografía del “neorracismo” de fines del siglo XX. Dentro de las claves del nuevo racismo europeo es notable que

¹⁰ Wieviorka, M. Opus. Cit. p. 30.

¹¹ Solana Ruiz, J. L. Identidad cultural, racismo y antirracismo; en Gómez García, P (coordinador). Las ilusiones de la identidad. Ediciones Cátedra: Madrid, 2000.

se muestra como un “discurso culturalista anti-inmigrante”; el cuál intenta evitar la sospecha de “racista”, al destacar la importancia de la defensa de la diversidad y las diferencias culturales. De forma ejemplificante, basta subrayar la afirmación de J. M. Le Pen: “me encantan los magrebíes. Pero su sitio está en el Magreb... No soy racista, sino nacional... Para que una nación sea armoniosa necesita cierta homogeneidad étnica y espiritual”¹².

Los siguientes son los principales desplazamientos entre el racismo “anterior” y el neorracismo europeo actual: un giro de la “pureza racial” a la identidad cultural “auténtica”; de la desigualdad estrictamente biológica hacia las diferencias culturales o la transformación del “Bíos”; del desprecio de las razas inferiores hacia la evitación del contacto con el “Otro” (que tiende a representarse en mayúscula); del universalismo bio-desigualitario hacia el relativismo cultural.

Los ejes transversales que dominan el neorracismo en Europa, desde la perspectiva de J. L. Solana son posiblemente ocho: 1. La orientación “culturalista” que otorga una especie de “hiper-representatividad simbólica” a lo cultural; con ciertos rasgos reduccionistas y deterministas de la dimensión cultural; 2. El rechazo o fobia hacia los inmigrantes no proviene del ser una “raza distinta” sino de discursos sobre la diferencia cultural o peligrosidad latente de las “mezclas” culturales; 3. La tendencia a sustituir los enunciados “heterófobos” por estrategias discursivas “heterófilas”; 4. Defensa de las virtudes de un “desarrollo separado” de las culturas y una absolutización de las diferencias culturales; 5. Posiciones anti-universalistas acompañadas de una especie de “racismo de la descolonización” que protege al ultranza el pluralismo y las diversidades; 6. Instrumentalización en su favor de las invocaciones anti-racistas del derecho a la diferencia y la exigencia de heterofilia; 7. Manteniendo una imagen de no-racista y postulando la legitimidad de los valores existentes, puede justificar la existencia de ciudadanos de “primera”, “segunda” y hasta “tercera”; un esfuerzo de persuasión hacia un “racismo sin razas” (E. Balibar); 8. La desaparición de las jerarquías, con las estrategias de defensa de “pluralismo” y la “diversidad cultural”, en mucho más aparente que real.

¹² Ibid. p. 104.

Investigaciones más delimitadas a entornos nacionales, si bien pueden acoger algunos de los ejes anteriormente descritos, se distancian en sus análisis al destacar otras tendencias del neorracismo real. Por ejemplo, los trabajos de T. A. van Dijk, sobre el racismo discursivo de élite en España enfatiza en ciertas tendencias específicas: son varios los tipos de racismo de élite que están en auge en España sin que existan partidos racistas de extrema derecha; el racismo español está cambiando especialmente a consecuencia de los cambios socioeconómicos que ha convertido a esta nación en un país de inmigración después de haber sido un país de emigración durante siglo; la inmigración ha cambiado rápidamente, pasando de ser un fenómeno menor a un procesos social, político y cultural mucho más profundo y relevante.

“Para comprender el racismo en España es de vital importancia entender la importancia histórica de la ocupación árabe de la península, su posterior reconquista y la expulsión de los judíos, llevada a cabo los Reyes Católicos hace más de 500 años y los subsiguientes siglos de colonización racista en América. Es imprescindible conocer este marco histórico para comprender, al menos en parte, el racismo actual en España, dirigido contra <moros> y <sudacas>. Otra dimensión histórica notoria y constante es la presencia de una discriminación ancestral del pueblo gitano, y su problematización y marginación hasta la fecha”¹³.

La introducción de ciertos aspectos o tendencias de carácter nacional y regional en la comprensión del neorracismo, no anula los ejes transversales de sus manifestaciones europeas. Pero si acentúa, desplaza o contrasta, con las especificidades históricas y contextuales de sus prácticas reales.

Aproximaciones al racismo latinoamericano

La problemática de la discriminación basada en criterios raciales no ha recibido, por parte de las instituciones investigativas de América Latina, la

¹³ Van Dijk, T. A. Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina. Editorial Gedisa: Barcelona, 2003. p. 92.

atención necesaria. Esta carencia ha tenido como consecuencia que se haya llegado incluso a plantear la inexistencia del racismo en nuestro continente. Sin embargo, resaltamos importantes esfuerzos a partir de la década de 1990 de ampliar estos estudios. Aunque nos es posible desconocer el trabajo de importantes pioneros en esta preocupación. Recientemente, el sociólogo colombiano Fernando Urrea, no recordaba los significativos aportes “de las ciencias sociales brasileiras, que desde sus inicios han estado atravesadas por el tema de las relaciones raciales y que desafortunadamente son bastante desconocidas en Colombia. Figuras como Gilberto Freyre, Antonio Candido, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Florestan Fernandes, Caio Prado Júnior, Celso Furtado, Fernando Enrique Cardoso, Octavio Ianni, entre los clásicos de la sociología y la economía política”¹⁴. En este acápite nos limitamos a exponer las conclusiones de dos investigaciones emblemáticas en el mundo académico latinoamericano.

La primera es el aporte del antropólogo social inglés Peter Wade, quien es un pionero en este tipo de estudios en el contexto de un trabajo de campo en Colombia. Retomando las aproximaciones de Nina de Friedeman, Aquiles Escalante, Manuel Zapata Olivilla y Jaime Arocha, como de sus estudios de campo en Cartagena, Medellín y Chocó, Wade publica su texto “Gente negra, Nación mestiza” (1993), que constituye una obra paradigmática de las investigación sobre las dinámicas de las identidades raciales en Colombia.

Para el antropólogo inglés, dentro de la tradición de análisis de la antropología anglosajona, para comprender los fenómenos racistas es necesario debilitar el mito de la “democracia racial”. Existen profundas contradicciones entre esa visión institucional e imaginaria de una supuesta democracia racial y las relaciones reales concretas que socavan esa imagen mitificada. La misma existencia de ese mito cumple el papel perverso de limitar gravemente la propia posibilidad de alcanzar un mundo sin racismos.

Una vez derrumbado ese mito impropio, Wade introduce cuatro unidades de análisis para comprender esas dinámicas, las cuales son: 1) raza y clases; 2) el papel del mestizaje y de la conciencia negra; 3) el

¹⁴ Urrea, F. Aproximaciones a los estudios de raza y racismo de Colombia; en Revista de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, No. 27, agosto 2007. p. 190.

surgimiento de la nacionalidad colombiana; y, 4) el significado de la construcción espacial.

De estas unidades de análisis se empieza a comprender que el racismo se genera en una compleja coexistencia e interdependencia entre procesos de discriminación, estratificación social, mestizaje y blanqueamiento. Por tanto existe un nexo estrecho entre racismo y clasismo, como también entre el mestizaje y la necesidad de blanqueamiento. Todo lo anterior se acompaña de las obvias y extremas desigualdades regionales que existen en Colombia.

“Estas ideologías acerca de la mezcla de razas involucran elementos altamente contradictorios. Por un lado, la glorificación de lo mestizo toma su significado y su fuerza de la historia del mestizaje y del surgimiento de un gran conjunto de gente mestiza en el país. Se alaba este proceso y se ve en él la esencia del desarrollo y el progreso colombiano. De este modo, se adorna con una retórica populista democrática del mestizaje entendido como una convergencia neutral moralista de tres razas hacia un terreno medio no jerarquizado. Por otro lado, el blanqueamiento, al visualizar un futuro en el cual lo negro y lo indígena no sólo son asimilados sino también borrados del panorama nacional, dando origen a una nación mestiza blanqueada, introduce la discriminación y convierte este futuro en una visión utópica imposible. Porque, por definición, cualquier blanqueamiento debe ser también un oscurecimiento, y si el oscurecimiento es evitado por gente más clara discriminando contra el más oscuro, entonces es imposible algún progreso final hacia una nación totalmente mestiza y menos aún es posible una nación mestiza blanqueada”¹⁵.

En 2003, el lingüista T. A. Van Dijk, publica su texto general sobre los procesos de dominación étnica y racismo discursivo en España y Latinoamérica. Pretende llamar la atención sobre los prejuicios discursivos racistas en el mundo hispanoparlante, destacando que son un problema fundamental en esas sociedades y no, como se había considerado, exclusivamente en las sociedades europeas y norteamericana. Como en sus trabajos anteriores, destaca

¹⁵ Wade, P. Gente negra, Nación mestiza. Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre editores, Instituto Colombiano de Antropología e Historia: Bogotá, 1997. p. 51.

los discursos racistas de las élites, por su acceso privilegiado al ámbito de los discursos públicos. La primera parte de su obra la dedica a procesos de racialización reciente en España, aludiendo especialmente a la discriminación de los pueblos gitanos, judíos y los inmigrantes no europeos, sobretodo los de África y de América Latina. La segunda parte, analiza el racismo en los discursos de élite en Latinoamérica, insistiendo en las características comunes de ese racismo con el europeo y en sus particularidades históricas.

Expone una extensa tipología de dieciséis características del discurso racista latinoamericano y elabora algunas anotaciones sobre países concretos como Cuba, Colombia, Venezuela y Perú. De estas características queremos destacar las siguientes:

- 1) Los racismos latinoamericanos son sistemas de dominio étnico-racial, cuyas raíces históricas se enclavan en el colonialismo europeo y por tanto se remontan a la conquista, explotación y genocidio de los pueblos indígenas y en la esclavitud de los africanos. Esta legitimación, por tanto, es inherente a las formas del “colonialismo europeo”.
- 2) Aunque contenga una compleja variedad de prejuicios, discriminaciones, etnicismos o racismos, la tónica general en casi todo el continente latinoamericano, es la existencia de grupos de gente de mayor apariencia europea que discrimina a los de menor apariencia europea; en este sentido, el racismo latinoamericano opera como una variante del racismo europeo.
- 3) Sigue siendo una creencia muy extendida, en especial entre las élites de los grupos dominantes “más blancos”, que existe una “democracia racial” o que las relaciones raciales son más cordiales que en Estados Unidos y Europa. Esto se acompaña en Latinoamérica en la habitual negación, invisibilización o disimulo de prácticas racistas.
- 4) El racismo latinoamericano es una mezcla variable de factores “raciales” y “étnicos”: los primeros acostumbran a dirigirse en contra de los pueblos de ascendencia africana y los segundos afectan especialmente a los pueblos indígenas. Por tanto los patrones de dominio del racismo cotidiano en Latinoamérica suelen entrelazar los aspectos “raza” y los factores culturales.

- 5) La realidad económica y sociocultural del racismo en Latinoamérica se basa en formas de discriminación tales como subordinación, marginación o exclusión, que derivan en una distribución desigual tanto de los recursos del poder material como del poder simbólico.
- 6) El racismo en el continente Latinoamericano se vincula, a menudo se confunde y hasta se excusa con la idea de clase social; esta compleja asociación de la desigualdad de la raza con la de la clase, también significa que la clase, el estatus u otras formas del poder material o simbólico, pueden compensar, hasta cierto punto, la desigualdad de “raza”. Este sistema de clasismo-racismo también se combina estructuralmente con el sexismo y la dominación masculina.
- 7) A pesar de la constante promoción oficial del “mestizaje”, la ideología del racismo latinoamericano tiende a asociar el hecho de ser blanco o de apariencia norte-europea con cualidades y valores positivos. Por el contrario, un aspecto físico o cultural menos norte-europeo se asocia con valores menos positivos o negativos.

Algunas de las conclusiones que plantea Van Dijk en su estudio sobre el racismo discursivo contemporáneo en Latinoamérica, se podrían agrupar en tres grandes clasificaciones, aunque siempre recuerda el autor que existen matices según los distintos países y contextos.

El primer grupo corresponde a los rasgos del racismo discursivo en la región. El racismo discursivo tiene sus raíces históricas en la colonización, la esclavitud y la dominación europeas, que se fundamentaron en una ideología de superioridad sobre los pueblos, los grupos étnicos y las razas no europeas. Este racismo discursivo reproduce, expresa y legitima las demás formas de racismo, a la vez que intenta negar, mitigar, excusar o esconder su condición. Mediante un vocabulario sofisticado y refinado que subraya factores étnicos, somáticos y cromáticos (negros, morenos, pretos, cholos, pardos, etc.), el discurso reproduce categorías evaluativas y perceptivas de ideologías de dominación blanca.

El segundo campo de conclusiones, alude a las estrategias de esquivar o negar, en el discurso de élite la misma existencia del racismo. Dentro de sus variadas estrategias, algunas son la “negación positiva”, la “explicación

alternativa”, o la “minimización” de las diferencias. La autoatribución de plena “democracia racial” al Estado nacional es un típico ejemplo de “negación positiva”. La justificación por vía de discriminación de clase social sería el giro hacia una “explicación alternativa”. La celebración retórica de las raíces indígenas y africanas conforma un tipo discursivo de “minimización” de las diferencias raciales. Estas estrategias buscan que los discursos públicos y oficiales no contengan ninguna sospecha de tintes racistas.

El tercer grupo de conclusiones remite a otros tipos de discursos mediáticos o políticos menos institucionales. En estos opera constantemente a oposición entre “nosotros” y “ellos” dentro de la finalidad de asociar atributos positivos a los próximos y negativos a los “otros” (un “Otros” a veces en mayúscula para ratificar esta función discriminatoria). Tanto en las conversaciones cotidianas como en los discursos mediáticos “tienden, por lo general, a ignorar a los pueblos indígenas y a exhibir de forma marginal su exotismo cuando son pacíficos, o a tildarlos de violentos cuando oponen resistencia; los negros suelen ser del todo invisibles y, de representarlos, es siempre en papeles negativos o subordinados, asociados a alguna problemática, a la pobreza y a la discriminación, como si de fuerzas inevitables de la naturaleza se tratara”¹⁶.

Paradojas del antirracismo contemporáneo

El marco teórico que hemos intentado construir, nos orienta en el trabajo de situar y comprender tres urgentes paradojas del antirracismo contemporáneo. La inmersión en la noción de neorracismo, las disputas sobre la posible “unidad” del racismo, los estudios sobre la especificidad del racismo europeo actual y las aproximaciones al racismo latinoamericano, son senderos necesarios para llamar la atención sobre la urgencia investigativa, ética y política de analizar y confrontar las nuevas formas de expresión del racismo.

Pero este llamado de atención debe contemplar con serenidad y profundidad sus presentes tensiones y paradojas. Son posiblemente un conjunto

¹⁶ Van Dijk, T. A. Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina. Editorial Gedisa: Barcelona, 2003. p. 190.

numeroso, pero quisiéramos cerrar estas líneas aludiendo a tres que consideramos inevitables y urgentes.

La primera, podemos denominarla la “paradoja de la descontextualización” y se manifiesta con irresolutos interrogantes. ¿Existe o no un completo desfase entre nuestras representaciones y políticas anti-racistas y el racismo realmente existente? ¿El racismo “culturalista” y “diferencialista” contemporáneo se puede confrontar con visiones “tradicionales” o lugares comunes sobre éste? ¿Los modelos convencionales contra el racismo pueden implementarse en contextos diversos?

La segunda paradoja, podría nominarse como “las tentaciones del universalismo” e implica la constatación histórica práctica de que el “universalismo” de la ideología burguesa y la modernidad colonial ha sido compatible con sistemas de jerarquías y exclusiones que se manifiestan de forma trágica en el fascismo, el colonialismo, el racismo y el sexismo. Implica la angustiosa interpelación, sobre sí el universalismo es siempre una forma velada de etnocentrismo y eurocentrismo.

Esta paradoja de las “tentaciones universalistas” tiene distintas figuras, pero tal vez las más notables son: la figura del moralista (un universalismo humanista que invoca referencias morales de la tolerancia, la igualdad, la autonomía, o la hermenéutica de la comprensión); la figura del culturalista (aquel manoseado discurso “teórico” de la “neutralidad” o la “igual dignidad” de todas las culturas); y, la figura de político-estatal (que considera como la mera existencia del Estado-social y la Constitución conlleva la eliminación de toda forma de racismo).

La tercera, cuyo nombre es mucho más incierto, se acerca a la descripción de los efectos paradójicos de una defensa a ultranza de la diferencia y la particularidad.

Bibliografía

ARIAS VANEGAS, J. “Seres, cuerpos y espíritus del clima, ¿pensamiento racial en la obra de Francisco José de Caldas?”; en *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá: Universidad de los Andes, No. 27, agosto 2007.

BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. *Raza, Nación y Clase*. Madrid: Textos IEPALA 1991.

CUNIN, E. “Aproximaciones a los estudios de raza y racismo de Colombia”; en *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de los Andes, No. 27, agosto 2007. p. 185.

FOUCAULT, M. *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Ediciones Akal: 2003.

RODRÍGUEZ BOBB, A. *El otro aspecto de la violencia en Colombia. Laureano Gómez y Luis López de Mesa: entre la teoría racialista y la identidad nacional*. Berlín: Wissenschaftlicher Verlag, 2005. ISBN 10: 3-86573-083-3

SOLANA RUIZ, J. L. “Identidad cultural, racismo y antirracismo”; en Gómez García, P. (coordinador). *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

TAGUIEFF, P. A. *La force du préjugé*. París: La Découverte, 1988.

URREA, F. “Aproximaciones a los estudios de raza y racismo de Colombia”; en *Revista de Ciencias Sociales*, No. 27, agosto 2007. Bogotá: Universidad de los Andes.

VAN DIJK, T. A. *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.

VAN DIJK, T. A. *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.

WADE, P. *Gente negra, Nación mestiza*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre editores, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1997.

WIEVIORKA, M. *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós, 1992.

La bioética en la concepción, reivindicación y reconocimientos emergentes en los derechos humanos¹

Constanza Ovalle Gómez²

“Dado que, como agentes morales que somos, estamos en desacuerdo razonada y apasionadamente, debemos intentar deliberar juntos con la esperanza de llegar a descubrir coincidencias y un significado más consensuado de los derechos humanos”

Ignatieff:2003:19

Resumen

En este trabajo se busca mostrar la importancia de los derechos humanos, a partir del análisis de algunas categorías éticas tales como: persona, igualdad, el adjetivo humano de los derechos, así como, el desarrollo de una postura pública para quienes pretendan buscar fundamentos para la bioética, pero

¹ Trabajo de reflexión basado en la ponencia presentada en el XIII Seminario Internacional de Bioética, celebrado en la Universidad El Bosque en agosto de 2007. Escrito entregado el 17-09-2007 y aprobado el 05-12-2007.

² Odontóloga. Profesora Investigadora Departamento de Bioética, Universidad El Bosque. M. Sc. en Bioética, especializaciones en: Filosofía de las Ciencias y Docencia Universitaria. Estudiante Doctorado Ciencias Sociales Niñez y Juventud. Línea Políticas Públicas. Miembro del grupo A de investigación del Departamento de Bioética: *Bioética y Ciencias de la Vida*. Correo electrónico: <ovalle.constanza@gmail.com>

a la vez, busquen proponer una concepción ética, acorde a las condiciones del mundo contemporáneo. Igualmente se llama la atención sobre el papel protagónico que adquiere la bioética y la educación en el desarrollo, reconocimientos emergentes y la configuración de unas políticas públicas que tiendan a la expresión y disfrute de los derechos humanos.

Palabras clave: Derechos Humanos; bioética; ética; políticas públicas; biopolítica; educación; salud; filosofía pragmática; justicia social.

Abstract

This article seeks to demonstrate the importance of human rights, from the analysis of some ethical categories such as: individual, equality, the objective of human of rights, as well as, the development of a public position for those who seek foundations for bioethics, but simultaneously, look to propose an ethical conception, according to the conditions of the contemporary world. Additionally, it highlights the main role that acquires bioethics and the development of education, emergency and configuration of public policies that tend to the expression and take advantage of human rights.

Key words: Human rights; bioethics; ethics; public policies; biopolitics; education; health; pragmatic philosophy; social justice.

Introducción

En este documento de reflexión se interroga por los factores, condiciones y demás aspectos que logran ser útiles en una discusión abierta y plural de los derechos, en tanto posibilidad, de una inclusión social, como en la construcción de ciudadanías.

El tema no es discutir si se aceptan o no, los derechos humanos, como un discurso que emana de la creencia en unos valores universales y al cual se le confiere un carácter hegemónico. El interés es, más bien, hacer evidente que, el reconocimiento de individuos y otros seres considerados moralmente dignos de un deber, derecho o libertad, son reivindicaciones y reconocimientos sociales que emergen conjuntamente con una nueva perspectiva de los derechos humanos.

Se acepta que los seres no identificados como personas, (categoría con la cual se asigna la titularidad de un derecho) puedan ser protegidos y

conservados. Se juzga necesario, constatar, que la emergencia de nuevos derechos implicará posiblemente otros modelos de organización social que de cabida al reconocimiento y expresión de otras formas de vida, así como, las distintas concepciones éticas, políticas y de justicia, tendrán que ser redefinidas, o por lo menos, interrogadas. Sin embargo, hasta ahora, la aceptación de los derechos humanos obliga a defender la idea de un Estado de derecho.

Se parte de la idea de que en el mundo contemporáneo existen problemas que se encuentran “socialmente situados”, en marcos de precaria participación, convivencia e inclusión de las poblaciones a bienes y servicios. Es evidente, la exclusión de los individuos, a los beneficios, usos, repartición, distribución y acceso a bienes simbólicos y materiales, tanto como, a los deberes, derechos y libertades, que se desprenden de los esperados adelantos tecnocientíficos.

Por consiguiente, en adelante, se presenta el tema aquí sugerido en tres partes. En la primera, se discute sobre la borrosidad en las categorías de persona y de humano. Se llama la atención sobre cómo esta borrosidad puede desencadenar en prejuicios y otros impedimentos simbólicos que se convierten en problemas de reconocimiento. Aspectos a tener en cuenta en las nuevas intervenciones tecnológicas que se hace a la naturaleza y a la vida humana en particular. En la segunda, se introduce una discusión sobre el los ámbitos público y privado dentro de un particular enfoque de los derechos humanos. Para lo cual se hace énfasis en la extensión moral, que se otorga gracias al reconocimiento, de otros seres, grupos e individuos. En la tercera se expone, una base ética acorde con el sentido de justicia y con la posibilidad de alcanzar unos “consensos pragmáticos”³ entre quienes deban tomar las decisiones de redistribución y reconocimiento, y entre quienes participan en la construcción de un tipo de ciudadanía, que se señala, se demanda hoy.

³ Idea tomada de la discusiones y reflexiones que vienen adelantando autores como Hottois e Ignatieff.

Primera parte: Borrosidad de las categorías de persona y de humano

En el mundo contemporáneo a los individuos se les identifica como posibles sujetos, agentes y objetos de derechos y libertades, por poseer algunas propiedades morales. Entre ellos se encuentran: los pacientes, las mujeres, los moribundos, grupos indígenas, los jóvenes, los niños, los habitantes de la calle, los gays, los transexuales. Además, hoy nos interrogamos qué hacer en quienes no se les puede asignar la categoría de *persona*⁴ y por quienes, se dice, no tienen una condición moral.

Si bien en los animales no humanos, por ejemplo, es discutible el hablar de la condición de sujetos de derechos o de persona, es posible pensar que, son poseedores de un valor moral, en tanto su capacidad de sentir dolor y placer. Lo cual los hace ver como seres sintientes. Por este motivo, es que el hombre asume como una obligación moral el proteger y cuidar que no sufran de hambre, de sed, de dolor, etc⁵. Es pertinente anotar que es la categoría de persona la que permite fundamentar la titularidad de los derechos, y es la que en su uso normativo le confiere a los seres, la calidad de ser dignos de respeto y aprecio para los que se reclama algún tipo de derecho, de protección y de cuidado.

Para continuar con la explicación del sentido de persona, primero debo aclarar que el adjetivo humano que le imponemos al término derechos humanos, requiere ser redefinido y contextualizado, por las razones que a continuación se ilustran con la ayuda de dos disciplinas, la primera la ética, y en otra parte del texto, desde el derecho.

⁴ El concepto de persona proviene del latín en su forma de *persona*, pero a la vez, tiene su correspondiente en el griego denominada *prósopon*. El significado de éste término es dado a la máscara que usaba el actor en el drama clásico, lo cual pasó a significar al carácter -el papel- que el actor representaba, luego fue introducido por Epitecto, para definir el papel que uno estaba llamado a desempeñar en la vida. Tanto la idea de papel como la referencia a una tarea que cumplir "apunta a una interpretación del concepto de persona en términos de un sujeto de relaciones" Trendelenburg, 1910 citado por Cavalieri, P. Singer, P. El Proyecto "Gran Simio". En: Singer. P. Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética. Madrid: Cátedra. 2002/2003.p.176-7.

⁵ Este asunto ha sido discutido por filósofos utilitaristas contemporáneos como Singer, el movimiento de liberación animal, los cuales retoman las consideraciones de filósofos como Bentham.

Desde el punto de vista ético, como lo hacen ver Cavalieri y Singer, el término humano puede usarse para respaldar la idea cartesiana del siglo XVII, en la que se observa una separación de las características ontológicas, entre los humanos y los animales. Siendo este uso del término, en definitiva, excluyente. Estos autores también nos recuerdan que Kant y Tomás de Aquino identificaron la palabra humano con la categoría de racionalidad, con el fin de diferenciar a los hombres de los animales. Esta vez el argumento de Kant y Tomás de Aquino fue en defensa de los animales, sólo porque quienes dan un trato cruel a los animales pueden también dañar a los humanos.

Según Cavalieri y Singer el uso dualista de la categoría de libertad, es decir, afirmar que son tan sólo los hombres, por poseer racionalidad los que gozan de una libertad, sería a espaldas de las consideraciones que Darwin ha hecho con respecto a las especies. Recordemos que para Darwin –las diferencias entre hombres y animales no son de especie, sino sólo de grado- los límites son borrosos y las condiciones de racionalidad e inteligencia, en este sentido, son difícilmente definibles. Por lo anterior, Cavalieri y Singer recomiendan intentar dar un giro conceptual -y de hecho pudiera ser lingüístico-, hacia una ética de la liberación que se fundamente en la tesis de “igual consideración de intereses”, con la cual los intereses de no sentir dolor y preferir vivir en los animales deben ser “considerados en pie de igualdad con los –mismos- intereses de cualquier otro ser”. Piensan además, que el término de persona aún cuando cotidianamente se ha utilizado indistintamente al de ser humano, en las discusiones bioéticas no ha de ser así.

Por cuanto es necesario tomar las decisiones en torno a los dilemas éticos en situaciones clínicas, es importante clarificar que la noción de persona como la noción de humano, pueden ser utilizadas indistintamente, en un sentido descriptivo, como en un sentido moral. Cuando se usa el término persona en el sentido descriptivo, el concepto persona se refiere específicamente a la posesión de características como la autoconciencia y la racionalidad. El término humano, en su acepción descriptiva, se usa para señalar la pertenencia a la especie *homo sapiens*. El interés de la palabra persona en los dilemas bioéticos se centra en saber si los seres implicados en el conflicto son personas o no (embriones, fetos, seres con alteraciones

cognitivas, etc.), y con ello saber que cuidado o atención brindar. Luego el uso descriptivo de la palabra persona nos indica lo que ese ser es, sus características. El uso normativo o moral nos dice que el ser posee unas “determinadas propiedades morales” como la de poder definir o valorar algunos comportamientos como buenos o como malos. Finalmente estas propiedades morales permiten que las personas asuman la titularidad de algunos derechos y deberes (Cavaliery, P y Singer. P. 2003:174-6).

Como el uso normativo del término persona se hace en representación de algún posicionamiento moral, de quién participa en la discusión, es recomendable la deliberación, y el buscar un consenso pragmático para decidir qué opción se considera la mejor. Por lo anterior, se sugiere, el uso del término persona centrado en su aspecto normativo en casos en los que se deba analizar una situación clínica que plantee dilemas, en torno a si se es o no persona, así como, en relación con las alternativas que se esbocen. Esto para definir qué hacer en beneficio de las condiciones particulares y la calidad de vida de los individuos en cuestión.

Por consiguiente, si continuamos usando la palabra humano, al igual que lo que ocurre con la palabra persona, es indispensable permitir el giro conceptual y lingüístico que ha intentado presentar. Para tal fin, cuando nos enfasquemos en alguna discusión habría que ver si la causa del conflicto es sencillamente de significado, de posición epistemológica, o de incapacidad para reconocer la diferencia. En este sentido, para lograr los consensos pragmáticos, tenemos que vencer los prejuicios y, como nos lo afirma Singer, acostumbrarnos a que existen personas e individuos diferentes a nosotros. Pero también, es indispensable no intentar imponer un criterio por la fuerza, física, psicológica, y otras estrategias o artilugios. Es necesario asumir una postura pública que reconozca la diversidad, ante los asuntos que afecten a otros. Y para eso, es fundamental afinarnos en la discusión, argumentación, y capacidad de escucha, con el fin de poder tomar distancia con respecto a nuestras creencias, sin que con esto se quiera decir, que hay que dejar de creer en lo que creemos.

Segunda parte: Reconocimientos emergentes de poblaciones, seres e individuos.

Un enfoque integral de los derechos humanos

Retomemos la palabra humano, esta vez como adjetivo de los derechos humanos. Desde el punto de vista jurídico, el adjetivo humano sugiere Bovero, “se ha convertido en el conducto de una noción vaga e imprecisa, tan ambigua como proclive a usos retóricos, polivalentes y divergentes”. Propone, más bien, el uso del término derechos *morales* para los que se presenten como “meras pretensiones (reivindicaciones) y que no han sido todavía acogidos ni reconocidos jurídicamente y, por lo tanto, privados de validez formal” en los sistemas constitucionales contemporáneos. Mientras que para los efectos jurídicos, recomienda más bien, el adjetivo de *fundamentales*. (Bovero:2001:222-3).⁶

Además, la categoría de derechos fundamentales, también se ha extendido a la versión de derechos públicos, según la cual “los derechos públicos no son otra cosa que los efectos reflejos del poder estatal”. Esta visión viene siendo del interés de profesionales de las áreas de la salud y del derecho. En otra vía, politólogos como Roth piensan que las políticas públicas son la expresión de los derechos humanos (Roth en conferencia: 2007)⁷, asunto sugerente y orientador para quienes tienen la tarea de formular o diseñar alguna política pública.

Bobbio y Ferrajoli, por su parte, consideran que tales derechos se superponen a los deberes. Posturas como las de Bobbio y Ferrajoli plantean que tendremos que desplazar los derechos al interés de los ciudadanos. Este aspecto impone tanto a ciudadanos como a los gobernantes la obligación de hacerlos efectivos. En palabras de Bobbio “el mejor remedio contra el abuso del poder, bajo cualquier forma, aunque *mejor* de ninguna manera, quiere decir, ni óptimo ni infalible, es la participación directa o indirecta

⁶ El derecho moderno para Dworkin está fundado “en una teoría moral, según la cual los hombres tienen derechos morales frente al Estado” (Bovero:2001:222-3)

⁷ Conferencia dictada por el profesor Noel Roth a los estudiantes del doctorado en Ciencias Sociales Niñez y Juventud, en la línea de políticas públicas. Universidad de Manizales. Septiembre de 2006.

de los ciudadanos, en la formación de las leyes” (Bobbio: 1985/2006:47). De esta manera, nos convertimos en garantes y preservadores y, si se permite, defensores de los derechos humanos, tanto en su condición moral como en su condición jurídica.

Se configura, pues, una visión de derechos, como lo expone O’Neill, en donde es importante que las sociedades y los individuos asuman la obligación moral de preservar la confianza en los derechos humanos.⁸ Para tal fin, es fundamental hablar específicamente de Estados democráticos y sociales que asuman las necesidades y libertades de los individuos que lo conforman, pero que también, favorezcan la participación activa de los ciudadanos y demás personas en las decisiones públicas.

Otra categoría afín a los derechos humanos es el concepto de igualdad, el cual no sólo hace alusión a que todos somos iguales ante la ley, sino que debemos, como vimos, concebir los intereses de los otros como valiosos, y así construir un concepto de igualdad que incluye a seres distintos a nosotros. De ahí, que se considere importante recuperar del pensamiento utilitarista la idea de que “del principio de igualdad se sigue que nuestro interés por los otros no debe depender de lo que esos otros sean o de las habilidades que puedan poseer” y que “la igualdad es un ideal moral, no es la simple afirmación de un hecho. No hay ninguna razón lógica que obligue a asumir que una diferencia fáctica de capacidad entre dos personas justifique una diferencia en el grado de consideración que otorguemos a sus necesidades e intereses” (Singer:2003: 112-13).

Por ende, ante la pregunta de si ¿debe posibilitarse ampliar la esfera de los derechos a quienes tienen una incapacidad racional o incluso no esbocen comportamientos racionales? Puede decirse dentro de esta perspectiva, que para que sea probable ampliar el interés que los humanos pudiera darle a individuos de la misma especie o a todos los otros seres que hasta ahora no considera dignos de respeto y protección, tendrá que asumir una visión biocéntrica. Posturas como estas incitan a preguntarse por si la capacidad racional es el único atributo que posibilita la titularidad

⁸ Ver en: O Neill, Onora. *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

de un derecho. Es decir, existe la posibilidad de fijar otros atributos que no tenga en cuenta, tan solo, una condición de racionalidad, si no que, inclusive, debería admitirse, como es la tesis que inicia Bentham y viene siendo defendida por diferentes filósofos utilitaristas que, la capacidad de sentir dolor es una condición suficiente para exigir cuidado, protección y búsqueda de bienestar.

Esta cuestión, permite extender a otros seres la condición de dignidad, que si bien, no se otorga en tanto son personas, si es posible dar, en tanto son seres a los que se les confiere la capacidad de asumir estados de conciencia placenteros, de dolor, o sencillamente son considerados como seres sensibles.

Para autores como Singer, Khuse, Cavalieri ha llegado el momento de desacralizar la vida humana. Razón por lo cual creen que es preciso que, quienes defienden el antropocentrismo asuman hoy más que nunca, una discusión acerca de lo que significaría un biocentrismo. En palabras de estos autores “la vida humana no es la única que tiene valor (...) la vida no es un bien intrínseco, (...) un bien en sí mismo, sino una precondition para otros bienes o valores, tales como la existencia de estados de conciencia placenteros, la satisfacción de preferencias y deseos y muchas cosas más de este orden” (Singer y Khuse: 2003: 339). De lo anterior, se infiere que, no debemos privilegiar el valor de la vida humana o de unos humanos sobre la de otros seres, sólo por el hecho de no hacer parte de su especie, su grupo, su sexo, etc. Se requiere dejar de lado los prejuicios, las discriminaciones que muy seguramente culturalmente se han ideado, con respecto a las distintas formas y perspectivas de vida. Dentro de esta mirada, los bienes o valores que se desprenden en favor de la vida, entran en contradicción con los prejuicios e incapacidades para reconocer a los otros. Efectivamente, si se profundiza en estos dos aspectos, (los prejuicios y la incapacidad para reconocer a los otros), será posible avanzar en una idea ética que se vincule a unos derechos que emerjan para afrontar los problemas del mundo contemporáneo.

En este punto, es inexcusable no profundizar en la discusión que se vienen dando en torno a los ámbitos público y privado en la construcción de una posición plural y abierta que beneficie el bienestar y el respeto de

la libertad y, por ende, la autonomía de los individuos ante los impactos de los avances de las biotecnologías y las biomedicinas. En escenarios públicos, como en la atención en salud, se cree necesario inscribir categorías incluyentes en torno al uso de las tecnologías y su impacto en la vida de las personas, que atienda a la diversidad y pluralidad de los individuos. Este aspecto nos permite sugerir la categoría de calidad de vida en reemplazo de la vida sagrada.

Cuando se habla de calidad de vida en estrecha relación con el bienestar, se incluye tanto a los que piensan que la vida es sagrada como a quienes piensan que no lo es. Son los sujetos quienes dirán finalmente que les brindaría mayor bienestar. Asunto que se ejemplifica con los Testigos de Jehová los cuales se niegan a recibir transfusiones sanguíneas y, en respeto a sus creencias, los médicos buscan soportes alternativos que les permitan una calidad de vida aceptable.

En el evento que se niegue el uso de alguna tecnología por limitación en los recursos o porque se considere no halla una posibilidad de mejoría con el uso de la misma, es necesario que existan políticas que contemplen los cuidados paliativos, o cualquiera otra, que garantice como mínimo el bienestar. Se llega a decir que si una sociedad niega algún tratamiento que mantiene con vida a un paciente, por las razones anteriormente mencionadas, estaría en la obligación de brindar como una opción la eutanasia activa ante la solicitud de quienes padezcan gran sufrimiento.

Como es sabido las personas en estado Terminal, reclaman cada vez más el derecho a la eutanasia voluntaria activa. Vemos además, que las personas no se limitan a exigir un bienestar, sino que tienen intereses que la exceden, como es el derecho a “la libertad y a ser considerados como agentes morales autodeterminados y autónomos”.⁹ Estos dos ejemplos, son tan sólo una muestra de lo que implicaría pensar en, una base plural y abierta, que se identifique con los derechos que procuran un desarrollo integral. Aspecto que da origen a un nuevo enfoque de los derechos humanos.

⁹ Para Singer, la eutanasia voluntaria es una opción que las naciones tendrían que considerar seriamente cuando niegan un tratamiento para mantener la vida. En Op. Cit., Singer, p. 350/355.

Para autores como Ignatieff, por ejemplo, los derechos humanos no aspiran más que a ser “un denominador común pragmático diseñado para hacer posible el acuerdo entre diversos puntos de vista políticos y culturales”.¹⁰

Se entiende que la realización de un derecho, depende parcial o totalmente de la realización de otros derechos. Por tanto, el tema de los derechos, es un tema de exclusión, por las precarias condiciones de acceso y de distribución, a bienes y servicios, que apreciamos hoy. Así como, es un tema de inclusión, por el reconocimiento que se debe dar a personas, grupos, y en general, a otros seres.

Por cierto, el tema de los derechos humanos en diálogo con la bioética, favorece una mirada integral de los Derechos. Con la cual se procura no caer en “reduccionismos” tan complicados, como pensar que los derechos se ocupan tan sólo de los conflictos humanos, en torno a las torturas y los secuestros. Dejando de lado, los aspectos que tienen que ver, como se dijo, con la distribución equitativa de los bienes y servicios, así como, el reconocimiento de los individuos.¹¹

Aun cuando se suele pensar que la ampliación de las generaciones de derechos es progresiva. Las demandas y movimientos sociales se han caracterizado más por ser un proceso que ha sufrido avances y retrocesos. Las reivindicaciones sociales y políticas han ido apareciendo conjuntamente con nuevas perspectivas de los derechos. Las miradas fragmentarias

¹⁰ Ignatieff, cita el artículo 1 de la Declaración Universal para poner en evidencia los fundamentos morales que subyacen de los dh, : “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”

1. Personalidad libre e igual: Todos los seres humanos nacen libres e iguales.

2. Igual dignidad: libres e iguales en dignidad y derechos.

3. Igual creación y dotación: dotados como están de razón y conciencia.

4. Agencia humana: están de razón y conciencia se les otorga a los individuos el coraje cívico para rebelarse cuando el Estado le ordenara hacer el mal. (Ignatieff: 2003:31).

5. Fraternalidad igual: deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

En: Ignatieff, M. Los derechos humanos como política e idolatría. Barcelona: Paidós. 2003. pp. 22.

¹¹ Como lo sugiere Adolfo Pérez Esquivel, Premio Nobel de la Paz, “reduccionismos como asociar la violación de los derechos humanos solamente con la tortura, desaparecidos, encarcelados, dejando de lado los Derechos que hacen a la vida social y cultural, el derecho a la salud, a la educación, al trabajo, a la vivienda, al medio ambiente, a la vida digna”. Tomado de: <http://usuarios.lycos.es/cominternacional/a026.html>

entran en conflicto con la idea de integralidad de los derechos, que resulta de un enfoque de interdependencia de derechos. Esta nueva formulación se basa en que, los valores que les confieren un pleno desarrollo a las personas, no pueden ser protegidos aisladamente.

Extensión de los derechos humanos

Para quienes la humanidad avanza en su sentido moral. La extensión de los derechos humanos puede representar, un progreso moral producto de la evolución cultural. Dentro de esta perspectiva se da especial consideración al reconocimiento y los movimientos sociales emergentes, que vienen incluyendo de manera extensiva, otras generaciones de derechos.

Hoy se incorporan a los derechos de tercera generación “relativos a problemas del medio ambiente, las guerras, el reclamo de autodeterminación” o también llamados de los pueblos y de la solidaridad,¹² los derechos relativos al desarrollo digno de los pueblos indígenas y de las naciones del Tercer mundo.

Se espera que en atención al llamado de nuevos actores y movimientos sociales, como el de las lesbianas y los *gay*, se incorporen algunos derechos de reconocimiento a estos grupos. Por ahora “La cuarta generación de derechos humanos no son estrictamente conferidos o atribuibles a seres humanos, sino que son los derechos de los animales no-humanos. Ejemplos, la conservación de especies en peligro de extinción y trato ético a animales no-humanos.

Los derechos de quinta generación son atribuibles a los impactos que las tecnologías producen a la existencia humana dónde cobraría importancia *La Declaración de Bioética y Derechos Humanos* redactada por la UNESCO. Se espera que estos derechos sean extensibles a “máquinas, artefactos, robots y software inteligentes ... que puedan tener una conducta autárquica con respecto a su programador - otorgándoles derechos de protección-.

¹² Tomado de: www.derechoshumanos.org.mx

La sexta generación de derechos humanos será aplicable a seres trans-humanos y en un estadio ulterior post-humanos, o por utilizar, una expresión mucho mas viable, personas con identidad genética-cognitiva-informacional alterada por la modificación geno-nano-robo-tecnó.”¹³

Tercera parte: El enfoque de los derechos identificado con un sentido de justicia

Gracias a la biotecnología y la biomedicina se logra tan solo como lo afirma Escobar, A. que la “naturaleza se convierta en una fuente de valor (...) Las especies de flora y fauna son valiosas no tanto como recursos sino como reservorios de valor que la investigación y el conocimiento, junto con la biotecnología, pueden liberar para el capital y las comunidades”.¹⁴

Al parecer, este planteamiento capitalista, desestima la protección y el cuidado de la vida, por razones de supervivencia y reconocimiento de los otros, en cuanto valiosos en sí mismos. Surge la pregunta por si hay alguna aproximación ética que permita enfrentar de forma adecuada los problemas hasta ahora esbozados.

Por lo pronto, se requiere, en principio, abrir un espacio de reflexión y de diálogo, que involucre a quienes intervienen en decisiones políticas (empresarios, beneficiarios, poblaciones), partiendo del reconocimiento de sus diferencias, unas insalvables otras negociables. A partir de criterios éticos, políticos y económicos que propicien el bien común, permitan superar la idea de la mera rentabilidad económica y aprueben unos beneficios sociales para las comunidades integradas por la población civil y los particulares.¹⁵

¹³ <http://sapereaudere.blogspot.com/2006/04/tercera-cuarta-quinta-y-sexta.html>

¹⁴ Escobar, A. La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo. Bogotá: Editorial Norma. 1996.381.

¹⁵ Por ejemplo, formular una política internacional que parta de negociar con las multinacionales y la industria farmacéutica asuntos tales como: alargar el tiempo de las patentes en caso que las multinacionales se comprometan a distribuir, a precios razonables o gratuitamente, los productos desarrollados a las poblaciones que por condiciones de pobreza les es imposible comprar. Entrevista con Francisco Ovalle, economista, realizada el 25 de julio de 2007.

Para los propósitos anteriormente expuestos, se sugiere que la bioética, por su carácter interdisciplinario, pluralista y su alta estima por la reflexión y discusión de estos aspectos, asuma como tarea, en el campo de la educación, el incentivar un interés por las cuestiones públicas. Se pide además que, a través de un sentido de justicia, pueda favorecerse la construcción de una ciudadanía, que adopte unos derechos de “reconocimiento y redistribución”, en atención a las nuevas exigencias que las poblaciones contemporáneas dicen tener. Luego, asumir las obligaciones de los individuos y las sociedades que emana de tales exigencias, es primordial para garantizar el bienestar colectivo. El bienestar deberá extenderse a otros seres. Aspecto, que nos lo hace ver la nascente bioética, al incentivar la discusión del estatuto moral de los animales no humanos.

Es pertinente anotar que la teoría de los derechos humanos en el plano moral se identifica con una determinada teoría de justicia que intenta dar respuesta a los problemas que plantea la convivencia de los hombres en sociedad, a través de un sistema normativo ideal. La perspectiva de los derechos humanos que se encuentra sugerente para iniciar una discusión con la bioética es tomada del pensamiento de Sen, quien integra a los derechos a un marco consecuencialista. Para este economista, las corrientes deontológicas a pesar de indicar que los derechos son intrínsecamente valiosos y por ello, fines en sí mismos, se olvidan de los fines a perseguir por los poderes públicos. En los términos de Sen, “los derechos, además de indicarnos qué medios nunca podremos utilizar –por atentar contra la dignidad humana- deben orientarnos acerca de los objetivos o fines que debemos perseguir si se toman dichos derechos en serio”. Razón suficiente par plantear que las políticas públicas son herramientas claves en la concreción de los derechos humanos.

Para Sen, las titularidades de los individuos a los bienes básicos están ligadas a la capacidad real con que cuentan los individuos. Se denomina real porque dependerá de las oportunidades económicas, las libertades políticas, las facilidades sociales y las condiciones de buena salud, educación básica así como el aliento y el cultivo de iniciativas”.¹⁶

¹⁶ Sen, A. ¿Qué impacto puede tener la ética? En: Presentación en la Reunión Internacional sobre “Ética y Desarrollo” del Banco Interamericano de Desarrollo en colaboración con el gobierno de Noruega. United States of America: “Ética y Desarrollo” – Fecha: 07/12/2000. <http://www.iadb.org/etica/SP4321/DocHit.cfm?DocIndex=536>

Con todo, no es más que las provisiones mínimas que los individuos reclaman. A partir de allí, los hombres deben contar con un margen de movilidad que les permita, además, poder satisfacer y construir su proyecto de vida. Por tanto, el aliento y cultivo de iniciativas invita a pensar en los mecanismos que la sociedad, y a su vez, el Estado, deberán fijar como una determinada propuesta o política pública que responda a las cuestiones relacionadas con la buena vida, para que en realidad se materialicen tales bienes. Aspectos en estrecha relación con lo que se ha delineado, es del interés de la bioética, por cuanto se preocupa por explorar cómo desde una posición plural y abierta, no confesional, se construye una propuesta en reconocimiento de las morales diversas. Como lo afirma Engelhardt, es fundamental ser conscientes que asistimos a una época donde es más evidente que nunca que “vivimos entre extraños morales”, lo cual nos obliga a indagar sobre cómo posicionar una postura posconvencional. Es imprescindible intentar, por tanto, un diálogo entre las distintas perspectivas morales, pero también, éticas (iusnaturalista, deontológicas, utilitarista, principialistas, pragmáticas, procedimentales, etc.).

Vimos, que las aplicaciones y la distribución de los nuevos adelantos tecnocientíficos ponen en cuestión el valor de la vida a pacientes, profesionales de la salud, los gobiernos, los responsables de las políticas públicas, así como a las distintas posturas éticas. Todas estas deberán escoger qué novedades o posibilidades científicas pueden aprovecharse, siendo conscientes que las sociedades y los individuos, en particular, unos más que otros, no pueden acceder a todas las tecnologías. En caso de tener acceso surgen otros aspectos importantes: la manera de maximizar su uso, la distribución equitativa, el acceso oportuno, la protección y el cuidado, la buena práctica clínica, todo en el intento de garantizar una buena vida.

Con todo lo dicho, existen diversas concepciones de justicia, por las que interrogarse. Sin embargo, la visión de justicia de N. Fraser logra reunir las grandes tradiciones que se han venido ofreciendo a la comunidad académica. La propuesta, aquí escogida, plantea, que aquellos que se preocupen por las cuestiones de la justicia social deben preocuparse por los aspectos de una justicia bivalente, que tiene en cuenta tanto aspec-

tos de “redistribución” como de “reconocimiento”. Es decir, la filósofa asume que no podrá haber reconocimiento sin un adecuado sentido de justicia. Por tanto, para esta autora, en cualquier análisis o intervención social es necesario conectar los aspectos de una política cultural de reconocimiento con los aspectos de una política social de redistribución (Fraser, N.:1997:10/20).

Los profesionales de la salud en su práctica clínica, en asuntos de distribución y reconocimiento, así como se sugiere, no pueden ser los “guardianes del almacén” en realidad debieran, más bien actuar en pro de los interés de los pacientes. Por tanto “las decisiones duras deberán corresponder a la sociedad en su conjunto”. (Helga Kuhse y Peter Singer al citar a Norma Levinsky: 2003: 338). Pero, es indispensable que los profesionales, como una parte de esa sociedad, cuiden de hacer un buen uso de las tecnologías, asunto que no se excluye para el caso de contar con los recursos apropiados. En últimas, moralmente es preciso que los profesionales se comprometan a procurar por ejercer una adecuada práctica clínica; además, se les insiste hacer consciencia y ser sensibles, ante las implicaciones de una sociedad, cuyos recursos son limitados.

A manera de conclusión

Llegado a este punto, no queda más que decir que en definitiva, tanto el adjetivo *humano*, como la palabra *persona*, pueden ser utilizadas de manera arbitraria. De ahí, que se excluye a otro, simplemente por consideraciones de afecto, desafectos, egoísmos o prejuicios. Al parecer, pudiera ser injusto dar consideraciones especiales por lo que son sencillamente características físicas o de naturaleza de los seres. Qué decir, si tales privilegios, se defienden de manera fundamentalista. Estas discusiones éticas, son del ámbito académico, pero, fuera de él, son aspectos propios de la sociedad civil, de los que no se puede excluir. Pues son los individuos con iniciativas a los que se les confiere pensar y actuar en beneficio de las personas, los humanos y otros seres.

Por tanto, la capacidad autónoma es una condición humana que es necesario trascender. Las decisiones, requieren de la posibilidad de ser

libres y ser autodeterminadas. Además se piensa que deberán revisar un sentido de justicia, que incluya en el balance de las decisiones, los aspectos de redistribución y reconocimiento. Se requiere, entonces, contemplar como mínimo el bienestar de los individuos y estar prestos a atender sus libertades.

Si bien, puede no compartirse la idea de la extensión de los derechos, existe una aceptación parcial en cuanto a que se requiere de un aprecio y reconocimiento especial, por considerar las diferencias entre las personas, entre los seres. Sin que esto conlleve a ningún tipo de discriminación, sino por el contrario, a un respeto y valoración moral de los mismos.

Por lo anterior, la teoría de los derechos humanos se extiende a personas que siguen siendo discriminadas por razones de sexo, raza, credo, y se amplifica a seres no humanos. Igualmente, se planteó como necesario profundizar en la posibilidad de alcanzar consensos pragmáticos entre quienes toman las decisiones en torno a cuestiones de redistribución y reconocimiento, con el fin de establecer reglas operativas e inclusive concertar nuevos derechos. Derechos que eviten la discriminación, que garanticen la autonomía y libertad de cada persona para elegir entre las opciones que permitan y aseguren la vida que se desea vivir.

Por consiguiente, es inminente el respeto por la autonomía, y los derechos fundamentales, como bienes con pretensión o estimación universal. Debemos en definitiva, propiciar y proteger la agencia de los ciudadanos. Es el conjunto de la sociedad la que debe asumir la limitación, distribución y acceso de los recursos biotecnológicos y biomédicos. Luego, ante las condiciones contemporáneas los asuntos públicos merecen ser percibidos, apropiados y comprendidos desde los puntos de vista ético, político que incluyan aspectos de distribución y reconocimiento, para los cuales la cuestión pública, permite la apropiación de un tipo de organización en que se experimenta la solidaridad y el trabajo colectivo. Al respecto, como vimos, es importante incluir los trabajos de Amartya Sen en relación con el desarrollo y profundizar sobre la idea de *agenciamiento*. Este cambio de percepción amerita trabajos de investigación en los que se quiera comprender por qué algunas poblaciones persisten en mantener escenarios sociales improductivos, dónde por ejemplo, prevalece la vio-

lencia y no ha sido posible configurar espacios colectivos de confianza y solidaridad, de autogestión y de participación.¹⁷

Con los antecedentes aquí esbozados, los aportes de los derechos humanos, son importantes para quienes pretendan buscar fundamentos para la bioética, pero a la vez, busquen proponer una concepción ética, acorde a las condiciones del mundo contemporáneo.

Bibliografía

- SALLES, Arleen L. F. y BERTOMEU, MARÍA JULIA (Eds.). *Bioethics. Latin American Perspectives*. Amsterdam & New York, NY: Rodopi, 2002.
- BEAUCHAMP, T. y CHILDRESS, J. *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson. 1998.
- BOBBIO, N. *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica. 1989/2006.
- BOVERO, M. Derechos Fundamentales y democracia en la teoría de Ferrajoli. Un acuerdo global y una discrepancia concreta. En: Luigi Ferrajoli debate con Autores Varios. *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Editorial Trotta. 2001.
- BULA, J. y CAMACHO L. *Ciudadanía y trabajo infantil. La lógica económica y la dimensión ética del problema del niño trabajador*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. 2006.
- CAVALIERI, P. y SINGER, P. "Proyecto Gran Simio". En: Singer, P. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Ediciones Cátedra. 2003.

¹⁷ A propósito, ver Ovalle, C. "Fundamentos bioéticos para la elaboración de una propuesta de investigación en educación del desarrollo humano en Colombia": En Autores Varios: *Bioética, Desarrollo Humano y Educación*. Colección Bios y Ethos No.26. Bogotá: Ediciones El Bosque. 2007. pp. 139-174.

- ENGELHARDT, T. Los fundamentos de la bioética. Buenos Aires: Ediciones Paidós. 1995.
- ESCOBAR, A. La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo. Bogotá: Editorial Norma, 1996.
- ESCOBAR, J. *La formación humana y social del médico*. Colección Educación Médica. 1996.
- FLECHA, R. “Las nuevas desigualdades educativas”. En: Castell M., Flecha, R. y otros. *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona: Paidós. 1994.
- FRASER, N. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “post-socialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes. 1997.
- GALVIS, L. *Las niñas, los niños y los adolescentes. Titulares activos de derechos. Mirada a Latinoamérica*. Bogotá: Ediciones Aurora. 2006.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa. 2004.
- GONZÁLEZ, J. *Concepto y fundamento de los derechos humanos*. Bogotá: Defensoría del pueblo, 2001.
- HARDT, R. A. *La participación de los niños en el desarrollo sostenible*. Barcelona: UNICEF / P.A.U. Education. 2001.
- HOTTOIS, G. “Bioética y Derechos Humanos”. En Autores Varios: *Bioética y Derechos Humanos*. Colección Bios y Ethos. No. 24. Bogotá: Ediciones El Bosque. 2001.
- HOTTOIS, G. *El Paradigma Bioético, una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthopos Editorial del Hombre. 1991.
- HOTTOIS, G. “¿Biomedicina o biotecnología aplicada al hombre?” En: Autores Varios *Bioética y Biotecnología en la perspectiva CTS*. Colección Bios y Ethos No. 22. Bogotá: Ediciones El Bosque. 2004.

- HOTTOIS, G. *¿Qué es la bioética?* Traducción al español: Aristizábal, Chantal. Bogotá: Vrin - Universidad El Bosque. 2007.
- HOTTOIS, G. *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra. 1999/2003
- IGNATIEFF, M. *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Paidós. 2003.
- INFORME SOBRE DESARROLLO HUMANO 2005. *La cooperación internacional ante una encrucijada: ayuda al desarrollo, comercio y seguridad de un mundo desigual*. PNUD., 2005.
- KUHSE, H. y SINGER, P. “Distribución de los recursos para el cuidado de la salud y el problema del valor de la vida”. En: Singer, P. *Desacralizar la vida. Ensayos sobre ética*. Madrid: Ediciones Cátedra. 2003.
- O’NEILL, Onora. *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- OVALLE, C. “Fundamentos bioéticos para la elaboración de una propuesta de investigación en educación del desarrollo en Colombia”. En Autores Varios *Bioética, Desarrollo Humano y Educación*. Colección Bios y Ethos No. 26. Bogotá: Ediciones El Bosque. 2007.
- PAGELS, H. *Los sueños de la razón. El ordenador y los nuevos horizontes de las ciencias de la complejidad*. Barcelona: Gedisa. 1991.
- SEN, A. “Reanalizando la relación entre ética y desarrollo”. En Autores Varios, *La agenda ética pendiente de América Latina*. México: BID, FCE, 2005.
- SEN, A., *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Editorial Planeta. 2000.
- SINGER, P. *Desacralizar la vida. Ensayos sobre ética*. Madrid: Ediciones Cátedra. 2003.
- TODARO, M. *Economic Development in the Third World*. New York: Longman Group. UL Limited, 1990.

La (I)rrelevancia del género en la perspectiva de la posthumanidad*

Brigitte LG Baptiste¹

*“I have thus endeavoured to preserve the truth of the
elementary principles of human nature, while I have not scrupled
to innovate upon their combinations”
Mary Shelley, 1819. “Frankenstein” (Preface).*

Resumen

Cada vez que alguien pregunta por mi género o comenta la dificultad de identificar el de alguna persona que vio o apareció en los medios, tiende a iniciarse una larga y a veces constructiva conversación al respecto, de la que siempre salgo relativamente satisfecha por un debate más o menos profundo acerca de la que tal vez configura una de las categorías esenciales de la existencia humana. Pero también me resultan inquietantes las razones que puede haber tras la pregunta, y lo que hay detrás de estas razones. Ese es el tema del presente ensayo, pues toda práctica de exclusión requiere como

* Trabajo producto de reflexión teórica, versión revisada de la ponencia presentada en el XIII Seminario Internacional de Bioética en la Universidad El Bosque. Escrito entregado el 24-10-2007 y aprobado el 12-12-2007.

¹ Biólogo, MA, Profesor Asistente Departamento de Ecología y Territorio, Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, Pontificia Universidad Javeriana. Guillermo.baptiste@javeriana.edu.co

ejercicio previo la construcción de una categoría (y por tanto de un conjunto de atributos valorativos), un ejercicio que la llamada comunidad LGBT viene realizando con ánimo reivindicativo, pero que, como todo ejercicio taxonómico, puede actuar totalmente en contra de su propósito inicial.

La propuesta proviene de la experiencia personal, pero también se nutre de elementos teóricos provenientes de mi formación en ciencias biológicas y posteriormente en estudios transdisciplinarios, con énfasis en el uso de un enfoque ecológico para la comprensión de fenómenos complejos, lo que a su vez se proyecta en una imagen social del género que haría parte de la llamada post-humanidad.

Palabras clave: Transgénero, evolución adaptativa, discriminación de género, transexualidad.

Abstract

Each time someone asks about my gender condition or do comment the difficulty to identify the gender of somebody seen in media, a fruitful conversation emerges about one of the most essential categories of the human existence. But also there is motive of concern, because there might be hidden reasons behind the question. This essay is an exercise of debating the usefulness of gender as a category from the debates of the so called LGBT community for reivindication, an exercise that, like any other taxonomic practice, may act against its original purpose.

The proposal comes from personal experience, but it also considers other theoretical elements from biology and transdisciplinary studies, using an ecosystem approach based on the idea of complex adaptive systems. This vision is built against a social image of gender in what is being called post-humanity.

Keywords: Transgender, adaptive evolution, gender discrimination, transsexuality.

Exordio inicial

En el proceso de discusión y construcción de una sociedad más equitativa en términos de derechos y deberes humanos podría decirse que se presentan dos resultados llamativos a la hora de examinar las fronteras de las propuestas relativas a la posición y efectos de las categorías del género en los sistemas culturales:

1. La equidad de género no está sujeta a una identificación esencial de ninguna categoría. Es decir, salvo lo que atañe al papel bio-reproductivo, todas las personas son equivalentes. Se trataría, en teoría, de un avance para la inclusión de todas las condiciones posibles del género.
2. La diferenciación sexual como fuente de criterio de autoridad pierde sustento ante la creciente capacidad pública de construcción de discursos autónomos sobre los cuerpos y el poder de re-significarlos (con elementos tanto étnicos, históricos, imaginarios, abstractos y/o experimentales) como resultado de la continuidad de la evolución, y en particular, del conjunto de relaciones con los nuevos elementos del ecosistema humano producidos por la tecnología.

Estos dos aspectos surgen como evidencia de un movimiento pendular que plantea la fragmentación como el fenómeno más típico de la modernidad, y la búsqueda de nuevos caminos de síntesis, en respuesta a la pérdida de sentido implicada: recombinación y reestructuración de todos los niveles de realidad, que requiere la aparición de los híbridos, en el sentido de Merleau-Ponty², como manifestación de la emergencia de estructuras reorganizadas, estructuras de prueba, ciertamente, que operan en circunstancias ecológicas también novedosas. Profundicemos.

“Biology is not destiny” (L Feinberg, 1996)³

En relación con la primera premisa, hasta el más liberal de los padres de familia cuestionaría la dificultad que potencialmente se impondría a su descendencia para elegir pareja reproductiva, en términos biológicos, si prosigue la confusión de signos respecto al género, teóricamente propiciada por una cultura homosexual y transgénica. La angustia de enamorarnos de una persona sin tener información suficiente sobre la totalidad de su anatomía (pues a diferencia de muchas plantas y animales, nuestra genitalidad está casi siempre oculta por la cultura material), supera los

² Merleau-Ponty, M. 1957. Fenomenología de la percepción, Fondo Cultura Económica, México

³ Transgender Warriors. Beacon Press, Boston.

retos que implicaba cuestionarnos sobre la minusvalidez, para dar un solo ejemplo, que ponía ocasionalmente en entredicho la posibilidad de éxito en la recombinación genética. No trascender en términos biológicos al futuro, como si los linajes de sangre aún tuviesen la mágica propiedad de convertirse en instituciones, por efecto de la misma biología.

El problema de esta visión es que la humanidad ya no requiere reproducirse biológicamente: 6000 millones de personas en crisis ambiental lo atestiguan. Y cualquier programa de defensa de la capacidad reproductiva de un grupo particular sólo podría estar basado en una noción determinista y eugenésica de la biología, necesariamente racista, que asocia la evolución de un proyecto cultural con un conjunto de caracteres fenotípicos, lo cual necesariamente deriva en las peores ideas de identidad y nacionalismo. Roughgarden (2002)⁴ y Rastier (2003)⁵ han vuelto a recalcar la necesidad de criticar los paradigmas neodarwinistas que han llevado al extremo de postular el control molecular de la evolución, llevando la hiperfragmentación de la realidad física y comportamental a toda la biología: somos solo genes en competencia. Bajo ese escenario, la cultura misma es inimaginable, indefinible y trivial. La adquisición de la capacidad simbólica, rasgo fundamental de lo humano, desaparece, ya que la selección natural no parecía operar en grupo.

Por supuesto, en ese escenario, todo comportamiento no reproductivo, voluntario o no, es un camino sin salida para el conjunto de genes que se equivocó al encarnar un homosexual o un sacerdote, para poner solo dos ejemplos. La única explicación a su existencia sería la inexplicable persistencia en el pool genético de las moléculas altruistas, dispuestas a sacrificarse por las demás, bien liberando presión de recursos hacia las generaciones futuras (hij@s de otros), bien proponiendo proyectos éticos particulares que les allanen el camino. Pero tales genes altruistas deberían haber desaparecido hace tiempo, precisamente por suicidas, a menos que algún mecanismo comunicativo garantizase que esta clase de comportamiento beneficiaría a sus propias copias, depositadas en

⁴ J. Roughgarden profile: A plea for diversity. Entrevista de V. Gewin para la revista NATURE, 422:368-9

⁵ Rastier, F 2003 Society and post-humanity. Questions to the sciences of culture. Conferencia "La sociedad evanescente", Centro de Cultura Franco-Noruego, París.

otros cuerpos. Pero si esta es la explicación, requerimos otro tipo de información: Tantos tíos y tías espontáneos, tantos personajes en todas las sociedades cuyo sexo no significa nada en términos bio-reproductivos, pero que son fundamentales en la construcción de estrategias adaptativas (producción de riqueza material, capacidad de innovación tecnológica, liderazgo, creatividad institucional y, sobre todo, capacidad crítica ante el mismo aparato simbólico-cognitivo de la sociedad), sobrarían. ¿Son información genética redundante, desperdiciada? ¿Parte de la ineficiencia energética de los procesos bióticos? Y aunque esta no es una charla sobre el debate genético del altruismo y el egoísmo, la idea es rechazar de plano la noción de la naturalidad de las cosas como camino para resolver problemas de discriminación: Apelar al “gen gay” es una simplificación que siempre dejará abiertas las puertas a quienes aspiran a hacerlo desaparecer, compasivamente, del genoma.⁶

Para retomar el argumento: Puede resultar indispensable a las personas que haya claridad semiótica en términos de la identidad sexual, con fines de elegir pareja anatómica, fisiológica y genéticamente viable. Pero para la sociedad en su conjunto, no lo es. Cada cultura, por ello, construye un conjunto diferente y único de códigos mecanismos de refuerzo para mantener esa claridad, obviamente de manera preventiva ante el riesgo de extinción biológica. Pero, a la larga, dado que todos los individuos del planeta son compatibles genética, anatómica y fisiológicamente, lo que acaba por conservarse son esos conjuntos de mecanismos de refuerzo, es decir, el texto semiótico que se ha construido a través de generaciones para distinguir los ovarios y la vagina de los testículos y el pene. Por eso, por citar al azar, una “mujer” masai contemporánea no tiene nada que ver con una “mujer” inuit, ni un “hombre” arhuaco con uno hebreo. O si no, traten de construir una familia biológica entre cualquiera de las cuatro combinaciones para ver qué dicen sus respectivas tradiciones, y revisen, respetuosa pero críticamente, la explicación que cada una de ellas da al respecto...⁷

⁶ Acá, el debate genético se torna mítico-religioso: Los genes se hacen equivalentes a dios, en el discurso, con su mismo determinismo. Ver: Brad Harrub, Ph.D. and Bert Thompson, Ph.D. and Dave Miller, Ph.D (Todos firman con su PhD como segundo apellido), 2003, “This is the Way God Made Me” A Scientific Examination of Homosexuality and the “Gay Gene” <http://www.trueorigin.org>

⁷ Ayala Malach Pines y Nurit Zaidman 2003, Gender, culture, and social support: a male-female, Israeli Jewish-Arab comparison. *Sex Roles: A Journal of Research*, December: 22 p.

El punto es entonces: La humanidad no está amenazada de extinción por no reproducirse biológicamente. Ciertamente, algunos conjuntos de genes de sus poblaciones sí lo están, pero dado que las diferencias son triviales, su eventual pérdida no representa una amenaza a la variabilidad genética requerida para garantizar la conquista espacial, que al contrario, está apenas despuntando. La relevancia de la diferencia son los conjuntos de significados producidos y que por la juventud de la población humana, tienden a agruparse y coincidir con fenotipos particulares, hasta hace pocos siglos aislados en las diferentes regiones de la tierra, es decir, territorios con acervos muy específicos de recursos naturales. La relevancia de la diferencia son pues los aprendizajes respecto al modo más adecuado de comportarse en las situaciones complejas e inestables típicas de todos los ecosistemas del planeta, y al mencionado acervo de lo que tendenciosamente se llama hoy “capital natural”. Y esos aprendizajes no dependen de los genes, sino de la cultura. Esto implica, volviendo a la entrevista a Joan Roughgarden (catedrática en biología evolutiva de la U de Stanford, activista transgénero y curadora de una exhibición sobre homosexualismo en animales), que el éxito reproductivo es un proceso de inclusión social, es decir, depende de la capacidad de un individuo de participar de un grupo capaz de controlar un recurso clave. Una idea de selección natural explícitamente manifiesta contra la selección sexual neodarwiniana que naturaliza la promiscuidad del macho y la pasividad de la hembra, reiterando sin evidencia suficiente la aparición del género como categoría de comportamientos reguladores de la sexualidad.⁸

Si la persistencia de la especie no depende del crecimiento demográfico (que parece hoy más una amenaza), todos aquellos que no participan de la perpetuación genética humana, sobran (lo que se extendería a todo lo “no-humano”). En términos estrictamente moleculares, al menos. Si no sobran, porque colaboran con el desarrollo social, en todo caso son sexualmente irrelevantes. Castos o no, obviamente lo que tienen que hacer es no distraerse con esa sexualidad (ya que es irrelevante) y concentrarse en los genes de los demás. El género también aquí es

⁸ Jonah Lehrer comenta “The Gay animal kingdom” en junio de 2006: “The effeminate sheep & other problems with Darwinian sexual selection.” En línea: http://www.seedmagazine.com/news/2006/06/the_gay_animal_kingdom.php

irrelevante. A menos que tenga otro papel, para nada relacionado con la reproducción. Así se ha denunciado, explicado y proyectado la teoría de género en las últimas décadas, como un análisis sobre las implicaciones distributivas del poder asociadas con la construcción NO sexual del género. Por ello, para ser presidente de un banco, o de la república, ya no es significativo tener testículos o no.⁹ Por tanto, estamos en libertad de replantear o construir cualquier asociación o significado nuevo a partir de ello, es decir, de mezclar *ad infinitum*, los atributos de la feminidad y la masculinidad, o de tantos géneros como cada cultura haya sido capaz de definir y manejar exitosamente en su devenir. Que se reproduzcan (biológicamente) quienes son capaces de identificar en ese maremagno caótico a su contraparte biológica...

Así, no es que las mujeres o los hombres sean mejores o peores para conducir una tractomula, dirigir una empresa, fabricar pan, hacer un manicure o fundar una iglesia. La historia lo demuestra cada día y reconocemos como un atavismo vincular atributos anatómicos o fisiológicos derivados de la constitución genética al desempeño de cualquier rol. (Un atavismo demasiado presente en nuestras estructuras de poder, eso sí, pero ello no le cambia la condición). Más allá: No hay ninguna razón para pensar que un hombre o una mujer son entonces mejores madres o no, más allá de sus relaciones de dependencia anatómica. Lo que importa de la crianza es el afecto, la seguridad, la comunicación, se ha demostrado. Pero todo ello nos produce un fuerte escozor, ya que la educación enfatiza aún la necesidad de una identidad de género, en aras de la “paz interior” (que otros no tuvimos por tener los cables cruzados al respecto). Paz interior, que si volvemos sobre todo lo anterior, está construida sobre el determinismo biológico de la pareja heterosexual con fines reproductivos... Pero, si no podemos reconocer a las niñas (hembritas, porque damitas es muy cursi) por sus tonos rosados reencauchados hasta la saciedad por las princesas Disney, ni a los niños (varoncitos, no se les ocurra decir machitos) no son guerreros brillantes ¿qué certezas le quedan a la humanidad? ¿No es el ejercicio de poder más elemental, el más democrático, el más sencillo, tal vez el más satisfactorio, determinar el sexo de cada persona con quien nos entrecruzamos y evaluar de un

⁹ Otra cosa son los testículos simbólicos cuya construcción pareciera exigir la institucionalidad...

plumazo la coherencia sexo-género de nuestra personal asignación, para extraer conclusiones sobre la condición moral de ella a partir de inferencias fenotípicas. Así, las personas “son”, se incorporan al universo de categorías de valoración que las posicionan como simples merecedoras de atención sexual, de uso masturbatorio.

Como efecto de las anteriores afirmaciones, se deduce que la complejidad semiótica con que se construyen los géneros es histórica y su asociación con comportamientos, formas de expresión contingentes, es decir, políticas.¹⁰ Por tanto, estamos en libertad de replantear o construir cualquier asociación o significado nuevo a partir de ello, es decir, de mezclar *ad infinitum* los atributos de la(s) feminidad(es) y la(s) masculinidad(es), o de crear otros nuevos. Es por ello que toda transexualidad es mas transhitoricidad que una búsqueda por ajustar almas en cuerpos equivocados: es la carga de significado la que se reconstituye y tiene poder de reconstituir la anatomía, aquello que nos permite transitar hacia el otro. Evidentemente, un principio comunicativo.

En todo este discurrir, nada original, por cierto¹¹, no se ha mencionado ninguna de las estrategias culturales adoptadas por la humanidad exitosamente para garantizar la crianza de huérfanos e hijos abandonados, que incluso incluye la adopción de bebés de grupos enemigos en guerra, genéticamente distintos y que bajo ninguna lógica molecular debiera hacerse. Esto y las migraciones, explican que pocas naciones en la actualidad puedan reclamar (sin sonrojarse, además) alguna relación entre sus niveles de calidad de vida y la genética de sus pueblos teóricamente expresada en prácticas y comportamientos inadecuados. De hecho, una gran proporción de los alemanes, franceses, británicos e italianos de hoy, para no irnos a Norteamérica, son biogeográficamente, de origen árabe, marroquí, armenio, turco, iraní, uzbeko. Lo lamentable, desde los conjuntos sociales, es la escasa disposición a transitar y la agenda autoritaria para que sea el otro quien transite.

¹⁰ Algunas referencias: *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity* by Bruce Bagemihl, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, por Anne Fausto-Sterling, *Sexual Selections: What We Can and Can't Learn about Sex from Animals* por Marlene Zuk, y *Genderqueer: Voices from Beyond the Sexual Binary* por Joan Nestle.

¹¹ Las teóricas feministas no esencialistas han profundizado lúcidamente al respecto: Donna Haraway, Judith Butler.

Por otra parte, la multiplicidad de formas familiares (que apenas atisbamos), basadas algunas exclusivamente en la solidaridad, es hoy fuente de satisfacción al analizar las estrategias adaptativas de sociedades golpeadas por la guerra, la enfermedad o la adversidad ambiental. El debate en torno a la adopción homosexual debería haberse resuelto hace años en legislación, pues en la práctica se hace cotidianamente y de hecho requerimos de cada una y de todas las personas que lo deseen y se consideren capaces de apoyar el crecimiento y formación de una persona humana. Y porque el otro ideal de familia fracasa con demasiada frecuencia...

Ontología y determinismo

*“Y su bebé qué fue, niño o niña? No lo sé, no nos ha dicho aún”
(L Feinberg)*

La pregunta a la psique es más difícil de abordar, ya que la hipotética falta de claridad sobre la condición de sexo o género conlleva (incluso es diagnosticada) como una malformación y/o una forma de esquizofrenia. ¿Cómo resuelve la psique la angustia de fragmentación? ¿Realmente estamos hablando de desajustes de “alma” y “cuerpo” como frecuentemente expresan las personas transgénero?

Una escuela médica, renuente al uso de la cirugía como mecanismo de ajuste, insiste en la necesidad de construir un análisis que restaure la identidad de género, al menos lo suficiente como para evitar la disgregación de la personalidad y el sufrimiento adjunto.¹² Para otros, el problema desaparece en un modelo epistemológico diferente al del racionalismo de la modernidad, y en particular con el neo-platonismo de algunas escuelas de pensamiento, a menudo asociadas con religiones trascendentes. Pero la indefinición de género cuestiona las seguridades gnoseológicas: No es el ser lo que define, es el devenir. Viejas disputas...

¹² Una revisión reciente de las ideas del Dr. Paul McHugh, autor del libro “Surgical Sex” y considerado uno de los psiquiatras más renuentes a la cirugía de reasignación de género se puede encontrar en: <http://www.tsroadmap.com/info/paul-mchugh.html>

Los problemas lingüísticos serían más fáciles de resolver: En inglés el género nunca es tan explícito como en castellano. De hecho, en muchas lenguas hay más de dos géneros para designar identidades con mayor o menor contenido anatómico o fisiológico.¹³ El problema es del sistema dicotómico bipolar planteado como un cruce de gradientes entre un eje masculino/femenino, y uno hembra/macho, que solo acepta unas pocas posibilidades de materialización y constituye un espacio de crisis para quienes horroriza la amplitud de combinaciones vacías, de oportunidades creativas para otros. Pensemos en otras oposiciones como animal/humano, doméstico/silvestre, con sus limitaciones provenientes del marco estructuralista de las ciencias de la cultura.

Algunas personas, sin embargo, navegan tranquila y constructivamente por el océano de la fragmentación: la noción de trans es realmente de movimiento permanente y no un interruptor pasar de “apagado” a “prendido”. En la plástica, el cuerpo es la obra, y los artistas cada vez hacen propuestas más honestas al respecto. Las categorías estéticas recobran sus poderes simbólicos en un mundo de aparentes certezas racionales, y recuperan descarada y burlescamente la riqueza semiótica del animal humano.

El rol de la tecnología

Los ecosistemas prehumanos carecían de un agente modificador de origen tecnológico. El advenimiento del fuego, la agricultura, los combustibles fósiles y las técnicas moleculares, si bien cada una de naturaleza particular, ha reorganizado los sistemas físicos y biológicos del mundo, y con ello ha constituido sistemas culturales mejores o peores en términos de equidad y justicia. Esto quiere decir que el contenido de relaciones de los elementos que compone un ecosistema, ha sido profundamente sacudido por la presencia humana y su capacidad de cognición e innovación. Capacidad que ha crecido exponencialmente gracias también a innovaciones epistemológicas, como en el caso de la modernidad que

¹³ Hellinger, M & H Bussmann (Eds.) *Gender Across Languages: The Linguistic Representation of Women and Men*: John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, Vol. 1, 2001, 329 p. Vol. 2, 2002, 349 p.

permitió a los humanos profundizar de manera espectacular en la comprensión de todas las estructuras de la realidad, hasta el punto en que arrogantemente se ha llegado a decir varias veces en la historia que ya está todo conocido...

Pero el precio del método analítico, de la hiperespecialización de los dominios cognitivos, ha sido la fragmentación. Fragmentación que por una parte ha sido responsable del advenimiento de las explicaciones deterministas criticadas en la primera sección, ya que en ellas son los elementos bióticos organizados más pequeños los que se postulan como explicación del comportamiento del planeta. Fragmentación que afecta todas las instancias de la existencia humana, su psique, sus órganos, su cuerpo, su cuerpo social, sus instituciones, sus creencias, todo. Y que amenaza, obviamente, con la imagen de la nube caótica donde todo se arremolina sin sentido, y ante la cual la crítica histórica conservadora busca desarrollar conciencia regresiva para evitar la disolución total.¹⁴ Pero fragmentación que por otra parte nos lleva a la aparición o emergencia de nuevas entidades imposibles de predecir desde el ámbito de lo biológico, y que si bien se hallan presentes desde la aparición misma de la especie humana, solo ponen en evidencia su categoría de agentes semi-autónomos en la evolución con la aparición de la tecnología cibernética.

La otra cara de la moneda, presentada por la Teoría de Sistemas Complejos Adaptativos¹⁵, diría que se trata de una fase de reorganización general del sistema, justamente necesaria cuando la globalización y la modernidad llegan al límite de sus propuestas y retroalimentan de manera negativa el proyecto evolutivo, forzando la emergencia de nuevas propuestas integracionistas, es decir, que renueven el sentido y la capacidad innovativa de las estrategias evolutivas.¹⁶ En pocas palabras, nos enfrentamos, otra vez, al dilema del Doctor Frankenstein...

¹⁴ Principio de precaución vs principio de proacción.

¹⁵ Gunderson L y CS Holling, (eds) 2002, *Panarchy*. Island Press, Bocaratón, EEUU. De otra parte, una lectura específica sobre teoría del caos y de la complejidad en psiquiatría: Maier T. 1998, *Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie*, Littenheid, Schweiz. *Psychother Psychosom Med Psychol*. Aug;48(8):314-7

¹⁶ Lemke JM, 2007, Science, masculinism, and the gender system. 7^{mo} borrador de discusión, accesible en: <http://philo.at/mii/gpmc.dir9606/msg00122.html>

Es en este proceso de síntesis y reorganización ecológica que los fragmentos se recomponen como experimentos efímeros que representan alternativas que pueden o no persistir en la medida que contribuyan a la configuración de modos de ser cada vez complejos y por ende, de mayor proyección en el tiempo y mayor capacidad de brindar a esos fragmentos previos un sentido de conjunto (resiliencia). Emerge así la noción de post-humanidad, en algunos autores el fin de lo humano, en otros, su amanecer. Por supuesto, lo que está en entredicho es la misma definición de humanidad, y con ella, para solo mencionar un efecto, de la relevancia de sus estrategias reproductivas basadas en el sexo, lo cual es suficiente para destruir cualquier categoría social reguladora adscrita a ellas. Así, la bio y ciber tecnología nos lanza a un universo donde la significación de lo femenino y lo masculino se liberan de sus nexos primigenios y posibilitan (de hecho, obligan) a una reestructuración completa de los sistemas de género. El mercado capta con claridad esta señal, pero su propuesta no traspasa la publicidad cotidiana, pues para ello requiere liberar al monstruo que su origen calvinista trató de domesticar: la sexualidad.

Aquí la cuestión no es sin embargo si los humanos del futuro serán sexuados, sino qué configuraciones simbólicas escogerán para conducir sus fuerzas eróticas de manera constructiva, como el componente fundamental de su conciencia de cuerpo en expansión. Habría que preguntarse si la dedicación predominante de Internet al sexo, pornografía de pago y de libre acceso, no es el síntoma evidente de esta lucha por el control de los nuevos cuerpos que responde a la búsqueda de sentido derivada de la angustia de fragmentación previa, a la necesidad de reencuentro profunda que experimentamos y tememos. Encuentro sin amenazas, ofrece el mercado, que da las señales que definen a que clase de cuerpos tenemos derecho las personas, define qué clase de cuerpos queremos abrir y qué precio monetario hay que pagar por ello, como si se pudiese garantizar salir indemne...

Cuerpos con prótesis tan simples como un teléfono celular, probablemente el aditamento más importante en la ampliación de la frontera sensible de las personas desde la invención de las gafas. Nuevos cuerpos mecánicos, informáticos, estéticos, muchos de ellos con claros dispositivos

críticos, la clave de la construcción de cultura, la capacidad de producir discursos de significado.¹⁷

¿Qué significan esos nuevos cuerpos, a los que creemos enfrentarnos con visiones nostálgicas de estéticas clásicas, que se derrumban ante nuestros ojos? ¿Qué clase de deseo está emergiendo o estamos reconociendo en estas nuevas construcciones? ¿Qué tipo de relaciones se están incubando en esta humanidad, que no necesariamente será una sola, sino probablemente una metáfora cultural de la especiación, pero que evidentemente resumirá la biología?

Pero este evento nos invita a reflexionar sobre diversidad y exclusiones; de manera directa nos pregunta si seguiremos el juego de las fragmentaciones que aparentemente se había detenido en cada individuo, en la razón de cada persona con fines de reivindicar la augusta presencia del hombre perfecto en cada una, pero que al no encontrarlo la rompe, desciende y en nuestras entrañas desencadena una batalla entre los órganos, más allá de la tradicional escisión mente-cuerpo: y el soma se reorganiza desde la célula para alzarse como el nuevo monstruo del doctor Frankenstein, con sus mismas dudas, pero con una diferencia fundamental: Ahora tiene intacta su memoria.

Incordio final

Invito pues a reflexionar sobre las fuerzas que atraviesan y constituyen cotidianamente sus cuerpos y a que exploren en qué medida su comportamiento, su sexualidad, su misma anatomía está definida de una manera autónoma. Si bien es cierto que todas tenemos la nariz del abuelo, los gestos de la tía segunda y las mañas de... qué importa, algo somos desde la forma de familia que nos cobijó, el estado que nos acogió, la religión que nos predicó, el colectivo, el mercado...

¹⁷ Evidente en la emergencia de propuestas artísticas como xenomorfosis, paisajes transgenitales, shape shifters, etc. Un manifiesto: <http://www.dellagracevolcano.com/publications.html>. Ver: www.genderwunderland.de

Al final del ejercicio, pregunto: ¿Es relevante, en este momento de la historia, ser hombre o mujer?

Bibliografía

AYALA, Malaca Pines y ZAIDMAN, Nurit. “Gender, culture, and social support: a male-female, Israeli Jewish-Arab comparison”. *Sex Roles: A Journal of Research*, December 2003: 22 p.

BAGEMIHL, BRUCE. *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York: St. Martin's Press, 1999.

GUNDERSON, L.; HOLLING, CS. (Eds), *Panarchy*. Bocaraton, EE.UU: Island Press, 2002.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basis Books, 2000.

FEINBERG, L. *Transgender Warriors*. Boston: Beacon Press, 1996.

GEWIN, V. J. “Roughgarden profile: A plea for diversity”. Entrevista para la revista NATURE, 422:368-9 Volume 422 Number 6930 pp. 359-453.

HARRUB, Brad; THOMPSON, Bert; MILLER, Dave. “This is the Way God Made Me”. *A Scientific Examination of Homosexuality and the “Gay Gene”*. Apologetics Press: Reason & Revelation August 2004 - 24[8]:73-79 2003. En <http://www.trueorigin.org>

HELLINGER, M.; BUSSMANN, H. (Eds.) *Gender Across Languages: The Linguistic Representation of Women and Men*. John Benjamin's, Amsterdam/Philadelphia, Vol. 1, 2001, 329 p. Vol. 2, 2002, 349 p.

LEHRER, Jonah. *The Gay animal kingdom, en The effeminate sheep & other problems with Darwinian sexual selection*. Junio - julio de 2006. Disponible en línea: http://www.seedmagazine.com/news/2006/06/the_gay_animal_kingdom.php

LEMKE, J.M, “*Science, masculinism, and the gender system*”. 7º borrador de discusión, accesible en: <http://philo.at/mii/gpmc.dir9606/msg00122.html> 2007

MAIER, T. *Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie, Littenheid, Schweiz.* Psychother Psychosom Med Psychol. Aug; 48(8):314-7 1998.

McHUGH, Paul. “*Surgical Sex*” En: <http://www.tsroadmap.com/info/paul-mchugh.html> http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=398 November 2004.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo Cultura Económica, 1957

NESTLE, Joan, WILCHINS, Riki, HOWELL, Clare (Edits). *Genderqueer: Voices from Beyond the Sexual Binary* (Paperback). Los Angeles: Alyson Publications, 2002.

RASTIER, F. *Society and post-humanity. Questions to the sciences of culture*. Conferencia: “La sociedad evanescente”, Centro de Cultura Franco-Noruego, París. 2003

ZUK, Marlene. *Sexual Selections: What We Can and Can't Learn about Sex from Animals*. London: University of California Press, 2004.

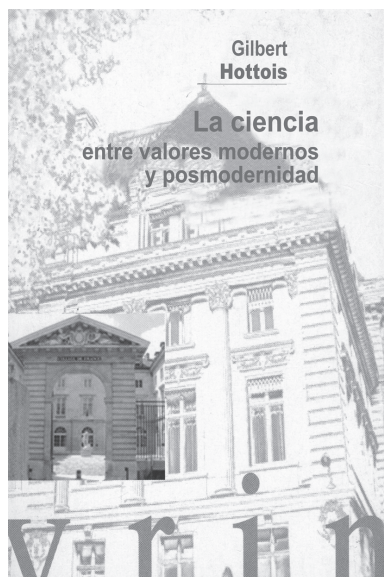
Reseñas bibliográficas

HOTTOIS, Gilbert. La ciencia entre valores modernos y posmodernidad (Edición en español. Traducción Chantal Aristizábal) Ediciones VRIN-UNIVERSIDAD EL BOSQUE, Bogotá, 2007.

Por: Jaime Escobar Triana, M.D.

En este volumen de Gilbert Hottois encontramos cuatro textos relacionados de una u otra forma entre sí, acerca de las discusiones sobre la investigación científica en la actualidad.

El primero corresponde a La conferencia titulada La ciencia europea, entre valores modernos y posmodernidad, leída en el año 2004 con ocasión del Coloquio “Ciencia y Conciencia europeas” organizado por el Colegio de Francia. El segundo, denominado por el autor El texto integral, incluye numerosas notas de pie de página y las referencias correspondientes a la conferencia. El tercero y el cuarto contienen las ponencias presentadas en coloquios coorganizados en París por la UNESCO: De la filosofía de las ciencias a la filosofía de las técnicas



en el Coloquio sobre *La historia y la filosofía de las ciencias desde un punto de vista cosmopolita* (2004) y Principios normativos universales en bioética en el coloquio sobre *Bioética y Derecho Internacional* (2005).

El interés por los temas abordados en el texto tiene pertinencia notoria para quienes siguen con atención las inquietudes y las reflexiones suscitadas en la actualidad por la evolución de la investigación científica.

La propuesta de la Unión Europea sobre la filosofía política de la investigación y el desarrollo muestra específicamente una intención de renovación y adecuación a los propósitos y fines de la comunidad que le sirven de marco a la actividad científico-técnica y que también podría ser un modelo para otras sociedades.

A partir de la propuesta de Vannevar Bush en 1948 al presidente Truman, en el informe titulado *Ciencia, la frontera infinita*, se marcó el derrotero de la investigación científica norteamericana y fuera de los Estados Unidos. Gilbert Hottois hace una revisión de esta forma de modelo lineal de la investigación, el progreso y las relaciones entre ciencia, técnica y sociedad. En este contexto, la investigación básica, de carácter imprevisible, se realiza en las universidades y es financiada por el Estado. Tiene como fin descubrir nuevas leyes de la naturaleza, para así obtener nuevas técnicas y nuevos productos. Se considera que, como consecuencia de estos descubrimientos, se propicia el desarrollo de empresas competitivas capaces de ofrecer empleo y una mejor vida para todos. Esta imagen de la ciencia es muy moderna y plantea un progreso universal. La ciencia es asunto de conocimiento; la tecnología sigue a la investigación básica y los investigadores, apenas una fracción de la sociedad, constituyen una comunidad.

Con el fin de revolucionar la filosofía política de las ciencias, asociadas al modelo lineal, en 1997 el informe de las Comunidades Europeas introduce la Innovación en el corazón del proceso de la Investigación y el Desarrollo y habla, así, de Investigación e Innovación (I&I).

Como la innovación no es necesariamente sólo técnica y material, sino también social (organizacional y jurídica...), se tiende a relativizar el

papel de las ciencias “duras” en los procesos de cambio y se da un giro en la propuesta de V. Bush en la cual es muy débil la presencia de las ciencias sociales y humanas.

El modelo de Investigación & Innovación es de inspiración “socio constructivista” moderada y su “filosofía” es contradecir el “modelo lineal” de progreso tecnocientífico. Por su empeño en la crítica a la “deconstrucción” de la modernidad se le denomina con frecuencia “posmoderno”. Pero, el enfoque socio-constructivista es todavía moderno, en cuanto separa demasiado las ciencias sociales de las ciencias duras; se trata, entonces, de introducir en él y revelar las dimensiones psico-sociopolíticas y los intereses particulares de toda actividad científico-técnica.

Las ciencias sociales deben acompañar, de un extremo a otro y en forma activa, los procesos de investigación en todas las disciplinas, alrededor de un problema socioeconómico por resolver. Pero la sociología constructivista es sólo una tendencia limitada y controvertida de la sociología y de la filosofía de las ciencias y las técnicas contemporáneas. El socio-constructivismo posmoderno valora las mezclas, los mestizajes, la hibridación generalizada.

De otra parte, el sujeto de la Investigación, el Desarrollo y la Innovación es plural, diferente al sujeto de la ciencia moderna, racional, universal y motivado por una intencionalidad cognitiva. No es neutro ni unívoco, sino plural y también conflictivo; en él concurren múltiples actores, investigadores de diferentes disciplinas y, si la investigación es financiada en forma privada, tiene en cuenta el beneficio como valor y el mercado como norma, a diferencia de la financiación pública cuya axiología se inspira “en el bien público”.

En la subjetividad plural de la Investigación, el Desarrollo y la Innovación se conservan los valores tradicionales de la comunidad científica (rigor, objetividad, probidad, independencia, veracidad, publicidad, etc) como axiales. A una gran fracción de la comunidad científica le produce malestar el hacer parte, a partir de ahora, de un sujeto-sistema-proceso complejo que no controla ni finaliza y que conduce a la alienación.

Para la posmodernidad, el sujeto plural y conflictivo de la tecnociencia requiere una conciencia moral y plural que medie en los conflictos de intereses y el debate se dé en los comités de bioética, cuasi-instituciones de debate y concertación para superar los grupos de presión, puesto que el dominio social de su Investigación y Desarrollo por los medios políticos democráticos clásicos, (parlamento, ministerios) se consideran insatisfactorios.

Los comités son pluridisciplinarios, pluralistas e interdisciplinarios; incluyen las humanidades tales como la filosofía, la teología, el derecho y la política. Sus recomendaciones buscan el consenso como preferencia ética, pero no obligatoria. En los comités de ética los saberes científicos y técnicos y los simbólicos pueden actuar sin dominación de ninguno de ellos.

En las conclusiones de esta conferencia, Hottois señala que la posmodernidad sólo es viable sobre la base de una modernidad realizada en forma global y duradera.

La filosofía de la investigación y el desarrollo lineal del informe *Science, The Endless Frontier* permanece; pero debe matizarse y completarse en el informe europeo teniendo en cuenta la complejidad de la I&D y de sus relaciones con la sociedad y la naturaleza.

Ciencia, ética, derecho y política son categorías diferentes. Todas las ciencias humanas (casi ausentes en el informe norteamericano) tienen un papel esencial tanto de acompañamiento ético de la Investigación y el Desarrollo (I&D) como de memoria que se debe preservar y extender. Dado que la ciencia es ahora productora-transformadora de sus objetos y de la realidad, los comités de ética son muy significativos para esta civilización científico técnica y multicultural.

El interrogante acerca de la temporalidad en la que estamos es inmenso y no es posible de anticipar, como nos lo enseñan la biología, la geología y la cosmología.

El texto integral contiene en detalle lo expuesto en la Conferencia. Trae a colación el recuento histórico de la ciencia moderna desde Bacon y

pasa por el informe norteamericano hasta llegar al momento actual. La propuesta de la Asamblea de Profesores del Colegio de Francia señala que “es necesario reencontrar el sentido de una gran ambición colectiva (2004)”, del ideal de un saber-poder basado en un conocimiento fundamental y universal de las leyes de la naturaleza para transformarla en beneficio del género humano.

La excelencia científica del modelo lineal funciona mal en Europa, pues no desemboca en las suficientes aplicaciones socioeconómicas útiles, y por tanto, como reacción a esto, se debe instalar la Innovación dentro del proceso de Investigación & Desarrollo para asegurar la supervivencia y competitividad de las empresas europeas. Este proceso de cambio con la noción de innovación busca relativizar el poder de las ciencias “duras” y de las tecnologías. Esta innovación no es sólo técnica y material, puede ser sólo social y cuando es material comprende otros aspectos: sociales, económicos, axiológicos. El imperativo “societal” es el nuevo horizonte de la investigación.

La “filosofía” que subyace al modelo de Investigación & Innovación es de inspiración socio-constructivista moderada y la crítica o “reconstrucción” de la modernidad hace que con frecuencia se le denomine “posmoderna”.

En las dos conferencias presentadas por Hottois en los coloquios coorganizados por la UNESCO, De la filosofía de las Ciencias, a la Filosofía de las Técnicas (2004) y Principios normativos universales en bioética (Bioética y Derecho Internacional, 2005) se evidencia la preocupación del autor por dos aspectos importantes de la relación entre ciencia y tecnología y el papel de la filosofía, de una parte y de otra, la bioética como ética de la civilización tecnocientífica.

Es así como interroga si la filosofía se ha dado cuenta de la mutación de la empresa occidental del saber que ha puesto, desde los Tiempos Modernos, a la ciencia bajo la dependencia de la técnica. Sería legítimo decir que la filosofía es filológica si sólo mantiene la preocupación por los signos y por los textos, si la ciencia es fundamentalmente discursiva, representación simbólica de la realidad. Sin embargo, la ciencia moderna contemporánea ya no es esto.

El desarrollo de técnicas de crianza y manipulación del hombre amenazan el papel de la filosofía que entiende el lenguaje como lo propio del hombre y también como elemento de la filosofía. Esas técnicas pueden modificar biológica, psicológica y sociológicamente las conductas humanas.

La expresión filosofía de las ciencias aparece en el siglo XIX. En el siglo XX, en el mundo anglosajón, se refiere a una disciplina de gran fecundidad que prolonga una tradición antigua acerca de la teoría del conocimiento y metodología de adquisición del saber que viene desde Platón y Aristóteles. La denominación “Filosofía de la Técnica” aparece en 1877 en Alemania y Estados Unidos.

Hasta el siglo XIX las ciencias todavía se designaban como filosofías con base en el postulado que afirmaba que la ciencia, en el fondo, es un asunto de discurso y representación teórica. En las tendencias “posmodernas” este es el concepto literario de la ciencia.

Hottois cita a Werner Heisenberg quien, en 1955, resaltaba que la ciencia deja de ser el espectador de la naturaleza y se reconoce a sí misma como parte de las acciones recíprocas entre naturaleza y el hombre. Cada vez es más evidente la extensión de nuestros sentidos sensoriales como órganos por medios técnicos y nuestro cuerpo es más cibernético.

Los órganos han sido eficaces para asegurar la supervivencia de la especie y su “tecnificación” u “operacionalización” incluyen problemas considerados en bioética. Lo natural y lo artificial cada vez tienen límites más borrosos y la participación del hombre en su propia evolución y de la pregunta Kantiana ¿qué es el hombre? se pasaría a una más práctica y menos especulativa: ¿qué va a hacer el hombre con el hombre?

A propósito del Proyecto de Declaración Universal de Bioética de la UNESCO, anota Hottois que la filosofía es sólo una voz privilegiada, entre otras, en el seno del debate bioético. Las otras voces tienen la expectativa frente al filósofo, pues con frecuencia carecen de información con respecto a la realidad filosófica; el exceso de crítica a la propuesta de “principios normativos universales en bioética” puede conducir (desde la filosofía) al nihilismo y el exceso de afirmación, al dogmatismo. Los límites de

la bioética son borrosos con respecto al bioderecho y la biopolítica. De otra parte la bioética se caracteriza por la sobreabundancia de principios, sintomática de la crisis de los referentes normativos estables y comunes. La multiplicación de los principios bioéticos es desconsoladora sólo para los que sueñan con un mundo sencillo e inmóvil. La bioética toma tanto de filosofías kantianas o aristotélicas como del racionalismo ilustrado, o de la Escuela de Francfort, del utilitarismo, de la hermenéutica o de las éticas narrativas.

Para Hottois, la Declaración Universal de los Derechos Humanos constituye el modelo para la instauración de normas universales, pues es un consenso pragmático con base en el respeto a las reglas. Llama la atención sobre las dos maneras de “mantenerse juntos”, el modo lógico (onto-lógico) y el analógico de alcance pragmático. Ambos ofrecen un parentesco con los dos estilos jurídicos: el primero con el derecho continental y el segundo con el derecho anglosajón (*common law*). Añade que el proyecto de Declaración Universal depende del modo lógico, pero se debe contrabalancear con los aspectos pragmáticos, no fundamentalistas, pluralistas y de apertura evolutiva de los valores, de las normas y de los conceptos propuestos.

El principalismo norteamericano, a propósito de los progresos científico-técnicos, entre otros, desarrolló la idea de una ética procedimental como un método para lograr un acuerdo en un contexto en el cual coexisten e interactúan varias morales sustanciales.

Las principales exigencias procedimentales en la discusión bioética son la interdisciplinariedad y el pluralismo, la participación de representantes de todos los grupos de interés, el objetivo no apremiante del consenso y la no ocultación del disenso con sus razones.

El autor está de acuerdo con las premisas filosóficas expresadas en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, como el título y el modelo en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. También resalta otros aspectos tales como subrayar la bioética como interdisciplinaria y pluralista, el gran número de principios y valores anotados, su interdependencia y complementariedad, la importancia de

la información tecnocientífica, el valor de la ciencia y las virtudes exigidas a la comunidad científica y las cualidades de un trabajo científico, entre otros.

En lo relacionado con cuestionamientos y reservas, considera que se trata poco el asunto de la investigación científica o técnica; su desarrollo se refiere justificadamente al mundo llamado “en vías de desarrollo”.

El desarrollo científico-técnico suscita los problemas y las controversias bioéticas; a esto debe agregarse el multiculturalismo, las desigualdades universales, las deficiencias del gobierno democrático y las deficiencias de la educación.

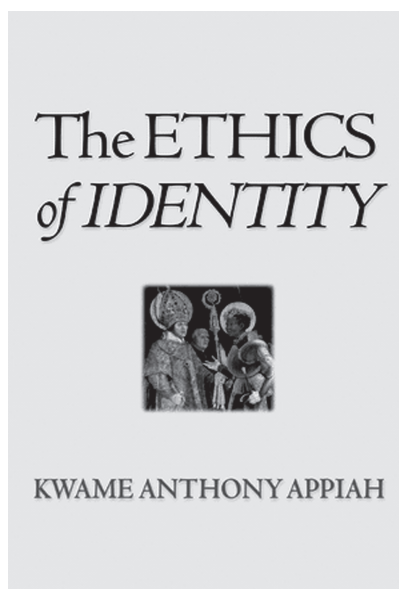
Anota que la Declaración concede poca importancia a la ética ambiental y la enfoca sólo en la biodiversidad; las cuestiones relacionadas con los animales están ausentes. Sin embargo, la Declaración constituye un concepto, un texto accesible, muy completo y reflexivo en un campo de gran complejidad.

Creo que la publicación en español de este texto del profesor Hottois facilitará el acceso oportuno de la comunidad hispanohablante a temas de gran actualidad relacionadas con la civilización tecnocientífica que, de alguna manera, nos motiva e interesa a todos.

APPIAH, Kwame Anthony. La ética de la identidad. Editorial Katz, Buenos Aires, 2007. 404 Páginas. ISBN: 978-987-1283-36-1

Por: Carlos Vladimir Zambrano, Ph. D.

Uno de los desafíos intelectuales y académicos de la Bioética es la canalización de la diversidad cultural hacia sus fuentes de saber, sus prácticas profesionales y sus desarrollos éticos. La bioética no puede hacer abstracción ni de los impactos producidos por la sociedad tecnocientífica en el curso de la vida en general, ni puede desarrollarse sin tener en cuenta la pluralidad de los hechos culturales, morales y éticos. Bioética, tecnociencia, multiculturalidad y pluralismo, por decirlo de alguna manera brusca, van de la mano, están mutuamente interrelacionados y son irreducibles unos a otros.



El libro de Appiah permite acercarse al tema de exclusión desde las identidades y las diversidades. No es, *stricto sensu*, un libro bioético; podría sustentarse que tendría alcances bioéticos en el sentido de que responde a la provocación de pensar la diversidad cultural en clave identitaria y ética, como dinamizador del plan de vida de los seres humanos en contextos multiculturales o interculturales.

La diversidad que le preocupa al autor no es cuestión de las culturas, sino de las identidades; diferenciación que es –a mi juicio– muy útil. Appiah llega a establecer una ecuación: a la merma de los contenidos culturales de las identidades, aumenta la estridencia creciente de sus reivindicaciones. Con estas consideraciones no se propone recomendar que no se tomen en serio los numerosos reclamos que se hacen en nombre de la cultura (cfr. 183), pero basta enunciarlo de esa manera para estar al borde de la conculcación de derechos. El tema de la cultura, para ser ético, en el sentido garantista de derechos, no puede defenderse ni atacarse con criterios morales; todos los criterios morales deben protegerse no argumentarse; no pueden ser juez y parte, y eso es lo común en los asuntos de las costumbres, porque es con las morales de sus propias tradiciones con lo que las personas hacen sus juicios, discriminan y excluyen. No obstante, tales *mores* son los que deberán comprenderse, a toda costa.

La ética de identidad tiene un camino que recorrer. El seminario internacional de la Universidad El Bosque, en el año 2007, Bioética, diversidades y exclusión, debería hacer lo propio en el campo bioético. *The Ethics of identity*, fue publicado en 2005 por Princeton University Press, y ha sido traducido por Lilia Mosconi para Katz Editores de Buenos Aires. El autor –quien intenta reflexionar sobre el desplazamiento de las obligaciones morales a las realizaciones éticas– es inglés, hijo de padres ganeses, no muy conocido en América Latina, y dedicado a los estudios culturales, desde la filosofía. Katz de Buenos Aires, que nos ha traído excelentes títulos, lo publica en la colección conocimiento; en ella destacan, además, los trabajos de Marta Nussbaum sobre el *ocultamiento de lo humano*, Seyla Benhabib con *las reivindicaciones de la cultura*, Richard Bernstein sobre *el abuso del mal* y, Amartya Sen sobre *identidad y violencia*. Lo que Appiah escribe para el mundo angloparlante, su mundo; Katz, lo traduce al español, nuestro otro mundo.

¿Cómo dar cuenta de esas formas sociales que se llaman *identidades* y sus reclamos éticos? (cfr. 20), es una pregunta sobre el mundo de las inclusiones y exclusiones que los seres humanos han creado, y que particularmente atormenta al autor. De ahí que le surjan un par de preguntas eje: “¿las identidades representan un freno para la autonomía o son ellas la que la configuran? ¿Cuáles son los reclamos justos, si es que

hay alguno, que pueden hacer al Estado esos grupos de identidad?” (20) De ahí en adelante Appiah organizó el trabajo. Lo hizo en seis capítulos: el primero, la ética de la individualidad; el segundo, la autonomía y sus críticos; el tercero, las exigencias de la identidad, el cuarto, el problema con la cultura; el quinto, la formación del alma; y, el sexto, el cosmopolitismo arraigado.

Liberal que debate liberal, eso parece definir al autor. No obstante, por hablar de libertad, igualdad, fraternidad e individualidad no se es más o menos liberal; ni aún cuando la sustancia de lo individual se nutra de categorías como la identidad, la cultura, el alma y la tradición –todas ellas tan conservadoras- como sucede en el análisis presentado en *la ética de la identidad*, el libro de Appiah. Él, explora en el libro la ética de la identidad en la vida personal y política, tomando la noción de identidad desarrollada por Stuart Mill: “un agradable compañero de viaje” (20), que dijo que el tema de la identidad no es en absoluto ajeno al canon más alto de la filosofía política.

Los “elementos centrales de la tradición liberal son materia de controversia” (12), advierte Appiah. Dichos elementos mestizados con otros conceptos, son fuente y parte de agrias polémicas; es quizás por ello que Appiah advierte -desde el principio- que el liberalismo –como toda tradición intelectual- “más que una doctrina, es un conjunto de debates (cfr. 13-14), en el que la identidad es un desafío al liberalismo, ya que el tema de la identidad devela una doble situación: la diferencia de las formas de vida, y, el poco interés liberal en ellas; sobre todo el poco interés –germen de toda exclusión- por los seres humanos particulares y contextuales en situaciones de multietnicidad, y multiculturalidad. De ahí que, el texto renueva con brío –aunque no se si con sentido- el tema de la diversidad en la política, por la vía de la deliberación ética. Al respecto traza una suerte de agenda:

“Al trasladarse al campo de la obligación moral al de la realización ética, la reflexión de los filósofos modernos ha retornado a preguntas que absorbieron la atención de los antiguos: preguntas acerca de qué vida deberíamos llevar, que define una vida bien vivida como algo más que una vida que satisface nuestras preferencias... En los orígenes de la fi-

los filosofía política moderna, la cuestión de la diversidad estaba lejos de ser marginal: era un asunto prioritario... ‘amplias tendencias históricas han impulsado el desarrollo de la generalización en el pensamiento moral’... y lo que fomentó tal generalización fue precisamente la serie de desafíos que presenta la diversidad interna” (21).

Cuatro temas, básicos para la diversidad, deben destacarse del texto de Appiah; la individualidad, la autonomía, la identidad y la cultura. La individualidad la desarrolla desde la ética, la autonomía desde sus críticos, la identidad desde sus exigencias, y la cultura desde sus problemas. Ese panorama de por si se insinúa bioético puesto que la realización de los individuos (bienestar, no sufrimiento, libertad, desarrollo) en la sociedad tecnocientífica esta marcada por la profundización de los derechos individuales, por la promoción de la autonomía de las personas, por el respeto a las diferencias, y por el reconocimiento de la diversidad cultural.

Para Appiah, la ética de la individualidad es el gran experimento de la libertad liberal, experimento que se proyecta en los planes de vida (concepto milliano, según el autor), sobre la base de elecciones sociales, inventivas y auténticas. La ética en la identidad es proyectada desde la pregunta por el “¿cómo encaja la identidad en nuestros proyectos morales más amplios?... Adoptar una identidad, hacerla mía –subraya Appiah-, es verla como el factor que estructura mi camino en la vida” (58). Tal afirmación y la sustentación abren, párrafos adelante, un nuevo debate: la identidad es una fuente de valor, o “algo” que hace realidad otros valores.

La autonomía y sus críticos, y Appiah es uno de ellos. El argumento desde las otras culturas es una pista falsa para hablar de la autonomía, señala él, en la página 87. La autonomía no es dable –continúa dando razones- porque no es posible hablar de individuos realmente autónomos en una sociedad. Si la autonomía es, al modo de Mill, la capacidad de elegir un plan de vida, por si mismo, sin que nadie lo haga por uno, es imposible que ella se produzca. Otros dos temas son saber cuan autónomos deberíamos ser y de qué autonomía hablando. Lo que exige la autonomía es tener en cuenta más de dos puntos de vista.

Las exigencias de la identidad se vehiculizan en narrativas y *performances*, éstos coadyuvan a la estructuración de las identidades sociales, tanto en contextos multiculturales como uniculturales. Al hablar de la identidad con el fin de explorar sus dimensiones es necesario nutrirse de ideas como autonomismo, pluralismo y neutralismo, narrativas y *performances* que se acomodan para reconsiderar la neutralidad (incluso la objetividad) y el lenguaje del reconocimiento (incluso la tolerancia), y se proyectan como programas y como planes de acción, individuales y públicos. En Colombia es interesante la metáfora de los planes de desarrollo como planes de vida, sobrepasan la esfera privada de Mill, para instalar la diferencia en el ámbito público, del Estado o de los sistemas políticos. “Incluso los liberales que sospechan del discurso de las virtudes cívicas a menudo toman la autonomía personal como algo de valor inherente; y, como ya se ha dicho, es posible que esos autonomistas sean perfeccionistas... trazar una distinción entre el objetivo de procurar la virtud de los ciudadanos por su propio bien y el de hacerlo por el bien del sistema político puede resultar difícil.” (244)

El problema de la cultura no es marcar la diferencia, sino estimular el principio de la diversidad.

La *ética de la identidad* en buena hora aparece; asoma generando una interlocución con los propósitos del doctorado de la Universidad El Bosque, y permite visualizar la tensión disciplinaria que se produce en la bioética al introducir el tema de la identidad. Un libro que vale la pena tener en la biblioteca, un libro que obliga al lector a fijar una posición.

Filosofía y Políticas Editoriales

“Es tarea fundamental de la Universidad El Bosque crear las condiciones a la transmisión, transformación y generación del conocimiento. Se entiende, que se ha de transmitir el conocimiento para ampliar sus fronteras actuales. Todo acto de investigación que en ella se procure debe estar inspirado por el “Deseo irrestricto de buscar la Verdad”.

La alternativa espiritual de búsqueda es consecuente con la libertad, la autonomía, la espontaneidad y la creatividad del espíritu.

Por ello, la investigación como nota fundamental por excelencia de la Universidad El Bosque, debe ser elemento dinamizador de todo su quehacer académico.

El modelo investigativo de la Universidad El Bosque, es por esencia, interdisciplinario y asume constructivamente los problemas más cercanos a nuestra realidad siempre en proceso evolutivo de transformación”.

Tomado de la Misión y Proyecto Educativo

IDENTIDAD

La REVISTA COLOMBIANA DE BIOÉTICA, es una publicación del Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque, editada con una frecuencia semestral y constituida como un órgano de difusión eficaz para que los docentes, investigadores y estudiantes entreguen a la comunidad académica nacional e internacional periódicamente lo mejor de sus investigaciones, estudios, reflexiones sobre temas científicos, tecnológicos

y culturales, relacionados con la Bioética, en el más amplio sentido de la palabra, y entendida como un campo de estudio interdisciplinario enmarcado por las diferentes disciplinas científicas en que se basa el conocimiento y la práctica de la bioética. “Será un espacio de reflexión, un nuevo discurso y una nueva aproximación ética de todas estas cuestiones en un ambiente pluralista, interdisciplinario, global y prospectivo”.

TEMÁTICAS TRATADAS

La Revista se propone presentar investigaciones y estudios originales de nuestra comunidad académica para la comunidad académica nacional e internacional. Una función paralela consistirá en hacer conocer trabajos y estudios importantes y cuya calidad y pertinencia sea indudable. Contendrá trabajos de investigación, artículos producto de revisiones técnicas y revisiones críticas que sirvan de elementos de reflexión para académicos, profesionales de las diferentes profesiones, consultores y en general estudiosos de temas éticos y bioéticos contemporáneos. Será una publicación abierta a distintas perspectivas disciplinarias, temáticas y metodológicas para abordar los desarrollos investigativos, analíticos y empíricos de la Bioética.

CALIDAD

Calidad científica: Se velará por la calidad de las investigaciones y estudios científicos, tecnológicos y culturales que se publiquen. En la Revista sólo aparecerá lo mejor de la producción de la comunidad académica del Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque y de los estudios e investigaciones que nos sean remitidas por los académicos nacionales e internacionales interesados en comunicar sus ideas contribuyendo en esta forma a la difusión del conocimiento científico.

Para REVISTA COLOMBIANA DE BIOÉTICA la prioridad es por tanto la calidad de los artículos publicados. Para tal efecto cumple con un riguroso proceso de selección por parte del Editor y del Comité Editorial, evaluación y certificación por pares académicos especializados en el campo específico del documento.

VISIBILIDAD Y RECONOCIMIENTO

Tiene una amplia difusión entre los docentes, investigadores y estudiantes de la Universidad El Bosque y además está presente en las principales bibliotecas nacionales e internacionales, en las bibliotecas universitarias, en las asociaciones y corporaciones y en otros selectos grupos interesados en las temáticas tratadas.

1. Entre los tipos de documentos que se publicarán se precisan:
 - a) Artículo de Investigación Científica y Tecnológica: Documento que presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación.
 - b) Artículos de reflexión: Documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
 - c) Artículo de revisión. Documento resultado de investigación donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos cincuenta (50) referencias.
 - d) Artículo corto. Documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica que por lo general requiere una pronta difusión.
 - e) Reporte de caso. Documento que presenta los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.
 - f) Revisión de tema. Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema particular.
 - g) Cartas al editor. Posiciones críticas, analíticas o interpretativas sobre los documentos publicados en la revista, que a juicio del Comité Editorial constituyen un aporte importante a la discusión del tema por parte de la comunidad científica de referencia.

- h) Editorial. Documento escrito por el Editor, un miembro del Comité Editorial o un investigador invitado sobre orientaciones en el dominio temático de la revista.
- i) Traducción. Traducciones de textos clásicos o de actualidad o transcripciones de documentos históricos o de interés particular en el dominio de publicación de la revista.
- j) Documento de reflexión no derivado de investigación.
- k) Reseña Bibliográfica.

Instrucciones para los autores

Revista Colombiana de Bioética, órgano de expresión del Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque, es una publicación semestral que va dirigida al lector interesado por el saber bioético en toda su amplitud y complejidad. Acepta trabajos en español y en otras lenguas como el francés y el inglés.

La Revista considera que los artículos o estudios deberán tener una extensión máxima de 30 páginas; las notas bibliográficas así como las bibliografías, una extensión máxima de 5 páginas; y las recensiones, entre 4 y 6 páginas.

Los trabajos se presentarán en hojas tamaño carta, impresas por una sola cara, numeradas, con un cuerpo de tipo 12 y con un interlineado de uno y medio. Se presentarán también en soporte informático, ya sea en disquete o en CD, en Word para Windows.

Título. Debe cumplir los siguientes requisitos: brevedad, informar acerca del contenido y el aporte, cuidar la sintaxis y rechazar expresiones imprecisas o equívocas, evitar los subtítulos que le quiten claridad. Debe tener traducción al inglés.

Autoría. Tiene que ajustarse a los siguientes parámetros: escribir el nombre completo. En el caso de que haya más de un autor, la Revista respetará el orden elegido por los autores así como el número de autores

del trabajo. El autor debe hacer constar su grado académico, su profesión, el puesto de responsabilidad que ocupa y la institución a la cual presta sus servicios. Se ha de registrar la dirección del correo electrónico y la dirección postal así como la declaración explícita, si es el caso, de los apoyos recibidos para la elaboración de la investigación.

Resumen: debe reflejar los objetivos, la metodología, los resultados y las conclusiones. La información debe proceder siempre del texto del artículo. Emplear palabras que reflejen el contenido de una manera puntual. Debe oscilar entre 180 y 200 palabras. Presentar su traducción al inglés (Abstract).

El número de palabras clave puede oscilar entre 4 y 8. Para la inclusión de descriptores o palabras clave el autor debe emplear el *Tesaurus de la UNESCO*, o algún tesaurus o lista de encabezamientos de materias ampliamente conocido y usado en la especialidad de bioética. Las palabras clave han de traducirse al inglés.

Referencias bibliográficas: Los tipos documentales que puede referenciar el autor serán todos aquellos documentos con ISBN o ISSN que están a disposición del público, así como aquellos estudios o escritos editados por Universidades u otros organismos de reconocido prestigio. Es responsabilidad del autor la veracidad de la referencia propuesta y el cotejo de documentos originales. Han de registrarse sólo aquellas referencias útiles para la elaboración del trabajo considerándose que el número debe ser razonable y debe reflejar los materiales más relevantes.

Proceso editorial: Envío de manuscritos. Los artículos remitidos a *Revista Colombiana de Bioética* han de ir acompañados por una carta de presentación donde queden registrados los siguientes aspectos • Título del trabajo • Nombre del autor • Dirección postal y correo electrónico • Sección de la revista en la que se quiere incluir el trabajo • Aportaciones del trabajo • Declaración de originalidad y de autoría • Declaración de aceptación de la introducción de cambios en el contenido y el estilo del trabajo.

La *Revista Colombiana de Bioética* recibe los trabajos, los cuales son sometidos a revisión por parte del Comité Editorial. Se comprueba si

cumplen los requerimientos de la Revista, como la inclusión de la carta de presentación; se analiza si se adecuan a las normas de presentación de manuscritos y si encajan en el ámbito temático de la Revista. A continuación se asignan árbitros externos o internos, dependiendo de la temática abordada. Dichos revisores anónimos son seleccionados de modo unánime por el Comité Editorial de la Revista, ocupándose de evaluar el contenido, la metodología, la pertinencia y el estilo de los artículos.

Los autores recibirán una versión resumida de los informes redactados por los revisores, indicándoles, si es menester, la manera de subsanar deficiencias o realizar los cambios que se solicitan. Asimismo se les especificará el volumen en que se publicará el trabajo y el momento aproximado en el que recibirán las galeras para una posible corrección.

Revista Colombiana de Bioética considera que el envío de un trabajo indica por parte de el (los) autor (es): que este no ha sido publicado, ni aceptado para publicación en otra revista; que si ha sido publicado como literatura gris o está en una página Web y es aceptado para su publicación será retirada del sitio y solo se dejará el *link* con el título, autor, resumen, y palabras clave; que el (los) autor(es) acepta(n) que con el envío del artículo para su evaluación autoriza (n) transferir los derechos de autor a la Revista a fin de que pueda ser difundido por medios escritos o electrónicos; que el contenido de los artículos es de la exclusiva responsabilidad de los autores.

La Revista enviará a los autores cinco revistas. Si se deseara un número mayor, el autor puede ponerse en contacto con la Revista para su ulterior envío.

La *Revista Colombiana de Bioética* dará prioridad para la publicación a artículos que sean producto de investigaciones empíricas, producto de reflexiones teóricas, revisiones críticas sobre el estado de la cuestión en el tema indicado. Exige, además, originalidad, novedad, relevancia, rigor y calidad metodológica, selección esmerada del aparato bibliográfico, aportes y buena presentación del manuscrito.