

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Comunidad de Esencia y Comunidad de Problemas de la Bioética y los Derechos Humanos [Essence Community and Community Issues in Bioethics and Human Rights]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Maldonado, Carlos Eduardo
Publisher	Universidad El Bosque
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-15 13:09:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/215618

COMUNIDAD DE ESENCIA Y COMUNIDAD DE PROBLEMAS DE LA BIOÉTICA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Carlos Eduardo Maldonado C.

Universidad El Bosque, Santafé de Bogotá, Colombia

La bioética y los derechos humanos forman parte necesaria del cuadro del mundo contemporáneo. Ahora, si se quiere trazar un cuadro completo de nuestra época es preciso elaborar el mapa de los principales retos y problemas que enfrenta el mundo de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Los retos que el siglo XX le hereda al siglo XXI son múltiples, y se encuentran en una relación de estrecha interdependencia unos con otros. La complejidad del mundo

actual se corresponde por completo con la complejidad misma de los retos y los problemas. Sin caer en un reduccionismo simplista, es posible decir con sentido que los diversos retos y problemas se reúnen en tres principales grupos, así:

a) *El problema de determinar quién sea el otro, e inversamente, quién soy yo mismo frente a él o a ella.* Este primer problema es el que da origen, en términos específicamente contemporáneos, a la ética, la filosofía social y política, pero igualmente a la relación entre violencia y derechos humanos, y al conjunto de temas que se concentran en torno al título «multiculturalismo». Se trata, en todos los casos, del encuentro con el otro como otro, y no con un otro «a imagen y semejanza mía».

b) *El problema del lugar (topos) del yo en el mundo, y de qué manera el yo se identifica o no con ese topos.* Este segundo problema es el que da lugar a toda la gama de los temas y problemas específicos de los temas y problemas medioambientales incluyendo a la ecología - *oikos* (ecología ambiental, ecología social, ecología de la mente, etc.) en el sentido al mismo tiempo más amplio y fuerte del término y que incluye, por ejemplo, a los problemas demográficos, de salud, y producción y consumo de bienes.

c) *El problema de los retos que puede denominarse como específicamente estocásticos.* Estos retos se agrupan en dos planos, así: riesgos naturales generalmente desconocidos (tales como erupciones volcánicas, el choque del planeta con asteroides y cometas, explosiones astronómicas relativamente próximas, fenómenos impredecibles de un sistema complejo, por ejemplo el fenómeno del niño) y riesgos generalmente desconocidos originados por el ser humano (como, por

ejemplo, desastres originados por la ingeniería genética, desastres producidos por la nanotecnología, alteraciones originadas por los sistemas informáticos, producción de un nuevo Big Bang en laboratorio, etc.)¹.

Pues bien, de una manera radical, lo que pone de manifiesto el contenido de estos tres grupos de retos y problemas puede resumirse en un sólo problema común, a saber, establecer qué es la vida, la vida humana y la vida en general sobre el planeta y el cuidado mismo de la vida. La tesis que quiero sostener aquí es que es exactamente en este punto en el que confluyen (o se originan también, desde otra perspectiva) la bioética y los derechos humanos.

En lo que sigue me propongo mostrar suficientemente que tal es el problema constitutivo mismo de la bioética y de los derechos humanos. Para ello, procedo a presentar tres argumentos.

El primer argumento estará dedicado a sostener la idea según la cual el problema fundamental de los derechos humanos, esto es, el problema de la universalidad de los derechos humanos, se funda exactamente con el problema mismo de la universalidad de la vida humana o, mejor, de una forma de vida en cada caso. El segundo argumento se dirige a sostener que la bioética es un tipo distinto y fundamentalmente diferente de toda otra ética y que en rigor se trata de una ética fundamental o, si se me permite la expresión, una ética de máximos - es una ética de la vida. El tercer argumento está dirigido a mostrar que los derechos humanos y la bioética se abocan, desde

¹ He tomado este tercer grupo de problemas inspirado en el libro de J. Leslie (1996). *The End of the World. The Science and Ethics of Human Extinction*. London and New York: Routledge. En la tercera sección de este texto tendré la ocasión de volver sobre los planteamientos de Leslie.

perspectivas distintas, a un solo y mismo fin común. Comprender esta meta común define la comunidad de esencia al mismo tiempo de la bioética y de los derechos humanos y, lo que es aún más significativo, marca la especificidad del mundo actual en contraste con cualquier otra época anterior o posterior en el tiempo. Finalmente, a través de estos tres argumentos me propongo sostener una tesis adicional que establece que del destino de la solución a los retos y problemas de los derechos humanos y la bioética se deriva consiguientemente el destino mismo del mundo en su totalidad. Esta segunda tesis puede ser sintetizada como la tesis de la irreversibilidad del destino del mundo, evitando sin embargo cualquier posición determinista o fatalista. Con relación a la primera tesis, esta segunda tesis es en realidad una subtesis.

1. ¿EN QUÉ CONSISTE EL PROBLEMA DE LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS?

En otro lugar he sostenido que el origen de los derechos humanos es la violencia y más específicamente un régimen generalizado y sistematizado de violencia (ya sea por acción o por omisión)². En un mundo en el que la violencia se ha convertido en un principio de realidad sistematizada, los derechos humanos surgen como una ética que afirma el valor incondicional, esto es, la necesidad absoluta de la vida en contra de la violencia. Pero, en verdad, esta es sólo una caracterización negativa de los derechos humanos, nos muestra lo

². Cf. C.E. Maldonado (1994). *Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos. Una puesta en diálogo*. Bogotá: Esap.

que los derechos humanos *no* son. Pero afirmativa o positivamente, los derechos humanos consisten en la afirmación de la vida humana en términos *absolutos*, es decir, la vida humana como siendo el fin y el fundamento mismo de todo otro valor, idea, práctica o principio, e inversamente, señalando que toda institución, idea, decisión, criterio o acto es tan sólo un medio, relativamente a la vida que es reconocida como fin en sí misma.

Surge sin embargo una dificultad. ¿Cómo hablar universalmente de la vida humana? No es esto pasar por alto las especificidades y los contenidos culturales, étnicos, históricos e historiográficos, antropológicos, lingüísticos y otros y, finalmente, si se omiten todos estos contenidos y otros más, no equivale ello a terminar confundiendo a los derechos humanos con la religión, en fin, con una religión más?⁸

Pues bien, la universalidad de los derechos humanos no es la universalidad de una doctrina sobre los derechos humanos. En contraste con los enfoques positivistas, los derechos humanos no son, no se agotan en y no consisten exclusivamente en las diferentes Declaraciones Universales de derechos humanos, en los diversos Tratados y Acuerdos Internacionales, ni tampoco en los mecanismos de protección nacionales e internacionales. Sin embargo, sería supino, ética y políticamente irresponsable sostener que los diversos mecanismos jurídicos y políticos no desempeñan ningún papel en la defensa y la promoción de los derechos humanos. Pero es que, en rigor, *los derechos humanos no son doctrina, sino una forma de vida*, a saber, esa forma de vida que puede ser entendida, de un lado, como

⁸. Me he ocupado de esta dificultad en Maldonado, C.E. (1997). *Human Rights, Solidarity and Subsidiarity. Essays towards a Social Ontology*. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy.

el rechazo y la acusación abierta de todo tipo de violencia, sin importar el ropaje, las justificaciones o los colores que pueda adoptar; y de otra parte, pero correlativamente, como esa forma de vida que ve en los individuos y en las colectividades posibilidades de afirmación y de desarrollo de la existencia misma. Ya volveré sobre esto. Como quiera que sea, para decirlo inversamente, es porque los derechos humanos son una forma de vida que entonces, adicional y consiguientemente, recurren a y se plasman como mecanismos políticos y jurídicos en un país, en una región determinada y de un continente a otro. Los derechos humanos son esa forma de vida que recurre al mismo tiempo a mecanismos de tipo jurídico y político, y a la fuerza de la reflexión y de la crítica ética para rechazar, denunciar y eliminar toda forma de violencia en contra de los individuos y las comunidades humanas.

Propiamente dicho, el problema de la universalidad de los derechos humanos es el problema mismo de la universalidad de una forma de vida con respecto a otras. A fin de comprender el problema mismo, y como una manera de resolverlo, volvámonos sobre la clasificación de los derechos humanos.

Los derechos humanos no son un campo sin más. Por el contrario, los derechos humanos tienen una clasificación si se atiende, no tanto a su desarrollo histórico, como a su cobertura. Esto es, justamente, a los niveles de universalidad y a la articulación entre estos niveles.

En el cuerpo de los derechos humanos se distinguen derechos humanos de primera generación, de segunda, de tercera y hasta de cuarta generación. Existe un cuerpo teórico generalmente aceptado, y existen asimismo mecanismos e instancias de protección y promoción de los derechos humanos en cada uno de estos niveles, en

particular en los derechos humanos de primera, segunda y tercera generación. El capítulo de los derechos humanos de cuarta generación constituye todavía un motivo de reflexión sobre el cual no existe aún un acuerdo generalizado.

Sin entrar por lo pronto en los momentos históricos cuando fueron promulgados o cuando se alcanzó un acuerdo universal sobre ellos, como es sabido, los derechos llamados de primera generación comprenden los derechos políticos individuales. Los derechos humanos de segunda generación son los derechos económicos, sociales y culturales, y los derechos de tercera generación son los derechos colectivos. Por su parte, recientemente se viene hablando igualmente de los derechos humanos de cuarta generación que comprenden los derechos planetarios y de tipo universal (cósmico). Como quiera que sea, en términos mucho más generales, se habla igualmente de dos esferas principales: primero, de los derechos políticos, y posteriormente, de los derechos económicos, sociales y culturales.

Independientemente de las discusiones que ocupan a los juristas acerca de la clasificación de los derechos humanos, lo verdaderamente relevante es el hecho de que existe, manifiestamente, un grado de universalidad cada vez mayor, de manera que en manera alguna puede afirmarse sin más que los derechos humanos son un asunto meramente individual o personal. Tal es, en términos generales, la lectura liberal de los derechos humanos. Por el contrario, lo que se encuentra verdaderamente en la base de esta clasificación de los derechos humanos es otro aspecto más radical, a saber, la relación o la articulación entre lo individual y lo social o lo genérico.

Dicho en términos filosóficos, la preocupación de los derechos humanos puede ser interpretada adecuadamente como la

preocupación por la vida, la preocupación por *ser*. J. Patocka recupera desde la Grecia antigua esta preocupación como la preocupación por el cuidado del alma (*epimeleia tes psychés*)¹, y que se traduce en realidad como la preocupación que surge del encuentro con el universo y con la realidad social y política y la relación explícita de este encuentro con el pensamiento y la reflexión. En otras palabras, se trata en primer lugar de un *encuentro* y luego, adicionalmente, de la *tematización* acerca de este encuentro. Pues bien, encuentro y tematización se resumen en y dan lugar precisamente a la *preocupación*. Como se aprecia fácilmente, se trata de un estado estético acompañado por una reflexión teórica.

En otras palabras, la preocupación en los derechos humanos en manera alguna se da a través de un cuerpo de declaraciones, derechos, tratados y demás, sino en el encuentro *cotidiano*, desde el mundo mismo de la vida, con otros individuos, colectividades, sociedades y culturas diversas, distintos. El problema, pues, de la universalidad de los derechos humanos que es, como se aprecia, el problema mismo de la universalidad de una forma de vida con respecto a otras, consiste exactamente en el abordaje de la pregunta: ¿de qué manera es posible constituir un mundo común para todos en medio justamente de un pluralismo axiológico? El punto de partida en los derechos humanos es el reconocimiento de y la sensibilización hacia la pluralidad, la diversidad axiológica del mundo. Y sólo a partir de este reconocimiento se plantea como tarea la posibilidad de la constitución de un mundo común para todos. Sin embargo, el punto de partida se encuentra bastante lejos de una posición relativista o agnóstica que

¹. Cf. J. Patocka (1975). *Essais hérétiques. Sur la philosophie de l'histoire*. Ed. Verdier; y J. Patocka (1983). *Platon et l'Europe*. Ed. Verdier.

sostendría la tesis de que «todo vale igual» (*anything goes*), tanto como de una tesis escéptica que afirmaría que «mi forma de vida vale tanto como la de los demás».

Quisiera destacar aquí dos criterios (para hablar significativamente) de universalidad que, aunque parecidas en apariencia, son sin embargo diferentes entre sí. En un primer caso, una forma de vida puede adquirir un valor universal con respecto a otras según si es *ejemplar*. El carácter ejemplar de una vida se deriva en función de los propios comportamientos y sistemas de vida que el *otro* lleva a cabo, existe. En un segundo caso, una forma de vida puede ser más universal que otra según si *para nosotros* o para alguno de los nuestros es *deseable*. Es preciso distinguir la ejemplaridad y la deseabilidad de una forma de vida del recurso utilitarista de *identificación* con esa forma de vida, un recurso que B. Williams ha destacado y criticado suficientemente⁵.

Con todo, es preciso señalar que la distinción entre lo ejemplar de una forma de vida y el que esa forma de vida sea deseable es meramente epistemológica, y que actitudinal o existencialmente coinciden y es sumamente difícil distinguirlas. Como quiera que sea, lo verdaderamente importante es el hecho de que en los procesos de universalización de formas de vida el referente primero inobjetable es la propia capacidad de sensibilización, esto es, de apertura hacia otras formas de vida a fin de equipararlas y confrontarlas.

⁵ Cf. B. Williams (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press en particular págs. 86 y sigs. Como ejemplo de identificación, dice Williams: "(The hypothetical is taken as it is in the well-known reply to the remark 'If I had been Roosevelt, I would have not made all those concessions to Stalin': 'Don't be silly, if you had been Roosevelt, you would had done whatever Roosevelt did'"), pág. 89.

Pues bien, el cuerpo de los derechos humanos pone de manifiesto que el problema difícil de la comparación y confrontación entre estilos de vida debe tener en cuenta eso que técnicamente se denomina como derechos de primera, de segunda, de tercera y (hasta el momento) de cuarta generación *al mismo tiempo*. Entre los derechos de primera generación o derechos que respetan la individualidad se encuentran el derecho a la propiedad, el derecho a la libertad de credo y opinión, el derecho a la objeción de conciencia, y otros similares. Los derechos de segunda generación abarcan derechos tales como la libre asociación, el derecho al trabajo y a la educación, la igualdad y la no discriminación, la inviolabilidad del domicilio, el derecho a la intimidad, la libertad de expresión y de información, la libertad de cátedra y de enseñanza, el derecho de participación, y otros afines. Por su parte, los derechos económicos, sociales y culturales pretenden crear nuevos beneficios, tales como educación, sanidad, seguridad social, vivienda, protección de la salud, respeto a las minorías, la paz y los distintos derechos ecológicos (manejo adecuado y distribución de los recursos energéticos y naturales) y demás. En cuanto a los derechos de cuarta generación, la discusión habla de fenómenos tales como el cuidado del mapa genético humano y sobre el planeta, la no contaminación del espacio extraterrestre, y otros temas y derechos parecidos⁶.

Desde este punto de vista, atendiendo a la red de los derechos humanos, se hace claro que todos los derechos humanos tienen como única finalidad la afirmación y el posibilitamiento de la vida: de la vida

⁶. Excepto para la referencia a los derechos humanos de cuarta generación, cf. G. Peces-Barba M. (1995). *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*. Madrid: Universidad Carlos III. Dice Peces-Barba: la universalidad racional de los derechos humanos es "de la moralidad básica de los derechos, y no de cada derecho como derecho moral. Desde este punto de vista se puede defender que es un punto de partida", *idem.*, pág. 313.

humana en general, pero con ella, adicionalmente, de la vida entera sobre el planeta.

Este reconocimiento es de suma importancia para evitar tres malentendidos, bastante generalizados, a propósito de los derechos humanos. Estos tres malentendidos son:

- a) los derechos humanos son un problema eminentemente jurídico;
- b) los derechos humanos implican una cierta victimización por cuanto se los emparenta con situaciones de abierta violencia estatal, militar, física o psicológica y por consiguiente en un cierto modo con situaciones de pobreza, marginalidad y subdesarrollo;
- c) los derechos humanos son un asunto específicamente humano.

En contra del primer malentendido es preciso decir que los derechos humanos no son una preocupación especialmente jurídica, ni siquiera en el sentido más generoso de la palabra y que, por el contrario, son una preocupación eminentemente ética, y sólo porque es ética es, adicionalmente, un asunto político, jurídico, económico, militar, religioso y demás.

El segundo malentendido me parece mucho más sensible. Se trata de la creencia, infundada, de que los problemas de derechos humanos son eminentemente propios de situaciones de pobreza, atraso, marginación y violencia abierta. En contra de esta apariencia, se trata de reconocer que la preocupación por la vida humana no es en absoluto un asunto meramente biológico (sobre esto volveré en el segundo punto, a propósito de la bioética), y sí, por el contrario, la preocupación por una vida digna o lo que es equivalente, por una calidad de la vida humana. No es por tanto necesario que existan

situaciones de secuestro, violaciones, torturas y desapariciones forzadas para ocuparnos, entonces, de la defensa de los derechos humanos. Desde luego que la defensa de los derechos humanos sí atraviesa por el rechazo de situaciones de violencia semejantes. Pero es que, además y principalmente, se trata de la defensa de la dignidad de la vida humana allí donde esta dignidad está amenazada, o también de la defensa y la ampliación de determinadas condiciones de vida que permita hablar de una calidad de la vida humana.

En cuanto al tercer malentendido, es manifiesto que el tema fundamental de la calidad de la vida humana no puede ser abordado ni solucionado con seriedad en el mundo contemporáneo sin tener en cuenta al mismo tiempo problemas de tipo ambiental, de producción local y global, el manejo de los recursos naturales y el equilibrio de la vida en el planeta. Estos aspectos, mucho menos cuantitativos y sí más cualitativos definen, todos, lo que sea efectivamente una calidad de la vida. Y entonces se hace claro que la calidad de la vida humana no es sin la calidad de la vida misma en el planeta⁷.

Pero, ¿desde dónde se juzga o se evalúa la universalidad de los derechos humanos? ¿Acaso desde un punto de vista totalmente impersonal y superior a los individuos, las colectividades, las sociedades y las culturas? La universalidad de los derechos humanos no es posible establecerla desde «afuera», y sólo desde las vivencias mismas, desde el existir mismo, cabe hablar de la dignidad de una forma de vida comparativamente a otra(s). De esta suerte, se hace

⁷. Al respecto, véase M. Nussbaum y A. K. Sen (eds.). (1993). *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, y E.U. von Weizsacker, A.B. Lovins und L.H. Lovins (1995). *Faktor Vier: Doppelter Wohlstand - halbierteter Naturverbrauch. Der neue Bericht and den Club of Rome*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

claro que la dignidad humana no es un ideal que haya que alcanzar, como si la vida misma tuviera que «elevarse» a él, por así decirlo. Antes bien, la dignidad de la vida se encuentra allí donde la vida de los individuos existe en comunidad, en las condiciones específicas en que se existe, como la vida se hace posible o se esfuerza por hacerse posible. Lo mismo vale, exactamente, para el tema de la calidad de la vida.

En síntesis, la universalidad misma de los derechos humanos nos vuelve a situar en el corazón mismo de la pregunta de la ética, una pregunta inaugurada ya por Sócrates: *¿Cómo se debe vivir?* Esto es, *¿cómo debemos vivir?* O si se prefiere, también, *¿cómo debo vivir?*. El supuesto grande de Sócrates es que sólo una vida de autoexamen merece la pena ser vivida⁸. Pues bien, el supuesto de los derechos humanos y que se hace evidente gracias a la filosofía de los derechos humanos es que la formulación misma de la pregunta tanto como su respuesta implican necesaria y absolutamente relacionar la pregunta en varias otras dimensiones: la dimensión privada al mismo tiempo que la dimensión pública de la existencia, la esfera individual y la esfera política, la esfera personal y la ecológica, el plano social y el plano de la naturaleza, en fin, la respuesta a la historia pasada y la responsabilidad con la historia futura, al mismo tiempo que el esfuerzo denodado y sincero por hacer la vida humana posible en el presente, y cada vez más posible.

⁸. Cf. B. Williams, *op. cit.*: "Socrate's Question", y R. Nozick (1989). *The Examined Life. Philosophical Meditations*. New York/London: Touchstone.

2. ¿CUÁL ES LA ETICIDAD MISMA DE LA BIOÉTICA?

Desde sus inicios en los años setenta, la bioética ha sido asimilada como una ética aplicada. Esta opinión es altamente generalizada. Se trata de la interpretación de la bioética y el trabajo con problemas propios de bioética (clínicos, generalmente) como asuntos que competen prioritariamente a los médicos, enfermeras y trabajadores de la salud en general. En este estado de cosas, existe la creencia bastante difundida de que la bioética se funda, finalmente, en casos clínicos cuya última competencia o resolución abocaría, ulteriormente, en tribunales de ética médica, esto es, en una ética deontológica. Me he manifestado fuertemente en contra de esta deformación de la bioética⁹. Aquí, quisiera más bien concentrarme en otro aspecto del problema, a saber, determinar de la manera más clara posible en qué consiste la eticidad misma de la bioética. Sólo sobre la base de esta elucidación, pienso que será posible, entonces, allanar el camino hacia la puesta en claro de la comunidad de esencia de la bioética y los derechos humanos.

La pregunta por la eticidad de la bioética corresponde aquí exactamente a la determinación de aquellos rasgos necesarios que hacen de la bioética un «asunto ético». Pero es preciso subrayar: *ético* y no *moral*. La comprensión específica de lo ético en el contexto de la bioética apunta al campo de la salud en general. Pero entonces es esencial distinguir dos aproximaciones totalmente diferentes de la

⁹ "De qué se ocupa efectivamente la bioética?", Conferencia presentada en la Cátedra Gerardo Molina, Universidad Libre, Santafé de Bogotá, Marzo de 1997.

salud: de un lado, la comprensión filosófica de la salud y, de otra parte, la medicalización de la salud, del cuerpo humano y ulteriormente del conjunto de la sociedad.

La comprensión filosófica de la salud apunta en realidad no a un «estado», por ejemplo el estado de salud o de enfermedad, el estado de normalidad o de patología, y así sucesivamente, sino a uno de los modos de la existencia y que requiere para su adecuado estudio la consideración simultánea de los demás modos de la existencia, así por ejemplo, del cuerpo propio tanto como del cuerpo ajeno y el entorno mismo en que se inscriben. Si se me permite, trasladando tan sólo técnicamente la expresión desde la filosofía de la mente contemporánea, es posible decir que el núcleo del problema de la eticidad de la bioética radica en la distinción según si hablamos de una «ontología de primera persona» o bien de una «ontología de tercera persona». Me explico.

Los problemas de salud/enfermedad, en su acepción más amplia son siempre referidos a la salud/enfermedad de *alguien*. Es esto lo que se quiere significar por la expresión genérica de «ontología de primera persona». Contra este reconocimiento que en apariencia pudiera parecer un truismo, la práctica más generalizada de la medicina y de las ciencias de la salud tienden a considerar los problemas de salud/enfermedad como referidos simplemente a *algo*, un «cuerpo», olvidando toda la carga de subjetividad que el cuerpo contiene¹⁰. Denomino “ontología de tercera persona” al reduccionismo fisicalista o naturalista del cuerpo y de la salud (o la enfermedad).

¹⁰. Un análisis crítico entre nosotros de esta práctica deformativa de la medicina es el que elabora J. Escobar, en *Dimensiones ontológicas del cuerpo. Una visión ontológica del cuerpo y su relación con el ejercicio de la medicina*. Ed. El Bosque: Santafé de Bogotá, 1997.

Pues bien, la eticidad misma de la bioética consiste, a mi modo de ver, en situar en el centro de todo análisis y preocupación pertenecientes a la bioética la «ontología de primera persona». Pero, más radicalmente, ¿cuál es la especificidad ética de la bioética, a partir de lo que se ha señalado?

En una primera aproximación etimológica, la bioética es una *ética del bios*, o más elementalmente un *ethos* del *bios*, esto es, un *ethos de la vida*. Para comprender exactamente qué significa la expresión y sobre todo qué se esconde detrás suyo, tracemos un breve recorrido por el mundo de los conceptos griegos.

Los griegos antiguos disponían de dos términos para designar a la vida: *zoe* y *bios*. La *zoe* era empleada para designar la vida que aristotélicamente hablando se nombraba como la vida animal y la vida vegetativa. Esto es, se trata de la vida como esencia o como sustancia, que vive a través de los vivientes. Como se recordará, esta es una imagen que encuentra sus antecedentes ya en la *Teogonía* de Hesíodo, cuando nos recuerda de qué manera Chronos (el Tiempo) engendraba innumerables hijos, todos nosotros en rigor, para él poder vivir devorándolos. Desde este punto de vista, todos los seres vivos, incluidos los humanos, son engendrados, no para que vivan, sino con la única finalidad de que el Tiempo, Chronos, sea quien pueda vivir. En la filosofía contemporánea se encuentra una imagen análoga de la vida en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

En contraste con el concepto de vida como *zoe*, los griegos disponían, adicionalmente, del concepto de *bios*. La diferencia con la vida como *zoe* radica en que la vida como *bios* es exclusivamente propia de aquellos seres que no simplemente viven, sino que

fundamentalmente *toman su propia vida en sus manos*. El concepto definitorio de la vida como *bios* es la *praxis* - un concepto sobre el cual volveré al final de esta ponencia -, y con la *praxis* todo el universo del *eupraxein*, es decir, del *vivir bien* o también del *saber vivir bien*. Pues bien, la bioética es en su acepción más rigurosa y precisa una ética de la vida como saber vivir bien (*ethos del bios*). Pero si ello es así, entonces la bioética se encuentra bastante lejos de ser lo que el reduccionismo clínico y biológico ha querido hacer de ella. La preocupación por la bioética envuelve toda la dimensión fundamental de la vida, y ciertamente no sólo de la vida biológica, sino además de la calidad de la vida, de la dignidad de la vida y de las posibilidades mismas de la vida.

La gran enseñanza y el mérito grande de la bioética es que la ética no puede ser simplemente un asunto antropológico o antropocéntrico. Todas las morales y las éticas, específicamente occidentales, son y han sido antropocéntricas. Pero si ello es así, el sueño de la ética ya ha sido soñado. La ética se revela, consiguientemente, como una parte de la bioética, aquella más regional, circunscrita tan sólo a los asuntos humanos, ésta más general ocupándose por la vida en general sobre el planeta, la vida humana y la vida del planeta mismo (*Gaia*). He defendido esta tesis en otro lugar¹¹. No quiero aquí repetirla, sino, más bien, dirigir la mirada sobre otro problema.

La constelación fundamental que marca todo un giro absolutamente desconocido para la historia de la ética hasta nuestros

¹¹. Cf. Maldonado, C.E. "¿De qué se ocupa verdaderamente la bioética? Un replanteamiento del problema", en *Memorias Cátedra Gerardo Molina*, Universidad Libre, Santafé de Bogotá, 1997. - Por lo demás, vale recordar que lo humano procede de "*humus*", *tierra*. De aquí la doble referencia a la vida humana y planetaria.

días y que sitúa, consiguientemente a la bioética de la manera como la hemos presentado aquí someramente, es la incidencia de la tecnociencia y la consiguiente desaparición de las fronteras entre lo natural y lo artificial o entre lo natural y lo humano, o acaso también entre lo animal y lo humano, como fronteras rígidas o estables. Asistimos a una época en la que la preocupación por la vida significa exactamente la movilidad de aquellas fronteras o cuando menos su muy positiva relativización. Este es un rasgo sobre el cual G. Hottois ya ha llamado la atención oportunamente¹².

Aquello de lo cual verdaderamente se trata a propósito de todos los problemas particulares - deontológicos, morales, clínicos, filosóficos y otros - en bioética confluye finalmente en un sólo tema, a saber, establecer cuáles son las especificidades y las necesidades de la esfera humana y de la esfera de lo «natural», tanto como la determinación de los campos de fuerza, por así decir, entre ambas dimensiones constitutivas de lo real. Temas tales como el derecho a una muerte digna, eutanasia y suicidio asistido, teoría de la decisión racional aplicada a los casos clínicos, el análisis de los contextos de la asistencia sanitaria, los conflictos entre políticas administrativas y principios morales, libertad de investigación y manipulación genética, el Proyecto Genoma Humano (PGH), y otros más, no son en realidad otra cosa que variaciones sobre un tema fundamental: el tema de lo que sea la vida y lo que sea artificial; o también lo que sea la muerte y lo que sean las posibilidades de la existencia misma, por decirlo escuetamente.

¹². Cf. G. Hottois (1991). *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Antrhopos. Véase, asimismo, el texto de G. Hottois en este libro, *supra*. - De otra parte, véase igualmente B. Mazlich (1995). *La cuarta discontinuidad. La coevolución de hombres y máquinas*. Madrid: Alianza Editorial.

Pues bien, mi tesis es la de que no existe en el mundo de las ideas éticas y morales ninguna ética que no esté definida frontal y radicalmente por este problema. Tal es al mismo tiempo la especificidad y la necesidad de la bioética. Se trata, en verdad, de la especificidad de la formulación del problema acerca de lo que sea naturalmente la vida tanto como una vida mediatizada y con raíces en el mundo al mismo tiempo de la vida y en el mundo de la tecnología, la técnica, la ciencia y la cultura. El simple hecho de formular la pregunta: la vida, ¿es eminentemente la vida humana o es también, y de qué forma, la vida de tal o cual especie animal, la vida en el planeta o la vida por fuera del planeta, la vida tal y como la conocemos y como siempre la hemos conocido o nuevas formas de desarrollo de la vida gracias a los adelantos de la ciencia y la tecnología? El simple hecho de formular la pregunta es, digo, introducirnos de plano en los dominios y los contenidos específicos de la bioética.

Es pues, exactamente en esto en lo que consiste la eticidad de la bioética. Como se aprecia, se trata de la formulación y del abordaje del problema central, del más fundamental de todos los problemas: establecer qué sea la vida y cómo sea efectiva, realmente posible. En rigor, la bioética comprende que el problema se articula al mismo tiempo en cuatro niveles: primero, la pregunta por la vida individual (por ejemplo teoría de la decisión racional aplicada a la clínica); segundo, por la vida social o colectiva (por ejemplo la discusión sobre las responsabilidades en las políticas de salud y de salubridad); tercero, la vida en general de la especie humana (por ejemplo el programa de investigación que es el PGH o las diversas líneas de investigación de la biotecnología y la ingeniería genética); y cuarto, la vida en general, sobre el planeta y más allá de las condiciones inmediatas de la vida en

su forma terrestre (por ejemplo la nanotecnología y sus aplicaciones biológicas, los sistemas y las redes cibernéticas y otros).

Dicho esto, es preciso poner de manifiesto que el concepto de «eticidad», referido aquí a la bioética, no se asimila a pre-supuestos de tipo moral, filosófico o religioso. Por el contrario, el auténtico y legítimo ejercicio reflexivo acerca de la bioética es contrario a toda reducción de la bioética al interior de parámetros y políticas religiosas, filosóficas u otras. El concepto de «eticidad» debe ser comprendido aquí en su acepción primera, esto es, en el sentido topológico del trazado general del mapa de los temas y problemas propios de la vida. Hay aquí un concepto que se encuentra en el horizonte de la bioética. Me refiero al concepto mismo de *Gaia*, en el sentido introducido primariamente por J. Lovelock, y ya anticipado antes arriba. En verdad, de la misma manera que el concepto de *Gaia* representa una nueva biología en la discusión en la que participan entre otros J. Lovelock, G. Bateson, L. Margulis, F. Varela, H. Maturana y otros¹⁹, asimismo el concepto y la realidad de la bioética representan una nueva ética. Sería conveniente trazar más ampliamente los nexos intrínsecos necesarios entre aquella nueva biología y esta nueva ética, dado que lo que las unifica es el concepto mismo de vida. Un concepto biológico/ecológico, o también, desde otra perspectiva, un concepto humano/cósmico.

Asistimos, por tanto, a una redefinición total de tres conceptos fundamentales: «vida», «ética» y «espacio y condiciones de la vida».

¹⁹ Cf. J. Lovelock, G. Bateson, L. Margulis y otros (1989). *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Barcelona: Kairós (3a. Edición). Véase, asimismo, J. Lovelock (1995). *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*. Barcelona: Tusquets.

Permítaseme integrar este último concepto, «espacio y condiciones de la vida» con un sólo término: «topos de la vida». Pues bien, como se aprecia suficientemente, estos tres conceptos se encuentran en estrecha relación entre sí. No creo que la bioética sea el único modo en el que confluyen y como se los trata en sus relaciones múltiples. Pero la bioética sí es el lugar mismo en el que el hilo conductor con el que aparecen tejidos es el segundo, esto es, justamente, el concepto originario de *ethos del bios*. Si los derechos humanos aún tienen un largo camino por recorrer, no solamente para que sean efectivamente respetados en el mundo actual, sino además para desplegarse como *corpus* teórico, de la misma manera la bioética tiene todavía una larga senda que recorrer en el análisis de las diversas situaciones, teóricas y prácticas, en las que la vida busca afirmarse con todas sus posibilidades (es decir, como una vida sana, o incluso, si se prefiere, como una vida de «saludes», en plural)¹⁴, a la vez que en la elucidación de lo que sea la vida misma, el vivir, y los temas y condiciones del vivir. Existe, manifiestamente, un tercer término enlazando a los derechos humanos y a la bioética. Me refiero al campo de la ecología y de los temas y problemas del medio ambiente. Por razones de delimitación metodológica me veo obligado a dejar aquí de lado un estudio más detallado de este “tercer término” unificador entre bioética y derechos humanos.

Como quiera que sea, la bioética se revela como una ética fundamental y no simplemente como una ética aplicada y ello en virtud del objeto mismo del cual se ocupa y en la variedad amplia de temas, retos y problemas que el objeto mismo adquiere. Ahora, desde luego

¹⁴. Cf. H. T. Engelhardt (1995). *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, pp. 447 y sigs.

que ser «ética aplicada» no significa por sí mismo algo peyorativo ni menospreciante. Pero no es ese el problema. El verdadero punto de interés radica en el reconocimiento del estatuto filosófico de la bioética. Este estatuto ha querido ser considerado en este contexto como la eticidad misma de la bioética, esto es, como el estudio de la universalidad y del topos de la vida. La universalidad de la vida no es, en la bioética, sin embargo, un mero dato que opere como punto de partida. Por el contrario, se trata de la idea según la cual ciertamente el hilo conductor para la comprensión de la vida y el posibilitamiento mismo de la vida es el concepto de «salud» (o de «saludes», si se prefiere, con Engelhardt). Pero es absolutamente indispensable reconocer que el tema mismo de la salud coincide con el tema (¡universal!) de la vida, y que no caben por consiguiente reduccionismos de ninguna clase (médicos, biológicos, culturalistas u otros). El camino que tiene la bioética ante sí para el reconocimiento de su auténtico significado y estatuto filosófico se funda por tanto en y atraviesa necesariamente la universalización misma del concepto de «salud». Y con él también, aunque desde otra perspectiva, el concepto mismo de «normalidad». Análogamente a como los derechos humanos arrastran consigo el lastre de un lenguaje jurídico, asimismo la bioética tiene por su parte el lastre del lenguaje médico y clínico, en su sentido más amplio. Sin embargo, en mi opinión, si bien los derechos humanos ya se encuentran en vías de superar ese lastre, un lastre que afecta en rigor a la universalidad misma del concepto de los derechos humanos, la bioética, a mi parecer, aún tiene ante sí el trabajo de desligar el lenguaje con que mayoritariamente opera, del objeto mismo y de los problemas con los cuales en verdad se ocupa. Para la superación de aquel lastre, la filosofía de los derechos humanos ha desempeñado un papel significativo. Es posible pensar que para la

bioética el aporte de la filosofía (ciertamente no en su sentido técnico o profesional) pueda ser igualmente importante. Como quiera que sea, lo verdaderamente relevante se encuentra en el señalamiento de la comunidad de esencia y de problemas por parte de la bioética y de los derechos humanos. Ambos, derechos humanos y bioética, recorren por carriles distintos y propios, una misma autopista, un mismo sentido y un mismo destino, a saber, hacer efectivamente posible la vida, destacando la multiplicidad de figuraciones de la misma y, a la vez, la universalidad absoluta de lo único sin lo cual en el cosmos desaparece el sentido mismo, el sentido de todo lo que ha sido, es o puede llegar a ser: la vida, la vida humana, y con ella, al mismo tiempo, contemporáneamente, la vida en general. Por lo pronto en el planeta. Pero después, dependiendo de las contribuciones que puedan llevar a cabo distintos programas de investigación científica, también la vida en general en el universo.

3. LA IRREVERSIBILIDAD DEL TIEMPO COMO UN PROBLEMA ÉTICO: EL SINO DEL MUNDO

La especie humana se caracteriza por el hecho absurdo de haber depositado absolutamente todos los huevos en una misma cesta y se encuentra jugando con la cesta, con los huevos, y con distintos tipos de factores que rodean la seguridad de la cesta y de los huevos. En este tercer apartado me concentraré, en un primer momento, en un breve análisis de esta situación para, posteriormente, considerar la posibilidad de que esta situación de juego cambie, esto es, que pueda suceder que no todos los huevos puedan estar depositados en una sola y misma cesta. Utilizaré aquella metáfora y esta otra posibilidad

como un argumento indirecto para desprender algunos elementos constitutivos de una ética de la responsabilidad, fundamento absoluto tanto de la bioética como de los derechos humanos.

El hecho de que nos ocupemos y *cómo* nos ocupemos de derechos humanos y de bioética, esto es de la ética en un sentido fundamental (y no exactamente en el sentido de una simple «ética de mínimos») y sin embargo, como se ha visto, totalmente diferente a como en la historia de la humanidad nos habíamos ocupado de temas éticos, depende esencialmente de la concepción de mundo que tengamos. En efecto, a toda preocupación ética le subyace una determinada ontología del mundo, ese es el gran mérito que la filosofía fenomenológica ha aportado a la historia del pensamiento. Sin embargo, la tematización de la propia conciencia acerca de la ontología del mundo que le subyace o que presupone no es, en manera alguna, una ocupación por parte de la propia ética. La ética encuentra en este punto sus limitaciones y nos lanza entonces, desde sí misma, a otro dominio, a saber, a aquello que podemos denominar provisionalmente una filosofía del mundo¹⁵.

Pues bien, dicho de una manera fundamental, existen dos grandes y básicas concepciones del mundo. O bien hablamos del mundo como una realidad determinada obedeciendo por tanto a factores de causalidad, predictibilidad y consecuencia, o bien, consideramos al mundo de una manera indeterminista, estocástica, y el pasado no constituye garantía alguna de lo que haya de suceder en el futuro. Ciertamente que, en un segundo momento, es posible distinguir

¹⁵. Me he ocupado de este tema en otro lugar. Cf. Maldonado, C.E. (1996). *Introducción a la fenomenología a partir de la idea de mundo*. Santafe de Bogotá: CEJA.

varios tipos de determinismo (por ejemplo determinismo causal y determinismo teleológico, o también, desde otra perspectiva, determinismo y finalismo, etc.). De otra parte, cabría igualmente distinguir entre un indeterminismo absoluto y un indeterminismo epistemológico, o entre un indeterminismo metodológico y uno ontológico. Permítaseme pasar aquí por alto, por razones de espacio y de delimitación de tema, estas y otras distinciones.

J. Leslie ha trabajado y desarrollado ampliamente un argumento presentado inicialmente por B. Carter y conocido en la literatura especializada como el argumento Carter-Leslie.

Este argumento se denomina «el argumento del juicio final» (*Doomsday argument*)¹⁶. La sugerencia de Carter dice técnicamente: *no podríamos esperar en manera alguna estar entre el 0.1 por ciento, y ni siquiera en el primer 0.001 por ciento de todos los seres humanos que habrían alguna vez observado sus lugares en el tiempo*. En otras palabras, se trata de un argumento dirigido al hecho de que deberíamos sentir alguna especie de rechazo hacia cualquier teoría que hiciera de nosotros seres excepcionalmente tempranos entre todos los humanos que hubieran nacido alguna vez. En una palabra, ningún observador debería esperar encontrarse en vida en un período excepcionalmente temprano de su especie.

A primera vista, se trata de un argumento aparentemente anodino. Sin embargo, desde una perspectiva totalmente diferente, encontramos en R. Penrose un argumento que se mueve en la misma dirección. De acuerdo con Penrose, si se comparan los tamaños y las

¹⁶. Cf. J. Leslie, *op. cit.*

escalas de tiempo en el universo, esto es, de un lado, la escala de tiempo de Planck, igualmente llamada «chronon», y de otra parte la longitud de Planck, encontramos, revela Penrose, que en relación con las dimensiones temporales «[la vida humana es casi tan antigua como el universo]»¹⁷. Esto quiere decir que vivimos más o menos tanto como el universo mismo, atendiendo, desde luego a la proporción de las escalas de tiempo en cada caso. En el orden de organización y de desarrollo, somos en verdad estructuras muy estables en el Universo. “No experimentamos la física de lo muy grande ni la física de lo muy pequeño. Nos encontramos bastante en el medio”.

Ahora bien, el contexto específico en el que quiero situar aquí el argumento de Carter-Leslie es el hecho indubitable de que frente a los riesgos que afrontamos, el pasado no parece ser de mucha ayuda. En verdad, es típico del mundo contemporáneo el que afrontamos riesgos de una envergadura totalmente desconocida antes en la historia de la humanidad. La bioética y los derechos humanos constituyen, conjuntamente con la ecología, estos tres términos tomados en su acepción más generosa, los tres ángulos del triángulo que contiene los riesgos más inquietantes para las posibilidades de la vida. Nunca antes en la historia de la humanidad habían interactuado tantos factores para amenazar la vida, la vida humana y la vida entera sobre el planeta. Jamás había sido tal la confluencia entre cultura y tecnología, ciencia y política, problemas de salubridad y demografía, por ejemplo, para constituirse como riesgos globales a la existencia.

En efecto, en esto exactamente consiste la novedad del mundo contemporáneo, en contraste con toda la historia anterior de la

¹⁷ R. Penrose (1997) with A. Shimony, N. Cartwright and S. Hawking. *The Large, The Small and the Human Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 6.

humanidad. Se trata del hecho de que la amenaza a la vida adopta tres rasgos característicos: globalidad, sistematicidad e imprevisibilidad, y los tres rasgos se encuentran en estrecha relación entre sí. La forma que adopta esta trilogía del lado de los derechos humanos se condensa en el título «violencia», y entonces hablamos de una violencia global, sistemática e imprevisible sobre los individuos, sobre comunidades enteras e incluso sobre sociedades y culturas completas. La violencia adopta la forma de violencia física o militar, pero no se agota en ella y comprende además formas más veladas de violencia como la negación y/o la reducción de las posibilidades de la vida, esto es, las posibilidades de desarrollo, libre desarrollo de la personalidad, por ejemplo. Por su parte, del lado de la bioética estos tres rasgos distintivos se concentran en el título «salud y salubridad». Y entonces hablamos de los riesgos globales, sistemáticos y de imprevisibilidad contra la salud y la salubridad humana y del planeta en general.

La violencia y los riesgos de salud y de salubridad adoptan un doble carácter. Del lado de los agentes generadores de violencia y de parte de los agentes y factores productores de riesgos de salud y de insalubridad, la violencia y los riesgos a la salud son factores bien determinados que obedecen a planes, políticas y tácticas y estrategias que aunque en innumerables casos están marcados por la improvisación, están sin embargo sujetos a razones determinadas. No obstante, al mismo tiempo, de parte de los individuos y las comunidades que padecen la violencia y la ausencia de garantías plenas de salud, se trata manifiestamente de riesgos imprevisibles, aleatorios y resultados en muchas ocasiones del azar.

Desde este punto de vista, el mundo se revela con una doble faz: como un mundo al mismo tiempo sujeto a determinaciones (o mundo determinista) y como un mundo indeterminista. La necesidad se revela del primer lado, mientras que la aleatoriedad se revela del segundo lado. Y ambas fases revelan en su remisión recíproca la complejidad misma del mundo. Pues bien, en rigor, los derechos humanos y la bioética responden a esta complejidad. No solamente es por esto que se trata de fenómenos perfectamente contemporáneos (el uno, los derechos humanos, resultado finalmente de las dos guerras mundiales del siglo XX, y el otro, la bioética, resultado de los dilemas de salud, salubridad, tecnología y cultura propios de los años 70). Abocarnos a los temas y problemas de la bioética y los derechos humanos significa propiamente enfrentar uno de los modos como la complejidad misma del mundo se desenvuelve ya, de cara al siglo XXI. A mi modo de ver, es posible anticipar la hipótesis según la cual tanto la bioética como los derechos humanos en cuanto fenómenos específicos del mundo contemporáneo, forman parte de una teoría mucho más global: la teoría de la complejidad.

Sin embargo, en realidad, y en consonancia con la propia teoría de la complejidad, el problema de fondo es, a propósito de los derechos humanos y de la bioética el tema difícil del tiempo de la vida, es decir, el tiempo mismo para las posibilidades y afirmación de la vida. En este sentido, la bioética y los derechos humanos tienen una misma finalidad, a saber, ambos cuidan del tiempo mismo de la vida, o lo que es equivalente, del tiempo de o para las posibilidades de la vida. El cuidado del alma (*epimeleia tes psychés*) de los griegos corresponde, en el contexto del mundo actual, al cuidado mismo de la vida, al cuidado del tiempo de la vida, o también al cuidado de las posibilidades de/

para la vida, tres maneras distintas de referirnos a un sólo y mismo tema.

Pues bien, hay una forma como el cuidado de las posibilidades de la vida es comprendido por la ética. Se trata de la ética de la responsabilidad en el sentido de una responsabilidad ante nuestros antepasados y ante nuestros descendientes. En rigor, la bioética y los derechos humanos son éticas de la responsabilidad, y no propiamente éticas de las virtudes, de la prudencia, de la justicia o de la libertad, por ejemplo. La responsabilidad fundamental es siempre por la vida, y el cuidado primero de la ética es tanto cuidado del mundo como cuidado de la vida del mundo o de la vida en el mundo.

Pero es preciso hacer explícitos dos presupuestos de toda ética de la responsabilidad. El primer presupuesto es que el mundo tiene sentido y puede aún tener nuevo(s) sentido(s), y el segundo presupuesto es el cuidado de la vida como el cuidado entero de la cadena de la especie humana. Así, se hace claro que tanto los derechos humanos como la bioética en cuanto éticas de la responsabilidad implican, por lo menos en cada caso, si no en el diálogo entre ambos, sí la afirmación de una unidad al mismo tiempo de los actos humanos y, consiguientemente, de la vida. Pero, esta unidad no es simple ni indivisa. Se trata, propiamente hablando, de la complejidad misma del mundo de la vida. Precisamente por esta razón se hace claro, *debe* hacerse claro, que nuestro mundo no es excepcionalmente temprano entre todos los mundos y generaciones que hubieran nacido alguna vez, y por ello mismo la nuestra es una ética de responsabilidades con todos las sociedades posibles anteriores y posteriores a nosotros.

Vivimos en un mundo en transición, pero no ya en el sentido romántico de que habría en la historia de los pueblos y de la humanidad

períodos de ascenso, apogeo, decadencia y transición. Por el contrario, y de una forma mucho más fundamental, hemos aprendido, gracias por ejemplo, a la teoría de la complejidad, pero también a la teoría del caos y la teoría de las catástrofes, que vivimos en un mundo de transiciones bajo condiciones de no equilibrio. Hemos aprendido en la historia el concepto y la vivencia misma de la irreversibilidad. El mundo de los riesgos y las amenazas contra la vida humana y la vida en general sobre el planeta no nos ha enseñado únicamente el concepto de finitud, un concepto ya suficientemente sedimentado, sino, más radicalmente, el concepto de irreversibilidad.

Pues bien, en un mundo de procesos irreversibles los modelos dinámicos son los más adecuados para la descripción de sistemas sociales. Esto es válido igualmente para los derechos humanos y la bioética, desde luego. Pero, ¿cómo se introducen los procesos dinámicos en la descripción y la comprensión de los sistemas sociales? Es preciso considerar cuidadosamente el universo de las necesidades y los deseos. Los seres humanos desarrollan *necesidades y deseos* individuales. La discrepancia entre el comportamiento deseado y el real actúa como una imposición de un nuevo tipo que establece, junto con el entorno, la dinámica. Los derechos humanos y la bioética son éticas de la dinámica humana y responden a la lógica misma de la vida, que es una lógica polivalente, no clásica, compleja.

¿Son suficientes las experiencias anteriores para poder predecir el futuro o radica la esencia de la aventura humana más bien en un alto grado de impredecibilidad del futuro, ya sea al nivel del aprendizaje individual o en el colectivo de hacer historia? Todo sistema humano representa el desarrollo de un proceso estocástico cuyas reglas no se pueden en modo alguno predeterminar. La evolución de la vida social

y consiguientemente también de la vida individual es un proceso autónomo cuyo desarrollo está determinado en cada instante por los mecanismos de la interacción entre los diversos actores. Pero si ello es así, se revelan distintas ramas de solución, así por ejemplo, de solución a los problemas de violencia y de salud pública (y ocupacional, si se quiere). Los derechos humanos y la bioética deben adoptar un estatuto epistemológico de tal índole que les permita en dado caso reconocer que los individuos y las sociedades disponen de ramas diversas de solución para los retos que afrontan. En otras palabras, no existe un canon de la experiencia humana, y por tanto tampoco para la solución de los problemas humanos. El destino entero del mundo se deriva de la adecuada comprensión de esta idea y del reconocimiento y de la puesta en marcha efectiva de esta idea, cuyo valor es, si cabe, meramente regulativo. La capacidad de adaptación de las sociedades constituye el importante punto de partida para su supervivencia a largo plazo, para poderse renovar a sí misma y para ser capaz de generar cosas originales¹⁹.

Sin alarmismos ni grandilocuencias es posible sostener razonablemente que en el destino mismo de los derechos humanos tanto como de la bioética está contenido el sino mismo del mundo. Pues bien, la filosofía de los derechos humanos al igual que la fundamentación filosófica de la bioética pueden poner de manifiesto que la constelación de retos, problemas y amenazas del lado de los derechos humanos y de la bioética exigen de parte de todos y cada uno el máximo de creatividad y de espontaneidad en la búsqueda de soluciones. Estableciendo una analogía, al igual que la biodiversidad

¹⁹. Para lo anterior me he inspirado en G. Nicolis, I. Prigogine, (1994). *La estructura de lo complejo*. Madrid: Alianza Editorial.

constituye la fortaleza misma de la vida del planeta (*Gaia*), asimismo, la fortaleza en la búsqueda de soluciones y explicaciones a los problemas particulares y globales de salud, salubridad y violencia, tomados en su acepción más amplia, radica en la capacidad de creatividad en las acciones mismas, en la capacidad para imaginar y pensar posibilidades y en la capacidad para responder colectivamente a los riesgos y a los peligros contra la vida. En la afrontación y tematización de estas tres capacidades no existe, sin embargo, un camino regio ni una ciencia magna. Lo propio de la bioética y de los derechos humanos es que nos confrontan con nuestras propias capacidades, pero por esa misma razón, nos lanzan al diálogo y la confrontación con tantas opciones y acciones como quepa imaginar y como quepa efectivamente implementar. El cuidado de la vida no es una tarea que pertenezca exclusiva ni prioritariamente a ninguna ciencia, práctica, saber o disciplina. Es, en verdad, el cuidado de la vida misma por parte de sí misma, en la multiplicidad de formas y acciones que adopta.