

Dimensiones culturales en la Bioética. Aproximación para una Bioética intercultural y pública¹

Carlos Vladimir Zambrano²

Resumen

Este artículo piensa la constitución de una bioética intercultural y pública. ¿Tiene, la bioética, capacidad para organizar la convivencia –de modo plural y diferenciado– de las distintas percepciones culturales sobre lo vivo en el planeta y los afanes tecnocientíficos para controlarlas? Se aproxima la respuesta discutiendo la diferencia cultural, criticando el anti-relativismo banal, y proponiendo el entendimiento intercultural como la base de los acumulados históricos que las sociedades disponen para desarrollar sus propios emprendimientos bioéticos en condiciones de diversidad cultural.

Palabras Claves: Acumulado cultural, bioética intercultural, entendimiento, política pública.

¹ Este trabajo es resultado de la investigación llevada a cabo en el marco del Seminario “Tecnología, Sociedad y Cultura”, del doctorado en Bioética, Universidad El Bosque. El autor agradece la invitación del Doctor, Jaime Escobar Triana, M.D., M.Sc, para participar en la investigación, discusión con los pares académicos del doctorado, y la publicación de los resultados.

² Doctor en Antropología Social, magister en Ciencia Política. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor del Seminario Tecnología, Cultura y Sociedad del doctorado de Bioética de la Universidad El Bosque.

Abstract

This article, “Cultural Dimensions in Bioethics. An Approximation to the Intercultural and Public Bioethics”, thinks the constitution of an intercultural and public bioethics. Does bioethics has, the capacity to organize the convivial behavior —within a plural and differentiated mode— under different cultural perceptions on “the alive” in the planet, besides the technoscientific solicitude to control them? The answer is approached by reflecting on the cultural difference, and criticizing the banal anti-relativism. In that account we propose the intercultural understanding as the historic accumulation basis, which societies lay out for developing their own bioethic undertakings —in conditions of cultural diversity.

Key Words: Cultural stock, intercultural bioethics, intercultural understanding, public policy, cultural relativism.

Introducción

Este trabajo está organizado en cinco subtítulos que forman su única parte, la cuestión cultural y pública en bioética: el primero, aborda la diferencia cultural; el segundo, el anti-relativismo; el tercero, el acumulado cultural; el cuarto, el entendimiento y el emprendimiento intercultural. Finaliza, el quinto subtítulo, con una reflexión sobre lo público, el sujeto y la subjetividad en la bioética. El trabajo en su conjunto podría pensarse como una gran pregunta de investigación y su consecuente hipótesis, y sólo eso. La pregunta surge del análisis del por qué introducir la dimensión cultural en la bioética y algunas de sus implicaciones; la hipótesis sobreviene al introducir la dimensión cultural en la bioética ya que posibilita hablar —juiciosamente— de la probabilidad de una bioética que se proyecte con mayor énfasis en lo público. En el fondo se trata de conducir la reflexión bioética hasta la pregunta sobre la posibilidad o no de entendernos cultural, ética y públicamente, siendo diversos culturalmente y diferentes moralmente; vale decir, se trata de indagar la factibilidad del entendimiento intercultural, y por esa senda, la viabilidad de pensar la bioética intercultural. No huelga decir que el tema de lo cultural y de lo público ha estado presente en la bioética desde su origen (cfr. Potter 1971; Snow 1964; Hottois 1991; Berlinguer 2002; Escobar Triana 1998; 2002; García 2005; Llopis 2003; Habermas 1998).

Cuando se hable culturalmente de lo individual, lo individual deberá ser remitido al contexto -fundamentalmente colectivo- en el cual, generalmente, se realiza. En estas páginas se avanzará en el por qué lo individual se colectiviza al ser tratado en perspectiva cultural, con el fin de garantizar su conversión en una opción metodológica que sea básica a la hora de pensar lo cultural y lo público en la bioética. No siempre es fácil conseguir esa conversión pues el individuo está conectado con lo privado inevitablemente, y tal interconexión con lo privado sigue siendo una fuerte referencia en el modo habitual de pensar y asociar el universo de las personas. De otro lado, pero en el mismo sentido, es también una práctica usual reducir lo colectivo a lo individual; pese a eso, aquí lo que se trata es hacer un giro de 180° para poner de manifiesto los aspectos colectivos -culturales y públicos- presentes en los actos individuales.

No obstante ese par de hábitos, es posible entender que las reflexiones privadas, particulares, cotidianas y locales, se puedan proyectar pública, universal, cosmopolita y globalmente (cfr. Appadurai 2001; Lechner 2003; Zambrano 2006^a). Es posible que lo nacional se pueda estudiar internacionalmente, por lo cual lo cultural podría analizarse interculturalmente. Lo colectivo, lo público y lo cultural cooperan para que las acciones bioéticas se proyecten con fuerza más allá de las prácticas médicas o sanitarias como puede ser, por ejemplo, el desplazamiento de la bioética deontológica del quirófano a la bioética de las políticas públicas sobre la vida en contextos de cambio tecnológico. Se perfila, pues, la necesidad de pensar una entidad en ciernes que muestra una diferencia cualitativa sustancial, la cual es inocultable. No es posible postergar más la reflexión de una bioética que trasiegue por los caminos de la producción de sociedad que, al decir de Norbert Lechner, permita que los anhelos de la sociedad sobre la vida actual se transformen en relaciones sociales (cfr. Lechner 2003:1ss).

Es preciso advertir que la perspectiva cultural aquí presentada no le permite a nadie inferir que se abrigue la posibilidad de publicitar la intimidad de las personas, sean pacientes o dolientes, o lo que sean, en aras de la realización colectiva y del interés público. Lo público y privado son categorías claramente diferenciadas, e irreductibles la una a la otra a pesar de sus nexos; son a la vez ordenamientos definidos, tanto para

las relaciones que establecen con el Estado, como con los ciudadanos. Jamás la publicitación de lo privado proporcionaría demostraciones de lo público, aunque los medios de comunicación estén pasando esa frontera con los *realities* y los programas de corazón de la prensa rosa.

A. La cuestión cultural y pública

La cuestión cultural obra –en profundidad– mediante la comprensión de lo colectivo y lo diverso; y de las conexiones e inconexiones entre: a. colectividad y diversidad, b. cultura y colectividad, y, c. cultura y diversidad, las cuales serían el tamiz para desarrollar una perspectiva sobre el entendimiento entre morales y éticas de la vida diferentes entre sí. El entendimiento se constituiría así en el eje cultural de cambio y transformación, y en el objeto de estudio fundamental, pues el entendimiento activa la comprensión de la diversidad y la acción correlativa y subsiguiente sobre ella. La comprensión entre colectividad y diversidad, y sus correspondencias no se pueden perder de vista en ninguna reflexión intercultural. Mejor dicho, los nexos entre cultura y “personalidad colectiva”, y cultura y “diversidad de expresiones culturales” se deben mantener en latencia; debe estar siempre bajo permanente referencia.

De conformidad con lo colectivo, el individuo nace en una sociedad con la cual establece una serie compleja de interacciones, la cual en ocasiones suele definirle aspectos de su identidad personal. El individuo tiene, digámoslo así, un marcado carácter social. Tal carácter social, también llamado personalidad colectiva, es la base de aproximación a la noción más generalizada de cultura (que entre otras cosas es decimonónica): comportamientos, hábitos, creencias, costumbres que son compartidos con unanimidad por los miembros de una misma sociedad (cfr. Taylor 1963), por lo tanto característicos y propios de ella, dando la idea de que son autóctonos, naturales o *ab origine*. En consecuencia, la cultura será reflejada, o si se quiere, estará presente en todas y cada una de las prácticas individuales y personales sobre lo bueno y lo malo, el tratamiento de lo justo y de lo injusto, la forma de tramitar los problemas, los ajustes a las ideas de cambio, los valores sobre la vida y la muerte, y, podría decirse que, hasta en las maneras de pasar una calle.

En relación con lo diverso, toda sociedad al interior presenta diferenciaciones las cuales surgen en términos de las múltiples interpretaciones que los individuos hacen de los hechos con los enfrentan la vida cotidiana, por lo tanto una sociedad podría definirse por la existencia de una pluralidad de percepciones -en cierta medida estructural- sobre los asuntos de la cotidianidad, con el fin de mantenerla, cambiarla o sustituirla. Lo dicho es, a la vez que la estructura, una aproximación al proceso cultural. La pluralidad no es sinónimo de la dispersión de significados que los anti-relativistas quieren asignarle, o por lo menos ella no actúan de esa manera, porque generalmente las diferencias en una sociedad tratan de vehiculizarse mediante la asociación de personas con similares ideas y la formación de grupos de interés. La mejor imagen de ese comportamiento es la forma como nacen y se deshacen grupos por ideologías o confesiones, por cosmovisiones o filosofías. Vale decir, la forma como se genera la diversidad de expresiones culturales y la formación de grupos, cuyas dinámicas y fuerzas coadyuvan a la institucionalización en la sociedad (Cfr. Berger 1975).

Toda sociedad realiza tales dinámicas de manera particular; por lo cual, además de que toda sociedad es diversa a su interior, la formación de esa diversidad es diferente de una sociedad a otra. En virtud de esa cualidad, ninguna sociedad es igual una de otra, incluso se podría decir, que aunque existan ciertos valores generales compartidos, por ejemplo, democracia, derechos humanos, defensa de la vida, etc., son distintas las significaciones que se le dan a cada uno de ellos de un país a otro. Al mismo tiempo, las tradiciones históricas heredan valores precisos para una determinada sociedad, por lo que las tradiciones son en realidad factores incrementales para la generación de la diversidad cultural y su progresiva diferenciación. Los idiomas desarrollan significaciones específicas para términos similares, de gran incidencia cultural. Basta preguntar que es un derecho para un español, un peruano, un mexicano, un argentino o un colombiano. ¿Por qué un país que defiende derechos humanos tiene la pena de muerte?; ¿por qué Estados democráticos no tienen entre sus derechos la libertad de conciencia?

La relación entre colectividad y diversidad cultural es fundamental: las cuestiones de la diversidad cultural son aspectos que ponen de relieve el carácter colectivo de la cultura, en este concepto el individuo está atravesado por lo cultural. Se debería comenzar por plantear la necesidad de contemplar la precedencia cultural en los términos de las decisiones

bioéticas, es decir, la antelación de la cultura en la reflexión ética debería jugar un papel central, teórico-metodológico, para que cualquier observación bioética se precie no sólo como intercultural, sino más racional, más humana, más técnica, más moral, más ética y más real. El resultado a obtener sería la posibilidad de entender ética y moralmente al individuo desde su especificidad cultural, lo cual demanda avanzar en la comprensión de la existencia humana moral y ética más real.

La cualidad colectiva de lo cultural remite en cierta forma a la cosa pública de las decisiones, sean culturales, políticas o bioéticas. Las decisiones en perspectiva cultural -es decir, la búsqueda de entendimiento y la puesta en práctica de lo entendido- son un asunto social y no individual; tampoco lo son solamente de las instituciones particulares u oficiales del campo médico. Son, por el contrario, asunto de las políticas públicas de los Estados, de los gobiernos, de los países. El paso de la bioética personalista a la bioética colectivista, es un salto cualitativo de enorme significación, que en sí mismo conlleva un cambio cultural, un cambio de perspectiva para la comprensión y para la actuación bioética, o como aquí los llamaremos de modo intercultural: para cualquier tipo de entendimiento y de emprendimiento bioético. Es necesario pensar la conexión entre bioética y políticas públicas, no sólo de la salud humana o de la biodiversidad, sino de las políticas públicas integrales para la vida en el planeta.

1. La diferencia cultural

En el trabajo, *bioética en la transición cultural*³ se esbozó la propuesta de la dimensión cultural de la bioética, en la que aquí se avanzará algo más: *La perspectiva cultural de la bioética es 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* (cfr. Zambrano 2006; 2006a). También se ha dicho

³ “Dicha transición se basa en los cambios que el mundo contemporáneo suscita –al decir de Hottois– por el, cada vez mayor, poder de intervención tecnocientífico en el ámbito de la vida orgánica” (cfr. Hottois, citado por Zambrano 2006^a:170).

que lo intercultural es la dimensión cultural de toda relación social, sea de amistad, dominio, sujeción, o cualesquier otra cosa (cfr. Zambrano 2006). Esto es, toda relación social debe ser vista como una relación intercultural, porque lo cultural puede ser entendido como el significado que los grupos, los pueblos y las personas adscritas a ellos dan a cualquier hecho social. Aquí, la noción de hecho, adquiere toda la importancia material que le ha dado Durkheim en sociología (cfr. Durkheim 1985).

Como la presencia de los grupos y los pueblos es diversa, se supone que la significación sobre los hechos sociales es igualmente diversa (como diversos pueden ser los significados de una misma palabra en un mismo idioma). La interacción entre distintos significados convergentes frente a un mismo hecho social produce –generalmente- equívocos; por lo cual lo intercultural se concebiría como el plan para explicar los equívocos culturales o como suele suceder también, profundizarlos. La reiteración de errores de significación es una constante cultural, por ello la teoría de la pena en el derecho concibe el error de comprensión cultural, o error culturalmente condicionado, o error invencible de prohibición⁴. Cualquiera fuese la acción intercultural, la interculturalidad sería la calidad de las interacciones culturales que reconduce las relaciones sociales que han caído bajo la multiplicidad de significaciones, hacia el significado que se acuerde, sin que tal significado menoscabe la pluralidad de significaciones en sí: el que un colombiano entienda -por ejemplo- el significado de una costumbre mexicana, no significa que esa costumbre –necesariamente- se incorpore en la cotidianidad del colombiano que la haya entendido, y mucho menos, que por el hecho de haberla entendido, el resto de los colombianos la entienda y la acepte.

Es bueno decir, además, que bajo la reconducción de los significados que pueden generar entendimiento, se pueden impulsar emprendimientos para la guerra o para la paz, para la discordia o la concordia, para la violencia o la convivencia. Se quiere decir con ello que existen entendimientos tanto para lo bueno, como para lo malo; esa es una perspectiva realista de los hechos morales, y por supuesto de la interculturalidad. Se sabe, por ejemplo, que a los acuerdos para hacer la guerra se les llama derecho internacional

⁴ Los tres conceptos son formulados en el derecho con el fin de plantear el dilema culpabilidad e inculpabilidad (N. del A.).

humanitario; y a los acuerdos para vivir en paz, derechos humanos. Por eso es que todavía el mundo lucha por aclarar el sentido del ejercicio de los derechos humanos, incluso en Europa donde se supone han nacido. Uno y otro deberían ser excluyentes, pero no lo son: en materia intercultural como en política, los antónimos deben ser redefinidos.

Lo interesante de este modo de comprender la interculturalidad, o sea, las múltiples significaciones convergentes en torno de un mismo hecho social, es que incluso los entendimientos resultantes pueden ser concebidos de un modo distinto en el decurso de la solución de un problema. La interculturalidad no crea incertidumbre, ni proyecta nihilismos, ni trivializa la operación ética; por el contrario lo que promueve es un cuidado mucho mayor respecto de qué puede significar una cosa en un determinado momento. El diccionario cultural se debería consultar siempre en los sucesivos imponderables de la vida cotidiana, actitud que pondría de manifiesto una nueva sensibilidad en emergencia hacia el entendimiento entre los seres humanos diversos. Este tipo de re-encarnamiento con la realidad es una necesidad intercultural de nuestro tiempo, al igual que re-encarnar la teoría en la práctica. No hay nada más práctico que una buena teoría, y no hay nada que produzca mejor teoría que la investigación de las prácticas y las realidades en sus contextos. Las teorías sin contextualización, sin pasar por el prisma de lo local, sin interpretación y sin traducción, son vacuas. No se trata de pensar que mientras exista una ética universal, o un consenso en los derechos humanos todo irá a funcionar bien éticamente. Si esto fuera así todo programa en bioética debería cerrar las puertas, pues con un manual de derechos humanos y un curso en la Comisión Interamericana, sería suficiente. La bioética no puede ser el remedo de un curso de derechos humanos. La garantía de la tolerancia intercultural, es la convivencia con lo diverso; sin el contagio con estas realidades concretas, no hay corrección política, ni multiculturalismo, ni democracia que valga.

2. El anti-relativismo banal

Los temas de la diferencia cultural son generalmente banalizados toscamente, bajo el artificio retórico de un anti-relativismo que presupone que el relativismo está cifrado en el “todo vale”, “todo es relativo”. Aquí

se pretende dar una visión del relativismo tal cual es, vale decir, en tanto opción teórica que permite la comprensión de la pluralidad, la diversidad y la variedad, y, por supuesto, de los mecanismos mediante los cuales las sociedades, los grupos, las comunidades, y los pueblos visibilizan diferencialmente sus valores –reales y ficticios- con el fin de cohesionarse, respecto de sí mismos y ante los demás. El “todo vale” es un resultado ideológico de las críticas provenientes de cierto racionalismo estático inmerso en el anti-relativismo, el cual refiere el relativismo como la amenaza a la razón. Sin embargo, es necesario decir, incluso por simple inspección, que ha sido el relativismo el que ha sacado de la sojería intelectual a la ciencia normal, y el que ha logrado evitar que la razón se anquilese, pierda la vitalidad de la crítica y la sensibilidad a los cambios y transformaciones de la realidad que deben explicarse de modo continuo. “El relativismo –dice Barnes (1997:28)- es “un requisito necesario” para la transformación del conocimiento. Se podría decir, además, que es indispensable para el entendimiento intercultural y la actitud pública de la bioética.

En el relativismo cultural no todo vale. Primero, porque no todo es posible tenerlo en cuenta; segundo, porque cada cosa tiene su lugar; tercero, porque en lo humano todas las cosas son comparables. El relativismo es capaz de abrir abanicos de percepción sobre las distintas aristas y matices de la realidad, pocos o muchos, siempre fundamentales. Lo que logra es ensanchar la mirada y hacer más compleja la percepción; su finalidad es acercar más la realidad al conocimiento, y el conocimiento a la realidad. Un “depende” como respuesta, es más exacto que un “resulta”. El “depende” significa que se está pensando en las mil caras de una eventual respuesta. Notar la diferenciación cultural como lo hace el relativismo demuestra que es posible pensar y descubrir la realidad tal como es. Pensar y descubrir la realidad tal como es, es una tarea de la ciencia. En consecuencia, el relativismo cumple una tarea científica. Relativizar, en sentido estricto, es mostrar una realidad más compleja.

El camino facilista de ciertas filosofías y ciertas éticas no hace honor al pensamiento; el facilismo ha permitido el retorno de las categorías polares, de la simpleza del pensamiento pre-cibernético, pre-biónico y pre-comunicacional, y el mundo no se presenta en blanco o negro, ni dulce ni amargo. Es necesario reintroducir el relativismo cultural en el debate cultural, político y

bioético, pues la idea de que la interculturalidad es buena, para lo bueno y para lo malo, es decir que no es buena para nada, es francamente pobre. La interculturalidad es el ejercicio del entendimiento y el emprendimiento, allí donde el error anti-relativista es el rey. Lo que hay que cuestionar no es el relativismo, es la limitación del pensamiento ético y el pensamiento cooperativo para entender culturalmente las relaciones sociales de los seres humanos. La interculturalidad no es posible comprenderla sin una sesuda revisión relativista, porque la interculturalidad como el relativismo seguirán cumpliendo sus cometidos sociales como el diablo de la vida: poniendo en contacto significaciones diversas sobre el mismo hecho.

En pleno auge de una época que reivindica el reconocimiento de la diversidad, sus enemigos han blandido la espada anti-relativista, y lo peor es que con solo mostrarla están ganando. El texto ya citado de Barnes demuestra además de la concordancia con el autor, lo vieja que es la discusión, lo tarde que nos ha llegado, y el precipicio tan profundo que se debe enfrentar. Los anti-relativistas ganan por la inercia, por la pereza mental de los eventuales adversarios. Ganan porque no hay quien haga comprender que la realidad es diversa, que varía de un lugar y de un tiempo a otro, y que eso es incuestionable. A los anti-relativistas, convendría llamarlos mansos racionalistas, porque lo que tienen de agresividad ideológica, no lo tienen de arrojo epistemológico. La diversidad no se comprende escondiéndola o evitándola, sino afrontándola. Muchos académicos abominan el relativismo; cuando no están en ello, se confunden: “eso de ser relativista, es relativo –dicen-”; pierden la batalla apenas abren la boca. El relativismo –parafraseando a Barnes (1997)- es esencial para todas aquellas disciplinas que dan cuenta de la diversidad de sistemas de conocimiento, de entendimiento y de emprendimiento cultural, y la bioética está entre ellas⁵.

Las colectividades humanas inventan lazos simbólicos de parentesco, representan un origen e historia semejante, y forjan costumbres y valores comunes con el propósito de cohesionarse socialmente. En esa tarea bá-

⁵ “La forma de relativismo que nosotros defenderemos... consiste en sostener que todas las creencias están a la par en lo que respecta a las causas de su credibilidad. No es que todas las creencias sean igualmente verdaderas o falsas, sino que, independientemente de su verdad o falsedad, el hecho de su credibilidad debe verse igualmente como problemático... todas las creencias, sin excepción, requieren investigación empírica, y que debe darse cuenta de ellas, encontrando las causas locales y específicas de su credibilidad” (Barnes 1997:28).

sica, bien podría decirse que la finalidad es la reducción de la diversidad estructural de toda sociedad a una supuesta unidad ficticia, y a partir de ello, es decir de la generación artificial o simbólica de la unidad, propiciar la creencia individual en ella. La creencia al ser ritualizada permite la emergencia de las identidades colectivas y la subsecuente institucionalización de ellas (misma historia patria, misma procedencia, mismo idioma). Por ello, las sociedades están acostumbradas a entenderse como resultado de “una sola raza”, “una sola religión”, “una sola cultura”: las sociedades no se piensan pluralmente, no obstante que cualquier país puede observar indicios de sus orígenes plurales: francos y galos en Francia, sajones e ingleses en Inglaterra, o indios, negros y españoles en Colombia. Pero, de qué indios hablar ¿guambianos, chibchas, guanes, etc.?, de qué negros ¿carabalíes, angolas, lucumíes, patianos?, de qué hispanos ¿andaluces, gallegos, catalanes, gitanos, marranos? Esa diversidad es, sin duda, mucho más exacta, pero la gente prefiere las metáforas, los caminos más cortos que ocultan las diferencias: ese es el retorno anti-relativista, la vuelta a la ficción, a la creencia; la incapacidad de asumir la realidad diversa como problema de conocimiento.

La humanidad tiene ciertos límites normales de aceptación de la diversidad, lo cual no significa que la diversidad sea limitada en sí misma; ni que el anti-relativismo tenga la capacidad de disuadir “racionalmente” la variación cultural. La ética, como la bioética, requieren –realmente- introducir la inobjetable diversidad cultural en sus reflexiones. El relativismo cultural cuestiona la idea de la unidad como adhesión; plantea en cambio, el reconocimiento de la pluralidad que postula la identidad como factor de cohesión en la diversidad.

3. Acumulado cultural y entendimiento intercultural

Para abordar este ítem se parte del supuesto de que la bioética es fuente y parte de la producción cultural –de la producción de sentidos sobre la vida y del entendimiento entre los distintos sentidos que se cruzan-. En esta perspectiva, es obvio que emerge la cuestión de la política, porque

ningún sentido se produce en el vacío, ningún sentido se aclara sin una batalla de significaciones, ninguna producción se logra sin violentar los estados anteriores de los insumos. Esta puerta, la dimensión política de la producción cultural y sus efectos de la bioética, quedará entreabierta en estas páginas, pues requiere de un tratamiento específico que se abordará en otro trabajo. Sin embargo, la prevención cumple su cometido, a pesar de ser esbozada tímidamente en unos cuantos renglones: advertir que el pensar la bioética como aspecto de la producción cultural le imprime dimensiones políticas y dinámicas. Se dice que la bioética es parte del entendimiento, bien principalista al estilo americano (cfr. Beauchamp 1999), bien tecnocientífico al estilo europeo (cfr. Hottois 1991), bien epistemológico al estilo latinoamericano (cfr. Garrafa 2005), porque es base de su propia historia, de su acumulación y, de su dimensión pública. La bioética no está dissociada del entorno cultural, no solo es parte de él, sino que es una fuente que coadyuva a generarlo, a propiciarlo, a configurarlo.

El acervo cultural se entiende aquí como la historia acrecentada de entendimientos interculturales logrados en la interacción de las personas, de la vehiculización de esos acuerdos en las comunidades, y de la administración del respeto de los entendimientos alcanzados. El acumulado sería entonces el acervo que resulta de la interacción entre la experiencia cotidiana de la gente, de la administración institucional de tal experiencia en la comunidad, sociedad, iglesia o Estado, y de la percepción de las innovaciones derivadas de la presión social que ejerce el mundo cultural, es decir el mundo de la diversidad de sentidos que se le pueden dar a los entendimientos alcanzados. El entendimiento es un acto moral, si se quiere es cultural. Además, es un acto de la razón, y es racional (en el sentido económico del término). Para hablar, entonces, de entendimiento intercultural es necesario conocer –cuando menos– los aspectos públicos o colectivos que el entendimiento involucra. El entendimiento no es una finalidad, es un proceso permanentemente inacabado, en inquebrantable construcción. Los horizontes del entendimiento y de lo entendido no tienen confín. Los límites del entendimiento lo imponen las sociedades, y cuando se le imponen fines al entendimiento surgen los gérmenes de la intolerancia, de la incomunicación y, de la falta de entendimiento en sí.

La experiencia, la administración y la percepción son acumuladas cultural, histórica, anónima y colectivamente; se logran, necesariamente, de modo intercultural y sus resultados son siempre diversos. A pesar de ello, devienen en confianza social y creencia cultural, ese fenómeno es el llamado *etnocentrismo* de toda cultura: no existe pueblo alguno que no considere que su sociedad y su cultura son las más valiosas por encima de las demás, que sus normas son las más justas aún siendo injustas, que su moral es más moral pudiendo ser inmoral, y que sus costumbres son las más autóctonas entre todas las costumbres. La creencia y la confianza, etnocéntricas, desarrollan la capacidad de asociación que es la potencia de todo entendimiento, es decir la fuerza social colectivizadora del intelecto. El entendimiento intercultural conduce la reducción y redefinición –contextual- del etnocentrismo, la ampliación de la organización social de toda cultura, y la propagación de la dinámica cultural de toda sociedad. Redefinición, organización y propagación son procesos subsecuentes de las prácticas (emprendimientos) que suscitan los entendimientos. No sobra aclarar, que el “entendimiento intercultural” es un pleonismo porque –como se ha insistido- todo entendimiento es producto de una relación social que produce de modo natural dos o más significaciones diferentes sobre un mismo hecho. Es necesario mantener la redundancia mientras que se acomoda la idea de pensar interculturalmente el acto moral de entender.

Si el acumulado cultural contiene la confianza, la creencia, la reciprocidad y el compromiso comunitario; la pregunta que surge es si el principalismo –universalista o no- es suficiente para dotar a la bioética de una dimensión cultural, cuando además de bienestar, no maledicencia, justicia y autonomía, la gente necesita confiar, creer, dar y recibir, cooperar y comprometerse con otros y con nosotros. ¿Cómo se pueden abordar en la bioética las cuestiones relativas a la formación, expansión y aplicación de los lazos de cooperación cuando no existe la virtualidad de una solución ética?; ¿cómo se pueden socializar los acumulados del entendimiento intercultural, cuando las preguntas básicas de la bioética retornan los aspectos culturales a las cuestiones del poder y de la política?; ¿Cómo se puede pensar en el bienestar sino no se cree en el que se impone; imponerlo –bajo tal circunstancia- no constituiría una acción maledicente, de serlo no vulneraría la autonomía?; ¿en esa lógica cómo cabría lo justo?

Se ha tratado hasta ahora, la posibilidad de la base bioética para la convivencia a través del entendimiento intercultural. Este horizonte conduce a las raíces del *ethos* y del *ethnos*. A las costumbres y a las comunidades. La bioética queda en el centro del debate cultural por la convivencia para la mejor calidad de vida, convivencia que va más allá de la humana, una convivencia que refleja todo el entorno, el planeta.

4. El emprendimiento intercultural

Se supone que los conceptos, entendimiento y emprendimiento, son renovaciones interculturales de la teoría y de la práctica. Todos sabemos que al forastero se le brinda hospitalidad, lo cual no quiere decir, que bajo distintas circunstancias también se le pueda ofrecer hostilidad. Las formas de recepción hostil u hospitalaria dependen de las culturas, así como de ella también depende la transformación de la hospitalidad en hostilidad, y viceversa. Como toda sociedad da una significación distinta a un mismo hecho, el entendimiento requiere un trámite, una vuelta para demostrarlo. Cada significación es, según cada sociedad, la mejor forma de tramitarlo; es decir, es etnocentrista. Con lo cual toda relación social es además de intercultural, etnocentrista.

Un principio de entendimiento intercultural es saber que toda sociedad es intercultural y etnocentrista, para desmontar la idea según la cual “mis tradiciones”, “mis dioses”, “mis morales” y “mis éticas”, son las mejores frente a los otros: no somos más civilizados, más técnicos, más científicos, más modernos, más evolucionados, más éticos que los demás. El primer emprendimiento intercultural es, pues, limitar el grado de etnocentrismo de las partes que intervienen en la relación social.

Si se concede valor a tal delimitación se entenderá que los bioeticistas podrían, además de realizar reflexiones filosóficas sobre la bondad y la maldad en abstracto, dar cuenta, contextual e históricamente, de la reflexividad más humana y comprensiva conducente a los entendimientos y los emprendimientos que los seres humanos actuales realizan para sobrellevar la vida en general (pasada, presente y futura) en la denominada sociedad

tecnocientífica⁶. Tales emprendimientos son: el científico, el técnico y el ideológico; los tres, en conjunto, son expresión de los soportes de nuestras culturas en lo cognitivo, material y espiritual. No sobra decir que los seres humanos son humanos en virtud de lo que se piensa, de lo que se hace, y, de lo que se significa y siente. Se piensa de muy distinto modo de una sociedad a otra, no tan distinto para no parecerse una y otra, no tan igual para invalidar el tema; incluso esa tensión entre lo distinto y lo similar es una constante al interior de una sociedad, país o nación. Por ello hoy en día se reconoce la diversidad cultural y el pluralismo moral en el seno de las sociedades etnológicas y arqueológicas, vale decir vivas (independientemente de su densidad poblacional) y muertas (independientemente de su gradación civilizacional).

Los pueblos como los individuos piensan para producir cosas de muy variada manera; los pueblos lo hacen de manera colectiva, los individuos de modo personal. La producción de la vida material (comida, vestido, techo, confort, seguridad) es diferente de cultura a cultura, de nación a nación, en toda la faz de la tierra, e, incluso, en el interior de cada país; y más diversa es si se introduce el vector temporal, es decir, si se piensa que, a lo largo de la historia la diferenciación ha hecho carrera bien por los entornos ambientales, bien por las preocupaciones morales de los pueblos, bien por sus propias historias políticas (Cfr. Kliksberg 2006; Appadurai 2001; García 2005; Lechner 2003; Zambrano 2006). En razón del efecto de diversificarse, diferenciarse y pluralizarse los pueblos heredan, arraigan, renuevan y producen asimetrías, unas estructurales y otras estructurantes, tradiciones e innovaciones, que hacen que la producción material sea diversa, bien diversa y bien distinta para decirlo con más exactitud, aunque no tanto para ser incomparable, y no tanto para ser semejante. La búsqueda de semejanza, la *nimesis*, es un problema que asegura la presencia

⁶ La inclusión del pasado no es retórica. Toda sociedad al pensar su futuro, revisa su pasado. No hay construcción de futuro, sin una revisión del pasado. Bien miradas las cosas la revisión del pasado, es la producción de una visión de pasado diferente a la anterior, con el fin de sustituirla. El paradigma del evolucionismo multilineal del s. XX, por ejemplo, sustituyó al evolucionismo lineal del s. XIX; demostró que la complejidad no sigue un solo camino, es más bien azarosa y abierta. El siglo XIX, no logró verla, no obstante, sin ella, sin su acumulado cultural, no se podría pensar en la complejidad y en la relatividad de los orígenes, y la incertidumbre científica. Esa multilinealidad ha permitido comprender mejor la diversidad en nuestro mundo fractal y azaroso de hoy, conectando nuestros cambios presentes con sucesos paleológicos. El pasado producido es una potencia de futuro, es la certeza de lo vivido reconducida para explorar con seguridad lo incierto de todo futuro (N. del A).

de lo cultural en lo natural, sin que lo natural pierda su singularidad: el camaleón al mimetizarse no pierde ni su identidad ni su diferencialidad natural; pero vive y sobrevive; igual sucede con los productos culturales (ninguna sociedad busca el malestar de si, ni el de los otros, no obstante, la guerra y la violencia), solo vive y sobrevive produciendo cultura. Vale decir, morales y éticas; bioéticas en el fondo del asunto.

La comparación, en cambio, pareciera ser un método (lo es por lo menos para la antropología) que hace manejable el nivel de entendimiento; la comparación es el camino para profundizar en los emprendimientos culturales, busca encontrar la raíz de la producción cultural para relativizar el despotismo de las formas, para hallar el entendimiento de las sustancias, que es justamente, el justo lugar para el entendimiento. La base última que hace que toda sociedad sea diferente, plural, solidaria y cooperativa. Su efecto es el del nosotros, el de dar contenidos nuevos a las relaciones entre los individuos. Es decir, hacerlos sujetos. En el fondo, entonces, la bioética buscando el entendimiento cultural, se halla no frente a la interculturalidad, sino enfrente a la cuestión de formación de los sujetos, se halla en el entorno de la política.

No se puede dejar de lado que todo lo material de la vida se produce en función de un mejor estar, de un mayor bienestar. Las cosas son cosas por los espíritus que las habitan, por las significaciones que las personas y las sociedades les dan, por lo que pueden simbolizar. Todo ello es asunto de lo cultural. No se puede decir con certeza cuáles serán las simbolizaciones que los pueblos les darán a los descubrimientos del genoma humano, aunque ya –algunas de ellas estén insinuadas. Lo cierto es que las significaciones están en la escena de lo cultural, han salido afuera de los laboratorios: las significaciones sobre los descubrimientos, es decir las interpretaciones, representaciones y argumentaciones culturales cambian el *locus* del descubrimiento científico, y al hacerlo introducen problemas que cambian de contexto y de cualidad cualquier descubrimiento. No pueden ser leídos a la luz de lo que sucede en el laboratorio, ni a la luz de lo que sucede en la sociedad, estrictamente hablando. Se produce un nuevo campo de realidades que es necesario descubrir, revelar. La introducción de la dimensión cultural en la bioética abre la necesidad de investigar como se produce ese campo bioético, cuales son sus relaciones, como se puede intervenir o participar en él.

Esas asimetrías y diferenciaciones y pluralidad, no son contrarias a la complementariedad. Es decir, surge la complementariedad precisamente en virtud de su existencia, y la complementariedad esta cifrada en el entendimiento: se diría en la búsqueda de un nosotros. El nosotros no es una categoría de reducción del conjunto de yo individualizado, sino una categoría espacial que permite la relación de los yo en una nueva entidad y con alguna nueva identidad o propósito. Pensar, hacer cosas y estar bien reúnen en el horizonte de la bioética las cosas básicas que hacen avanzar una cultura.

Se trata de un falso problema, en consecuencia, poner a competir a los bioéticos con los biomédicos, biotecnólogos o ecologistas; más bien, lo que se pone de manifiesto es la advertencia sobre la complejidad de los efectos sociales y culturales que acarrearán las actuales hipótesis y descubrimientos sobre la vida. Las necesidades de entendimiento de ellas y sus implicaciones de cara a la evolución, desarrollo y prosecución de la vida en general, requieren de esa nueva sensibilidad –la sensibilidad cultural– en la receptividad bioética acumulada, o sea, en el stock cultural que la bioética ha acrecentado –por lo menos– desde Potter (1971) hasta la fecha.

5. Lo público, el sujeto y la subjetividad en bioética

Tal vez se tengan más preguntas que respuestas en relación con la incorporación de lo cultural en la bioética, de cara a la formulación de una bioética intercultural, y de cara a una bioética pública que coadyuve a la formación del sujeto en la sociedad tecnocientífica, que piense más allá de los dilemas hombre máquina en los que los post-humanistas han plantado el debate. Es una discusión que desplaza la humanidad del objeto de aplicación técnica, a ser sujeto de la construcción de las relaciones ciencia y técnica que el posthumanismo ha querido dejar de lado. La primera conquista bioética, será restituirle el sujeto diferenciado culturalmente a la bioética, la segunda es dejar en claro, que tratará de las relaciones sociales entre ciencia y técnica, por lo tanto su perspectiva no es tanto la de dilucidar la ciencia y la técnica, sino en cómo especificar cómo se produce el nosotros en contextos tecnocientíficos, y por

lo tanto, un mejor entendimiento entre los administradores. Entre, por decirlo de alguna manera, naciones o estados que controlan el genoma humano, y los que no.

Por esa razón quizás en este trabajo no se encuentren respuestas a todas las preguntas, pero no por ello se dejarán de enunciar: ¿Qué alcances y limitaciones tiene la introducción de la diversidad cultural en la bioética?; ¿dicha introducción de la diversidad cultural sólo afecta los principios bioéticos o el conjunto de la bioética?; ¿es la relativización cultural la disolución de lo central en la bioética, o por el contrario, su complejización?; ¿tal disolución o complejización permiten la introducción de lo público en la bioética?; ¿afecta la introducción de lo público de la percepción de la bioética?; ¿es la diversidad cultural una cuestión necesaria para la mejor comprensión de la bioética con una finalidad pública?; ¿pensar lo público en la bioética permite relacionar bioética y Estado?

Para abordar el tema de lo público en la bioética es indispensable avanzar en las preguntas que den cuenta de los cambios en la percepción de lo individual y de lo colectivo. Los cambios, parecen develar asombrosas tensiones de enormes implicaciones para el normal desenvolvimiento de la bioética; la teoría política viene discutiendo los cambios para tratar de comprenderlos, pero lo que ha aparecido sobre el tapete es el debate sobre el sujeto, el individuo y la comunidad, lo cual ha reformado sustancialmente el viejo debate entre liberales y comunitaristas. La percepción del individuo vinculado a los hábitos tradicionales se confronta con la de individuos más emancipados de ellos, pero que se proyectan leales a las costumbres de otros grupos de menor linaje y tradición, o que están haciendo tradición: “!lo que me hace punketo no es el vestido, es la filosofía. Esos que se visten de negro no saben que es ser punketo”.

Esta aparición pública del cambio de percepción de lo individual y lo colectivo hace parte de un proceso de emancipación –señala Lechner (2003)- que permite al individuo ampliar su horizonte de experiencias, incrementar las capacidades de participación en la vida social y desarrollar las opciones de auto-realización personal. “Las oportunidades de expandir la libertad individual son notorias por doquier, especialmente entre los jóvenes. Sin embargo, no todos alcanzan a disfrutarlas. Considerando que

no hay individuo al margen de la sociedad, la individualización depende de las opciones y los recursos que ofrece la sociedad en determinada época histórica, por ejemplo, nivel de educación, normas sociales y morales, grados de civismo y de cinismo” (Lechner 2003: 17).

La cultura, sin duda tiene profundos impactos sobre los estilos de convivencia, no solo de una sociedad a otra, sino al interior de las mismas sociedades. Esto es lo destacable, pues no por ser miembros de una misma comunidad, se están entendiendo las cosas de la misma manera, ni las disposiciones éticas se ajustan con el mismo rasero, como cuando se ajusta un chip. La flexibilización de la regulación nacional con el fin de dar aperturas democráticas para la participación de los ciudadanos con diferencias étnicas, culturales, religiosas, de conciencia y de género, ha instalado la posibilidad de observar sujetos diversos en la política, y de pensar en la posibilidad de ciudadanos que desarrollen subjetividades que permitan el ejercicio de esa diversidad. La desregulación conlleva que la protección, estímulo y promoción de la diversidad se haga mediante la implementación de políticas públicas transversales.

Según Lechner (2003) los nuevos aspectos culturales deben tener en cuenta tres horizontes que están cambiando: el espacial, el temporal y el estético. En lo espacial, según ese autor, el ciudadano “está ligado a un lugar relativamente fijo y, por ende, inserto en relaciones sociales duraderas. Ese anclaje local facilita experiencias colectivas... No obstante, está inmerso en el flujo de bienes... que no están limitados por su ubicación territorial”, lo cual hace que se introduzca lo efímero en las relaciones (Cfr. Lechner 2003:6). En relación con lo temporal el ciudadano “requiere una planificación del tiempo en relación a la meta gratificante proyectada a futuro... mientras que son reemplazadas por la satisfacción instantánea del deseo. Predomina el afán de una vivencia directa e inmediata”, lo que se hace que se introduzca el “ahora mismo” que dificulta la madurez de los procesos (Cfr. Ibidem). Y, en relación con lo estético, señala Lechner, la tendencia a desplazar la ética por la estética. “La conducta social ya no se orientaría tanto por una “ética del trabajo” (que valora la vocación, la autodisciplina y la gratificación diferida) como por criterios estéticos. La manera de percibir y valorar las personas (la “apariencia”) y los objetos (el diseño) tiende a inscribirse en una estetización generalizada de la vida

cotidiana. Ese protagonismo de la estética nos recuerda otra transformación en marcha” (cfr. *Ibidem*).

Pensar los cambios culturales que se presentan, es pensar en las nuevas cualidades de los sujetos con los que tenemos que interactuar, por lo tanto en la transformación de sus subjetividades, sus morales y sus éticas. La intención de una bioética intercultural y pública debería asumir ese reto propiamente antropológico, ese es un desafío cultural y es, seguramente, como se ha dejado enunciado, un acicate para pensar lo político en la bioética⁷.

Conclusión

Esta reflexión insistió en la tesis según la cual la introducción de la dimensión cultural y la observación empírica en los análisis de la bioética contribuye a entender como se inserta la bioética en la trama de la acción colectiva, y en el tejido social. El encaramiento cultural, hasta ahora, ha sido cosa de antropólogos, pero debe ser pensado por los bioeticistas, filósofos y médicos, sin perjuicio de la identidad de la bioética, la cual tiene un camino recorrido y un importante acumulado. Se dijo que definir la bioética es un acto cultural, que le permite ingresar como fuente y parte de la acción política. No solo como la política del entendimiento de la vida en general, sino como articuladora en los cuerpos sociales, de los anhelos y transformaciones sobre la vida y lo vital que tiene la gente.

Se insinuó que la bioética intercultural y pública podría ser un portentoso instrumento de reconstitución y de fortalecimiento de la institucionalidad respecto de la percepción sobre la vida en la actualidad. Ojala no se sobres-

⁷ “...defiendo una conquista de la modernidad: la perspectiva. Ella requiere, al decir de Zaki Laïdi -*Le sacre du présent*, Ed. Flammarion, Paris 2000-, primero: tomar distancia... segundo: un punto de vista desde donde mirar. No existe una mirada neutra; toda perspectiva está posicionada, es interesada... tercero: un proyecto; o sea, una intencionalidad respecto al futuro. La perspectiva prepara una acción intencional en relación con un “mundo por hacer”. Ahora bien, cuando la reconstrucción del espacio, realizada por la pintura renacentista, da paso a la construcción simbólica del futuro, la perspectiva se vuelve una historia narrada. Crear una perspectiva es crear un relato que sitúa al presente en relación al pasado y al futuro. Pienso que esa creación podría ser el principal desafío cultural de la... bioética... Sería contar el cuento del Nosotros que queremos llegar a ser” (Lechner 2003:17).

time ese alcance, pues la reconstrucción de las potencialidades de lo diverso y la necesidad de dinamizar estructuras de inserción social y cultural le dan un lugar articulador privilegiado en el contexto de formación de comunidades políticas. La producción de la comunidad, ese “mundo compartido” de valores y normas, de símbolos e imaginarios, que permite “vivir juntos”, no queda ajeno a la bioética. Lo cultural y lo público son herramientas útiles para analizar la interacción específica, por tanto diferenciada, entre los individuos (interculturalidad) con referencia a las sociedades concretas. Eso es relativizar, es decir, concretizar *stricto sensu*.

Finalmente, se argumentó que una bioética que incluya la dimensión cultural debe ser una bioética que desarrolle un sentido fuerte del nosotros, del acumulado cultural propio y de la proyección del entendimiento sin detrimento de la diversidad misma. El entendimiento intercultural que debe sostener a la bioética, es la visualización del nosotros y de los otros, actitud que no busca unidad, sino que genera identidad. En las entidades desiguales el principio bioético de acción intercultural sería la cooperación, ésta realiza la dimensión social de toda individualidad diferenciada, haciéndola colectiva, comunitaria.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun. 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Barnes, Barry; Bloor, David. 1997 “Relativismo, racionalismo y sociología del conocimiento científico”, en: González G., Marta (et.al) *Ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Ariel. pp. 27-48.
- Beauchamp, Tom; Childress, James. 1999 *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson.
- Berger, Peter; Luckman, Thomas. 1975 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berlinguer, Giovanni. 2002 *Bioética Cotidiana*. México: Siglo XXI Editores.

- Durkeheim, Emile. 1985 *Las reglas del método sociológico*. México: red de Jonás.
- Escobar Triana, Jaime (et. al). 1998 *Bioética y derechos humanos*. Bogotá: Universidad El Bosque.
2002 *Bioética y ciencias sociales*. Bogotá: Universidad El Bosque.
- García Gómez-Heras, José; Velayos Castelo, Carmen. 2005 *Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas*. Madrid: Tecnos.
- Garrafa, Volnei; Kottow, Miguel; Saada, Alya. 2005 *Estatuto Epistemológico de la Bioética*. México: Red Bioética, UNAM.
- Habermas, Jürgen. 1998 *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- Hottois, G. 1991 *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos.
- Kliksberg, Bernardo; Tomassini, Luciano (comps.). 2006 “Capital social y cultura. Claves del desarrollo”, en: *Cuadernos Latinoamericanos de Administración*, Vol. II, No. 1, pp. 5-31.
- Lechner, Norbert. 2003 “Cómo reconstruimos un nosotros”. Documento pdf, Santiago de Chile: Flacso.
- Llopis Goig, R. 2003 “La bioética como “tercera cultura”, en: *Cuadernos de bioética*, Vol. 14, N° 51-52.
- Potter, Van Rensselaer. 1971 *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice Hall.
- Snow, C. P. 1964 *The Two Cultures and a Second Look*. New York: Mentor Books.
- Taylor, Edward B. 1963 *La cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Zambrano, Carlos Vladimir. 2006 *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá: Siglo del Hombre – Universidad.
2006^a “Bioética en la transición cultural”, en: VV. AA., *Bioética, Desarrollo y Educación*. Bogotá: Universidad El Bosque.