

# Donde Termina la Ética, allí Comienza la Bioética

*There, Where Ethics Ends, Starts Bioethics*

Carlos Eduardo Maldonado

Profesor Titular de la Facultad de Medicina Universidad El Bosque

Profesor de la Maestría en Derecho Médico Universidad Santiago de Cali

Correo: maldonadocarlos@unbosque.edu.co

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9262-8879>

## Resumen

Este texto argumenta que la ética constituye una preocupación distintivamente humana; por el contrario, la bioética comporta una preocupación por la vida, y no solamente por la existencia humana. Pues bien, la bioética comienza exactamente dónde termina la ética. Tres ejes de reflexión definen a la tesis enunciada, así: una consideración sobre el origen y la naturaleza de la ética, un breve examen acerca del nacimiento y las características de la bioética, y la inflexión que comporta saber de vida y de naturaleza. Asistimos, hoy por hoy, de una concepción –y relación– eminentemente antropocéntrica, antropomórfica y antropológica del mundo y la realidad a una conexión y visión ecocéntrica o biocéntrica. Es en esta bifurcación como se comprenden numerosas preocupaciones recientes en ámbitos como el derecho, la sociología, la política y la historia.

**Palabras clave:** Vida, Naturaleza, Antropocentrismo, Sociedad y Derecho.

### *Cita este capítulo / Cite this chapter*

Maldonado, C. E. (2024). Donde Termina la Ética, allí comienza la Bioética. En: Marín Ordoñez, J. y Rincón Andreu, G. (ed. científicos). *Retos y Perspectivas del Derecho Médico*. (pp. 19-44). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

## Abstract

This chapter claims that ethics, as important as it is, consists in caring only about human beings; quite on the contrary, bioethics entails an understanding and caring about life in general, not just about human existence. Straightforwardly said, bioethics starts there where ethics finds its own limits. Thereafter, three axes of reflection help define the argument just mentioned, namely: a consideration about the origin and nature of ethics, a (brief) examination about the birth and characteristics of bioethics, and the inflection constitutive of the shift toward life and nature. Currently, we are witnessing the transition from a conception (and relation) eminently anthropological, anthropomorphic, and anthropocentric of the world and reality to a connection and view much more ecocentric or biocentric. It is such a turn, it is argued here, what allow understanding some of the recent preoccupations in fields such as legal studies, sociology, politics and history, most notably.

**Keywords:** Life, Nature, Anthropocentrism, Society and Law

## Introducción

La Grecia antigua, y en particular, Aristóteles, inventó la ética. La historia es apasionante, todo comienza a partir de las preocupaciones de base del filósofo estagirita, que pivotaron siempre, en primer lugar, alrededor de la biología y la física y, en segundo lugar, subsidiariamente, en torno al esfuerzo por comprender la *physis*, y el *bios*. Como resultado, la obra más importante del filósofo griego es, sin la menor duda, los *Analíticos primeros* y los *Analíticos segundos* o, como a veces aparece traducido, los *Analíticos anteriores* y los *Analíticos posteriores*. Esto es, los tratados sobre lógica (Aristóteles, 1995b).

Este texto se propone defender una tesis, enunciada ya en el título: la bioética constituye la ampliación y profundización de la ética. En otras palabras, los asuntos, temas y problemas de la ética, importantes como son, son altamente limitados y, al cabo, insuficientes. Para

ello, el texto se articula en cuatro momentos, cada uno dedicado a cada uno de los argumentos que sostienen la tesis mencionada. En primer lugar, se elabora el origen y el sentido de la ética, para lo cual la historia de la ética resulta subsidiaria y no arroja ninguna luz. El segundo argumento muestra cómo los límites de la ética inauguran exactamente las posibilidades de la bioética. Una dúplice puerta aparece entonces, la bioética global y las relaciones entre bioética y la complejidad. El tercer momento señala qué y por qué la tesis enunciada comporta un giro de una comprensión exclusivamente antropológica a una concepción biocéntrica del mundo, de la naturaleza y del universo.

## **Metodología**

Este capítulo es el resultado de un proyecto de investigación sobre salud y complejidad. El problema de base es el de las relaciones entre ética y bioética. Fundamentado en una exploración conceptual y semántica, a partir de la Grecia antigua se señala de manera precisa cómo y por qué la ética es distintivamente un asunto humano mediante la elaboración de un estado del arte relacionado con un giro biocéntrico, desarrollando cómo la bioética produce una inflexión en la comprensión de los seres humanos. El marco que emerge es el del *bios*; no ya el *anthropos*. Se elabora un paralelo histórico y civilizatorio en el que aparece claramente que allí donde termina la ética comienza la bioética. Es aquí, dónde algunas teorías y marcos aparecen necesariamente, se lo presenta, evalúa y discute. El resultado es la emergencia de un nuevo concepto que bien puede condensarse en una ecuación.

## **Origen y sentido de la ética**

Aristóteles, sin reduccionismos, fue ante todo un estudioso de la naturaleza; como corresponde a su época y su lugar cultural de nacimiento y formación. Aristóteles puede ser visto como el último de

los paganos y el primero que, a pesar de sí mismo, sienta las bases filosóficas para el monoteísmo. Por razones de espacio debo dejar esta observación de lado.

Como estudioso de la naturaleza, basta con echar una mirada a su Física (Aristóteles, 1995a) o los estudios sobre biología, [*párvula animalia*] (Aristóteles, 1992). La obra principal del filósofo estagirita, contra lo que usualmente se ha enseñado y creído, está dedicada a la lógica; esto es, dicho de manera precisa y directa, al estudio del logos de la *physis* —que, entre los griegos, comporta de alguna manera también a los animales—. Pues bien, el logos de la *physis* se caracteriza exactamente por ello: por su carácter argumentativo, por un cierto aire experimental, por la observación y por la explicación del mundo entero a partir de determinados *principios*.

El tema de la articulación del logos de la *physis* es tan importante, que Aristóteles le destina dos volúmenes a la explicación y comprensión del mismo. El mundo es lógico, y la lógica se corresponde exactamente con lo que son las cosas; en general o en particular, para lo cual, en otro texto aparte, Aristóteles distingue el *to on hei on*, y el *toti en einai*, correspondientemente (Aristóteles, 2012). Esta idea no es originaria, se trata, sencillamente, de la continuación del inicio del fundamento de toda la racionalidad que se encuentra expresada ya en el tercer verso del poema de Parménides: *to gar autó noein estin te kai einai*: ser y pensar son una sola y misma cosa.

Sin embargo, Aristóteles descubre un problema al que explícitamente nadie había atendido hasta ese momento. Se trata del esfuerzo de conocimiento, comprensión o explicación de un tipo de ser que no se comporta absolutamente como los cuerpos físicos y los animales, y cuya naturaleza es perfectamente singular. El nombre en griego para esta clase de entidad es: *anthropos*. Así las cosas, dicho de manera puntual, ¿cuál es el logos del *anthropos*? Es exactamente esta pregunta la que inaugura a la ética. Más exactamente, el logos del *anthropos* no se dice logos, en sentido estricto; se dice: *ethos*.

Ahora bien, los griegos disponían de dos términos para designar al *ethos*, estos son:  $\eta\theta\omicron\sigma$  y  $\epsilon\theta\omicron\sigma$ . En griego ambos términos se pronun-

cian exactamente igual, son los contextos los que permiten distinguirlos. El primero hace referencia al comportamiento individual, en tanto que el segundo se refiere al comportamiento social o colectivo. Los romanos que no sabían griego y todo lo tomaron de la Grecia antigua, tradujeron estos términos, correspondientemente como *more*, *mores*, y *ethica*.

La historia de la filosofía habrá de comprender a la ética como el estudio de la filosofía moral, que comporta una variedad de planos, tales como las costumbres, los estilos y formas de vida, los comportamientos que se corresponden con las ideas y los principios y los que no, y varios más.

En alemán, particularmente gracias a Hegel, la distinción mencionada se traduce como *Moralität* y *Sittlichkeit*. Como quiera que sea, dicho *grosso modo*, la moral conduce a, o se deriva hacia la religión, en tanto que la ética encuentra vados comunicantes directos con la política. Digamos, por lo demás que el ἔθος designa al oikos, en sentido estricto o amplio; esto es, al hogar, la vivienda o el lar, de un lado, tanto como, de otra parte, al medioambiente y al planeta como un todo.

Pues bien, es tal la importancia del problema que Aristóteles, el padre de la ética escribe tres textos diferentes para intentar explicar en qué consiste el logos del *anthropos* que no es *physis*. Se trata de la *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, 2014), la *Gran Moral [Magna Moralia]* (Aristóteles, 2011) y la *Ética a Eudemo* (Aristóteles, 2003). La que es más conocida, porque ciertamente es la más importante por su contenido, es la *ética a Nicómaco*, un libro escrito por Aristóteles expresamente a su hijo.

Los otros dos textos son reiteraciones, en cierto modo síntesis, o algún comentario adicional o retirado del libro escrito para Nicómaco. Como se aprecia, es tal la importancia y el problema que le genera al filósofo griego explicar la especificidad humana, que escribe tres textos que son, en realidad, la variación sobre un mismo tema. El logos del *anthropos* se dice *éthos*, y el primero y más importante de los problemas es el de la felicidad (*eudaimonía*). La ética tiene en Aristóteles

una finalidad clara: o bien hacer felices a los seres humanos, o bien mostrar que la felicidad es el sentido mismo de la existencia humana. Una afirmación para nada menor.

Pues bien, la base de las preocupaciones de Aristóteles por el ser humano, dicho en general, se funda enteramente sobre el gran supuesto de toda la Grecia clásica y que habrá de marcar, más allá del período helénico, al resto de la humanidad occidental. Se trata de la idea, defendida por el sofista Protágoras, según la cual el hombre es la medida de todas las cosas: *pantón khremáton métron éstin ánthropos*. Vale siempre recordar que los sofistas representan la mejor expresión de lo que en la tradición posterior se conocerá como el humanismo (Llanos, 1969). Los sofistas instauran el humanismo, para el resto de la historia, hasta nuestros días. Lo demás, como se dice habitualmente, es historia.

Existe una historia de la ética; esto es, una historia de las ideas éticas y de la filosofía moral (Bourke, 2020; Star, Crips, 2019; Camps, 2008; Irwin, 2007). Se trata manifiestamente de una historia de las preocupaciones distintivamente antropológicas acerca de la existencia humana. El *input* y el *output* son el mismo: el ser humano; en su unidad, en su diversidad, en su historia, en sus contextos, o según ideas, valores y principios. La ética, dicho sin más, es una preocupación marcada por una visión antropocéntrica y antropomórfica. Muy recientemente, emergen otras éticas, notablemente la ética relacionada, en sentido amplio, con los animales.

Como es suficientemente sabido, algunos de los problemas centrales de la ética tienen que ver con establecer lo que es el bien o lo que es bueno, y lo que no lo es; se trata de establecer criterios –y en ocasiones normas, escritas o no escritas–, para saber cómo se debe vivir, individualmente, y cómo es o debe ser el convivio.

Asimismo, ya en la historia de la ética, se trata de establecer qué es y cómo es posible la libertad, cómo suceden y cómo pueden modificarse las relaciones con los otros –mujeres, extranjeros, otras etnias y demás–. Incluso, en ocasiones, se trata de dirimir las relaciones de cada quien con la divinidad (alguna divinidad), y qué implica ello. La

historia de la ética puede ser prolífica en temas y motivos, en preocupaciones y en ejes, pero su esencia es bastante elemental; se trata dicho en pocas palabras, de entender qué es la vida humana y cómo se hace posible con otros o, en ocasiones, a pesar de los otros.

Hay, con todo un hecho, no existe un denominador mínimo común en la historia de la ética, mucho menos un acuerdo, un consenso y jamás una unanimidad acerca de lo que es e implica. Casi espontáneamente cada quien se siente naturalmente inclinado a pronunciarse en asunto de moral y/o de ética, y puede decirse, *in extremis*, que existen tantas comprensiones de la ética como filósofos, sin que la ética se agote en la filosofía.

De manera sorprendente, han existido y existen profesores de ética, como si ésta se pudiera enseñar, y aún existen currículos de ética, y hay incluso estudiantes que pierden la materia de ética. Un total *ex abrupto*, por donde se lo mire. La ética ni se debe ni se puede enseñar. Pero este es un asunto que desborda los marcos y los intereses de este texto. La ética es, simple y llanamente, ejemplar. Aprendemos, como los animales y las plantas, con el ejemplo.

Como quiera que sea, la ética, aun cuando en ocasiones se vista de conceptos y categorías, de argumentos y elaboraciones abstractas y sofisticadas, no es otra cosa que un conjunto de reglas y consejos de vida. *In extremis*, la ética es literatura de autoayuda.

El gran problema de la ética estriba en una doble dificultad, hasta ahora insuperable. De un lado, se trata de la falacia naturalista, estudiada y críticamente evaluada por parte de G. E. Moore (2001), consiste en confundir el “ser” con el “deber ser”. Las discusiones al respecto se encuentran lejos de estar zanjadas. De otra parte, al mismo tiempo, el problema estriba en que hablar de ética, en cualquier acepción, en cualquier contexto o con la intención que se quiera, no garantiza, en absoluto, el cuidado de la vida en general.

La ética es el propio *Uroboros*: el ser humano que se preocupa de sí mismo y sólo sabe de sí mismo, punto. Ni siquiera, cuando, por ponerlo de manera extrema y puntual, se habla de “dignidad” o de “ca-

lidad” de la vida humana, con la escuela, la filosofía, el credo o el sistema de creencias que se quiera. Pues bien, es justamente a partir de esta dúplex dificultad que se entiende el tránsito hacia la sección siguiente.

## **Los Límites de la Ética, Apertura a la Bioética**

A través de diferentes caminos, a mediados del siglo XX tiene lugar un descubrimiento fantástico que supera ampliamente todos los fundamentos de la civilización occidental. Se trata del descubrimiento de la vida; de la vida en general, y no solamente ni principalmente la vida humana.

Prácticamente contemporáneos dos de estos caminos, conspicuos, son, primero, el texto fundacional de E. Schödinger (2015) en el que, por primera vez en la historia se formula un programa de investigación absolutamente novedoso. Y luego también, los trabajos de A. Leopold (2020) de corte distintivamente ambiental, en una perspectiva claramente no antropológica; cabe destacar el texto principal de Leopold (2020), escrito originariamente en 1949.

La idea que inmediatamente salta a la mirada es el de una ética de la tierra (*land*; no: *earth*). S. L. Flader (1994) lo ha expresado de manera precisa en un texto importante: se trata de pensar como una montaña. Una idea manifiestamente extraña para toda la tradición antropológica y antropocéntrica que muy fácilmente podría ser acusada de animista; un adjetivo descalificador para Occidente, donde los haya.

Uno de los fundadores de la mecánica cuántica, Schrödinger formula un programa de investigación nunca antes existente en la historia, ni de la filosofía, ni de la ciencia: entender en qué consiste la vida. Pues bien, los sistemas vivos existen porque niegan la física, niegan las fuerzas y los poderes, niegan las inercias, en fin, niegan las leyes constitutivas de la física clásica, de la física moderna. El concepto en el que se condensan estas características es el de neguentropía. Los sistemas vivos son neguentrópicos; literalmente, niegan la entropía.

---

Los sistemas vivos son físicos, pero no se reducen en absoluto a la física.

De otra parte, Leopold (2020) es uno de los fundadores de la ecología *avant la lettre*. La ecología nace en su formulación gracias a E. Haeckel, a finales del siglo XIX. Sin embargo, por razones que deben quedar aquí de lado por razones de espacio, la ecología no nace ni es posible hasta mucho tiempo después, prácticamente cien años más tarde, hacia la década de 1970; particularmente gracias a las contribuciones de P. Odum. La razón por la que cabe destacar aquí al pensamiento y la obra de Leopold (2020) tiene que ver con el hecho de que se encuentra en la raíz de la bioética. Para decirlo de manera directa, aunque aún precipitada, la bioética nace allí donde termina la ética.

De acuerdo con el relato normal de los bioeticistas, la bioética nace, gracias a V. R. Potter<sup>9</sup>, en el Hastings Center, en Nueva York, en 1970, específicamente en el medio de los intensivistas. Así, la bioética es una ética aplicada centrada particularmente en torno a la medicina, y cuyos ejes de base son los que habitualmente se han conocido como los dilemas del comienzo y del final de la vida.

La bioética pertenece, así, a la medicina en particular y a las ciencias de la salud en general, y nace como una bioética principialista. Dicho de manera sucinta, todo consiste en el estudio de casos y a su reflexión a partir de los principios de la bioética, lo cual se ha nutrido, con el pasar de los años con distintas declaraciones, pactos, acuerdos y otros documentos semejantes que pivotan alrededor de la bioética. Esta es, sin ambages, la bioética normal, análogamente a la ciencia normal, en la expresión de Th. Kuhn (1962) La bioética concluye, ulteriormente, en los comités de ética clínica y los comités de bioética de diverso nivel, punto. Esta bioética es distintivamente normativa.

---

9 Es necesario aclarar que éste es el relato oficial y normalizado de la bioética, sin embargo, el verdadero padre de la bioética fue Fritz Jahr quien en 1927 introdujo el concepto. Este año fue, sin duda, históricamente difícil, lo que añade contexto y profundidad a su contribución. La bibliografía al respecto evidencia que Jahr fue pionero en este campo, sentando las bases para el desarrollo posterior de la bioética. Se puede corroborar este argumento en la bibliografía al respecto. Por ejemplo cfr. (Garzón, 2009).

En contraste con estos orígenes, interpretaciones y puestas en marcha de la bioética, el propio Potter publica en 1988 *Global Bioethics*. La luz sugestiva del libro y del nuevo y radicalmente diferente enfoque de la bioética aparece ya desde el subtítulo del libro: *Building on the Leopold Legacy*, construyendo sobre las bases del legado de Leopold. Pues bien, es por esta razón que antes arriba se hace referencia a Leopold (2020). La obra de A. Leopold (1993), se encuentra en las bases de la bioética global.

Una observación puntual se impone. Leopold fue, más que un ecologista, un ambientalista y silvicultor estadounidense, uno de los padres del conservacionismo. Como se sabe, los dos grandes ejes en ecología son el preservacionismo y el conservacionismo. Vale referir al libro de Leopold, *Round River* (Leopold, 1993), que es la compilación de sus diarios en los que expone sus experiencias, observaciones y reflexiones, editados por su hijo, L. B. Leopold, un destacado geomorfólogo e hidrólogo. Pues bien, la bioética global sería imposible sin los antecedentes de Leopold.

Contra la bioética normal y normalizada, la bioética es, hoy por hoy, bioética global (Teays, Renteln, 2020; Monlezun, 2020; Have, 2016a; Have, 2016b; Have, Gordijn, 2014; Green et al., 2009), para no mencionar a la revista: *Global Bioethics*. Para una mirada crítica por parte de uno de los exponentes más importantes de la bioética clínica o normal, véase (Engelhardt, 2006).

Bioética global no es sino la expresión técnica que quiere significar en realidad algo así como una ecología ética, o bien, una bioética ecológica. Como se entiende sin dificultad, la bioética global es bioética que no solamente sabe del ser humano –bioética clínica, o bioética principialista o ética aplicada a las ciencias de la salud–, sino, además y principalmente, sabe del tejido de la vida, en sentido amplio e incluyente; que sabe, por ejemplo, acerca de problemas como vida artificial e inteligencia artificial.

Esto es, la vida tal-y-como-la-conocemos, tanto de la vida-tal-y-como-podría-ser-posible. Así las cosas, la ética que inaugura Aristóteles y que se proyecta a través de los tiempos a través de y gracias Kant,

Rawls, Habermas, Jonas, y tantos otros, se ve ampliamente superada. Este es exactamente el énfasis de este trabajo, quiero decirlo de manera fuerte y directa. En este sentido, la bioética es ética del bios. “Bios” funge como núcleo y “ética” opera sencillamente como sufijo. Esta es la tesis de este trabajo. Algunos antecedentes de esta tesis se encuentran en (Maldonado, 2022; 2019; 2015).

Ahora bien, la apertura desde la ética a la bioética es en realidad una inflexión, un quiebre. En la sección tercera se justifica esta afirmación. Por lo pronto, es evidente que, por así decirlo, la ventana de observación se amplía magníficamente. A fin de complementar y justificar mejor la tesis de este trabajo se hace necesario una observación adicional, que tiene que ver justamente con las relaciones entre la bioética y las ciencias de la complejidad. El tema que aparece es el de la comprensión del ecosistema en el que se inserta o emerge la bioética como una ética de la vida.

Mientras que la ética forma parte de la filosofía, la bioética se inscribe en las ciencias de la complejidad. En efecto, el estudio de la ética es distintivamente el estudio de la filosofía moral y las fuentes de referencia y trabajo son, manifiestamente, filósofos. En contraste, en el estudio de la bioética en el sentido señalado comporta, además de determinados autores destacados, el conocimiento y exploración de campos de conocimiento; esto es, ciencias y disciplinas, y muy recientemente, también, saberes (Maldonado y Garzón, 2022).

Las ciencias de la complejidad aparecen en el escenario a partir de una doble particularidad. De un lado, se trata del reconocimiento expreso de que los fenómenos o sistemas de mayor complejidad jamás conocidos son los sistemas vivos, y al mismo tiempo, se trata del hecho de que las ciencias de la complejidad son ciencias de la vida (Maldonado, 2021).

Manifiestamente, la vida en general posee una complejidad inmensamente mayor que la de los seres humanos. Las ciencias de la complejidad estudian sistemas, fenómenos y comportamientos de *complejidad creciente*. Significativamente, las ciencias de la complejidad están marcadas por una evidente atmósfera inter, multi y transdisciplinar.

De este modo, la bioética se inscribe en un cruce de semánticas, de lógicas, de cuerpos epistemológicos distintos y plurales. En marcado contraste con la ética.

La bioética global desborda ampliamente a la bioética médica o clínica, o bien, lo que es equivalente, ésta queda inscrita, como un capítulo, dentro del marco ampliamente más grande y profundo que es la bioética global. El giro por parte de Potter hacia la bioética global, gracias a su lectura y las influencias de A. Leopold, hacen que la bioética bien entendida sea simple y llanamente bioética global. Muchos de los clásicos de la bioética no lograron ver plenamente el giro llevado a cabo por Potter (Beauchamp y Childress, 2012).

Recapitulemos. La bioética comporta, por más de un camino, un tránsito de una preocupación eminentemente antropocéntrica a una visión más amplia, incluyente y, literalmente, más compleja. El núcleo es el bios, un descubrimiento perfectamente novedoso en la historia de Occidente, que tiene lugar, primero en 1944 gracias a Schrödinger, y luego, con las experiencias y observaciones por parte de A. Leopold. El surgimiento de la ecología en los años 1970s permitirá reforzar la importancia de la inscripción de la experiencia humana en el marco más amplio y profundo de la naturaleza.

La importancia en este contexto de Leopold tiene que ver, como queda ya suficientemente en evidencia, por su influencia sobre Potter, lo que le permite a este último situar de manera precisa a la vida en el centro de cualquier preocupación ética, en el sentido al mismo tiempo más amplio e incluyente de la palabra. La bioética global es una ética del bios, y la ética misma ya no es lo más importante, el centro, como para la tradición que inaugura Aristóteles, sino la vida. Pero ello comporta un conocimiento amplio y sólido de lo que es la vida y lo que son los sistemas vivos. Por razones de espacio, una explicación de lo que sean los sistemas vivos debe quedar aquí en suspenso. Baste aquí con comprender la idea.

La idea principal de esta segunda sección consiste en el hecho de que, análogamente a como la ética implica un muy serio y difícil programa de investigación en toda la línea de la palabra consistente en en-

tender y explicar qué son los seres humanos, asimismo, la bioética comporta el llamado a estudiar, comprender, cuidar y exaltar la vida; no solamente la vida humana, sino la vida en general sobre el planeta; no solamente la vida conocida, sino también la vida por conocer, y precisamente por ello, por decir lo menos, debe poder abrirse a las derivaciones e implicaciones del libro de Schrödinger (Murphy y O'Neill, 1999), sino también a las ciencias de la complejidad (Nicolis y Prigogine, 1994).

Visto desde una perspectiva más amplia, epocal, por ejemplo, o incluso de corte civilizatorio, asistimos a una magnífica inflexión desde una visión eminentemente antropológica, antropomórfica y antropocéntrica, hacia una visión y relacionamiento eco o biocéntrico. Es sobre este aspecto que nos giramos inmediatamente a continuación.

## **Una Comprensión Nueva del Mundo y la Naturaleza**

Occidente es –en realidad fue<sup>10</sup>– una civilización distintivamente centrada en el ser humano como ápice o bien de la creación, o bien de la evolución, como se prefiera; aquí, para el caso, es indiferente. Occidente jamás supo de la vida y, concomitante y necesariamente, tampoco supo nada de la naturaleza o del medioambiente. La ecuación constitutiva definitoria de Occidente es la siguiente:

$$H = 1/N$$

y que significa que el ser humano es entendido, y explicado, como superior, y ajeno a la naturaleza, y la naturaleza es concebida como recurso; esto es, como medio o instrumento para la satisfacción de los intereses, los fines y las necesidades humanas. Esta historia no es difícil.

---

<sup>10</sup> Asistimos a una crisis sistémica y sistemática de la civilización occidental. Los diagnósticos al respecto son numerosos. Mejor aún, la crisis de Occidente apunta a la muerte de esta civilización. Significativamente, otra civilización está emergiendo. Dejó de lado aquí una ampliación de esta observación marginal, pues es el objeto de otro texto aparte.

En algún momento a mediados del siglo XX, no sin varios antecedentes en diversos otros campos, se produce una magnífica inflexión en la historia de la familia humana. Se trata del desplazamiento gradual de la centralidad del ser humano en favor del descubrimiento, perfectamente anodino si se lo mira con los ojos del pasado, de la vida.

Es fundamental atender al hecho de que el descubrimiento de la vida no es la obra de la religión o la teología, de las ciencias sociales y humanas, y ni siquiera de la biología. Quien descubre a la vida como un problema y por tanto como un programa de investigación científica es la física cuántica.

Si ello es así, la exigencia epistémica que inmediatamente salta a la vista es la necesidad imperiosa de conocer, por lo menos, los fundamentos de la mecánica cuántica. Una exigencia absolutamente sorprendente para quienes forman parte de la larga y muy sedimentada tradición antropológica, pues no se vería inmediatamente qué tienen que ver los seres humanos con la mecánica cuántica. Es responsabilidad, moral y epistemológica de cada cual afrontar y resolver el problema.

Sin embargo, en contraste, debe ser evidente que el descubrimiento, la tematización y la comprensión de lo que son los sistemas vivos comporta una estructura mental significativamente más amplia. Este reconocimiento debe ser suficientemente claro a fin de comprender bien que donde termina la ética, allí mismo comienza la bioética.

Digámoslo entonces de manera abierta y directa: la bioética implica una ética del cuidado de la vida, de la afirmación, la exaltación, la gratificación y el posibilitamiento de la vida en general, algo que, como se aprecia inmediatamente sin dificultad, prácticamente nada tiene que ver con toda la historia de la ética.

En su forma más básica, una ética del cuidado de la vida implica el problema, de entrada, de la discusión entre conservacionismo y preservacionismo (Odum, 1993; Botkin, 1993; Deléage, 1993; Margaleff, 2022); esto es, el problema sobre si la mejor manera de cuidar a la naturaleza consiste en dejarla actuar por sí misma, o si se deben em-

prender determinadas acciones de cuidado e intervención de suerte que se renueven los ciclos naturales, los procesos y dinámicas entre especies y demás.

El tema no es baladí, para nada, y se torna inmensamente más complicado cuando se trata de atender, por ejemplo, a las relaciones entre los desarrollos de la vida artificial la inteligencia artificial y la robótica relativamente a la naturaleza y las propias estrictas y dinámicas de la sociedad. El tema que emerge inmediatamente es de las relaciones entre la bioética y, en general, los sistemas informacionales y computacionales.

No son pocos los investigadores que son reacios y suspicaces a los desarrollos mencionados, y los medios de comunicación contribuyen en general ampliamente a generar temores de toda índole. La tecnología en general, ¿constituye una amenaza para la vida, o bien es una forma más de evolución de los sistemas vivos? Antes que resolver el problema aquí, se trata de abrir y entender bien las aristas y dimensiones en las que lo humano como tal no puede ya sustraerse de otros desarrollos, ejes, conceptos, problemas e investigaciones en curso.

Mientras que la bioética médica parece adoptar una posición conservadora y reactiva a los desarrollos de la tecnología<sup>11</sup>, la bioética global y las ciencias de la complejidad. Es fundamental en este contexto atender al reconocimiento de que existen tres clases de sistemas sociales: los sistemas sociales humanos, los sistemas sociales naturales y los sistemas sociales artificiales. El algún punto en el cruce entre los tres tipos de sistemas sociales se dirime la comprensión y la existencia misma de la vida en general; incluida, desde luego, la vida humana.

---

11 Emerge aquí, inmediatamente, un doble eje articular de la bioética en general. De un lado, se trata del bioderecho y, de otra parte, se trata de la biopolítica. El primero se caracteriza por una actitud eminentemente reactiva frente a la tecnología y sus posibilidades de investigación, para lo cual recurre a todo el cuerpo normativo y legal que pueda, creándolo o modificándolo; la biopolítica, por su parte adopta una bifurcación en la que un carril, por así decirlo, es crítico de los mecanismos de control sobre el cuerpo y la sociedad, mientras que el otro carril se ocupa más de la exaltación y gratificación de la vida por caminos del discurso y la acción políticos. Debo dejar de lado aquí una ampliación de esta observación.

Nuestra época y hacia adelante, puede caracterizarse como la emergencia de una comprensión ecocéntrica o, mejor aún, biocéntrica, mucho antes y mucho mejor que antropocéntrica. En el siglo XIX, específicamente en 1830, Ch. Lyell sienta las bases para la geología, cuyo mérito consiste en ampliar o fundar escalas temporales nunca antes imaginadas en la historia de Occidente. Los tiempos geológicos comienzan a contar a partir del millón de años.

En 1964, gracias a los trabajos pioneros de V. Rubin, emerge la cosmología científica cuyo núcleo es la teoría inflacionaria del big-bang, y que pone de manifiesto que la edad del universo es de 13.800 millones de años, con una margen de error de doscientos mil años. Este es el modelo estándar de la cosmología, a cuyo alrededor pivotan la astrofísica, la astroquímica y la astronomía. El universo se mide, notablemente, en años luz, unidades astronómicas (UA) y en parsecs. Pues bien, es alrededor de estas escalas y mediciones que se entiende la evolución y los avatares de la vida.

Al mismo tiempo, en 1964, L. Margulis publica un artículo seminal en el que pone en evidencia que el origen y la evolución de la vida no se fundan en la lucha y la competencia, sino en la cooperación. La endosimbiosis o simbiogénesis explican desde el tránsito de las células procariotas a las células eucariotas hasta la forma como se entienden, hoy por hoy, a los seres humanos. Los seres humanos son holobiontes (Margulis, Sagan, 2003).

Exactamente en este contexto ha quedado en claro que los sistemas vivos no son una sustancia, una entidad, una hipóstasis de cualquier cosa; simple y llanamente, los sistemas vivos son lo que hacen, y lo que hacen los sistemas puede explicarse, en términos básicos, como un doble proceso. De un lado, reducen y mantienen baja la entropía del universo; y, de otra parte, al mismo tiempo, contraintuitivamente, generan las condiciones para su propio surgimiento y para su sostenibilidad.

Dicho en el lenguaje clásico: nada es causa de la vida; los sistemas vivos son *causa sui*. Una idea perfectamente extraña para una tradición

acostumbrada a pensar las cosas en términos de causalidad. En el lenguaje técnico de la complejidad, esto se explica mediante la autopoiesis, o la autoorganización. Los sistemas vivos se crean a sí mismos, y generan las condiciones para su aparición y su sostenibilidad. No hay causas que entonces produzcan efectos, como se hizo creer desde la Grecia clásica. Como se aprecia sin dificultad, los temas y preocupaciones que pivotan en torno a la vida deben poder aprender o profundizar en los conceptos y la semántica de las ciencias de la complejidad.

Quisiera decirlo de manera expresa: el descubrimiento de la vida, de la naturaleza y del universo –en términos científicos- corresponde, grosso modo, a un sólo y mismo momento. La naturaleza es lapidariamente redescubierta a raíz de la identificación de una serie de problemas, precisamente, de complejidad creciente. De manera abierta, abrupta y como cascada, el descubrimiento de la naturaleza aparece como la *naturaleza como problema*.

Los primeros informes al Club de Roma inauguran una serie de estudios que ponen en evidencia varias cosas: de un lado, la insostenibilidad del sistema de libre mercado; de otra parte, el hecho de que el planeta presenta una serie de problemas que hacen evidente que deben ser bien gestionados, puesto que no existe un planeta B; al mismo tiempo, en tercer lugar, y de manera muy significativa, se trata del hecho expreso de que los seres humanos se olvidaron de vivir, o nunca aprendieron a vivir, como consecuencia de lo cual emergen serios problemas de contaminación y polución.

De manera puntual, se trata de cuatro fases, así: el calentamiento global –identificado a mediados de la década de 1970–, el cambio climático, diagnosticado en la década de 1980, la crisis climática que aparece actualmente, y el paso siguiente que sería la catástrofe climática.

Pues bien, quizás el diagnóstico más agudo sobre la naturaleza como problema sea la identificación de los límites planetarios, por parte del Instituto Stockholm (SEI). El problema de base que emerge a partir de lo que precede es el de la sostenibilidad de la vida –de la vida en general, y no sola y no principalmente de la vida humana–; de con-

suno, el problema consiste, en otra traducción, en la posibilidad de un mundo sin los seres humanos, una historia sin los seres humanos (Weisman, 2007). Al cabo, el reto verdaderamente de fondo se explica cómo el desarrollo de la sexta extinción en masa por culpa de razones eminentemente antropogénicas. El muy malo, científicamente hablando, concepto acuñado para explicar este fenómeno es el del antropoceno (sic).

Digámoslo, en otros términos. Los seres humanos, que se creyeron siempre el culmen de la evolución y/o de la creación no son necesarios para la existencia de la biosfera. La vida no comienza con los seres humanos, y ciertamente no termina con ellos. Ni siquiera son ellos el vórtice de la trama de la vida. Afirmar que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son tanto como de las que no son (Protágoras) se revela, al fin y al cabo, como un craso error. Esa es una muy mala ética, y una pésima epistemología. Bastaría con recordar que los cefalópodos dominaron los océanos durante quinientos millones de años; y que los saurios dominaron la tierra durante doscientos cincuenta millones de años, hasta que cayó el meteorito en lo que hoy es la península de Yucatán. La historia de los homínidos difícilmente se remonta a doscientos mil años.

En otras palabras, pensar como la naturaleza, pensar a la naturaleza, en sentido amplio, significa reconocer expresamente que en la naturaleza no existen ni jerarquías ni centralidades. Expresiones tales como “el astro rey”, “la reina de las abejas”, “el rey león” y otras próximas y semejantes son simple y sencillamente extrapolaciones de la forma como se ve el mundo a partir de prejuicios y preconceptos eminentemente antropocéntricos.

Manifiestamente que el reconocimiento de que ni existen ni son necesarias las jerarquías y las centralidades resulta una idea incómoda para toda una tradición centrada en sistemas normativos, de poder, de control y otros más. Es, por decir lo menos, exactamente en este sentido, y por estas razones que asistimos actualmente a un magnífico cambio de paradigma. Más exacta y también más radicalmente, asistimos a un cambio civilizatorio.

Dicho sin más ni más, la ética se revela como un asunto importante y, sin embargo, extremadamente limitado. Frente a sus limitaciones existen otras opciones, mucho mejores. El título grueso para el conjunto de estas opciones es el de bioética. Una ética del bios. Ya no más una ética del *anthropos* –o del *gynekos*–. La bioética global es la puerta que conduce a esta otra dimensión. Sin embargo, cabe decir que no es la única.

Concluamos esta sección con esta observación puntual. Existen otras puertas que conducen a una ética de la vida, a un cuidado de la vida. Se trata, por ejemplo, de la ecología política (véase, por ejemplo, Leff, 2019); asimismo, cabe señalar a la economía ecológica (cfr., entre otros, Martínez Alier, Roca Jusmet, 2000). Ahora bien, originariamente, ambas distintas entre sí, la ecología política y la economía ecológica se originan o se derivan de la bioeconomía en el sentido preciso de Georgescu-Roegen (1977) o de Passet (1997). El concepto mismo de “ética” sufre significativas metamorfosis.

## **Conclusiones**

Después del humanismo griego, el humanismo renacentista inaugura una nueva tradición que se va a prolongar hasta nuestros días. Principalmente, corresponde a Pico della Mirandola (2000) haber dado en el blanco de una nueva justificación sin igual sobre el ser humano: la dignidad. Los seres humanos se destacan sobre el resto de los seres vivos porque poseen dignidad, y es la dignidad lo que hace excelsos a los humanos. Mejor aún, la dignidad solo puede predicarse de los seres humanos.

La justificación sobre el carácter único de los seres humanos se sitúa en la tradición en la que éstos son perfectamente distintos, ajenos y superiores a todo el conjunto de la naturaleza. La síntesis entre Jerusalén, Atenas y Roma, que tiene lugar aproximadamente durante dos siglos (Momigliano, 2014) tiene como resultado sentar la tesis de la naturaleza humana como singular y superior.

Pues este panorama cambia radicalmente a partir del giro que se produce de una tradición distintivamente antropocéntrica a una visión biocéntrica del mundo y del universo. Sorprendentemente, la dignidad ya no es única o principalmente humana. Es igualmente digno de vida cualquier otro fenómeno o sistema vivo.

Ahora bien, bien entendido el tema, no consiste en afirmar que una vaca es tan digna como un ser humano, o un tomate o una ballena –lo cual podría afirmarse sin dificultad–. Mucho mejor, el tema de fondo estriba en el reconocimiento explícito de que la vida es un fantástico entramado en el que, por así decirlo, todo depende de todo, y no existe ninguna especie superior y más excelsa que las demás. La visión biocéntrica o ecocéntrica es una comprensión eminentemente relacional, no particular. En este sentido, no se trata de invertir la relación:

$$Dh = 1/N$$

que dice que la dignidad sitúa a los seres humanos por encima de la naturaleza, por la relación, igualmente equivocada:

$$dE = 1/H$$

que afirmaría que la dignidad de una especie cualquiera es superior a la de cualquier ser humano. Nada nuevo se estaría afirmando; simplemente sería la inversión de una sola y misma tesis.

Muy por el contrario, la visión biocéntrica o ecocéntrica –para el caso es indiferente la distinción–, es una comprensión manifiestamente ecológica, ecosistémica, si se prefiere. No en vano, la ecología en general subraya el carácter de *sistemas* ecológicos, no precisamente para subrayar una visión sistémica, sino relacional, horizontal e interdependiente. La naturaleza es una fantástica y muy compleja red de relaciones (Capra y Luis, 2016).

Literalmente, sin adjetivar, sin cargas lingüísticas, sin editorializar incluso, allí donde termina la ética, allí mismo comienza la bioética –entendida como una reflexión, una relación, una actitud y una visión que reconoce que la vida es el más complejo, fantástico y apasionante

de todos los fenómenos, desde cualquier punto de vista conocido-. Significativamente, existen a la fecha más de cien definiciones de la vida, y ninguna es correcta (Bedau y Cleland, 2010).

Comprender el fenómeno de la vida significa exactamente reconocer que no existen jerarquías ni centralidades. Una idea ciertamente escandalosa para toda la tradición occidental.

Occidente fue una civilización enteramente centrada en el ser humano. De todas las civilizaciones que ha habido en la historia de la humanidad –los harappan, los olmecas, los toltecas, los chinos, los egipcios, los incas, los muisecas, los escandinavos, por ejemplo–, Occidente se distingue por su centralidad y jerarquía antropológica. Ninguna otra civilización afirma o afirmó nada semejante; o, por decir lo menos, con tal énfasis.

El antropocentrismo condujo, al final del día, al reconocimiento de los límites planetarios, la insostenibilidad de la vida como se la conocía, en fin, reconocer que como se había vivido era equivocado, punto. Una conclusión fuerte, donde las haya. Al cabo, se hizo evidente que preocuparse por el ser humano, dicho en general, es importante; pero es insuficiente.

Una nueva ética, inexistente e inimaginable en toda la historia de Occidente –inimaginable dicho puntualmente, en toda la historia de la filosofía moral, en toda la historia de la ética–, pone en evidencia que, si se trata de salvación, esto es, de supervivencia o de sostenibilidad, el ser humano no podrá lograrlo a expensas de otras especies, de otros sistemas y de otros fenómenos. La vida permea a la totalidad del universo conocido, y acaso a la totalidad del universo por conocer. Al fin y al cabo, la vida no es una sustancia, un contenido material (*stuff*), un “algo”, sino un comportamiento, un proceso, una dinámica. Una nueva epistemología emerge a la par con una nueva ética; ambas son, al cabo, una sola y misma cosa.

En otros términos, las diferencias entre la vida y la no-vida son sencillamente diferencias cualitativas, de organización o de grados, no de naturaleza. El alfabeto de la totalidad del universo conocido ya ha

sido identificado. Se compone de ciento dieciocho letras. Se trata de la Tabla de Elementos Químicos. El universo entero es la combinatoria de estas ciento dieciocho letras. Allí hay más litio que germanio, allá hay más molibdeno que francio, en el otro lado hay más nihonio que potasio, y así sucesivamente. Asistimos, sin la menor duda, al más apasionante de todos los momentos de, por lo menos, los últimos cinco mil o siete mil años. Un motivo de optimismo.

## Bibliografía

- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Traductor J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles, (1966). *Obras selectas*. La política, Moral a Nicómaco, La gran moral, Moral a Eudemo. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.
- Aristóteles, (1992). *Investigación sobre los animales*. Traducción de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles, (1995a). *Física*. Traducción de G. de Echandía. Madrid: Gredos.
- Aristóteles, (1995b). *Tratados de lógica. (Organon)*. Vol. 1 y 2. Traductor M. Cndel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- Aristóteles, (2003). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Traductor J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles, (2011). *Poética: Magna Moralia*. Traductor T. Martínez Manzano. Madrid: Gredos.
- Aristóteles, (2012). *Metafísica*. Traducción de V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- Beauchamp, T. L., Childress, J. F., (2012). *Principles of Biomedical Ethics*. 7<sup>th</sup> edition. Oxford: Oxford University Press.
- Bedau, M. and Cleland, C. E., (Eds.), (2010). *The Nature of Life. Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Botkin, D. B., (1993). *Armonías discordantes. Una ecología para el siglo XXI*. Madrid: Acento Editorial.
- Bourke, V. J., (2020). *The History of Ethics*. Cluny Media.
- Camps, V., (2008). *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica.
- Capra, F., Luisi, L., (2016). *The Systems View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Deléage, J.-P., (1993). *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*. Barcelona: Icaria.
- Encyclopedia.com (2019). *Historia de Ética*. Encyclopedia of Philosophy. <https://n9.cl/1oe2w>.
- Engelhardt, H. T., (2006). *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*. M. & M., Scrivener Press.
- Flader, S. L., (1994). *Thinking like a Mountain: Aldo Leopold and the Evolution of an Ecological Attitude toward Deer, Wolves, and Forests*. University of Wisconsin Press.
- Garzón, F. A., (2009). “Fritz Jahr, ¿el padre de la bioética?”, en: *Revista latinoamericana de bioética*, vol. 9, Núm. 9, págs. 6-7; DOI: <https://n9.cl/fnzfmz>.
- Georgescu-Roegen, N., (1997). *La ley de la entropía y el proceso económico*. Madrid: Argenteria.
- Green, R. M., Donovan, A., Jauss, S. A., (2009). *Global Bioethics: Issues of Conscience, for the Twenty-First Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Have, H., (2016a). *Global Bioethics: An Introduction*. London: Routledge.
- Have, H., (Ed.), (2016b). *Encyclopedia of Global Bioethics*. Springer Verlag.
- Have, H., Gordijn, B., (Eds.), (2014). *Handbook of Global Bioethics*. Springer Verlag.
- Irwin, T., (2007). *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*; vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford: Oxford University Press.
- Kuhn, T., (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
- Leff, E., (2019). *Ecología política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. México, D. F.: Siglo XXI.

- 
- Leopold, A., (1993). *Round River From the Journals of Aldo Leopold*. Editor, L. B. Leopold. Oxford: Oxford University Press.
- Leopold, A., (2020). *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press.
- Llanos, A., (1969). *Los viejos sofistas y el humanismo*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Maldonado, C. E., (2015). “Complejidad de la bioética”, en: *Revista Thelos*, No. 10 (1), págs. 136-145; Disponible en: <https://n9.cl/Ofsar>.
- Maldonado, C. E., (2019). “Bioética y complejidad”, en: *Crítica.cl. Revista Latinoamericana de Ensayo*, año XXIV, agosto 10; ISSN 0719-2088; disponible en: <https://n9.cl/4rhjv>.
- Maldonado, C. E., (2021) *Las ciencias de la vida son ciencias de la complejidad*. Santiago de Chile: Ed. Trepén.
- Maldonado, C. E.; Garzón, F. A., (2022). «Bioethics and Complexity. An Appraisal of Their Relationships to Other Sciences». *Ramon Llull Journal of Applied Ethics*, [en línea], 2022, Vol. 1, Núm. 13, <https://n9.cl/1i4p6>
- Margaleff, R., (2002). *Teoría de los sistemas ecológicos*. Barcelona: Alfaomega-Universitat de Barcelona.
- Margulis, L., Sagan, D., (2003). *Captando genomas. Una teoría sobre el origen de las especies*. Barcelona: Kairós.
- Martínez Alier, J., Roca Jusmet, J., (2000). *Economía ecológica y política ambiental*. México, D. F.: F. C. E.
- Momigliano, A., (2014). *La sabiduría de los bárbaros*. México, D. F.: F. C. E.
- Monlezun, D. J., (2020). *The Global Bioethics of Artificial Intelligence and Human Rights*. Cambridge Scholars Publishing.
- Moore, G. E., (2001). *Ética*. Madrid: Encuentro.

- Murphy, M. P., O'Neill, L. A. J., (1999). *La biología del futuro. ¿Qué es la vida? Cincuenta años después*. Barcelona: Tusquets.
- New World Encyclopedia. *Historia de la ética*. Research Begins Here. <https://n9.cl/d2f43>.
- Nicolis, G., Prigogine, I., (1994). *La estructura de lo complejo*. Madrid: Alianza.
- Odum, E. P., (1993). *Ecology. A Bridge Between Science and Society*. Sunderland, MA.: Sinauer Associates, Inc.
- Ortiz Millán, G., (2016). “Sobre la distinción entre ética y moral”, en: *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 45, págs. 113-139; disponible en: <https://n9.cl/wlnlt>.
- Passet, R., (1997). *Principios de bioeconomía*. Madrid: Argenteria.
- Pico della Mirandola, G., (2000). “Discurso sobre la dignidad del hombre”, en: Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti, *Manifiestos del humanismo*, págs. 97-134. Barcelona: Península.
- Potter, V. R., (1988). *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*. Michigan: Michigan State University Press.
- Schrödinger, E., (2015). *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets.
- Star, D., Crips, R., (Eds.), (2019). *History of Ethics*. Wiley-Blackwell.
- Teays, W., Renteln, A. D., (Eds.), (2020). *Global Bioethics and Human Rights. Contemporary Perspectives*. 2<sup>nd</sup> Edition. Rowman & Littlefield.
- UNESCO. Solinis, G. (Editor), (2015). *Global bioethics: what for? Twentieth anniversary of UNESCO's Bioethics Programme*. Biblioteca Digital. <https://n9.cl/4rdds>.
- Weisman, A., (2007). *El mundo sin nosotros*. Madrid: Debate.