



Van Rensselaer Potter y Edgar Morin: cambios en el pensamiento ético contemporáneo

► **Ingrid González López***

VAN RENSSELAER POTTER AND
EDGAR MORIN: CHANGES IN
CONTEMPORARY ETHICAL THINKING

VAN RENSSELAER POTTER E EDGAR
MORIN: MUDANÇAS NO PENSAMENTO
ÉTICO CONTEMPORÂNEO

► Fecha de recepción: marzo 21 de 2012

► Fecha de evaluación: abril 22 de 2012

► Fecha de aceptación: 20 mayo de 2012

* Licenciada en Filosofía. Máster en Bioética. Profesora Asistente del Dpto. de Filosofía y Teoría Política para las Ciencias Naturales y Matemáticas de la Universidad de la Habana. Email: ingred@ffh.uh.cu

RESUMEN

Estudio de los aportes de la Bioética global de Van R. Potter y la ética compleja de Edgar Morin al pensamiento ético contemporáneo, desde una perspectiva interpretativa con base en tres procedimientos analíticos. En él se reconoce, tras las diferencias terminológicas y conceptuales entre Potter y Morin, una comunidad esencial, legible, mediante la producción de un diálogo de saberes que apela a los fundamentos de ambas teorías. Se identifican nueve elementos que delimitan dicha comunidad esencial: 1) La oposición a la concepción dicotómica clásica que separa conocimiento y moralidad, ciencias naturales y sociales; 2) El reconocimiento de la responsabilidad como principio moral y cognitivo básico; 3) La identificación de la relatividad de la moral en relación con la complejidad moral y la diversidad moral; 4) La centralidad de la relación ciencia-ética-política en la comprensión contemporánea de los asuntos humanos; 5) La comprensión contextualizada del sujeto del conocimiento (observador) y del sujeto moral; 6) La identificación de las bases no sociales de la moralidad; 7) La ampliación del círculo de la moralidad; 8) La oposición a la moralina; 9) La superación a los «ismos». Esta comunidad esencial manifiesta de forma enriquecida importantes elementos de cambio en el pensamiento ético contemporáneo.

Palabras Clave

Bioética global, ética compleja, diálogo de saberes, responsabilidad.

O47

SUMMARY

Study of the contributions of the Potter's global bioethics and Morin's complex ethics to the contemporary ethical thought, from an interpretive perspective based on three analytic procedures. Establishing a dialogue between the foundations of both theories, -- despite of terminological and conceptual differences between Potter's and Morin's works--, this paper recognized, an essential, readable community between them. Nine elements are identified that define this essential community: 1) The opposition to the classical conception that establishes dichotomies that separates knowledge and morality, natural and social sciences; 2) The recognition of the responsibility like a basic principle of knowing and morals; 3) The identification of the relativity of the morals in connection with the moral complexity and the moral diversity; 4) The centrality of science-ethics-politics' relationship in the contemporary understanding of the human matters; 5) The contextualized understanding of the subject of knowledge (observer) and morals; 6) The identification of the non-social bases of the morality; 7) The amplification of the circle of the morality; 8) The opposition to the "moralina"; 9) The overcoming of the "isms". This essential community points out, in an enriched way, important elements of change in the contemporary ethical thinking.

Keywords

Global bioethics, complex ethics, dialogue of knowledge, responsibility.

RESUMO

O presente artigo é o fruto de uma pesquisa onde são expostas as principais contribuições da bioética global de Van R. Potter e da complexa ética de Edgar Morin ao pensamento ético contemporâneo, desde uma perspectiva interpretativa baseada em três procedimentos analíticos. Nele é reconhecida, acima das diferenças terminológicas e conceituais entre Potter e Morin, uma comunidade essencial, legível, por meio da produção de um diálogo de saberes que apela para os fundamentos de ambas as teorias. São identificados nove elementos que delimitam essa comunidade essencial: 1) A oposição à concepção dicotômica clássica que separa conhecimento e moralidade, ciências naturais e sociais; 2) O reconhecimento da responsabilidade como princípio moral e cognitivo básico; 3) A identificação da relatividade da moral em relação à complexidade moral e à diversidade moral; 4) A centralidade da relação ciência-ética-política na compreensão contemporânea dos assuntos humanos; 5) A compreensão contextualizada do sujeito do conhecimento (observador) e do sujeito moral; 6) A identificação das bases não sociais da moralidade; 7) A ampliação do círculo da moralidade; 8) A oposição à lição de moral; 9) A superação dos "ismos". Esta comunidade essencial manifiesta de forma enriquecida importantes elementos de mudança no pensamento ético contemporâneo.

Palavras-Chave

Bioética global, ética complexa, diálogo sobre o conhecimento, responsabilidade.

INTRODUCCIÓN

Las profundas transformaciones que, como condición y a la vez resultado del actual proceso de Revolución Científico-Técnica (RCT) -desatado a partir de la segunda mitad del siglo XX- tienen lugar tanto en la ciencia, como en la técnica y los procesos productivos, han establecido un marco de pertinencia excepcional para la afluencia de debates éticos múltiples, encaminados a la producción de nuevos espacios de comprensión y autocomprensión del actuar, valorar y conocer humano. Teniendo entonces como diana, la importancia y legitimidad social de este empeño, la Bioética global y la Ética compleja, dada la magnitud y la profundidad de sus planteamientos acusan una posición de vanguardia, de indispensable estudio y conocimiento, dentro de la ya larga lista de propuestas éticas contemporáneas.

En particular, estas dos expresiones del pensamiento ético-contemporáneo se distinguen por compartir ideales no clásicos, que se asumen conscientemente, en contraposición a los ideales clásicos. Tanto la Bioética global como la Ética compleja constituyen saberes de nuevo tipo y no simplemente nuevas disciplinas, que con mayor o menor facilidad se ajustan al esquema de legitimación del conocimiento preexistente. Esta distinción nos permite considerar que los caminos emprendidos por Van Rensselaer Potter y Edgar Morin, al proponer de forma independiente la Bioética global el primero, y la Ética compleja el segundo, no son caminos aditivos dentro la ética como saber. Ambas propuestas teóricas generalizan y develan importantes elementos de cambio en la moralidad humana y en el saber ético, lo suficientemente profundos para considerarlos como un vuelco revolucionario (Kuhn 1992) dentro de este campo. Desde esta perspectiva, el diálogo entre el legado y la obra de ambos autores deviene un ejercicio básico, de aprehensión fundamental, en extremo pertinente; tanto por su connotación técnica propiamente, como por la capacidad heurística que abre para tratar los problemas globales y fundamentales que hoy la humanidad tiene ante sí.

Es por esta razón que el presente artículo -que comprende los resultados de una investigación previa- incursiona en los cambios que se registran en el pensamiento ético contemporáneo, a partir del reconocimiento de la existencia de una comunidad esencial entre la Bioética global de Van R. Potter y la Ética compleja de Edgar Morin.

METODOLOGÍA

Se realiza un estudio cualitativo de las aportaciones teóricas de la Bioética global (Potter 1988, 1998, 2002) y la Ética compleja (Morin 2006) al pensamiento ético contemporáneo. Desde una perspectiva interpretativa (hermenéutica) se utilizaron tres procedimientos analíticos: 1) El uso intencional de los conceptos teóricos "paradigma" (Kuhn 1992), "revolución contemporánea del saber", "revolución inadvertida" e "ideales de racionalidad" (Delgado 2007), como marco de comprensión común para las teorías de nuevo tipo; 2) La identificación del "diálogo de saberes" y la transdisciplina, como estrategias para la delimitación de comunidad y diferencia entre las teorías éticas en estudio (Delgado 2008, 2010; Nicolescu 1996; Osorio 2008; Sotolongo y Delgado 2006); 3) La lectura de los dos autores en estudio, desde la perspectiva teórica que aporta el otro: lectura de la Bioética global desde el pensamiento complejo, y del pensamiento complejo desde la Bioética global. (Chávez 2008; Delgado 2008; Osorio 2008)

RESULTADOS

Establecer un vínculo entre el pensamiento potteriano y el moriniano inevitablemente pasa, por la constatación del desconocimiento mutuo de un autor con respecto a la obra del otro. En efecto, la única alusión que hace Morin de la Bioética es marginal, en tanto que el referente de distinción que tiene es el de la bioética médica. Por su parte, es evidente que Potter no conoció tampoco el pensamiento de Morin. Esto ha dado origen a un nuevo problema en cuanto a la recepción de sus obras se refiere. Es sitio común, que entre los seguidores de cada una de estas dos grandes propuestas reine una suerte de principio de inteligibilidad cerrado y autocentrado, resultado y expresión a su vez, de la articulación de un tránsito inédito, que es extraño al propio pensamiento de Potter y Morin, respectivamente: del desconocimiento original de un autor con respecto al otro se ha pasado a la indiferencia e ignorancia en los seguidores de cada una de estas propuestas. Sin embargo, bien miradas las cosas, el desconocimiento mutuo no implica necesariamente que sus concepciones estén reñidas. Al contrario, una lectura más detenida revela información valiosa para nuestros propósitos actuales: la descalificación que Morin hace de la Bioética encuentra importantes elementos de argumentación en la propia crítica que Potter le realiza a la bioética médica en su libro *Bioética Global*.

Es bien conocido por los seguidores de Potter, que este autor en *Bioética Global* plantea una crítica a la bioética médica, la que en un período de casi veinte años había secuestrado para sí el neologismo y no la visión revolucionaria que Potter aportó. Así, la crítica a la ética biomédica como también a la bioética ecológica de entonces -que el propio Potter en esta ocasión identifica- constituyen las dos dianas centrales de *Bioética Global*. Ambas se critican como desviaciones con respecto a la perspectiva global que Potter aporta.

La crítica que Potter realiza a la bioética médica contiene varios aspectos esenciales. En primer lugar y medular entre todos, encontramos que el visionario de Wisconsin plantea que la acepción de la bioética médica asumida como ética aplicada está comprometida con la concepción disciplinaria del saber, lo que precisamente Potter pretendía superar con la propia concepción fundacional de su Bioética puente. La ética biomédica, "no está empeñada en la construcción de puentes", afirmó (Potter 1998, p. 27). La relación que asume entre la ciencia médica y la ética es de externalidad propiamente. Por lo tanto, para el autor, no sólo está el problema de la restricción de la Bioética al ámbito exclusivo de las prácticas médicas, sino que sobre todo, está el hecho de que ésta ubica al nuevo saber, en un escalón epistemológico inferior. Es a este peligro, que más de desviación es de desvirtualización, ante lo que el fundador del saber de nuevo tipo reacciona.

Resulta evidente que para Morin, una Bioética tal, divorciada en lo fundamental del ideario potteriano -aunque él lo desconoce-, no puede responder al problema central de nuestro tiempo: la regulación ética de la ciencia. Una Bioética orientada solamente a la solución de dilemas y conflictos en el sector de la salud no puede ofrecer perspectivas de regeneración para la ética en general.

Por otra parte, esta vez desde el mismo referente de la ética biomédica, tanto Potter como Morin coinciden al plantear que uno de los principales problemas en que esta se debate es el que resulta de la necesidad de tener que elegir entre "la santidad de la vida" o "la vida con sentido" (Potter, 1988, p. 8), o elegir entre la "cantidad o la calidad" de vida propiamente (Morin, 2006, p. 57). Potter plantea la imposibilidad de dar un veredicto definitivo *a priori*, porque siempre se impone el análisis del caso concreto. Pero considera que la Bioética global se inclina por la vida con sentido frente a la santidad de la vida. Además, en esta obra insiste en la necesidad de que los eticistas médicos extiendan sus pensamientos y prácticas hacia la salud

pública en todo el mundo y no hacia un grupo minoritario de privilegiados por el orden económico imperante. Morin considera que en este problema como en otros que también enfrenta el sector sanitario se pone de manifiesto la incertidumbre ética, ante lo cual, una ética tradicional se revela incapaz. Plantea que de aquí en adelante la Bioética tiene que trabajar sobre la noción de compromisos provisionales, puesto que es arbitrario considerar la posibilidad de un veredicto absoluto (Morin, 2006, p.83).

Sin embargo, el problema de buscar una comunidad esencial en el pensamiento de estos dos autores no implica solamente limitarse a señalar los elementos de afinidad inmediatamente perceptibles que existen en los dos grandes bloques teóricos, surgidos en contextos (Estados Unidos y Francia) y en áreas del conocimiento diferentes, aunque en un mismo período histórico, sino sobre todo, reconocer la potencialidad del diálogo, abridor del análisis, tanto singular como inter-fecundo, que conduce a pensar el pensamiento ético de manera diferente. El punto de partida lo da el reconocimiento de que cada propuesta de hecho lo hace, de manera separada. Luego, es congruente considerar que esto se enriquece con la interregeneración de pensamientos que en sus orientaciones esenciales se convocan.

Hay fundamentos y no sólo intuiciones para ello.

Osorio (2005) estableció el vínculo entre la Bioética propuesta por Potter y la perspectiva de la complejidad.

Delgado (2007) ofrece el marco teórico indispensable: la Bioética y la complejidad, como también el holismo ambiental y la epistemología de segundo orden, constituyen las manifestaciones de un saber de nuevo tipo que en proceso de conformación acusan tanto la ruptura con respecto al ideal clásico de racionalidad como la emergencia de uno nuevo, que efectivamente puede ser denominado no clásico. Esta tesis que es retomada en "Diálogo de saberes para una reforma del pensamiento y la enseñanza en América Latina: Morin-Potter-Freire" (Delgado, 2010), marca un derrotero básico para nuestros propósitos actuales: el establecimiento de ocho elementos de coincidencia epistémica fundamental entre las propuestas de estos tres autores. Los ocho elementos de coincidencia son: 1) asumen la perspectiva del observador, 2) critican el ideal de fragmentación y simplificación, 3) reconocen la incertidumbre del conocimiento, 4) demandan humildad cognoscitiva, 5) asumen críticamente el conocimiento como dualidad

ciencia-valor, 6) demandan un cambio en el objeto de la ciencia para hacer posible la responsabilidad en la acción transformadora, 7) proponen y exigen renovar desde sus raíces la educación, la enseñanza y el aprendizaje, 8) reconocen las posibilidades epistémicas de todos los seres humanos que pueden pensar el conocimiento e intentar conocer el conocimiento.

Osorio (2008) devela los ideales que sirven de base a la construcción de ambas teorías. El carácter oculto de los ideales y la falta de autoreflexión acerca de éstos, explica la aparente distancia que existe entre lo que nos proponen Potter y Morin. No obstante la diferencia en la forma específica, la comunidad de ideales permite comprender la comunidad esencial existente entre ambas propuestas.

Desde estos antecedentes teóricos realizamos una lectura de Potter y Morin que nos permite establecer nueve puntos que a su vez, manifiestan importantes elementos de cambio en el saber ético contemporáneo:

1. Oposición a la concepción dicotómica clásica, que separa conocimiento y moralidad, ciencias naturales y sociales.

Uno de los aspectos que desde su propio acto inaugural permite distinguir a la propuesta de Bioética potteriana como manifestación de un saber de nuevo tipo, es la integración que propone de conocimiento científico y valores humanos. Este criterio de integración, en tanto constituye la condición de posibilidad básica del mismo proceso de constitución y legitimación del nuevo saber que define, acusa de forma concentrada la dimensión filosófica más profunda del legado potteriano. El propio término de Bioética, como bien advierte el autor, es por sí mismo meridiano en esto:

La humanidad está urgentemente necesitada de un nuevo saber que proveerá «el conocimiento de cómo usar el conocimiento» para la supervivencia del hombre y para el mejoramiento de la calidad de vida. Este concepto de saber constituye una guía de acción –el conocimiento de cómo usar el conocimiento para el bienestar social- podría ser llamado ciencia de la supervivencia, y es un prerrequisito para el mejoramiento de la calidad de vida. Me afilio a la posición de que la ciencia de la supervivencia debe ser construida sobre las ciencias biológicas y extenderse más allá de sus fronteras tradicionales e incluir los elementos más esenciales de las ciencias sociales y las humanidades con énfasis en la Filosofía, que en sentido

estricto significa «amor a la sabiduría». Una ciencia de la supervivencia debe ser más que una ciencia particular, y por lo tanto propongo el término Bioética para recalcar sus dos más importantes ingredientes para alcanzar ese nuevo saber que se requiere con urgencia: conocimiento biológico y valores humanos. (Potter, V. R. Bioethics Bridge to the Future. Citado por Acosta 2009, 121-122).

La propuesta de confluencia de saberes científicos y humanísticos -con marcado énfasis en el concurso de la ética- hacia la forja de la Bioética propiamente comporta una ruptura fundamental con el ideal clásico de racionalidad; ideal bajo cuya égida se produjo la norma de la escisión entre ciencia y ética como esferas separadas, sin vasos comunicantes entre sí. Para la Bioética en cambio, el presupuesto epistemológico de partida es otro, es el que se articula precisamente en la crítica a estos modos excluyentes de considerar dos instancias que en la actualidad y ante el problema de la supervivencia de la especie humana evidencian que se exigen mutuamente entre sí.

Para Potter además, resulta básico que el diálogo entre la cultura humanística y la científico-técnica es imprescindible para acometer acciones transformadoras para hacer posible la supervivencia humana a largo plazo. Esto implica necesariamente el propio redimensionamiento de la condición humana, su comprensión en el seno y no por oposición a la naturaleza. Su propuesta de un saber de integración, deviene así vital, y se presenta como confluencia de saberes y no simple sumatoria o yuxtaposición.

Es consustancial a este presupuesto teórico de la Bioética potteriana la crítica al estado de la ciencia y de la ética. Ciencia y ética precisan ser reformadas para asistir en calidad de interlocutores al diálogo del cual emergerá el nuevo saber. A la ciencia Potter cuestiona su preferencia objetivista, su apego y obediencia a este principio que bloquea toda comprensión de la necesidad de producir juicios de valor desde sí y con respecto a sí, y respecto a los resultados de su misma actividad. Para cambiar este estado de la ciencia se requiere ir más allá del precepto hegemónico de conocer por conocer. A la ética, objeta el carácter limitado de la doble orientación que asume, hacia lo social y el presente como centros rectores, dadores de sentido. En aras de posibilitar la confluencia de saberes propuesta, tanto una como otra deben operar procesos de apertura fundamental. La ciencia hacia la subjetividad. La ética hacia la naturaleza y el futuro.

Por su parte, en la obra de Morin, que no es ajena tampoco a una estrategia de unificación se puede encontrar un fundamento epistemológico más radical y congruente a este propósito básico de la Bioética potteriana. Este fundamento epistemológico se despliega propiamente en la concepción moriniana del conocimiento y la moralidad.

Morin rompe con la postura que considera que el conocimiento es la traslación de un referente (exterior) a la cabeza del hombre (interior). No queda claro si Potter llega a romper completamente con los presupuestos referencialistas propios de la comprensión del conocimiento como “reflejo” de la realidad. Morin se aleja de las variantes constructivistas extremas cuando plantea que todo conocimiento tiene un referente exterior, pero implica la subjetividad. El referente no se traslada a la cabeza, sino que el conocimiento humano pasa siempre por una relación subjetiva. Por lo tanto, el problema de la objetividad del conocimiento precisa abandonar antiguos presupuestos para ser reformulado desde nuevos marcos, sensibles al reconocimiento de la subjetividad implicada en tanto constituye un elemento intrínseco de todo acto cognitivo. De esta manera, la postura de Morin no se halla comprometida ni con el relativismo, ni con el subjetivismo, absolutos. Al contrario, al plantear la existencia de límites inherentes a la propia actividad cognitiva, habilita el pensamiento que sobre ella se despliega en tanto promueve la reflexión hacia el estudio de sus condiciones de posibilidad mismas. Esta posición opera una doble transición, que en sí la distingue de otras posturas teóricas precedentes, del objeto al sujeto y de esta, a la interrelación. Ni los problemas del conocimiento, ni los de la ética propiamente son absolutamente objetivos o absolutamente subjetivos.

En consecuencia, la postura de Potter se fortalece si se toma el punto de vista moriniano que no es referencialista y que plantea que el conocimiento y los valores tienen una misma base. No hay conocimiento que no esté vinculado a un contexto y a la acción de un sujeto (el conocimiento surge de la interacción, nunca es puro y en eso, valores y conocimiento tienen una misma base). Esta es una fundamentación más sólida para la base de una Bioética global por la riqueza enorme de fundamentación que aporta.

2. La responsabilidad como principio moral y cognitivo básico

En correspondencia al ideario potteriano de Bioética, la responsabilidad deviene un principio medular. La responsabilidad se relaciona directamente con otros dos

principios esenciales de la Bioética potteriana: la humildad, entendida como humildad cognoscitiva, y la competencia, entendida como competencia práctica para el planteamiento y la solución de problemas. En su conjunto, estos principios demandan que la Bioética sea interdisciplinaria e intercultural, como bien nos lo recordara Potter en “Bioética puente, bioética global y bioética profunda”.

La responsabilidad emerge como tal, en el reconocimiento de que los valores éticos no pueden ser separados de los hechos biológicos. En la Bioética, la centralidad de la responsabilidad se expresa a plenitud, en la reformulación que ésta plantea del propio objeto de la ciencia, el que no puede seguir siendo sólo la investigación de las propiedades del mundo, sino y sobre todo, la inclusión de las consecuencias que esta investigación trae consigo.

Sin embargo, no es menos cierto, que al menos en los textos consultados de la obra de Potter, este tema se trabaja sólo en términos muy generales, es decir, no figura un tratamiento ni teórico, ni práctico muy detallado acerca del mismo. Más, ciñéndonos a lo que el autor sí planteó, es menester destacar la comparecencia de dos elementos que distinguen su postura con respecto al modo tradicional de trabajar la responsabilidad. Uno, vinculado a la definición bioética y no ética de la responsabilidad. Otro, al tratamiento que se desprende de la misma, en relación al plano de la responsabilidad individual y colectiva como tal.

Desde el punto de vista conceptual, resulta evidente que este término no se presenta sin más, al estilo de la ética clásica. La centralidad que el mismo tiene en la Bioética -declarada por Potter- es inconcebible sin una redefinición previa, que permite tanto su integración orgánica al nuevo sistema de pensamiento como el reconocimiento desde y para este, de su auténtica valía. Por lo tanto, cuando hablamos de responsabilidad en Bioética no estamos presuponiendo una simple extrapolación conceptual, sino un principio de construcción interna, que expresa en sí mismo, los presupuestos teóricos fundamentales del saber que lo comprende. En Potter la responsabilidad no es sólo un valor moral, sino cognoscitivo y moral a la vez, concreción o nudo conceptual, del tendido del puente, que propone y argumenta, precisa ser trazado entre las ciencias naturales, las ciencias de la vida y la ética.

Aunque de ningún modo separable de este, en el tema de la responsabilidad también se impone el detenimiento en el tratamiento que el autor proyecta con respecto al

La postura de Potter se fortalece si se toma el punto de vista moriniano que no es referencialista y que plantea que el conocimiento y los valores tienen una misma base. No hay conocimiento que no esté vinculado a un contexto y a la acción de un sujeto (el conocimiento surge de la interacción, nunca es puro y en eso, valores y conocimiento tienen una misma base). Esta es una fundamentación más sólida para la base de una Bioética global por la riqueza enorme de fundamentación que aporta.

plano individual y colectivo. En este sentido, sobre todo en este punto, es donde el diálogo entre Potter y Morin se revela muy pertinente. En el visionario de Wisconsin es muy clara la ruptura con la confrontación tradicional entre la responsabilidad individual y la responsabilidad colectiva. En efecto, Potter no reduce la problemática al sesgo de una relación dicotómica. Al contrario, los múltiples ejemplos que utiliza, donde se pone de manifiesto el despliegue de la responsabilidad, son todos modos de abordar la problemática desde el reconocimiento de la inseparabilidad de lo individual y lo social. Así, la humildad cognoscitiva implica la responsabilidad en el desempeño de la actividad científica investigadora, el tendido de un puente entre el presente y el futuro, la necesidad de una articulación de las visiones de corto, mediano y largo plazo. No se trata de algo exclusivamente individual o exclusivamente social. Es cierto que el autor no plantea una vía teórica desarrollada para explicar y proyectar la necesidad de esa correlación pero no menos lo es el hecho de que entiende la responsabilidad en relación al individuo, a la sociedad y llega a extenderla como la responsabilidad que tenemos para con el mundo de lo viviente a la vez.

Morin plantea que para el despliegue de un auténtico criterio de la responsabilidad constituye un prerrequisito la existencia de un sujeto consciente de su propia condición humana. Ni dentro de la ciencia, ni fuera de ella se puede apreciar el desenvolvimiento de condiciones favorables para ello. Por una parte, la ciencia convertida en el instrumento legitimador por excelencia de toda forma de actividad humana y toda institución creada por el hombre, es incapaz de pensar científicamente el problema de la responsabilidad. Por otra, el propio hombre resulta una entidad ininteligible desde las mismas ciencias que se suponen versan sobre él.

Resulta inherente a la propia concepción científica clásica, la eliminación de todos aquellos elementos de consciencia, a excepción del cognitivo, que en tanto carentes de significado científico se consideran obstáculos a superar para el buen desempeño del proceso de construcción de verdades. Dentro de esta visión, el sujeto del conocimiento deviene entonces una instancia hipertrofiada de un acto reductivo fundamental, el sujeto es asumido sólo como sujeto gnoseológico. Es evidente que en esta concepción el investigador de "carne y hueso" es expulsado a título de un sujeto abstracto, atemporal y descontextualizado, y junto a él, la posibilidad misma de pensar en su real pertinencia el problema

de la responsabilidad, la que queda reducida al compromiso de cumplir con el precepto de hacer avanzar el conocimiento científico, que en su extremo conlleva a sacrificarlo todo por la *libido scienti*.

Morin advierte que la situación no es más feliz en las ciencias sociales. Plantea que estas comparten con las ciencias naturales todos sus vicios sin por ello tener sus ventajas. Entre estos vicios sobresale por su extensión e impacto negativo la hiperespecialización disciplinaria que condiciona el estado actual de fragmentación del estudio de lo humano, del cual resulta que el hombre deviene en paradigma perdido (Morin, 1973) a título de la disputa y el reconocimiento exclusivo de su fundamentación, bien sea en nombre de la pulsión, el comportamiento, la economía, la estadística, lo social, la etnia... ¿Cómo pensar al hombre y la responsabilidad desde este sectarismo disciplinario hegemónico?

La cultura disciplinar impide la visión de conjunto, desde esta perspectiva la responsabilidad se convierte en una materia de la ética aplicada.

Morin entiende la responsabilidad a partir de su concepción antropológica compleja de la identidad humana propiamente tripartita, individuo-sociedad-especie. Ve la responsabilidad en un plano de interacción pero no de subordinación, ni de jerarquías *a priori* establecidas (no hay una responsabilidad social mayor que una responsabilidad individual, eso hay que verlo en contexto). La responsabilidad que tiene el hombre para consigo mismo, para con la sociedad y para con la naturaleza es medio y fin de su auténtica realización humana. No está fragmentada, está integrada en una relación que es concurrente, complementaria y antagonista a la vez. Por lo tanto, cuando Morin plantea la ética como autoética, socioética y antropoética está ofreciendo una vía conceptual donde la responsabilidad encuentra un nuevo espacio reflexivo sobre el presupuesto complejo de distinción y no separación, ni jerarquía de niveles. Es evidente que esta concepción no está reñida con la de la Bioética global, sino que más bien la complementa, mediante un tratamiento teórico detallado, que comparte los mismos principios generales.

3. Identificación de la relatividad de la moral en relación con la complejidad moral y la diversidad moral.

La relatividad de la moral es reconocida por ambos autores, de manera fundamental. Tanto en Potter como en Morin se excluye el relativismo del todo vale, pero se incluye la relatividad de la moral como parte de una

estrategia general que emana del reconocimiento de la diversidad de sujetos cognoscentes y conduce al reconocimiento de la diversidad de los sujetos morales. Este reconocimiento de la diversidad moral es la base de un nuevo humanismo, hoy más pertinente y posible que nunca.

En la propuesta de estos dos autores, el relativismo moral implica el reconocimiento de los estrechos vínculos existentes entre la complejidad moral y la diversidad moral.

Para Potter la complejidad moral constituye una premisa de su concepción de Bioética, que emana de la constatación de la imposibilidad de poder concebir y contar en la contemporaneidad con nociones fijas y cerradas acerca del bien y el mal. El propio desarrollo científico-técnico, y su impacto directo en los espacios más inmediatos de la vida cotidiana han colocado a la humanidad en general y no sólo a un sector de ella, ante tales posibilidades de creación permanente que las mismas acciones a desplegar tienen todas como característica común la pérdida de referentes en el pasado o la tradición. En las nuevas circunstancias, entonces, el problema de la normatividad moral emerge con una pertinencia crucial, se impone la evaluación moral de nuestras acciones, pero para ello debemos asumir que la medida de lo moral consiste en un ejercicio constructivo y no reproductivo de simple adecuación o desvío con respecto a un referente claro, previamente establecido, válido para todos los casos.

Esta respuesta que da Potter ante la ausencia de un deber ser moral único y universal comporta como elemento distintivo además, la inclusión de la diversidad de sujetos morales, lo cual fortalece y cualifica su propuesta. La misma, no se presenta sobre la base de la exclusión. Al contrario, exige el intercambio, la interacción constante entre todos los miembros de una sociedad que se distingue de otras precisamente por el carácter heterogéneo que la define. En este contexto, la búsqueda de soluciones a los crecientes conflictos y dilemas morales pone en un primer plano la necesidad de generar espacios y vías que posibiliten el diálogo moral entre autores diversos. La colectividad y el consenso constituyen así las condiciones de posibilidad mismas de existencia de una normatividad moral que no está disponible sino que emana como resultado de un acto constructivo fundamental.

Para Potter el diálogo entre extraños morales encuentra fundamento en el reconocimiento de la existencia de un interés común y a su vez esencial entre los mismos: la supervivencia de la especie humana.

En Morin, la relatividad de la moral adquiere especificidad propia dada la comunidad existente entre su método de pensamiento complejo, la antropología y la ética complejas. Es un rasgo distintivo de su propuesta ética, que se concreta como resultado del diálogo interno que define la organicidad su propia concepción. En el ámbito académico este ha sido un rasgo ampliamente referido, aunque no por ello en igual proporción, comprendido. Pudiéramos plantear que entre la referencia a... y la esencia de... existe una relación inversamente proporcional. La justificación de esta situación de extendida incompreensión radica, por una parte, en el aferramiento a presupuestos teóricos combatidos precisamente por esta propuesta de ética compleja y por otra, aunque no desvinculada de la anterior, por la naturaleza barroca a través de la cual, la misma halla expresión.

El problema del estilo constituye un desafío irreducible para todo lector que se acerque a la obra de Morin, donde se pone de manifiesto una relación entre contenido y forma sumamente orgánica. Morin usa un lenguaje retador, provocador que convoca a la transformación del lector, de tradicional pasivo a activo, co-constructor del discurso. Su obra en sí misma acusa el intento de atrapar la complejidad en redes conceptuales y de un modo gráfico también, es decir, despliega toda una simbología

en función de expresar un pensamiento nuevo.

El método 6. Ética, por su parte, en estilo no difiere del resto. Antes bien, constituye la versión concentrada de este desafío que con sobrada razón puede ser denominado moriniano. Este tomo en particular, evoca una marcada naturaleza lúdica de composición. Tras la apariencia de su brevedad y la propia formulación lacónica en la que se plantea el discurso, se aborda una problemática extraordinariamente amplia, que por no explícita -a modo de comida de pajarito- demanda la transformación total del lector, antes referida.

La complejidad moral en Morin implica tanto el problema de la incertidumbre del conocimiento, la incertidumbre ética propiamente, puesta de manifiesto en los conceptos autorales: ecología de la acción, ilusión de la mente, contradicción ética y relación tripartita de la finalidad de la ética compleja en tanto autoética (ética del individuo), socioética (ética cívica) y antropológica (ética de la especie humana), como la diversidad de sujetos morales y su pertinencia a comunidades morales diferentes que es necesario aceptar, no para reforzar las condiciones de atomización comunitaria sino para desplegar vías de apertura y religación a favor de habilitar la mutación de civilización que urge.

La incertidumbre del conocimiento, que en Potter había sido una intuición aguda, en Morin encuentra plena fundamentación en su propuesta de pensamiento complejo, en tanto reconocimiento de esta como propiedad inalienable del mundo o la realidad y no estado de desconocimiento o falta de información en principio modificable con el consecuente avance del conocimiento. Esta constatación, que procede de los resultados de la complejidad entendida como ciencia, constituye uno de los resortes medulares que articulan en su radicalidad la propuesta moriniana. El valor que aporta el reconocimiento de la omnipresencia de incertidumbres irreducibles radica en que plantea los argumentos necesarios para concebir un cambio cosmovisivo fundamental; no sólo afecta la idea de mundo sino también la propia idea de conocimiento, que precisa abandonar antiguos presupuestos deterministas para abrirse a la comprensión de la realidad como entidad enérgica, dinámica, creativa, no autómatas causal. Y consecuentemente, se hace sentir en el terreno de la moralidad mediante el reconocimiento de la relatividad moral.

En este punto, una vez más, se pone de manifiesto que ambas propuestas no están reñidas entre sí. Al contrario, la convergencia de sus presupuestos y sobre todo, la postura que las anima, de reconocer limitaciones inherentes a la problemática ética pero no por ello abrir puertas al relativismo moral absoluto, sino combatirlo desde nuevas posiciones epistemológicas, que son de compromiso con la vida, con la Tierra, con la humanidad, aportan fundamento al diálogo, que por ello mismo deviene de gran pertinencia en la actualidad.

4. La centralidad de la relación ciencia-ética-política en la comprensión contemporánea de los asuntos humanos.

La relación ciencia-ética-política es otro punto de comunidad esencial entre el pensamiento potteriano y la propuesta de Ética compleja de Morin. Esta constituye a su vez, una ruptura fundamental con respecto al postulado básico de la modernidad, que legitimó la separación de las esferas valorativas y por tanto, la pluralidad de sistemas valorativos que coexisten de forma independiente entre sí. Desde este postulado, tanto la ciencia, como la ética y la política se presentan con fuerza a los ojos del hombre moderno como esferas autónomas, generadoras de sus propios sistemas de valores. En este sentido, cualquier relación que se invoque, desde el criterio de externalidad establecido, se reconoce automáticamente como una intromisión; en tanto tal, sería ilegítima.

Es consustancial a las propuestas de Potter y de Morin la crítica a este postulado clásico.

En Morin la relación ciencia-ética-política está presente en *Ciencia con conciencia* cuando se critica la ciencia contemporánea por ser una ciencia sin consciencia. Más tarde, en *El método 6*, al retomar y profundizar en la pertinencia de esta relación, califica de tragedia mayor el estado actual de disyunción entre ciencia, ética y política. En esta obra Morin analiza la historicidad de la separación manifiesta entre ciencia y ética:

En el siglo XVII, la ciencia moderna se constituyó de manera autónoma. Su postulado de objetividad operaba por sí mismo la disyunción entre saber y ética. Debía proteger su imperativo «conocer por conocer», fueran las que fueran las repercusiones morales, políticas, religiosas. Marginal en un principio en las sociedades occidentales, la ciencia se introdujo en las universidades en el siglo XIX, después, en el siglo XX, en el corazón de las empresas industriales y por último en el corazón de los Estados, que financian las investigaciones científicas y se apoderan de sus resultados para sus propios fines. El desarrollo científico determina en adelante el desarrollo de nuestra sociedad que a su vez determina el desarrollo científico. En adelante, lo que era válido para la ciencia naciente, marginal, amenazada ya, no es verdadero en la época de la omnipresencia y el gigantismo de la ciencia de los siglos XX y XXI. (Morin 2006, 77)

De esta forma, es inherente al propio proceso de constitución de la ciencia moderna la disyunción entre ciencia y ética, conocimiento y valores. En una época de predominio de la religión, donde el único sistema valorativo de cualquier forma de actividad humana y de toda institución creada por el hombre era el religioso, la ciencia para ser, estaba obligada a generar su propio sistema valorativo en oposición y enfrentamiento al hegemónico. Sin embargo, lo que en un inicio representó su propia condición de posibilidad, el conocimiento objetivo, la búsqueda desinteresada de la verdad, conocer por conocer, se ha transformado -con el crecimiento y supremacía alcanzada por el saber científico en la actualidad- en un centro productor de ceguera con respecto a sí y a los resultados de su propia actividad. La ciencia, devenida en el instrumento legitimador del conocimiento por excelencia, se presenta incapaz de conocerse a sí misma, los

propios instrumentos y herramientas con que interpela a la realidad le niegan la visibilidad de lo que es, lo que ha sido y lo que será en tanto acto de comprensión interno fundamental. Para Morin entonces, la reflexión epistemológica y la reflexión ética de la ciencia constituyen dos caras de una misma moneda. En las condiciones actuales, que son de potencialidad de destrucción y manipulación extremas de la ciencia, se impone la necesidad vital de la gestión interior de su regulación ética.

Mas la misma omnipresencia y desarrollo incontrolado de la ciencia ha convertido a ésta en un problema no sólo de los científicos, sino también de los ciudadanos, es un problema cívico y de civilización fundamental que convoca a la política y a la transformación de esta en una política del hombre. Con base en esta transformación, que es a su vez premisa y resultado de la transformación de la ciencia y la ética, se precisa converger el en sentido de generar acciones hacia la democracia cognitiva que permita la participación ciudadana consciente, la integración de lo local en lo nacional, lo nacional en lo regional y lo regional en lo planetario propiamente.

A esta problemática Morin adiciona la ecología de la acción que en política tiene una gran connotación, pero también en ética y en ciencia. La ecología de la acción introduce la incertidumbre del conocimiento, pero esta no se elimina por el hecho de su ignorancia, todo lo contrario, el no tenerla en cuenta sólo conduce a un extravío mayor, precisamente por la no consciencia del extravío como posibilidad inherente a todo empeño transformador. De este modo, la ecología de la acción, que plantea que toda acción humana al insertarse en un contexto de interacciones múltiples puede ser desviada con respecto al sentido previsto por el actor, aporta una lección fundamental: tanto en ciencia como en ética y política se precisa asumir la apuesta y la estrategia, en lugar del proyecto y la preconcepción.

Por su parte, en Potter, esta relación entre ciencia-ética-política se pone de manifiesto desde el inicio de su obra propiamente. A lo largo de la evolución del pensamiento del autor, la misma no sólo se mantiene sino que se evidencia enriquecida, precisamente, en correspondencia a la radicalidad que acusa su concepción. Por lo tanto, este reconocimiento aporta una conclusión importante: en la bioética, la relación entre ciencia-ética-política también constituye una característica de distinción básica.

La propuesta potteriana de Bioética, es decir, de confluencia de saberes científicos y humanísticos, tiene una dimensión política inalienable porque la misma se plantea desde el presupuesto orientador y puntual de lograr la supervivencia de la especie humana a largo plazo. En este sentido, la crítica medular que comporta al estado del saber, establecido desde criterios de separación y dicotomía absoluta, alcanza expresión en correspondencia a la comprensión genial de que éste se encuentra en el centro de los problemas actuales, los que en su concurrencia constituyen como nunca antes, una amenaza para la permanencia del hombre. El crecimiento exponencial del conocimiento científico por una parte, y por otra, la ausencia de una sabiduría de cómo manejarlo han colocado al ser humano en una situación donde la vida se encuentra profundamente comprometida. Responder a este desafío, es lo que impulsa a Potter a la formulación de su concepción de Bioética, que implica la asunción de una postura epistemológica de nuevo tipo, donde conocimiento y valor se presuponen como condición y resultado de la obtención de la sabiduría necesaria que permita manejar el proceso de construcción de mundos, desencadenado de modo ciego por el desarrollo científico-tecnológico contemporáneo.

En su definición de la Bioética como la búsqueda continua de la sabiduría para manejar el conocimiento, se encuentra contenida la relación ciencia-ética-política que distingue a su propuesta. Manejar el conocimiento no se presenta como una necesidad abstracta de fortalecimiento de la ciencia. Constituye una urgencia vital de nuestro tiempo, que en tanto concibe el futuro como el centro dador de sentido, promueve una serie de transformaciones fundamentales, cognitivas, valorativas y de dirección propiamente, que alcanzan su posibilidad de concreción a partir de la noción de interconexión esencial. De este modo, Bioética puente, Bioética global y Bioética profunda representan tres momentos conceptuales de radicalización de su concepción, que son al mismo tiempo, cada uno de ellos y todos en su conjunto, las formas de actualización o crecimiento de esta noción de interconexión esencial.

Luego, cuando el autor, ya en la novena década de su existencia plantea en "Temas bioéticos para el siglo XXI" la necesidad de desarrollar una Bioética política para lograr una Bioética global sustentable, en efecto da un nuevo paso, pero en sentido de concretar esta visión política, que había estado latente en forma de presupuestos

teóricos generales a lo largo del despliegue de todo su ideario. Este trabajo constituyó el prelude de una nueva etapa que culminó con la fundación, por él mismo, de la Red Internacional de Bioética con sede en Wisconsin, en el 2001. Con la creación de esta Red de Bioética Potter da una respuesta al reclamo que había lanzado en el 2000: habilita un espacio de participación ciudadana para la búsqueda de soluciones a problemas públicos.

En este punto Potter se adelanta a Morin al plantear la necesidad de desarrollar una Bioética política y emprender acciones que la viabilicen. Morin en cambio, no va más allá del planteamiento de los presupuestos teóricos del vínculo; que comunica y significa también a su propuesta. En la convocatoria a trabajar por un pensamiento del Sur, la propuesta morinista encontrará también una expresión política práctica. (Morin, 2010)

5. Comprensión contextualizada del sujeto del conocimiento (observador) y del sujeto moral.

Como plantea Delgado (2010, 18), ambos autores asumen la perspectiva del observador y con ello, la importancia del contexto en la producción de conocimiento, en franca confrontación con la concepción clásica de un sujeto universal, que desde una posición gnoseológica "pura" interpela a la realidad "exterior" y obtiene como resultado inequívoco, "el conocimiento". Tanto para Potter como para Morin, deviene una premisa vital sustituir el sujeto abstracto por el observador contextualizado. En Potter, en aras de concebir el problema del conocimiento como compromiso esencial con la supervivencia humana. En Morin, como condición y resultado de la crítica que plantea a la ciencia clásica, parte inalienable de la reforma del pensamiento que propone. En ambos autores además, esta renuncia se encuentra estrechamente asociada a otra no menos radical, que aunque formulada con distintos niveles de argumentación, también los dos comparten, es la del objeto. Sin negar las grandes diferencias que existen en este aspecto en cuanto a la fundamentación, ambos autores coinciden en reconocer que la naturaleza no es autómatas causal, sino creativa. En Potter se presenta como una intuición que está en la base de su planteamiento bioético central: el reclamo al científico de una actitud de humildad cognoscitiva.

Es evidente, que para cada autor, esta sustitución trae aparejadas importantes consecuencias en la concepción del sujeto moral que está contenida en sus respectivas propuestas.

En Potter adquiere dos formas de expresión, las cuales tributan a la refutación del sujeto moral universal. En primer lugar, se pone de manifiesto mediante la comprensión de la necesidad de aceptar la diversidad de los sujetos morales; lo que se presenta no como una simple constatación empírica, sino como una urgencia que acusa una crucial dimensión transformadora. Potter reconoce que en correspondencia a la ausencia de una solución preestablecida como válida para todos los casos y en vista de que la acción a emprender no puede ser juzgada definitivamente como buena o mala desde un sistema único de referencia, al individuo se le presenta cada vez con mayor fuerza el imperativo de saber decidir moralmente. Ahora bien, en una sociedad heterogénea, diversa, más compleja, esto exige el intercambio, la interacción constante. Se impone por ello la necesidad de generar un diálogo entre sujetos morales para llegar a un consenso, no un acuerdo: llegar a un criterio que haya sido consensuado entre las partes; que de esta forma y a través de ella al mismo tiempo, se logre una medida que acerque más a esos sujetos extraños morales a lo comunitario. Todo esto implica el despliegue de un tránsito esencial: pasar de la coexistencia actual -en el mejor de los casos- a la convivencia comprometida, cada vez más imprescindible.

En segundo lugar, para Potter, el sujeto moral a diferencia del de las propuestas éticas clásicas se caracteriza no sólo por representar en sí mismo y a través de las decisiones morales que toma, los valores de una comunidad moral particular a la cual pertenece, sino también un valor fundamental, que estando fuera de él lo condiciona en tanto ser vivo, que es el de la naturaleza. Al Potter reconocer que la naturaleza tiene valor por sí misma, lo que en su obra constituye tanto un punto de llegada como un punto de partida, opera una modificación fundamental sobre la concepción de sujeto moral que contiene su propuesta bioética. En efecto, la naturaleza no es un sujeto moral, pero el sujeto moral, que es el hombre encuentra ahora, nueva condición de posibilidad de ser, en la medida en que reconoce y no que otorga un valor a la naturaleza. Ella no es valiosa, sino que tiene valor en sí misma. Esto marca una gran diferencia, y tiene importante repercusión para la concepción de sujeto moral.

La concepción de sujeto moral en Morin, no sólo no contradice la de Potter, sino que aporta importantes elementos de fundamentación a la misma. Para Morin, el sujeto moral es múltiple por su misma naturaleza, es decir, es tanto ser individual, como social y natural, al

mismo tiempo. En tanto entidad compleja entonces, la capacidad de tomar decisiones morales, no sólo encuentra validación con respecto a lo social; lo biológico y lo terrestre forman parte también de ese centro rector, dador de sentido pleno de sí. Es importante señalar que para el autor, la naturaleza no se comprende como lo separado del hombre, no es algo separable de la humana condición. La moralidad de un acto constituye la expresión de esa concurrencia, complementación y antagonismo de fuerzas que puján y lo posibilitan en la riqueza que lo define. Por lo tanto, en Morin, la argumentación de lo natural al interior de la moralidad, no presupone un compromiso con tendencias biologicistas. Se diferencia radicalmente de estas posturas. No reduce lo moral a lo biológico. En cambio, reconoce la autenticidad de la moral, pero al hacerlo asume una postura autoral cualitativamente diferente, que parte de presupuestos teóricos de nuevo tipo.

Por ejemplo, la diversidad de sujetos morales, en tanto reconocimiento de comunidades morales diferentes -que es un punto coincidente con Potter- en Morin se presenta como un elemento importante de socio-diversidad, defendible como base del nuevo humanismo planetario. La edad de hierro de la era planetaria, que constituye el referente en términos contextuales es la que establece la pertinencia de su avizoramiento y la urgencia esencial de su despliegue. Ante la planetarización material alcanzada en la contemporaneidad, que comprende el riesgo objetivo de la autodestrucción inmediata o más mediata, se impone la planetarización espiritual. Pero una tal, que no presupone sólo identidad, sino identidad-diversidad como condición de posibilidad de real brote y auténtico desarrollo. En contraste con la edad de hierro actual que se consolidó mediante la homogenización cultural, forzada en un inicio y luego sutil, mucho más efectiva y devastadora, la nueva edad de la era planetaria que se impone encuentra en la diversidad cultural un medio que es fin al mismo tiempo. Defender la diversidad de comunidades morales sobre el presupuesto de la comunidad planetaria que las precede y trasciende, se advierte como el camino hacia el futuro que reclama ser construido desde el presente. Así como en la naturaleza la biodiversidad constituye la fuente de la vida, Morin considera la socio-diversidad. Además, no son realidades en principio sólo vinculables, sino expresiones de un mismo proceso que se manifiesta de disímiles modos.

6. Identificación de las bases no sociales de la moralidad.

En Morin el problema de las bases no sociales (biológicas y cósmicas) de la moral aparece como preocupación, motivo de inspiración desde una obra fundacional como *El paradigma perdido* (1973). Esta problemática emerge asociada muy estrechamente a su postura autoral antropológica compleja, al nacimiento y despliegue de la misma, que encuentra un punto de concreción culminante en *El método 5* (2003). De esta forma, la búsqueda de la naturaleza de lo humano, que conducen a Morin al reconocimiento de la identidad compleja individuo-sociedad-especie, le proporciona el presupuesto básico para plantear en *El método 6* (2006) bases nuevas de la moral. No sólo la interrelación de lo individual y lo social, sino también la conexión con lo biológico y lo cósmico constituyen las fuentes de la misma.

En Morin, la búsqueda de nuevas bases de la moralidad humana parte del replanteamiento de las propias bases sociales, en el sentido de que el autor no se compromete con las posturas tradicionales que consideran bien sea o la prevalencia de lo individual sobre lo social o su contrario, es decir, la total prioridad de lo social sobre lo individual. En cambio, plantea que *a priori*, entre lo individual y lo social no existen jerarquías. Por lo tanto, en este punto su propuesta se yergue a través del reconocimiento del carácter interrelacional de elementos que son todos simultáneamente importantes.

Lo anterior, a modo de preámbulo, aporta elementos de comprensión importantes. En el autor, no sólo lo individual-social comparte un plano de horizontalidad, sino también toda otra fuente de la moral por él identificada, en este caso, lo biológico y lo cósmico propiamente.

La introducción de lo biológico y lo cósmico como bases de la moralidad humana constituye un rasgo distintivo de la propuesta de Ética compleja de Morin, que en sí misma representa un importante punto de ruptura con respecto a la ética precedente. Es un planteamiento consustancial al reconocimiento autoral de la condición humana tripartita, individuo-sociedad-especie. En este sentido, el tercero de los elementos-componentes acusa una trascendental potencialidad heurística. La especie conecta al hombre con su ser biológico, lo biológico con la vida, la vida con la Tierra, la Tierra con el cosmos; lo que posibilita la visión, de ida y vuelta permanente, de un único y mismo proceso de afirmación ontológica, expresión de un tipo de relación matriz, que es compleja, entre las fuerzas de dispersión y religación.

A este respecto, Morin plantea:

Estamos integrados en el juego (...) cósmico entre fuerzas de religación y fuerzas de desligación, fuerzas de organización y fuerzas de desorganización, fuerzas de integración y fuerzas de desintegración, sometidas a las astucias de diabolus (el separador) y que practican astucias que consisten en utilizar al diabolus para realizar a través de la separación, más allá de la separación, y a utilizar a la muerte (irremediable separación de átomos y moléculas) para regenerarnos. (Morin 2006, 40).

Inmediatamente, asevera:

Estamos -como especie- en el pico de la lucha patética de la religación contra la separación, la dispersión, la muerte. (Morin 2006, 40).

Concluye:

La ética es, para los individuos autónomos y responsables, la expresión del imperativo de religación. Todo acto ético, (...) de hecho es un acto de religación, religación con el prójimo, religación con los suyos, religación con la comunidad, religación con la humanidad y, en última instancia, inserción en la religación cósmica (Morin 2006, 40).

La introducción de lo biológico y lo cósmico como bases de la moral tiene una profunda connotación para la concepción de la ética misma como forma de saber. Su fundamentación se establece en la comprensión de que estas constituyen un antecedente no prescindible, sino básico del comportamiento moral propiamente. Morin asume la moralidad como una resultante de un mismo proceso que conoce, explora y da testimonio de múltiples formas de actualización, pero que todas, en su esencia responden a la relación compleja desligación-religación. Desde esta perspectiva, es que el autor concibe el sentido raigal de la ética, que la define y legitima: responder a la necesidad vital y social de regeneración permanente de las fuerzas de religación, que en el humano adquieren la forma suprema de fraternidad, solidaridad, amistad y amor.

En Potter, aunque esta problemática de las fuentes biológicas y cósmicas no se presenta con igual grado de intensidad, también forman parte esencial de su ideario de Bioética. Se expresa a través de ejemplos medulares, como cuando advierte que la ética precisa ser orientada hacia la sabiduría biológica. Esta última, más que un concepto, consiste en una concepción que el propio Potter sintió la necesidad de esclarecer a través de la

confrontación de pensamientos con dos grandes autores C. H. Waddington y Theodosius Dobzhansky. Este fue un paso previo que produjo finalmente el nacimiento de su postura autoral propia. Luego, Potter no abandona esta concepción, que está presente a lo largo de toda la evolución intelectual de su pensamiento.

En correspondencia con estas ideas, Potter plantea que no podemos continuar estableciendo una dicotomía entre las consecuencias de nuestros actos a corto y largo plazo. El elemento clave de la sabiduría biológica que debe tomar la nueva ética es la preocupación por las consecuencias futuras de nuestras acciones presentes, ante el problema de problemas actuales, la supervivencia de nuestra especie. Es evidente que para el autor, las ciencias de la vida acusan potencialidad como fuentes de la moralidad. En este caso, superar el “defecto fatal” de la evolución se presenta como el imperativo biológico de nuestros más pertinentes actos morales.

7. Ampliación del círculo de la moralidad.

Y por ende, ambas propuestas convergen en plantear la ampliación del círculo de la moralidad, tradicionalmente circunscrito sólo al ámbito de lo humano, en tanto ser racional.

El planteamiento potteriano de ampliar el círculo de la moralidad para incluir a la naturaleza es una idea que evoluciona a lo largo del pensamiento de este autor, pero sin lugar a dudas, esta está presente desde el acto inaugural de su concepción. Es una idea básica, que en sí misma acusa el carácter revolucionario de la propuesta

que la comprende. Halla plena fundamentación, con los aportes de la ecología profunda, lo que propiamente da origen a la tercera fase de la Bioética potteriana. Pero desde el inicio está implícita y es uno de los presupuestos que impulsa al autor a reconocer que el saber por él fundado se inscribe en la línea de la ética avizorada por Aldo Leopold. En este sentido, cuando Potter se une al reclamo de Arne Naess: la naturaleza tiene valor por sí misma, independientemente de lo valiosa que pueda ser para el hombre, de hecho, está estableciendo una continuidad-comunidad esencial de pensamiento entre él, Leopold y Naess. Tres autores, dos corrientes y una misma concepción. La ampliación del círculo de la moralidad para incluir en él la naturaleza implica una postura de enfrentamiento radical a la concepción antropocéntrica que atenaza al pensamiento ético clásico.

Para Morin, la ampliación del círculo de la moralidad es una consecuencia interna de su sistema de pensamiento. En efecto, si tenemos una identidad que es trinitaria (en el autor la ampliación del círculo de la moralidad se debe a la condición trídica de lo humano) es un paso necesario que hay que dar, es inherente a la condición humana. Nosotros somos una parte de la naturaleza que habla por nosotros. La introducción de lo biológico y lo cósmico en las fuentes de la moralidad nos permite reconocer nuestra pertenencia a una especie, a la naturaleza, a la vida, y viceversa, nuestra pertenencia a una especie, a la naturaleza, a la vida nos conlleva a introducir lo biológico y lo cósmico en las fuentes de la moral. En consecuencia, cuando hablamos de la moralidad, en el caso de Morin,

El sujeto moral a diferencia del de las propuestas éticas clásicas se caracteriza no sólo por representar en sí mismo y a través de las decisiones morales que toma, los valores de una comunidad moral particular a la cual pertenece, sino también un valor fundamental, que estando fuera de él lo condiciona en tanto ser vivo, que es el de la naturaleza.

estamos hablando necesariamente también, del valor de la vida, de la naturaleza. El hombre es un ser trinitario; su condición compleja exige la comprensión-transformación de la moralidad en sentido social, natural, antropológico.

8. Oposición a la moralina.

En Morin, la oposición a la moralina constituye una declaración explícita como parte o componente esencial de la cultura psíquica que demanda la autoética, la que es medio y fin al mismo tiempo, de su propuesta de ética compleja. En la ética para sí, el autor corona la fundamentación de la resistencia a la moralina en la constatación de la paradoja, de que en la contemporaneidad, mientras que hay una carencia de fundamento ético, hay un exceso de juicios de moralina: condenar, culpabilizar, denunciar en lugar de comprender, dialogar, perdonar. Por lo tanto, la autoética no puede ser indiferente a esta paradoja: subvertir el estado de comportamiento individual actual, centrado en un exceso de egocentrismo y un déficit de altruismo, encuentra en la oposición a la moralina, legitimación, vías de concreta y auténtica realización.

Aunque en la obra de Potter no es explícita la oposición a la moralina como tal, es evidente que su propuesta de Bioética no se plantea como mera racionalización de prejuicios.

Las dos teorías son apertura para pensar el pensamiento ético de manera diferente. Ninguno de los dos autores entiende la ética para producir un discurso moralizante que prohíba. Es una moralidad habilitante, que deviene acto de comprensión por excelencia. Ambos apelan a la transformación del individuo, de ser pasivo y reproductor, a sujeto activo, consciente y constructor, responsable tanto de sí como del otro (el prójimo, la naturaleza). En la nueva perspectiva, el otro deja de ser un extraño, un excluido y excluible por inferioridad y a lo sumo, no trascendencia, el yo deja de ser un ser superior, dotado de fundamento en sí mismo y autosuficiencia ciega. Desde estas dos propuestas, los caminos de la nueva ética se presentan como caminos de comprensión, compromiso y compasión.

9. La superación de los «ismos».

En tanto los ismos terminan siendo entidades cerradas de pensamiento, estructurados alrededor de una figura central, devenida autoridad suprema por lo inmejorable de su doctrina, los caminos de Potter y Morin ponen de

manifiesto que sus propuestas no son ismos. En primer lugar, ninguno de los dos autores concibe su propuesta como "la verdad revelada", en consecuencia, autosuficiente y omnisciente, que por definición y principio reniega del concurso de otros esfuerzos de inteligibilidad porque más allá de su ámbito propio sólo hay penumbra y confusión. En segundo, sus teorías no presuponen la recepción obediente y no creativa, crítica; sino que demandan lo contrario. Abiertas como están al contexto y a la diversidad de sujetos morales, no pretenden agotar la problemática ética, porque justamente reconocen que ella en sí misma es inagotable, está tan sujeta al cambio y desarrollo como lo está el mismo hombre y la vida que le confieren sentido y valor. En cambio, ofrecen estrategias generales, sobre la base de necesidades-urgencias para promover dado el dinamismo propio de la ética, la consciencia del arte de la dirección. Para Potter será la búsqueda de vías que conjuguen conocimientos y valores para garantizar la supervivencia de la especie, mientras que para Morin la perspectiva se avizora como metamorfosis de la humanidad. Tal consciencia no compete sólo a los expertos, es un asunto cívico de construcción-transformación individual-colectiva, permanente.

Asumir las teorías de Potter y Morin como ismos, constituye un acto reductivo fundamental, que sólo es expresión de nuestra incompreensión del verdadero legado de sus obras.

CONCLUSIONES

El actual proceso de RCT desatado en la segunda mitad del siglo XX tiene entre sus características principales la introducción acelerada e intensiva de los resultados de la ciencia y la tecnología contemporánea en todas las esferas de la actividad humana. Con ello efectivamente hemos alcanzado un poder de transformación de la naturaleza inédito, pero también hemos hecho objetivo nuestro poder de destrucción, todo, como consecuencia del mismo tipo de desarrollo científico-técnico. Ante el reconocimiento de la ambigüedad intrínseca de éste, se impone con apremio un ejercicio comprensivo no ya sólo de la ciencia y la tecnología, sino de todo nuestro proyecto civilizatorio, pero que encuentra en el proceso de constitución de la ciencia y la tecnología un importante decodificador de quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos. La Bioética global y la Ética compleja emergen y se inscriben de manera fundamental dentro de esta necesidad-urgencia contemporánea.

La Bioética en la acepción potteriana constituye la manifestación de un saber de nuevo tipo que tiene entre sus rasgos distintivos el planteamiento medular de hacer confluir los saberes, científicos y humanísticos, hasta entonces separados -legítimamente separables desde el ideal de racionalidad clásico-, de cara al problema de problemas contemporáneos: lograr la supervivencia aceptable de la especie humana. Dentro de esta gran concepción, la Bioética global, representa uno de sus momentos conceptuales que expresa y concibe con mayor intensidad y de forma orgánica los argumentos que desde su acto inaugural condujeron al autor a definirla como la búsqueda de la sabiduría para manejar el conocimiento.

La Ética compleja no constituye una insularidad dentro de la propia producción de la obra de Morin. Es inseparable tanto del método de pensamiento complejo como de la antropología compleja, los que el autor desplegó y construyó, como elementos esenciales y solidarios de un texto capital, que conllevó treinta años de elaboración, *El método*. En consecuencia, es en *El método 6. Ética* propiamente, donde Morin rompe con las dicotomías entre lo social y lo individual, lo social y lo biológico, los valores y la cognición para asumir desde nuevos presupuestos teóricos el ejercicio racional de los fenómenos morales.

En su distinción y no separación entonces, la propuesta ética de Morin comprende la autoética, la socioética y la antropoética como las ramas del gran tronco que en su interconexión e importancia simultánea acusan el carácter complejo que a la misma define y distingue.

La Bioética global y la Ética compleja dialogan y se complementan entre sí al menos en nueve puntos que a su vez constituyen nueve elementos de ruptura con respecto al saber ético precedente. Estos son: oposición a la concepción dicotómica clásica entre conocimiento y moralidad, ciencias naturales y sociales; la responsabilidad como principio moral y cognitivo básico; la relatividad de la moral, que implica la complejidad moral y la diversidad moral; la relación ciencia-ética-política; la comprensión del sujeto y del sujeto moral; las bases no sociales de la moralidad; la ampliación del círculo de la moralidad; la oposición a la moralina; la superación de los ismos. Como ambos autores comparten en estos puntos los mismos principios generales, el diálogo entre ellos no es forzado, sino pertinente, fecundo; contribuye en lo fundamental, a fortalecer la comprensión, tanto de sus respectivas propuestas, como de los cambios, que contenidos en las mismas son planteados con mayor fuerza a la ética como forma de saber.

REFERENCIAS

- ACOSTA, J. R. (2009). *Los árboles y el bosque. Texto y contexto bioético cubano*. La Habana: Acuario.
- CHÁVEZ, A. (2008). Ética compleja y educación planetaria. En S. N. Osorio, (Ed.), *Bioética y pensamiento complejo: Estrategias para enfrentar el desafío planetario* (pp. 211-223). Bogotá: División de Publicaciones y Comunicaciones. Universidad Militar Nueva Granada.
- DELGADO, C. J. (2007). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*. La Habana: Acuario.
- DELGADO, C. J. (2008). Dialogar con Potter y Morin. La bioética en la revolución contemporánea del saber. En S. N. Osorio, (Ed.), *Bioética y pensamiento complejo: Estrategias para enfrentar el desafío planetario* (pp. 61-76). Bogotá: División de Publicaciones y Comunicaciones. Universidad Militar Nueva Granada.
- DELGADO, C. J. (2010). Diálogo de saberes para una reforma del pensamiento y la enseñanza en América Latina: Morin-Potter-Freire. *Estudios*, No.93, 23-44.
- KUHN, T. (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MORIN, E. (1973). *El paradigma perdido*. Barcelona: Kairós.
- MORIN, E. (1984). *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Anthropos.
- MORIN, E. (2003). *El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Cátedra.
- MORIN, E. (2006). *El Método 6. Ética*. Madrid: Cátedra.
- MORIN, E. (2010). *Para un pensamiento del Sur*. <http://www.ideassonline.org/public/pdf/Morin-PenseeduSudFR.pdf> Consultado 6 enero 2012 5.25 pm.)
- NICOLESCU, B. (1996). *La transdisciplinariedad Manifiesto*. París: Ediciones Du Rocher.
- OSORIO, S. N. (2008). El desafío complejo de la bioética. El desafío bioético de la complejidad. El diálogo Morin-Potter. En S. N. Osorio, (Ed.), *Bioética y pensamiento complejo: Estrategias para enfrentar el desafío planetario* (pp. 23-60). Bogotá: División de Publicaciones y Comunicaciones. Universidad Militar Nueva Granada.
- OSORIO, S. N. (2005). Van Rensselaer Potter: Una visión revolucionaria para la bioética. *Revista Latinoamericana de Bioética*. Bioética y complejidad. Enero 2005, (pp.88-127).
- POTTER, V. R. (1988). *Global bioethics. Building on the Leopold Legacy*. Michigan: Michigan State University Press.
- POTTER, V. R. (1998). Bioética puente, bioética global y bioética profunda. *Cuadernos del Programa Regional de Bioética*, No. 7, 20-35.
- POTTER, V. R. (2002). Temas bioéticos para el siglo XXI. *Revista Latinoamericana de Bioética*. 2, Enero-2002.
- SOTOLONGO, P. L. y DELGADO, C. J. (2006). *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social: Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*. Buenos Aires: CLACSO.