

¿Es posible la (bio)ética?

Is bioethics possible?

Eduardo del Cerro *

Resumen

Desde una mirada biológica-evolucionista parece haber tal determinismo en la conducta humana que la libertad queda sustancialmente reducida, y por consiguiente, la posibilidad de la práctica de la ética. Si bien existiría la posibilidad de revertir este proceso, las dificultades parecen ser muy importantes. Existen otras miradas que muestran perspectivas más favorables, enfocadas en los diversos mecanismos de cooperación. No obstante también hay una gran dificultad: la inconstancia en el tiempo de las conductas altruistas. Las posturas que no se limitan a lo puramente fenoménico presentan un abanico muy extenso de consideraciones acerca de la libertad y a la consiguiente posibilidad del ejercicio de la ética: desde una fe necesaria en la libertad –Kant-, hasta un frío determinismo –Espinosa-, y una apelación a la esperanza en Teilhard. Asimismo, se deben considerar las dificultades que impone la cultura posmoderna. El problema ante el que nos enfrentamos es el del quantum de libertad inherente a la condición humana, y si estamos dispuestos a ejercerla. Concluyo adhiriendo a la idea de “pesimismo esperanzado”.

Palabras clave: bioética, libertad, determinismo, biologismo, cooperación.

Summary

From a biologist- evolutionist point of view there seems to be such determinism in human behaviour where freedom is essentially limited and so is the possibility of practising ethics. Even though there is a chance to revert this process, obstacles appear to be serious. There are other outlooks which are more favourable, those focus on different mechanisms of mutual assistance. Nevertheless there is another important set back here: the fickleness of altruist behaviour. The positions which are not limited to sheer phenomena present a wide range of consideration in relation to human freedom and the resulting possibility of ethics: from a required faith in freedom -Kant- to a cold determinism – Espinosa – and an appeal to hope in Teilhard. To the same extent the difficulties that postmodern culture present should be taken into account. We face the quantum of freedom which is inherent to human nature as well as our wish to put that quantum into practice. I conclude with the idea of “hopeful pessimism”.

Key words: bioethics, freedom, determinism, biologism, cooperation.

Resumo

A partir de um olhar biológico-evolucionista, parece existir um determinismo tal na conduta humana, que a liberdade fica substancialmente reduzida, e, por conseguinte, a possibilidade da prática da ética. Ainda que existisse a opção de reverter esse processo, as dificuldades pareceriam ser muito importantes. Há outros olhares que mostram perspectivas mais favoráveis, focados em diversos mecanismos de cooperação. Não obstante, também há, neste caso uma grande dificuldade: a inconstância, no tempo, das condutas altruístas. As posturas que não se limitam ao puramente fenoménico apresentam um leque muito extenso de considerações sobre a liberdade humana e a consequente possibilidade da ética: de uma fé necessária na liberdade –Kant- até um frio determinismo -Espinosa- e uma apelação à esperança em Teilhard. Mesmo assim, devem se considerar os obstáculos que a cultura pós-moderna impõe. O problema que perante nós se apresenta é aquele relacionado ao quantum de liberdade inerente à condição humana, e, também, se estamos dispostos a exercê-la. Concluo aderindo à idéia do “pessimismo esperanzado”.

Palabras-chave: bioética, liberdade, determinismo, biologismo, cooperação

* Médico (UBA), Ex Presidente y actual Miembro Honorario del Comité de Ética Clínica del Hospital C. G. Durand (Buenos Aires), Docente de la Facultad de Medicina (UBA) y del Departamento de Ciencias de la Salud (Universidad de La Matanza), edudelcerro@yahoo.com.ar

Introducción

En el trabajo del Equipo de Salud, lo cotidiano está atravesado por una mirada marcadamente biologicista. Ante esto, el desarrollo de la bioética durante las últimas décadas puede ser un factor desafiante. Pero cabe preguntarse si están dadas las condiciones de posibilidad del planteo reflexivo que implica la ética, y consiguientemente, la bioética.

Existen posturas como la de K. Evers, que arrojan un manto de duda, y otras, como la de M. Nowak, que insisten en una afirmación de la posibilidad de posturas éticas. Analizaré a estos dos autores, y mencionaré a otros que tienden a apoyar una u otra postura, centrando la discusión principalmente en la idea de libertad.

El aporte de Evers

En su *Neuroética*, K. Evers (Universidad de Upsala) habla de la “base neural de la moralidad”. Señala que “la moralidad es fundamentalmente un fenómeno social que se ha desarrollado en contextos de comunicación y de interacción” (Evers, 2010:117). Un ser humano “tiene la capacidad biológica de ser sí mismo o de llegar a serlo” (Evers, 2010:117).

En un principio surge

1. la conciencia –cuando el niño es sujeto de experiencia-, luego
2. la distinción de sí -cuando el niño se reconoce como diferente al mundo que lo rodea-, y por último
3. la conciencia de sí –en la medida en que el niño es capaz de identificarse como sujeto de experiencia-.

Esta conciencia de sí –a la cual se llegaría luego de los dos años de vida- es acompañada por una *preferencia* por ese sí, por un interés por uno mismo. Existe una segunda preferencia: el control sobre su ambiente inmediato. Tercera preferencia: disociación –nos alejamos de lo que no queremos ser, o de lo “que no queremos formar parte: cosas que tememos o que no nos gustan” (Evers, 2010:122)-.

Estas tres tendencias habrían aparecido en el curso de la evolución humana. Y una cuarta tendencia preferencial es el interés por los otros. Evers señala que ésta puede expresarse por la empatía –comprensión de los otros-, simpatía –actitud positiva-, antipatía –actitud negativa-, o incluso en forma de un interés neutro. Entonces, la empatía se refiere a “la capacidad intelectual para comprender al otro” (Evers, 2010:130), mientras que la simpatía implica “la capacidad emocional para preocuparse por el otro” (Evers, 2010:130). La compasión requiere de ambas, empatía y simpatía. Estas funciones pueden sufrir alteraciones selectivas en el cerebro humano. Esto es, puede no existir empatía, como en el trastorno de Asperger, de modo que estos sujetos “son en gran parte incapaces de tener ninguna comprensión del espíritu de los otros, ni de representarse la manera en que éstos piensan o experimentan. Sin embargo, en la medida en que lo logran, están en condiciones de experimentar simpatía” (Evers, 2010:131). O lo inverso: existe eventualmente la incapacidad de experimentar emociones, aunque la empatía se halle normalmente desarrollada. Con una consecuencia alarmante: “La capacidad para comprender las emociones de los otros sin verse emocionalmente implicado puede constituir una ventaja social importante, al dar un poder de manipulación considerable” (Evers, 2010:131). Piénsese en un ejemplo extremo: el torturador comprende perfectamente el daño que produce al torturado (empatía presente) pero es incapaz de vibrar emocionalmente ante el sufrimiento del otro (simpatía ausente).

La ausencia de simpatía lleva fácilmente al abandono de los escrúpulos, o de los principios morales, en el quehacer social cotidiano, desde la presentación de documentación falsa en un concurso académico hasta la indiferencia o el maltrato hacia otra persona. Los grandes crímenes contra la humanidad, los múltiples hechos de violencia, las masacres de poblaciones enteras –temas cotidianos en los medios de comunicación- serían producto de un puñado de insensibles al sufrimiento ajeno –con gran cuota de poder-, aunque comprendan perfectamente bien el alcance de sus acciones –u omisiones-. Se podría postular como corolario que no habría diferencia sustancial entre la acción “con empatía y sin simpatía”

cometida por diferentes actores. La diferencia en el resultado dependería del poder de cada uno. Así, en esta visión más bien pesimista, se podría decir que “cada uno hace el mal que puede”. La empatía, entonces, no equivale a la simpatía.

¿Cómo aparece la simpatía? Vibramos emocionalmente ante el que está más cercano, ante las personas que amo y me aman, ante mi grupo de pertenencia social, mi etnia, mi religión, mi nacionalidad, mi ideología, mi sensibilidad artística. Los que no comparten estas características, están lejos de mi simpatía. Cuanto más alejados, menor simpatía. Yo puedo vibrar por un niño que conocí cuya vida está amenazada por una enfermedad tratable, y que no tiene posibilidades de atención adecuada por las condiciones sociales y económicas que nos hemos dado, o que nos han dado y hemos aceptado. Pero difícilmente me conmueva con miles de niños que mueren todos los días en África por causas comparables, aunque tenga información fidedigna.

Hay entonces, una tendencia a la extinción de la simpatía en el espacio. También la hay en el tiempo: ¿cuánto nos conmueve pensar en dos o tres generaciones después de la nuestra? ¿No sentimos que el desastre ecológico –del cual nuestra generación es la principal responsable– comprometerá seriamente la calidad de vida, y aún la supervivencia de nuestros nietos y bisnietos? La esfera de la simpatía queda circunscripta al “aquí y ahora”. “Somos *xenófobos empáticos naturales*: somos empáticos en virtud de nuestra comprensión de un conjunto relativamente grande de criaturas” (Evers, 2010:132); “pero somos simpáticos de manera mucho más estrecha y selectiva hacia el grupo restringido en el que nacimos o al que hemos elegido unirnos” (Evers, 2010:132), al mismo tiempo que, por otra parte, “tendemos a permanecer indiferentes o antipáticos hacia todos los otros, y neutros u hostiles hacia la mayoría de los extranjeros” (Evers, 2010:132). Esta autora agrega que nos parecemos más al modelo propuesto por Hobbes en “El Leviatán”, que a otros modelos más optimistas, como el señalado por Kropotkin. El cierre de estas características es particularmente alarmante: “... me parece totalmente probable que estas características evolucionaron hasta

volverse un elemento de nuestra identidad neurobiológica innata” (Evers, 2010:132).

Hablar de “identidad neurobiológica” es particularmente duro: se refiere a lo que *somos*, y al parecer con una marca estructural biológica determinante de la conducta. Se plantea si las declaraciones universales (como la de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas) “están destinadas a ser simples abstracciones en virtud del hecho de que estamos condicionados de manera neurobiológica para ser selectivos y limitados a un grupo desde un punto de vista emocional” (Evers, 2010:133), y limitados en lo moral como consecuencia. Y agrega: “¿Puede la simpatía ser *biológicamente* extendida?” (Evers, 2010:133). Resulta interesante el énfasis que pone Evers en lo emocional. Para “ejercer” la moralidad lo emocional es imprescindible. Somos herederos en buena medida del cartesianismo donde la construcción filosófica tiene una base puramente cognitiva sin participación de lo emocional, como denuncia Damasio en *El error de Descartes*.

Al parecer no habría escapatoria: “Por naturaleza estamos predispuestos a vivir así: sin esta disociación masiva, probablemente no podríamos sobrevivir, por lo menos no con nuestra arquitectura cerebral actual” (Evers, 2010:135) ¿Cómo llegamos a este punto? Se recurre al modelo epigenético: “... las conexiones entre las neuronas no son especificadas de antemano de manera precisa en los genes del animal” (Evers, 2010:137), pero “el aprendizaje y la experiencia influyen en el desarrollo del cerebro en el interior de los límites fijados por los genes” (Evers, 2010:137). Cita a Changeux para aclarar esto: “En oposición a una concepción exclusivamente genética del cerebro, según la cual este último sería la realización concreta de una herencia genética estrictamente predeterminada” (Evers, 2010:138), como sugeriría una mirada reduccionista, “el modelo epigenético postula que las conexiones entre las neuronas se establecen por etapas, con un margen de variabilidad considerable, y que están sometidas a un proceso de ensayo y error” (Evers, 2010:138). Es notable el hecho de que “las huellas culturales se transmiten en el curso de la evolución darwiniana” (Evers, 2010:138). Esta afirmación, con reminiscencia lamarckiana, es fundamental para

comprender dónde estamos parados, y para fundamentar una esperanza hacia el futuro.

El concepto de plasticidad de nuestro cerebro contraría el modelo genético rígido, determinista. Existe interacción entre cerebro y entorno. “En ausencia de una estimulación adecuada, la red neuronal padece daños irreversibles” (Changeux)” (Evers, 2010:139). Recuerdo que cuando estudiaba pediatría, durante la carrera de medicina, los profesores decían: “Los niños crecen con amor y proteínas”. Creo que es una buena síntesis del problema: las proteínas son expresión de los factores biológicos, y nos llevan a pensar en el determinismo genético y también al fracaso de la expresión fenotípica de un genotipo “sano” por razones sociales. El “amor” remite a lo emocional. Lo que posibilita al entorno la interacción con las redes neurales. Esto implica la posibilidad de la huella cultural. Este proceso comienza antes del nacimiento, y nos cubre siempre, pero sobre todo durante los primeros años de vida. Por eso la trascendencia de una alimentación adecuada, y de estímulos adecuados. Sin ambos factores, no existe la posibilidad de desarrollo siquiera cercano a lo normal. Pero aquí lo grave es que, aún dadas las condiciones citadas –amor y proteínas– seguimos siendo “xenófobos empáticos naturales”.

¿Una luz de esperanza?

“Si hemos evolucionado para convertirnos en xenófobos inteligentes pero violentos, en parte a través de la influencia de nuestra cultura y de las huellas culturales epigenéticamente almacenadas en nuestros cerebros, ¿no se deduce de esto que, en principio, la influencia inversa es igualmente posible? (Evers, 2010:141). Una luz de esperanza. Sigue: “En otros términos, ¿no es posible que la cultura pueda ayudarnos a mejorar biológicamente, a evolucionar para volvernos animales más pacíficos y menos sectarios?” (Evers, 2010:141). Inmediatamente surge la trascendencia de la educación. E inmediatamente me asalta el planteo que hace Platón en el Menon: cuando en el diálogo se discurre sobre si la areté (“virtud”, o “excelencia”) es enseñable, dice que si lo fuera, habría maestros y discípulos. ¿Quiénes serían los

maestros? Sócrates le recita a Menon una larga lista de atenienses notables que han sido incapaces de dar a sus hijos la educación que hubiera sido menester. Entonces, no hay maestros. Por consiguiente, la areté no es enseñable. Aunque el diálogo termina en aporía –final abierto, con sensación de desesperanza– insinúa la posibilidad de algo mejor. Aun considerando la posibilidad de que podría llegar a haber “maestros”: si “la difícil situación en la que se ve inmersa la existencia humana” (Evers, 2010:142) es el producto de una larga evolución biológica, ¿qué tiempo haría falta para comenzar a operarse un cambio significativo en las relaciones humanas? El hombre ha evolucionado, en las últimas decenas de miles de años, mucho más por lo que podríamos llamar “factores culturales” que por la evolución biológica propiamente dicha. Nuestro cerebro, estructuralmente, es muy semejante al del hombre de Cromagnón, pero nuestras culturas son radicalmente diferentes.

Este sería el fundamento de la esperanza: sin aguardar que aparezcan variaciones espontáneas –cuya pervivencia por mejorar la “adaptación al medio” no nos garantiza que seamos mejores en nuestras relaciones sociales–, podemos esperar que la plasticidad neuronal, generada por los factores epigenéticos, nos permita superar nuestra “difícil situación”. “Tal vez las reglas epigenéticas puedan emerger un día, extendiendo el campo de simpatía de los humanos, actualmente tan restringido” (Evers, 2010:143). “La arquitectura de nuestros cerebros determina nuestros comportamientos sociales, incluso nuestras disposiciones morales, lo que influye en el tipo de sociedad que creamos y, viceversa, nuestras estructuras socio-culturales tienen una influencia sobre el desarrollo de nuestros cerebros” (Evers, 2010:143).

Otra mirada (más optimista)

Martin Nowak es profesor de biología y matemática en Harvard. En 2012 fue publicado en *Investigación y Ciencia* (versión española de *Scientific American*) su trabajo “¿Por qué cooperamos?”. La tesis central de Nowak es simple: pese a que se invoca la competencia como mecanismo de interacción de los seres vivos en el proceso darwi-

niano de supervivencia del más apto, existe evidencia de que la cooperación fue y es una de sus fuerzas motrices. Competencia y cooperación son conceptos disímiles y hasta antagónicos. ¿Cuál es el fundamento de la tesis de Nowak? Existen signos de cooperación, de diferentes tipos, desde los más elementales organismos unicelulares hasta el hombre. Tomemos el ejemplo de la *Pseudomona fluorescens*: este microorganismo unicelular requiere de un cierto aporte de oxígeno para su supervivencia. Una parte de los individuos de la colonia sintetizan un polímero, que hace las veces de un salvavidas colectivo, permitiendo a todos los miembros de la colonia flotar en la superficie de una solución acuosa, teniendo acceso de este modo al vital oxígeno. Ahora bien, el proceso de síntesis del polímero implica un gasto de energía, lo cual va en detrimento de la capacidad reproductiva de los organismos que “trabajan”. El resto de la colonia no sintetiza el polímero, pero se beneficia del mismo. Posee un quantum de energía disponible para su reproducción que no poseen los que “trabajan”. La tendencia sería, entonces, la desaparición de estos últimos, con la consiguiente muerte de toda la colonia. Sin embargo, esto no ocurre, y siempre queda un remanente de sintetizadores del polímero que permiten que la colonia sobreviva. Nowak cita un ejemplo muy parecido a cargo de levaduras, organismos también muy elementales, con una colonia dividida entre “cooperadores” y “pasivos”. En este último caso, “se observó que cuando las levaduras crecían en poblaciones muy entremezcladas, prevalecían las células desleales. En cambio, en cultivos que contenían grupos separados de cooperadoras y de explotadoras, las primeras acababan por imponerse a las segundas” (Nowak 2012:21). Caben dos comentarios: nadie pretendería adjudicar conductas éticas a organismos elementales, pero lo cierto es que su comportamiento es tal como sería si hubieran optado por una conducta solidaria. El otro comentario se refiere al efecto diferente que se observa cuando se separan los miembros de la colonia en grupos de “cooperadores” y “explotadores”.

¿Será muy audaz pretender extrapolar esta característica al hombre? ¿No nos sugiere la importancia de asociaciones, grupos, ateneos, foros, cursos, de “gente de buena voluntad” tendiendo

a hacer prevalecer un patrón de comportamiento solidario? Lo cierto es que Nowak considera que ambas, competición y cooperación, han operado en conjunto a lo largo de la historia de la evolución. Y que el hombre es la especie más cooperativa. Nowak describe cinco mecanismos bajo los cuales aparece el mecanismo de colaboración en diferentes especies, desde las más elementales hasta el hombre. Adjudica a la llamada “reciprocidad indirecta” el principal rol en el desarrollo cooperativo humano (ayudar ante los ojos de los demás a un miembro jerárquico de una comunidad, lo cual daría prestigio y permitiría que en el futuro el cooperador recibiera, a su vez, ayuda). Este mecanismo requeriría la publicidad del acto de ayuda, e información precisa sobre el problema. Al parecer el máximo compromiso entre los humanos se daría cuando saben que son observados, y conocen cabalmente la escena.

Otro de los mecanismos describe una suerte de voluntad de supervivencia no de individuos ni de grupos, sino de genes. Esta tesis, original de John B. S. Haldane, y que diera origen a El gen egoísta, de Richard Dawkins, sugiere que la conducta está impulsada por la necesidad de preservar las características genéticas. Como estas similitudes genéticas se dan en mayor grado en grupos familiares, se denominó a este mecanismo “selección de parentesco”.

Quisiera enfatizar aspectos de los otros tres mecanismos que propone Nowak, por implicar proyecciones potenciales asombrosas. Uno es el mecanismo de reciprocidad directa. Un animal (da el ejemplo de los vampiros) alimenta a otro que tuvo escasa fortuna en la caza nocturna. Otro día, el proceso puede invertirse (se “devuelve el favor”). Lo más llamativo, es que en varias generaciones —en una experiencia simulada por computación— se observó un comportamiento de asistencia solidaria aún con aquellos que en anteriores oportunidades se habían comportado deslealmente. “Habíamos presenciado la evolución hacia el perdón”, concluye el autor.

Otro mecanismo: selección espacial. Existiría cuando altruistas y egoístas no están mezclados uniformemente, sino constituyendo grupos diferenciados. Es lo que ocurre con el ejemplo ya mencionado de las levaduras. ¿Importancia de

los “islotes antientrónicos”? La entropía, concepto emergido del campo de la física a mediados del siglo XIX, es la tendencia a la “muerte térmica”, a la desaparición de diferencias de energía, con la consiguiente incapacidad para generar trabajo. La entropía es creciente en el tiempo. En términos biológicos, se puede asimilar con el inexorable camino del envejecimiento y la muerte. Pero existen en la historia humana multitud de ejemplos de individuos y grupos que creyeron que sumando esfuerzos se puede contrarrestar, al menos parcial y temporariamente, esta tendencia entrópica. Se crean así estos “islotes antientrónicos”, en un universo manifiestamente adverso y amenazante.

Por último, un individuo puede actuar y sacrificarse por el bien común: selección de grupo. El que es capaz de ver a Otro en el otro, otro sí mismo, igual en dignidad y derechos, puede tener la suficiente luz para actuar solidariamente. ¿Fundamento biológico de la esperanza humana?

“Evolución hacia el perdón”. Islotes antientrónicos. Actuar por el bien común. Son inferencias audaces. Probablemente cuesta imaginar un futuro promisorio para la condición humana sin mecanismos cooperadores de este tipo. Interesa destacar que “con todo, las simulaciones de procesos evolutivos demuestran que toda cooperación es intrínsecamente inestable: cualquier período de prosperidad colaborativa desembocará sin remedio en uno de desapego por el grupo. A pesar de ello el espíritu altruista siempre parece restablecerse por sí solo.” (Nowak, 2012:23). Y “de algún modo, algo provoca que nuestras brújulas morales se alineen de nuevo hacia un mismo norte. Los períodos de cooperación y defección resultan reconocibles en los altibajos de la historia humana, en los sistemas políticos y en los ciclos económicos” (Nowak, 2012:23).

Estamos hablando de la libertad

En este cotejo de las ideas de Evers y Nowak acerca de las posibilidades de ser de la ética, se pueden analizar dos planos diferentes. El más obvio, es el de los contenidos diversos de cada postura. Los contenidos difieren pero en ambos casos hay una aceptación de determinantes de la conducta humana. En el primer caso, Evers propone un condicionamiento neurobiológico de

la conducta humana, generado a partir de la evolución. Las características del funcionamiento del cerebro del hombre actual se habrían ido modelando a través de muchas generaciones: la necesidad de supervivencia física habría llevado a los hombres primitivos a un repliegue hacia su entorno inmediato, considerando hostil a todo lo que está alejado (xenofobia en sentido espacial y temporal). El margen de maniobra de una conducta ética quedaría así severamente limitado. Evers hace frecuentes referencias a la “difícil situación del hombre actual”. Por otro lado, Martin Nowak propone un modelo donde se describen actitudes de cooperación –en paralelo con las de competencia, típicas del modelo darwinista- de los seres vivos en general, enfatizando que el hombre es el ser vivo que mayor grado de cooperación ha mostrado, y muestra. O sea, sin negar los mecanismos clásicos de competencia, se postula una práctica social ética donde no sólo se “piensa” al otro, sino que se lo “siente”. En rigor, en este esquema hay, entonces, una diferencia cualitativa: comienza a aparecer el Otro. Con dificultades muy grandes, como son los ciclos temporarios donde la cooperación tiende a desaparecer, para reaparecer más adelante –por mecanismos que no resultan claros-.

Pero hay otro plano de análisis. Un planteo previo, más básico, está implicado en la pregunta sobre la libertad. ¿Existe la libertad? En todo caso, ¿cuáles son las condiciones de su existencia? Una pesada carga de determinantes biológicos, como los enumerados por Evers, restringen el marco de la libertad humana a un nivel donde se puede llegar a cuestionar la posibilidad de actuar éticamente. Las comparaciones de Nowak entre las acciones de seres vivos de diferente grado de complejidad (de unicelulares al hombre) podrían llegar a sugerir que la conducta humana sería una suerte de sofisticación de gestos preexistentes en otros seres vivos, y desprovistos, por lo tanto, de significado ético. En el planteo de Nowak no se advierte un umbral de conducta propiamente humana. ¿Cuál será el umbral de la ética? ¿Llamamos ética a la conducta humana por el sólo hecho de ser humana, aunque haya infinidad de gestos comparables a todo lo largo de la complejidad de los seres vivos?

Kant

El aporte de Immanuel Kant (1724 - 1804) puede ayudar al esclarecimiento del problema. En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en *Crítica de la razón práctica* Kant expone sus ideas acerca de la ética que separa de las que atañen al conocimiento. Para conocer, hace falta la percepción sensible del objeto de conocimiento. Esto se da en el ámbito de lo fenoménico. Es la única manera de conocer. En el ámbito metafísico –lo nouménico– no hay aprehensión de objetos, no hay sentidos que perciban lo que no se halla en el ámbito fenoménico-, y por lo tanto no hay conocimiento. ¿Qué decir entonces de la idea de libertad? No hay conocimiento sensible de la misma sino moral. Es pensable, aunque como idea, la libertad es un concepto vacío. El acceso a la libertad para Kant está asociado a la conciencia moral que es admitida universalmente, no hay sociedad ni grupo humano que la niegue. Toda sociedad tiene un corpus, escrito u oral, de sanciones a las desviaciones del código moral vigente. La conciencia y la búsqueda de lo que está bien y de lo que está mal no tiene excepciones en la historia humana. De modo que para Kant es necesario admitir la existencia de la libertad, sin la cual no existiría la conciencia moral.

Adolfo Carpio dice, refiriéndose a Kant, que “la naturaleza es el reino del ser, de cosas que simplemente son; mientras que la conciencia moral es el reino de lo que debe ser” (Carpio, 2004:279). Entonces “resultará siempre radicalmente insuficiente todo intento por explicar la conciencia moral mediante la psicología o la sociología y, en general, mediante cualquier ciencia” (Carpio, 2004:279) ya que las ciencias se refieren –según Kant– “a la naturaleza, donde las cosas simplemente son, y allí todo... ocurre según leyes necesarias, no según libertad. Por ello será también vano todo ensayo de fundar la moral sobre base empírica” (Carpio, 2004:279). En el dominio de la naturaleza está todo condicionado según leyes causales.

En la conciencia moral, en cambio, aparece un imperativo que manda de modo incondicionado, un imperativo “categórico”. Entonces, bajo la mirada de Kant, la conciencia moral se mueve de manera no condicionada. Ni los criterios restric-

tivos neurobiológicos de la evolución, ni los condicionamientos en la conducta señalados por el psicoanálisis ni las características culturales particulares de los pueblos, ni los rasgos personales de los individuos, hacen mella en la libertad. Porque todos esos condicionantes pertenecen al campo de la ciencia, que se refiere exclusivamente a lo fenoménico. La idea de libertad para Kant se halla en el campo de lo nouménico, aunque no se puede conocer, se puede pensar. Y estamos “forzados” a admitirla, ya que admitimos la conciencia moral.

En la conciencia moral aparece el “imperativo categórico”, que no admite condicionamientos. Al comenzar la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” Kant enuncia su famosa aseveración: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad” (Kant, 1946:27). Cualquier atributo que se juzgue bueno lo es relativamente: por ej., la inteligencia, porque puede usarse para el mal. No es “buena” en sí misma, sino que su bondad depende de su uso. La buena voluntad, en cambio, es buena en sí misma. Los resultados de las acciones no condicionan retrospectivamente la buena voluntad, ya que “la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma” (Kant, 1946:27).

¿Qué restricciones a la libertad invocaremos para relativizarla, o acotarla, si la libertad se halla en un plano diferente a la psicología, la sociología, o cualquier otra ciencia? Pensar la libertad es pensar lo absoluto, a lo absoluto no le compete el ámbito fenoménico.

El planteo kantiano ha sido ampliamente criticado –y descalificado por algunos-. Pero tiene la belleza de los planteos absolutos. En el juicio moral no interesan los resultados, aunque el mismo Kant se ocupa de aclarar que se debe poner todo el empeño en conseguir el resultado hacia el que se dirigen las acciones. Creo que se puede tomar el planteo kantiano como una gran carga de responsabilidad sobre la conducta humana. No caben condicionamientos. No caben excusas.

Nadie defiende a Kant en sus puntos y comas, pero subsiste su belleza y la fuerza de sus a priori morales: el juicio moral sin considerar los resultados. Vale la buena voluntad.

¿Y nosotros, aquí y ahora?

Sin necesidad de adherir en un todo a Kant, resulta atractivo pensar que existe un marco moral deontológico donde se apela a lo más profundo de la conciencia moral, depurada de las “inclinaciones” señaladas por Kant. En última instancia, ¿somos o no somos plenamente libres, en tanto humanos? No es fácil definir si la propuesta kantiana se inscribe en el optimismo, debido a las dificultades insalvables en que se sumerge, por lo menos si nos atenemos estrictamente a la manera en que fue enunciada. Pero tiene la virtud de la fe tajante en la libertad, aunque la misma no pueda ser objeto de conocimiento intelectual, sí lo es de conocimiento moral. El imperativo moral de Kant implica la máxima responsabilidad en el actuar humano. No caben “inclinaciones”. No caben determinismos.

Teilhard: el paleontólogo – filósofo – teólogo

La figura de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) es única: científico de reconocimiento mundial –participó en el descubrimiento del *Sinanthropus pekinensis* –Hombre de Pekin, un *Homo erectus*-. Al mismo tiempo llevó adelante una construcción teológico-filosófica original e inquietante. Al límite de lo que Roma estaba dispuesta a admitir, el jesuita desarrolló una concepción teológica basada en la evolución, de neto corte teleológico y con una impronta de optimismo sin atenuantes.

Teilhard describió tres sucesivas capas planetarias en la Tierra: la litosfera –basamento material de sustancia inerte-, la biosfera –no un simple agregado, sino la parte viva de la Tierra, y, eclosionando de manera incontenible por el proceso reflexivo, la capa pensante, la noosfera. “Para perfeccionarse y salvarse, cada individuo debe trabajar para que caigan las barreras de toda especie que impiden a los seres el reunirse. ¡Embriaguez no de autonomía egoísta, sino de comunión con los demás!” (Teilhard de Chardin, 1967:63).

Alegato anticipado contra la sociedad cerrada, individualista, dominada por el hedonismo y el consumo, propia de la posmodernidad. Ante la perspectiva pesimista emanada del concepto físico de entropía, Teilhard opone la vida. La entropía crece en el tiempo. Lleva a la igualación de presiones y temperaturas. Es el camino de la muerte térmica. Extrapolado al mundo social, el concepto parece una condena a la humanidad a su desaparición en un lapso indeterminado. “Entropía y vida. Atrás y adelante. Dos expresiones complementarias de la flecha del tiempo... la entropía está vacía de sentido. La vida, por el contrario, comprendida como una interiorización creciente de la materia cósmica proporciona a nuestras libertades una línea precisa de orientación” (Teilhard, 1967:66).

Teilhard jerarquiza la aparición del pensamiento sobre la Tierra: “... por el hecho de la aparición del pensamiento, se constituye un medio especial y nuevo, en el seno del cual los individuos adquieren la facultad de asociarse y de reaccionar entre sí, no ya principalmente para la conservación y prolongación colectivas de la especie, sino para el perfeccionamiento de una conciencia común” (Teilhard, 1967:72). Un cambio cualitativo en la evolución. No la selección biológica darwiniana como factor principal, sino la eclosión de una capa pensante, la noosfera, la conciencia humana.

Y agrega: “La socialización cuya hora parece haber sonado para la Humanidad, no significa en modo alguno para la Tierra el fin, sino más bien el comienzo de la Era de la Persona” (Teilhard, 1967:73). Más bien cooperación que competencia, como luego sugeriría Nowak. Anuncia “una “conspiración” animada por el amor” (Teilhard, 1967:73). Utiliza la palabra “amor”, ajena al lenguaje de los científicos, y poco frecuente en el de los filósofos. “Siempre se ha apartado cuidadosamente el amor de todas las constituciones realistas y positivistas del mundo. Será forzoso que un día se llegue a reconocer en él la energía fundamental de la vida, o si se prefiere, el único medio natural en el que pueda prolongarse el movimiento ascendente de la evolución” (Teilhard, 1967:73). El manoseo semántico de la palabra “amor” le resta significado y credibilidad. ¿No es admisible, siguiendo a Teilhard, tomar el amor en su caracterización psicológica y sociológica, por

un lado —esto es, dentro del campo de las ciencias sociales— y por otro lado como motivador último de la conducta ética sin restricciones fenoménicas, siguiendo aquí el legado de Kant?

¿Cuál es el lugar de la libertad en Teilhard? El porvenir depende de que predominen las fuerzas de acercamiento entre los hombres sobre las fuerzas de aislamiento. Dos vías habría para lograr esto: la primera es un apretamiento por acción externa de coerción. De hecho, “nos hallamos irremisiblemente sometidos a este acercamiento forzoso por el juego pasivo de las causas terrestres” (Teilhard, 1967:94). La segunda solución sería que “bajo cualquier influencia favorable, los elementos humanos llegasen a poner en juego una fuerza de atracción mutua y profunda, más profunda y más poderosa que la expansión de superficie que les hace divergir” (Teilhard, 1967:95). Se trata de que en el seno de la comunidad humana se desarrollen de tal manera los elementos convergentes, que, superando a las fuerzas divergentes, lleguen “a hacer que nazca en este vasto cuerpo un espíritu común. ¿Unificación por fuerzas externas o por fuerzas internas? ¿Compulsión o unanimidad?” (Teilhard, 1967:95). Al mismo tiempo que se advierte en Teilhard un carácter casi forzoso en la llegada a una unanimidad final, se deja entrever el ejercicio supremo de la libertad para lograr ese fin: “...hemos de reunirnos por dentro, en plena libertad” (Teilhard, 1967:96). De hecho, en todas las grandes utopías prevalece una visión final triunfal, pero con un condicionamiento de un trabajo largo y penoso, un trabajo de reflexión y lucha, que tiene el signo de la libertad. San Agustín, en sus *Confesiones*, deja entrever esta profunda paradoja que reúne el destino con el ejercicio de la libertad: “... nos has hecho para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (San Agustín, 1968:73). Las opciones de vida radicales que plantean San Agustín y Teilhard implican, entonces, la máxima tensión de la idea de libertad.

La libertad como condicionante de la ética

Conocer lo que es bueno y lo que es malo. Actuar en consecuencia. Esto implica la libertad. No hay

ética sin libertad. Si admitimos que somos libres, tenemos la posibilidad de actuar éticamente.

Compatriota y contemporáneo, Premio Nobel, Jacques Monod golpeó duramente a Teilhard. Dice, en *El azar y la necesidad*: “Aunque la lógica de Teilhard sea incierta y su estilo laborioso, algunos le... reconocen una cierta grandeza poética. Por mi parte estoy sorprendido por la falta de rigor y de austeridad intelectual de esta filosofía” (Monod, 1993:42). Monod descalifica toda mirada teleológica. No hay finalismo en el universo. No hay propósito. No hay causa final aristotélica.

Mario Bunge, por su parte, en *El problema mente-cerebro*, al hablar de los monismos psico-físicos, critica al idealismo (dentro del cual ubica a Teilhard y a Hegel) como “incompatible con las ciencias, que se ocupan de hipotetizar o manipular entidades concretas... Además se supone que todas las ciencias adoptan un enfoque científico, que incluye objetividad. En resumen, la reducción ascendente de todo a lo mental es incompatible con la ciencia” (Bunge, 1999:27). Queda excluida la metafísica, entonces, de las consideraciones aceptables por Bunge. Esto recuerda la cerrada condena a todo lo que queda fuera de la ciencia por parte del Círculo de Viena, el empirismo lógico. Para éste la metafísica quedaba definitivamente descalificada, diferentes líneas de pensamiento condenan dentro del Círculo, los planteos metafísicos. Teilhard, científico, filósofo y teólogo, aún estos diferentes campos, en apariencia incompatibles, en una única teoría-utopía a la que subyace la libertad, y, por lo tanto, la ética.

Obsérvese la paradoja: las posturas de los científicos más “duros” exigen una importante restricción para que algo sea considerado “científico”, y al mismo tiempo, tienden a descalificar toda fuente de conocimiento que no reúna las características de lo “científico”. La dinámica del universo es azarosa, y no existe teleología. La “libertad” del universo lleva a consecuencias restrictivas sobre la libertad propiamente humana.

Por otro lado, la propuesta de los “finalistas”, como San Agustín y Teilhard implican un destino “obligado” para el hombre, centrado en lo religioso, donde, sin embargo, existe la posibilidad de decir sí o no. Supremo ejercicio de la libertad. Más aún:

la construcción teilhardiana parece implicar una vuelta al antropocentrismo, que fuera denunciado por Freud como herida narcisista. Cuando Copérnico establece la heliocentricidad, Darwin dice que el hombre es una especie viva más, sujeta a las mismas leyes de la evolución que el resto de lo vivientes, y el psicoanálisis sugiere que la conducta humana está en buena medida sujeta a factores inconscientes de difícil control, se establece la herida narcisista marcada por Freud. Al dar lugar a lo metafísico, Teilhard parece ofrecer una mayor esperanza para el futuro del hombre.

¿Podemos seguir evolucionando biológicamente?

¿Parece razonable tener esperanza en un ulterior desarrollo biológico de nuestro cerebro? Considerando la evolución del mismo desde los primeros homínidos bípedos (*Sahelantropus tchadensis*), hace 7 millones de años, hasta el *Homo sapiens* (150 mil años), con un continuo aumento del peso del cerebro a través del tiempo, un aumento de su superficie y de su complejidad estructural, y todo esto particularmente marcado en el lóbulo prefrontal. Toda esta complejización del cerebro conlleva un aumento de la capacidad cognitiva. Podría caber la pregunta sobre la posibilidad de una mayor capacidad reflexiva y de elaboración ética consiguiente. Pero la evolución biológica descrita por Darwin indica una mayor adaptación al medio, y no implica necesariamente un avance en la reflexión ética.

Douglas Fox señala los obstáculos para una inteligencia mayor. ¿Cuáles serían, dice, los ajustes evolutivos que podrían aumentar la capacidad cognitiva?

Cada una de estas posibilidades teóricas se topa con impedimentos de naturaleza física. “Quizás nos hallemos próximos a los límites de la inteligencia con base neuronal” (Fox, 2011:20).

Veamos las consideraciones que expone Fox.

1. Aumento del tamaño del cerebro. Un mayor número de neuronas aumenta la capacidad de procesamiento. Consecuencias: alto consumo de energía. Y cuanto mayor

es el cerebro, más largos los axones, con enlentecimiento de la comunicación.

2. Aumento de las conexiones. Aceleraría la comunicación entre las partes del cerebro. Consecuencias: haría falta más espacio, y habría mayor consumo de energía.
3. Aumento de la rapidez de la señalización. Consecuencia: los axones más gruesos ocupan más espacio y consumen más energía que los finos.
4. Aumento de la densidad neuronal sin incrementar el volumen del cerebro (neuronas o axones de menor tamaño). Consecuencia: las neuronas demasiado pequeñas se excitarían al azar.

Por consiguiente no parecen existir posibilidades físicas para una mayor inteligencia. Nuestro cerebro habría alcanzado la máxima complejidad posible. “No obstante, tal vez la mente humana disponga de mejores métodos para expandirse sin necesidad de recurrir a la evolución” (Fox, 2011:21), como lo hacen abejas y otros insectos que aumentan su “inteligencia” al formar una entidad colectiva –la colmena– que resulta mayor que la suma de sus partes. “En nuestro caso, las interacciones sociales nos permiten poner en común nuestra inteligencia con la de otros”. (Fox, 2011:21).

Parece haber algo en común entre las conclusiones de Fox y el espíritu que anima las reflexiones de Teilhard. Individualmente somos limitados, pero las potencialidades de interacción social van más allá. Aristóteles en su “Metafísica” (libro I-AI-fa) dice que “los primeros filósofos se dieron a filosofar para huir de la ignorancia y persiguieron al saber en consideración del conocimiento y no por su utilidad” (Aristóteles, 2004:123). Luego añade que “no buscamos ese conocimiento en virtud de una ulterior utilidad” (Aristóteles, 2004:123). Y nos urge: “es indigno que el hombre no busque la ciencia que está a su alcance” (Aristóteles, 2004:124).

Aristóteles exige lo máximo: esta búsqueda, a sabiendas de su extrema dificultad. Esta ciencia es difícil, y es inútil. Pero hace a la dignidad del hombre. En su clasificación de las ciencias señala que la acción suprema es la contemplación,

que es el abordaje a la ciencia suprema: filosofía primera o teología; luego se la llamó metafísica, nombre con el cual trascendió. Podríamos pensar que la libertad suprema del hombre es ejercida en la contemplación. Un ejercicio puramente metafísico. Obsérvese que habla de “única ciencia libre” y recordamos que Kant, siglos después diría que la buena voluntad es lo único bueno en sí mismo. Estas definiciones de tipo absoluto enlazan libertad, buena voluntad, ética. No hay ética sin libertad. No hay ética sin buena voluntad.

La ética persigue el bien: “...el bien ... es el objeto de todas nuestras aspiraciones” (Aristóteles, 1959:239) .

Una mirada geométrica

Baruch de Espinosa aportó su durísima *Ética demostrada según el orden geométrico*. En el Apéndice correspondiente a la parte primera (titulada De Dios), señala, en un alegato antiteológico, como un prejuicio “el hecho de que los hombre supongan...que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin” (Espinosa, 2004:75). “Los hombre se imaginan ser libres”, añade. Y luego : “...actúan siempre con vistas a un fin”. “Sólo anhelan siempre saber las causas finales.” “La naturaleza no tiene fin alguno prefijado”. “Todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas” (Espinosa, 2004:77).

Dios no tiene voluntad: “la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia”... “Los hombres juzgan de las cosas según la disposición de sus cerebros, y más bien las imaginan que las entienden” (Espinosa, 2004:81). La noción de libertad es establecida por Espinosa en su definición VII: “se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar”. No hay entonces, voluntad de Dios. Dios es de la única manera posible. Entonces, con esta “restricción” a la libertad de Dios, ¿Qué queda para el hombre? Espinosa señala una naturaleza divina sin voluntad, y una falta de propósito en el orden natural: un universo fríamente matemático. Muy diferente, por cierto, al de San Agustín y al de Teilhard.

La posmodernidad

El ámbito cultural posmoderno no parece ser el más propicio para el surgimiento de la reflexión ética. Jacques-Allain Miller ha hablado sobre “du nouveau”: lo nuevo planteado como imperativo estético: “lo nuevo es bello”, y de consumo urgente.

“Nuevo” es un atributo de algo que desde el punto de vista gramatical se incluye entre los adjetivos. Para las categorías de Aristóteles es un accidente. Todo accidente es inherente a algo (“está” en algo) y es fortuito (es lo que es pero podría ser diferente). En cambio, la sustancia (el nombre o sustantivo en términos gramaticales) tiene otro lugar. Atribuir preeminencia a lo “nuevo” es atribuir al accidente un rango ontológico ilegítimo. Si bien ambos son: sustancia y accidente, la sustancia es más que el accidente. Esta tergiversación de jerarquías ontológicas quiebra la posibilidad de una reflexión ética adecuada. Pensemos, siempre en este contexto postmoderno, en las preguntas qué, por qué, y cómo, que nos hacemos al abordar los objetos de conocimiento. El interés mayor parece llevarlo el cómo, esto es, los medios para obtener o desarrollar algo. Menor interés suscita el qué, más próximo a la cosa en sí misma. Y muy pálida – y casi inexistente – yace la pregunta del por qué. Para Miller, el “qué” está vinculado más bien a la ciencia, el “por qué” a la filosofía, y el “cómo” a la tecnología. Parecería que en la era de la suprema tecnologización interesan más los medios que la cosa en sí, y que la causa de la cosa en sí.

La reflexión de Miller es grave. Tiene implicancias muy serias sobre nuestra sociedad: revela una incapacidad de profundizar el pensamiento más allá de la inmediatez. Se puede vincular esto al uso notable de los medios electrónicos y la inmersión en las redes sociales. La facilidad de la comunicación virtual oculta el hecho de la pobreza de dicha comunicación; el acceso super-simplificado por internet oculta la falta de reflexión sobre los hechos, y por consiguiente la dificultad de efectuar planteos éticos. La producción científica y técnica parece ajena a la ética. Parece no darle lugar. A lo sumo, se destinan asignaturas en los planes de estudio (la materia “bioética” en las facultades de medicina), ignorando que la reflexión bioética atraviesa toda práctica de salud. En el desarrollo

de estas asignaturas, así como en los cursos de post grado, se insiste en temas clásicos como los relacionados con el consentimiento informado, el final de la vida, el aborto, la fertilización asistida, pero suele dejarse de lado algo más elemental, que existe como condición previa a todo planteo ético, que es la representación del otro como otro. Y como “yo mismo”. Condición necesaria para preservar la calidad de sujeto del otro. Reconocer al otro como tal implicaría – Evers lo admitiría, sin duda – la corriente de simpatía que trasciende la mera comprensión intelectual de la circunstancia del otro. Sin simpatía –vibración emocional que me impulsa a acercarme al otro –no hay ética posible.

La vulnerabilidad

Algo más cabe respecto a la ética: la mirada preferencial, la corriente más intensa de simpatía, los mayores esfuerzos de quienes trabajamos en salud, debe ir dirigida a los más vulnerables. Todos los hombres somos intrínsecamente vulnerables. Pero hay condiciones y situaciones que acentúan esta vulnerabilidad, y que debería modificar el clásico “haz bien sin mirar a quién”.

La sociedad post moderna al excluir del ejercicio de derechos fundamentales a amplios sectores de poblaciones, plantea una situación inédita. En los años del “estado de bienestar” (desde el fin de la segunda guerra mundial hasta el correr de los ‘70) había muchos marginados. Con el advenimiento del endurecimiento de la práctica casi universal de la versión más ortodoxa de la teoría del capital que se dio en llamar neoliberalismo, no sólo hay marginados: hay excluidos. Una cosa es estar al borde del plato. Otra es estar fuera. Probablemente es la primera vez en la historia de la humanidad en que hay gente que sobra. Hasta la época en que vivimos, la supervivencia y el ejercicio de ciertos derechos humanos básicos era preocupación compartida por ambos mundos: el del capital y el del trabajo: en este último el interés era obvio, se trataba de su interés inmediato por sí mismo, por su grupo familiar, por su clase social; y en el caso del capital el empleador también cuidaba del trabajador que era el que en definitiva generaba los bienes que le permitían la acumulación de su riqueza. Pero la tecnificación creciente

permite reemplazar muchas manos por máquinas. Por consiguiente se prescinde de muchos trabajadores, y se requiere mayor calificación para el empleo. A esto se unen las características post moderna de encierro en sí mismo, del hedonismo, del individualismo, del debilitamiento de las redes de contención social. Un factor que suele no considerarse suficientemente es el derivado de la Reforma del siglo XVI. Max Weber ha señalado, en su clásica tesis de 1905 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cómo el discurso protestante, y en particular el derivado del calvinismo, devino en una suerte de justificación teológica de la práctica social capitalista. Más allá, como se ocupa en aclararlo, que no fue esa la intención de los reformadores. La pérdida de los grandes discursos fue reemplazada por los valores –o antivalores- ya mencionados. Entonces, no hay otro.

No hay así espacio en nuestra cultura para la reflexión ética. La sociedad postmoderna se consume en un inmediateismo individualista pragmático, donde cuesta imaginar dónde injertar la imprescindible reflexión y práctica ética que permita afianzar un orden más humano. Viejos altares a Moloch se han renovado, y multitud de fieles ofrecen gozosos su dignidad en aras de mezquinos frutos.

Conclusión

La pregunta sobre la posibilidad de la ética es la pregunta sobre la libertad, dijimos, y es también la pregunta sobre la dignidad.

El panorama actual parece desalentador. Al analizar el presente y al sopesar la posibilidad futura suele aparecer un velo gris que perturba el ánimo. ¿Adheriremos a los autores optimistas, o aceptaremos que el hombre es el lobo del hombre, en la más pura tradición hobbesiana? Parecería que el análisis de la cultura post moderna lleva al pesimismo. Y bien, siguiendo a Franz Hinkelammert llama la atención que él se declara “pesimista esperanzado”. ¿Contradicción, paradoja? Quizás no es necesario justificar el pesimismo. La esperanza requiere explicación: la misma no se apoya en los logros actuales o potenciales. La esperanza está más bien vinculada a la voluntad, a la buena voluntad, en el más puro espíritu kantiano. El resultado final depende de los hombres de buena

voluntad. Aquí interesa qué creemos nosotros, qué estamos dispuestos a hacer, y el empeño que ponemos en obtener el mejor resultado, aunque sepamos que esto último no depende enteramente de nosotros.

Las posturas de tendencia determinista, como las de Evers, y, en general, las de tinte más “duro” en ciencia (evolucionismo darwiniano, que en su “necesidad” de adaptación al ambiente parece subordinar los planteos éticos), tienden a dejar escaso margen a la libertad humana. Por otro lado, una mirada que jerarquiza los aspectos de cooperación (Nowak), por un lado, o una aproximación metafísica a la libertad (Kant) o a una “conspiración animada por el amor” (Teilhard de Chardin), sugieren que un mundo ético es posible.

Postulo, ante esta cultura de la negación del otro, una propuesta de una nueva cultura donde lo más importante sea el otro. Pesimismo esperanzado.

Entregado 30-9-2014
Aprobado 19-10-2014

Bibliografía

ARISTOTELES, 1959, *Moral a Nicómaco* (en “Obras Selectas”), El Ateneo, Buenos Aires.

ARISTOTELES, 2004, *Metafísica*, Debolsillo, Buenos Aires.

BUNGE M., 1999, *El problema mente-cerebro*, Altaya, Barcelona.

CARPIO A., 2004, *Principios de filosofía*, 2ª. Edición, Glauco, Buenos Aires.

DAMASIO A., 1996, *El error de Descartes*, Andrés Bello, Buenos Aires.

ESPINOSA B., 2004, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 3ª. Edición, Editora Nacional, Madrid.

EVERS K., 2010, *Neuroética*, Katz, Buenos Aires.

FOX D., 2011, *Física de la inteligencia*, Investigación y Ciencia, No. 420, 14-21.

KANT I., 1946, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.

KANT I., 1951, *Crítica de la razón práctica*, El Ateneo, Buenos Aires.

MILLER J.A., 2005, *El otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Buenos Aires.

MONOD J., 1993, *El azar y la necesidad*, Planeta-Agostini, Buenos Aires.

NOWAK M., 2012, *¿Por qué cooperamos?* Investigación y Ciencia, No. 433, 18-23.

PLATON, 1991, *Diálogos*, Tomo II, Editorial Gredos, Madrid.

SAN AGUSTIN, 1968, *Las confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

TEILHARD DE CHARDIN P., 1967, *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid.

WEBER M., 1998, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Istmo, Madrid.