

Globethics Repository

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

Ética y derechos humanos [Ethics and human rights]

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

Item Type	Article
Authors	Pfeiffer, María Luisa
Publisher	Sociedade Brasileira de Bioética - SBB
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 05:45:35
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/220834

Artigos especiais

Esta seção destina-se à publicação de artigos de autores convidados.
Os textos serão publicados no idioma original

Ética y derechos humanos - hacia una fundamentación de la bioética

Ethics and human rights - laying the foundations of bioethics

María Luisa Pfeiffer

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET) y Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina.

maliandi@mail.retina.ar

Resumen: La presencia del otro en nuestras vidas, su implicancia, la dependencia que esta presencia genera no es reconocida cuando pensamos al ser humano como un ser que se basta a sí mismo, como un sujeto individual que debe arreglar todas sus cuentas consigo mismo y resolver todos los conflictos desde su conciencia individual. La ética como justificación de los actos frente a otros y como asunción de la responsabilidad: respuesta, frente a otros es un resultado de esta cualidad de social del ser humano. La mayor expresión de este modo de ser propio del hombre es el lenguaje y un modo especial de ese lenguaje que es la razón. La modernidad viene destacando desde el siglo XV el valor de la razón y la necesidad de que aparezca en la relación interpersonal, especialmente en la ética. La ética, básicamente justificadora, necesita ser justificada, lo que en lenguaje moderno significa ser fundamentada. El propósito de este trabajo es buscar una justificación para la bioética, es decir, una fundamentación, en la medida en que la bioética es un ejercicio ético. Esa búsqueda es orientada hacia los derechos humanos.

Palabras clave: Ética. Bioética. Derechos Humanos. Modernidad. Fundamentación.

Abstract: The presence of the other in our lives, its implications, the dependence that this presence generates we do not feel when we think of humans as beings that are self-sufficient, as individual subjects that should take their own conclusions and solve their own conflicts of conscience by themselves. Ethics as a justification for the actions when in front of others and as a responsibility improvement: answer, its only a result from the human characteristic

of being social. The greatest expression of this special human way of living is its language and a specific part of this language that is the reason. Modernity has been calling attention, since the XVth century, to the value of the reason and its need inside the interpersonal relations, especially in the ethics field. Ethics, that usually justifies, needs to be justified itself, what in the modern language we call foundation. The objective of the present study is to get a justification for bioethics or, using another words, to get a foundation for it, taking in account that bioethics is an ethical exercise. The search from the study was guided by the human rights.

Key words: Ethics. Human Rights. Modernity. Foundation.

La vida del hombre está marcada por una necesidad de justificación y esto se hace más patente cuando se trata de sus conductas, es decir, de su moral. La libertad humana no es incondicionada. Su mayor condicionamiento es la presencia irrenunciable del otro. Hacemos nuestra vida con otros, dependemos de otros y es esa convivencia lo que es constitutiva de nuestra condición. Esto es lo que Heidegger denomina el *mitsein*; para él, lo propio de la condición humana es ser para la muerte, pero con otro. Si bien en el caso de Heidegger esto es simplemente una comunidad en el ser y no en el hacer, lo que no tiene suficiente peso a la hora de proponer una ética, es un dato suficiente como para dar un paso más en el sentido del *mittun*, es decir, hacer con el otro, construir con el otro, compartir con el otro.

Que en el ejercicio del modo de ser del hombre debamos admitir un *mit*, un *con*, es el primer paso hacia una ética en que reconozcamos como legítimo responder ante el otro y por el otro. En este sentido Jean Luc Nancy entiende que el reconocimiento del *cum* nos somete a una exposición desde la cual hay que repensar qué significa decir yo: "nos pone los unos frente a los otros, nos da a los unos y/o a los otros, nos arriesga los unos contra los otros y a todos juntos nos entrega a... la experiencia de ser con" (1). Pensar la vida del hombre con otro no sólo es reconocer que el otro exige siempre una respuesta, es decir, estar sometido a la exigencia¹ de responderle al otro, sino algo mucho

¹En esto consiste el deber, en estar sometido a una exigencia, a una obligación. La conducta ética no puede ser tal sino asociada al concepto de deber (sea su origen autónomo o heterónomo).

más comprometido que es deber responder por el otro. Es Lévinas quien eleva la responsabilidad hasta este nivel. Lévinas reprocha a Heidegger la convivialidad en el *mitsein*, para él no alcanza vivir al lado, es necesario vivir bajo el otro, sometido al otro. Comentando el *miteinandersein* (el ser con el otro) de Heidegger y aludiendo veladamente al compromiso de Heidegger con el régimen nazi dice:

“Estar con otros no es más que un momento de nuestra presencia en el mundo. No ocupa el lugar central. *Mit* es siempre estar al lado de... no es la apertura del Rostro, es *zusammensein* (ser juntos), quizá *zusammenmarschieren*” (marchar juntos) (2).

Para Lévinas la diferencia está entre ser con otro y ser para otro (*être-pour-l'autre*). Mientras la primera es simétrica, la segunda subordina el yo al otro. Esta propuesta ética, en su extrema exigencia de reconocimiento del prójimo y el ajeno y de subordinación a él, amerita una reflexión que no podemos hacer aquí, sobre todo porque es una ética que subraya la relación interpersonal y pretendo en este trabajo acentuar la dimensión social de la ética.

Sin embargo podemos rescatar de la propuesta levinasiana: el reclamo del reconocimiento del otro como constitutivo de nuestra vida y el planteo de este reconocimiento como exigencia moral, que implica poner en cuestión la fuerte preeminencia del yo y el individuo a que estamos acostumbrados sobre todo cuando hablamos de moral. La presencia del otro en nuestras vidas, su implicancia, la dependencia que esta presencia genera, no es reconocida cuando pensamos al ser humano como un ser que se basta a sí mismo, como un sujeto individual que debe arreglar todas sus cuentas consigo mismo y resolver todos los conflictos desde su conciencia individual. Cuando concebimos al ser humano como individuo, pensamos la sociedad como un agregado, como una suma de particulares; no reconocemos que ésta se funda en la posibilidad de vivir en comunidad, de vivir unos con otros.

Un elemento constitutivo de la corporalidad propia del ser humano es el lenguaje y éste carece de sentido fuera del diálogo. La comunidad reposa en la presunción sostenida por el mismo diálogo de que hay un otro que escucha lo que digo y me dice algo, pero también por la referencia de cada uno a un mundo común y compartido. Implica

poder (pre)ver el comportamiento de otro y "saber" de qué habla. Hay una familiaridad del mundo, de la vida cotidiana, que tiene su máxima expresión en el hecho del lenguaje como diálogo: hablamos con otro "sabiendo" y creyendo que puede entender lo que decimos y que lo entendemos cuando nos responde.

No podemos vivir monologando, la misma naturaleza del lenguaje lo impide, el lenguaje es expresión para ser escuchada, entendida, valorada por otro, de modo que hablar de nuestras conductas es necesariamente justificarlas ante otro. De allí la necesidad de desdoblar la conciencia cuando se plantea la exigencia moral como una mera exigencia subjetiva: yo me interpelo a mí mismo y me respondo acerca del bien o mal de mis acciones. No nos es extraña la afirmación acerca de que mi primer compromiso es conmigo mismo, con mi conciencia, que basta con tener la conciencia tranquila, es decir, con haber aceptado yo mismo mis propios actos, para vivir moralmente. Esta propuesta es tan vieja como la modernidad. Fue en realidad la ilustración la que estableció como centro del universo al sujeto ilustrado que decide por sí mismo acerca de la verdad y el error, del bien y del mal.

Es por ello que a partir de la modernidad, la justificación se vuelve fundamentación. A partir del surgimiento del sujeto moderno se deja de lado la autoridad como instancia fundamentadora y se la busca en el mismo sujeto, tanto en lo que afecta al conocimiento (la ciencia), como al comportamiento (la moral). Es la razón de ese sujeto la que se va a convertir en el fundamento de toda decisión. Descartes es la expresión más acabada de ello y por eso se lo considera el lugar del giro de la filosofía a un planteo moderno porque es el primero que afirma sin ambages el yo. Por primera vez en el pensamiento filosófico Descartes conjuga el verbo pensar en primera persona. Establece así el yo racional, incluso el yo racional de un Descartes pensante y existente, como el punto arquimédico de certeza para todo conocimiento y todo juicio moral.

El fundamento que el mismo Descartes pide para la ciencia cuando reclama una piedra inamovible sobre la cual pudiera ser construida por la razón, va a ser su propio pensamiento. Hasta ese momento el fundamento había sido Dios y por consiguiente no había necesitado justificación. Ahora el fundamento debe ser justificado, pero, para ser tal, deberá conservar las características del mandato divino: ser

el mismo para todos y tener vigencia bajo cualquier circunstancia. Dios seguirá siendo para Descartes el fundamento, pero, será la razón quién le de carácter de tal.

El propósito de este trabajo es reflexionar sobre la justificación de la bioética. Como la bioética supone la vigencia de la ética, nos detendremos en la posibilidad de justificar ésta como primer paso. Si logramos justificar y con ello fundamentar los juicios éticos, los juicios bioéticos habrán alcanzado el mismo propósito. El fundamento que halleemos para la ética será la piedra fundamental de todo juicio bioético.

Fundamentación de la ética

Esta reflexión responde a que la necesidad de justificación y por consiguiente de fundamentación, opera incluso en nuestros días aunque nuestra época haya acentuado el giro subjetivo por el cual las certezas morales se han vuelto inciertas. Este giro ha afectado sobre todo a las certezas morales y metafísicas; las científicas aún siguen preservadas.

Esta diferenciación a nivel de posibilidad de certeza tiene como origen el planteo de la ilustración en que se separaba la racionalidad científica de la ética. Kant sistematiza esta idea estableciendo que ambas provienen de dos tipos de racionalidad diferente que se aplican a cuestiones diferentes: la razón pura se aplica a la ciencia y la práctica a la moral. El resultado fue la posibilidad de una conducta científica que se justificaba a sí misma con el mero cumplimiento de los patrones epistemológicos que le habían dado origen. Al científico le bastaba cumplir con las exigencias del método científico para poder ser calificado de ético.

Este planteo es reafirmado y completado por la propuesta weberiana de separar una ética pública de una ética privada. El científico sólo debía rendir cuentas de sus actos a su conciencia privada: frente a la sociedad sólo debía responder de utilizar correctamente el método científico. El resto pertenecía a su vida privada. Según este planteo un científico no sería mejor ni peor científico por estar sostenido por el Cartel de Medellín, o por adherir a una guerra injusta, o participar en un golpe de Estado, o no mantener a sus hijos. Esta dicotomía entre

la valoración de la conducta profesional y la privada sigue vigente y es sostenida por argumentos *ad hoc* por la mayoría de la comunidad científica². Esto no afectó solamente a la comunidad científica sino que también dio pie a la separación entre la conducta en la empresa y la del hogar. Por ejemplo, la primera tiene que ver con decisiones que se rigen por criterios de eficiencia, a los que lo único que los hace buenos o malos es que generen lucro o no; la segunda, debe tomar en cuenta factores emocionales y pautas de conducta que de ser tomadas en cuenta en los negocios distorsionarían el juicio empresario.³

Es precisamente el ámbito de la bioética donde esto comienza a verse como un problema cuando se señalan, por ejemplo a nivel de vida globalizada, riesgos para la humanidad presente y futura de una magnitud insospechada, en ciertos sentidos cataclísmica, que afectan tanto a las relaciones interpersonales como a las de las personas con las instituciones y la naturaleza. Cuando en bioética se enfrentan cuestiones que atañen a lo más fundamental de la existencia humana como son su vida y muerte, los desacuerdos y conflictos en cuestiones éticas y políticas nos ponen frente a la exigencia, al deber, de establecer algún tipo de espacio común al que podamos referirnos y que nos comprometa en totalidad. De modo que uno de los cuestionamientos que se han comenzado a hacer desde la bioética es a la neutralidad científica.

Los conflictos reconocidos por la bioética nos han obligados a un planteo por el fundamento con otro sentido que el que tenía para la modernidad y, por consiguiente, con otra respuesta. El sentido que tiene hoy preguntarse por el fundamento de la ética y en consecuencia la política apoyada en ella, es para evitar la manipulación prag-

²Ver toda la obra de Mario Bunge.

³Cuando Max Weber señala que los reformadores protestantes insistían en que la vida en su totalidad está cargada de sentido moral y que todo lo que hagamos tiene importancia moral, sigue dentro de una lógica individualista en que será la conciencia individual la que me diga si, como capitalista, tengo "derecho" o no a la ganancia. Incluso la opinión o el juicio de Dios pasa por la conciencia. Esto marca una diferencia importante entre el protestantismo y el catolicismo ya que el pecador católico puede conocer su pecado en soledad, pero debe confesarlo a Dios por intermedio de la Iglesia en la figura del sacerdote, debe arrodillarse ante Dios en público y mostrar con su actitud de penitente su arrepentimiento. Por mínima que sea hoy esta expresión fuertemente influenciada por una moral liberal heredera del protestantismo, sigue vigente.

mática de la vida de las personas. Esta pregunta nos impele a replantear la posibilidad de formular algún tipo de certezas frente a la filosofía posmoderna cuyo sentido crítico es superlativo. Cuando la posmodernidad niega el proyecto de la ilustración de remarcar sobre todo la racionalidad del sujeto moral, parecería que la autonomía y la libertad han quedado sometidas al imperio del placer y el deseo. Así vemos convertida la moral en una expresión subjetiva en que entra en juego el llamado emotivismo que tradicionalmente se ha enfrentado a la racionalidad, para despojar a ésta de su trono y, además, de cualquier incidencia en las prácticas morales.

La tradición finalista que alentaba algunas reflexiones éticas es cuestionada también, al considerar la posibilidad de una historia no progresiva, de un tiempo al modo nietzscheano en que sólo tiene valor el instante que cada uno quiera que se repita eternamente. Y como la vigencia de ese instante no es histórica sino individual, todo se juega, como bien diagnostica Apel, a nivel de la vida privada, la moral parece ser una cuestión privada que nada tiene que ver, o muy poco, con la vida pública.

Vivimos sumergidos en un ethos individualista e intimista que busca la buena vida, lo que en su momento Fellini denominó la dulce vida. Podemos caracterizarla como una vida social a la que no preocupa no poseer ni preocupaciones ni ocupaciones morales, en que el individuo se afana por ser, ignorando toda referencia al deber ser y en que teje sus relaciones desvinculándolas cada vez más de obligaciones y deberes: "La época posterior al deber admite apenas un vestigio de moralidad, una moralidad 'minimalista' que para muchos posmodernos es la mayor garantía de libertad" (3)⁴.

Respondiendo a la crítica que hace la posmodernidad al planteo de la necesidad de buscar fundamentos para las normas morales e incluso para los postulados éticos, advierto que preguntarse por el fundamento no es necesariamente responder a los retos morales con normas coercitivas en la práctica política, ni necesariamente atenerse sólo a absolutos y universales como sustento de la teoría. Hemos de tener muy claro que es verdad que se da hoy una pérdida de terreno y

⁴Al reflexionar sobre este fenómeno en *Ética posmoderna*, Zygmunt Barman cita especialmente a Lipovetsky.

prestigio de la ética frente a la complejidad de las prácticas actuales, tanto en el terreno tecnológico como socio-político. Este fenómeno lo encontramos claramente planteado en los múltiples cuestionamientos a los fundamentos culturales y en el auge del multiculturalismo donde todas respuestas alcanzan pie de igualdad. Pero también debemos reconocer que se da paralelamente una exigencia de volver a la ética como el lugar de la palabra deber. Hoy se asocia deber con represión (Freud), ejercicio del poder hegemónico (Foucault), imperativo heterónomo (Sartre) y, sobre todo, se la asocia a la ética kantiana. Mi propósito es intentar volver a ella sorteando el formalismo kantiano que es en última instancia el que provoca las críticas, para responder a los problemas que afligen a la gente y que todos reconocemos como morales (4).

La modernidad

Como vimos del planteo iluminista en que la razón debe reemplazar a la autoridad, la exigencia de fundamento nace en la justificación de los principios morales. Este proceso se apoya sobre un supuesto: que todos los hombres somos racionales e iguales. Podemos reconsiderar, como se hace en la actualidad el concepto de racional, separándolo de una exigencia lógica apoyada en el principio de identidad ajeno al tiempo y al espacio. Ello nos llevará a multitud de discusiones y reflexiones que sortearemos ya que en líneas generales se puede decir que lo que los modernos expresaban al decir racional era algo mucho más basal, era que los hombres no eran animales.

Llamaron razón a eso que los diferenciaba de los animales y, dentro de esa distinción, podemos meter toda la discusión actual respecto del cuerpo humano y su condición de racional, imaginativo, parlante, rememorativo, proyectivo, social, dependiente, limitado etc; todo lo que Kant asoció al espacio y el tiempo. En cuanto a si los hombres son iguales, también podemos meternos en cientos de disquisiciones acerca de lo que ello implica. Sin embargo, considero que lo que los modernos querían marcar al hablar de igualdad, era el reconocimiento de la dignidad humana. Esto significa el reconocimiento por parte de todos los humanos de que todo y cualquier hombre o mujer debe ser reconocido como ser humano, debe ser tratado como tal, es decir,

no debe ser tratado ni como un mineral, ni como una planta, ni como un animal. Todo ser humano debe ser reconocido ser humano y es merecedor por ello de un trato diferencial respecto de cualquier otro ser de la naturaleza.

Viendo su procedencia, esto estaba apoyado sobre la idea cristiana de que todos los hombres fueron creados y redimidos por Dios por igual, como hijos suyos. La fraternidad proclamada por la revolución francesa, luego de reconocer la igualdad y la libertad, es precisamente una referencia a esta condición de hermanos que genera el ser hijos del mismo padre. Es curioso que haya persistido esta idea cristiana en los líderes de la revolución que se autoproclamaban ateos y hacían bandera de su lucha contra la hegemonía del poder eclesial.⁵

La primera búsqueda sistemática de la historia en este sentido fue la kantiana, que establece como fundamento de la ética un principio racional universalmente válido, que existe como tal en la razón humana. Su validez es independiente del momento histórico y cultural, es a priori. Este principio es un imperativo porque precisamente no se manifiesta a la razón pura, es decir, no es una manifestación del ser, sino a la razón práctica como manifestación del deber ser. La razón práctica es la voluntad que debe seguir sus propios mandatos, o mejor dicho, su propio mandato que es un imperativo categórico y que no tiene nada que ver con cualquier tipo de experiencia ni acción concreta. Es un principio que opera sobre la razón antes de cualquier acción. Uno de los modos de expresar ese principio es: trata a todo hombre como si fuera fin y no medio. Por esta fórmula el principio manda a cada uno de los hombres racionales que se reconozca racional, es decir, diferente de todo otro ser vivo y que reconociendo como tales a todos los seres humanos los respete como sus iguales.

La ética kantiana tiene como supuesto una concepción antropológica en que lo esencial al ser humano es su racionalidad y su libertad,

⁵En realidad podemos rastrear el origen cristiano de las tres ideas proclamadas por la revolución francesa. La igualdad nace del mismo carácter de hijos de Dios y la libertad de la frase pronunciada por Dios en el relato de la creación, primer libro de la Biblia, "haré al hombre a mi imagen y semejanza" y de la posibilidad planteada por el mismo libro de volverle la espalda a Dios, el bien supremo, en el pecado. La relación pecado-gracia es precisamente uno de los puntos de mayor dificultad de resolución en la teología cristiana medieval y actual.

lo cual implica que es capaz de conocer la verdad y respetar al otro. A eso Kant lo denomina derecho. El derecho supone que cada ser humano es sujeto de una comunidad humana y, por consiguiente, debe ser reconocido por todos y cada uno como constituyendo esa comunidad, debiéndole ésta el ejercicio de su humanidad. Como vemos, Kant pone como fundamento de la ética el carácter de respetable, de digno, de ser sujeto de derecho del ser humano como miembro de una comunidad. Esto es lo que impide que el ser capaz de razón pueda ser tratado instrumentalmente. Este imperativo kantiano es de carácter absoluto, ya que está fundamentado en la condición de libre y racional del humano, que no puede ser puesta en cuestión sin cuestionar la misma posibilidad de la ética. No se entiende, entonces, cómo se ha traducido esto en bioética por principios *prima facie*. Para Kant la justicia se traduce por respeto al semejante, por no instrumentalización del ser humano, por derecho a la vida, a la verdad y a los bienes propios con carácter absoluto.

La ética está apoyada sobre una exigencia de justicia: el derecho que propone la ética kantiana como concretización del imperativo es la expresión de la justicia. Ya era necesaria la justicia en el tiempo de Aristóteles que es quien por primera vez establece una ética. La injusticia era para él un desorden, ocasionado por ignorancia, que había que corregir. Por ello la respuesta al desorden era la pedagogía. El filósofo quien era el encargado de poner todo en orden nuevamente, era un pedagogo y su tarea era enseñar la justicia, es decir el equilibrio, el orden. Si el mundo era un cosmos, un orden establecido, ¿a quién dirigir los reclamos de justicia que hicieron los hombres de todos los tiempos? Era el filósofo, el elegido de alguna manera por el destino, quien tenía las respuestas aunque no el poder. Él podía indicar cuál era el lugar que cada uno debía ocupar en el mundo y su deber en él; por ello el filósofo debía plasmar ese orden en leyes justas.

Cuando se instaura como pensamiento que el orden depende del hombre, a partir de una concepción del pecado apoyada exclusivamente sobre la libertad humana, la justicia comienza a exigirse a los mismos hombres. Cada sujeto humano es responsable de la justicia sobre sí mismo y sobre los demás. Somos nosotros como sociedad los que debemos garantizarnos a nosotros mismos la vida y todo lo que ello significa. Es así que la ética se convierte en autónoma. La justicia

es cosa de hombres aunque para ejercerla el que juzgue justamente, deberá olvidar ciertos aspectos de la condición humana, no podrá, por ejemplo, ponderar diferencias ya que "todos los hombres son iguales ante la ley", ni variar su juicio según circunstancias. La justicia es ciega, sorda y muda, mientras que para Aristóteles era todo lo contrario: la capacidad de discriminar.

En una sociedad constituida por iguales es posible exigir la vida, la integridad, la identidad, porque es algo a que todos tienen derecho y es necesario exigirla en absoluto para que todas las diferencias estén incluidas en la exigencia. El hecho de que la comunidad esté conformada de iguales con las mismas exigencias la obliga a cumplir con ellas; ella es deudora de las mismas cuando faltan. La ética es la capacidad de los individuos de responder por la comunidad, es la formulación del imperativo categórico que obliga a todo individuo frente a la comunidad y, su resultado concreto, es la política, que es la respuesta de la comunidad a las exigencias del individuo.

De modo que podemos poner a la base de la ética el repudio de la injusticia. ¿Cómo reconocerla, cómo justificar los actos para que éstos sean considerados justos no sólo por uno mismo, sino por los demás? Conocemos la respuesta de la ilustración que sigue Kant: el criterio es la razón. Ella es la que sustenta a la ética, la que permite diferenciar lo bueno de lo malo, la buena voluntad de la mala voluntad, los actos libres de los que no lo son. Kant elabora una ética que responde a las exigencias de la razón que son que los hombres sean libres e iguales. La respuesta de la razón es el imperativo kantiano que obliga a una voluntad libre - porque es su propia ley - a reconocer que todos los hombres son iguales y tienen el derecho de ser reconocidos como tales.

Sin embargo el imperativo kantiano hace hincapié en una igualdad que a fuerza de querer ser universal se torna una pura forma. Si este es su mayor mérito, al mismo tiempo es su mayor defecto, porque sólo puede ser cumplido por una voluntad no condicionada, no corporal, fuera del tiempo y del espacio. Es por ello que Mill, desde el clamor vital positivo de los ingleses, da a este imperativo un carácter concreto. Esa ley universal que deben cumplir todas las conductas es hacer el bien. Pero Mill no se libra del universalismo, la medida de ese bien es la humanidad y no individuos concretos; el beneficio debe tocar al ser humano como tal y, por carácter transitivo, a todos y cada

uno de los hombres. Sin embargo el utilitarismo ha sido deformado y ha terminado en el pragmatismo, que es una comprensión individualizante y subjetiva del mismo y deja inermes a las personas frente a los poderosos que, bajo la máscara de la eficiencia, las convierten en objetos de consumo.

Las dos respuestas más importantes de la modernidad son las de Kant y Mill: la solución kantiana halla la ley moral en el interior de cada hombre, es decir, vuelve ley el clamor de justicia que hay en cada hombre y la de Mill identifica la justicia con el bien, recordando la identificación aristotélica del bien con la felicidad, que de alguna manera está inscrito en la esencia humana. Ambas encuentran las claves en la consideración del otro, están guiadas por el otro, por el respeto por el otro como un sujeto libre y, según la formulación kantiana, "fin en sí mismo". Para ambos es la libertad del sujeto la que va a construir las relaciones humanas apoyada sobre sus propias elecciones; sin embargo para ambos esa libertad está limitada por la condición humana de ser social. El límite para ambos es el bien común. El imperativo kantiano debe encuadrarse dentro del bien común. Sólo será buena la voluntad que opte por lo bueno para todos y es exactamente eso lo que repite Mill con otras palabras. La medida de la bondad de los actos, de las conductas de los individuos, la establece que favorezcan al bien común, que favorezcan al mejoramiento del mismo individuo y de toda la comunidad – humanidad - de la que forma parte.

Actualmente la propuesta utilitarista que divide los fines en útiles o inútiles ha sufrido un vuelco hacia el pragmatismo a partir de la asociación de lo útil con lo interesante. Esto llevó a pensar en la seguridad como objetivo de las acciones morales contra riesgos futuros y así se tomó como argumento la reciprocidad: si soy bueno me harán bien, si soy bueno obtendré la felicidad, si soy bueno obtendré la salvación eterna. Así afirma Singer, un pragmático de la actualidad: "suele creerse, con razón, que la práctica de la moralidad es beneficiosa para los negocios, lo cual es un motivo para actuar moralmente" (5).⁶ Bauman resume excelentemente, en unas pocas palabras, esta actitud propia de nuestro tiempo:

⁶Ver este argumento en Singer hasta la p. 44 (subrayado mío).

“Pasar por encima de los genes para los sociobiólogos, llevar la empresa de logro en logro para los empresarios o simplemente luchar por la propia supervivencia para el resto, es el propósito de una postura moral: preocuparse por los demás paga, ya que es razonable suponer que los otros lo valorarán, nos darán crédito o su confianza y a la larga nos pagarán en especie, quizás hasta con intereses” (6;7).

El pragmatismo funciona con la lógica del burgués comerciante, ya que el cálculo precede a la moralidad: ser moral es invertir para los tiempos futuros y se puede agregar a ello que el valor supremo es la supervivencia. Por ello la supervivencia de mi gente, mi país, mi iglesia, mi partido, mis ideas, puede convertirse en un motor suplementario para el pragmático que lo lleve incluso al sacrificio. Los fundamentalistas, tanto orientales como occidentales, adhieren esencialmente a este planteo.

Justicia y dignidad humana

Podemos descubrir, como hace Barman, un individualismo latente en las éticas poskantianas y mucho más en las utilitaristas. Incluso podemos aceptar en parte sus críticas y las que podría hacer Foucault, en el sentido de que ambas éticas necesitan establecer una disciplina para diseñar e inyectar la moralidad en la conducta humana bajo la excusa de impedir que la libertad se convierta en libertinaje y se desvíe hacia el mal. Pero, creo que si esto es verdad, y la historia puede darnos ejemplos de ello, también lo es que se han hecho importantes esfuerzos desde el pensamiento y la práctica para poder compatibilizar el ejercicio de la autonomía y la aceptación de una heteronomía que marcan la realidad humana.

El concepto de derecho, su elaboración a través de los tiempos, su proclama en diferentes momentos de la historia y, especialmente, a mediados del Siglo XX en diferentes documentos internacionales, es un ejemplo claro de esto. El derecho es antes que nada un grito de exigencia: que implica una confesión de necesidad e indignancia frente a los iguales; es reconocer el carácter limitado propio de ser humano; es proclamar la propia dignidad, es decir ser digno de ser

reconocido en cuanto ser necesitado, limitado, defectuoso.

El derecho implica un primer movimiento de exposición de la miseria del individuo humano, de sus incapacidades, sus dependencias, sus límites. Pero el derecho no es un grito de protesta como podía serlo el de Job, no es un pedido de clemencia ni un lamento trágico. Es un grito de pie no de rodillas, es un grito con el que se exige, se reclama a la comunidad suplir la indigencia. Es antes que nada un reconocimiento de que el individuo no puede nada solo, que todo lo que haga - su construcción del presente, su proyección al futuro y su valoración del pasado - sólo puede hacerla con otros, entre otros, junto a otros, para otros.

El derecho es antes que nada saberse parte constitutiva de una comunidad que tiene obligaciones para con sus miembros. Pero no obligaciones que nacieron de un contrato entre libertades, sino que provienen de su propia constitución como tal. No hay comunidad sin miembros que la constituyan y no hay ejercicio de la humanidad sino en comunidad. El individualismo nos ha convertido a todos en esclavos. El esclavo era un ser libre privado de su libertad, pero ¿qué es lo que lo privaba de su libertad? El ser arrancado de su comunidad. El esclavo, al ser sacado del lugar y la sociedad a que pertenecía, perdía su identidad como ser humano. Perdía su dignidad, por eso podía ser utilizado como un animal, podía ser violado y muerto sin pena. Podía generar compasión, lo mismo que lo genera muchas veces un animal. Pero, la compasión, que es una virtud importante para el trato, no devuelve la dignidad si ésta está perdida. Por consiguiente no bastaba. Esta podía llevar a tratarlo mejor, pero no bastaba para reconocerle su carácter de humano, de ser libre, digno de respeto. ¿Por qué digo que el individualismo nos ha convertido en esclavos? Porque nos ha separado de la comunidad, somos todos parias dando vueltas sobre nosotros mismos, con cada vez menos vínculos con la comunidad. Todos vínculos van desapareciendo: los religiosos, los culturales, los políticos, como se intentó que fueran la adopción de la democracia. Desde la ilustración para aquí, el reconocernos libres no ha sido otra cosa que el reconocernos separados y solos (8).⁷

⁷Ver en Fromm resumen de esta posición.

El concepto de libertad predominante es el negativo y por ello el concepto de derecho predominante es el negativo. El liberalismo, apoyado precisamente sobre este concepto y de allí su nombre, no ha dado el paso hacia el reconocimiento del primer constitutivo del hombre que es su pertenencia a una comunidad y por consiguiente a la responsabilidad que nace de ello. La separación, la individuación, es posible porque hay una pertenencia previa. Es a esta comunidad de pertenencia a la que se dirige el reclamo del derecho y es posible reclamar ante ella justamente por el sentido de pertenencia, el reclamo es una conducta posibilitada por la pertenencia. Reclamo ante los que pueden comprender mi reclamo, ante los que un determinado lenguaje tiene un significado. Por eso reclamar por la libertad de los esclavos sólo tuvo sentido cuando se pudo pensar que los esclavos pertenecían, como todos los hombres, a una sociedad más abarcativa que la nativa, como era la Iglesia. Al ser hijos de Dios y miembros de la Iglesia, al compartir la vida de la Iglesia como cualquier otro cristiano: "ya no hay mujer ni hombre, libre o esclavo" (San Pablo), se pudo empezar a pensar que el hasta ahora esclavo es un hombre, un ser humano incluso fuera de su comunidad de pertenencia.

Si por Cristo es merecedor de la redención (es lo que dice Pablo), es merecedor de la vida, luego puede reclamar por ella. Este proceso llevó muchos siglos e incluso uno se pregunta cómo no se llegó antes a la conclusión, siendo que la modernidad comienza en el Siglo XIII prácticamente, pero finalmente se admitió que los supuestos esclavos no lo eran. Hoy se denuncia la existencia de esclavitud. Si se denuncia, significa que no es reconocida como tal, de modo que en realidad lo que se denuncia son modos de vida semejantes a los de los esclavos de otro tiempo, que hoy son inadmisibles. Aunque funcionalmente existan, nadie podría reconocer hoy que tiene esclavos trabajando para él porque el concepto desapareció.

Paralelamente al crecimiento del individualismo, hemos convertido al contrato en la expresión de la vigencia del derecho. Sin embargo esto es un grave error porque el contrato supone la vigencia del derecho; esta vigencia es lo que Durkheim llamaba las "condiciones no contractuales del contrato". Al establecer un contrato reconozco una igualdad entre los contratistas, lo cual implica el derecho a la reciprocidad, así como también el derecho al propio beneficio. La comuni-

dad, que es quién debe garantizar y velar por el cumplimiento de los derechos de los individuos, puede considerar inválido todo contrato establecido fuera de estos parámetros y punir al que violó los derechos que posibilitan cualquier contrato.

Asociar el ejercicio de la moralidad con el correcto establecimiento de contratos que supongan que las partes han negociado, definido y acordado sus respectivos deberes, es lo que proponen las éticas de la comunicación o de la acción comunicativa. Estas éticas ignoran que las relaciones humanas no se dan sólo al nivel de la racionalidad pura, sino que las relaciones humanas son básicamente relaciones de cuerpos, condicionadas por las circunstancias histórico-sociales. El contrato supone dos individuos autónomos actuando fuera del tiempo y del espacio, tomando en cuenta sus intereses como si no fueran propios y debiendo considerarlos con el mismo peso en la mesa de la negociación que los del otro. Esto es figurarse que puedan haber dos o más individuos que pueden relacionarse fuera de la sociedad y con total prescindencia del contexto que necesariamente los condiciona, pero es creer además que esto es bueno. Es decir, es pensar que es mejor el individuo separado y abstracto que la persona comprometida y dependiente del medio en que se desenvuelve. Estos desarrollos que solemos asociar con los adjetivos objetivo y desinteresado no llevan en cuenta que el derecho no tiene sentido para un individuo separado de la comunidad porque éste no tiene a quién pedir, exigir, suplir sus deficiencias para que su vida sea mejor.

Conclusión

El reconocimiento del derecho como respuesta exigible a la comunidad por los reclamos que los miembros de esa misma comunidad, incorporan sus propios reclamos como un fundamento firme para la bioética. No hablamos del derecho a nivel legal que es una segunda instancia deseable, sino del derecho como el reclamo de los hombres y mujeres de ser reconocidos como valiosos en tanto y en cuanto lo son y se proclaman como tales. La dignidad es un sentimiento, el del propio valor, es el reconocimiento del valor de su ser por cada persona. El derecho es la exigencia de que la sociedad reconozca también ese valor. La dignidad y el derecho se suponen uno al otro, no hay uno sin

el otro. El derecho no tiene carácter de reciprocidad contractual, no genera obligaciones individuales⁸ sino sociales, es un reclamo a la comunidad y por eso no puede tener vigencia en una comunidad de individuos que no se reconocen como constitutivos de la misma.⁹ El derecho negativo es el único que puede plantear una respuesta individual y ésta puede ser muchas veces conflictiva.¹⁰ El derecho positivo, el que responde a la exigencia del reconocimiento social, ha trascendido la esfera individual y genera el deber comunitario, el deber de todos.

La salud que abarca las cuestiones que atañen al hombre no puede ser considerada un derecho negativo sino que es, sin ninguna duda, una exigencia que cada hombre puede hacer a la sociedad en que vive para que le proporcione lo que va a transformarlo en una persona saludable. La bioética debe ocuparse de pensar la salud desde esta perspectiva, como un derecho inalienable y un reclamo de la gente que debe ser acompañado y sostenido. Nuestra cultura ha llegado, luego de dolorosos trabajos de parto en que murieron millones de personas, a formular los derechos. Sólo nos queda jugarlos para que, por lo menos en el ámbito en que tenemos competencia, se cumplan.

Referências

1. Nancy, JL. Conloquium. In: Roberto Esposito *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. p.16.
2. Levinas, E. Filosofía, justicia y amor. In: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos, 2001. p. 236.
3. Bauman, Z. *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
4. Maliandi, R. *La ética cuestionada*. Buenos Aires: Almagesto. 1997. p. 57.
5. Singer, P. *The expanding circle: ethics and sociobiology*. New York: Straus y Giroux, 1981. p. 17-44.

⁸Podemos pensar por extensión en derechos individuales, es decir, el reclamo de reconocimiento a otro individuo. El problema allí es cuando esos reconocimientos entran en conflicto. No hay modo de solucionar esa situación.

⁹Este es un fenómeno que se hace patente en las grandes ciudades donde hay poca pertenencia a la comunidad. Las relaciones se dan "por elección", estableciendo una especie de contrato, no se dan "naturalmente" por el mero hecho de "pertenecer" a un lugar y un tiempo.

¹⁰Tomemos el derecho a la vida como ejemplo. Pensemos un médico sin guantes que debe atender a un enfermo de SIDA que se desangra. El médico tiene derecho a preservar su vida y el enfermo a conservar la suya. Esos derechos están en conflicto en una situación semejante, que prevalezca uno u otro implica que se avasalle el del otro.

6. Bauman, *op.Cit*, p.66.

7. Cortina, A. Ética de la empresa: sin ética no hay negocio. In: *Ética aplicada y democracia radical*. Barcelona: Tecnos, 1993. pp 263-283.

8. Fromm,E. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 1969.

Recebido em 13/3/2006. Aprovado em 4/10/2006