

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Medicina
Facultad de Filosofía y
Humanidades
Escuela de Postgrado



EL AGENTE MORAL EN BIOÉTICA

MARÍA PAZ BACIGALUPO OSORIO

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE
MAGISTER EN BIOÉTICA

Director de Tesis: Prof. Dr. Miguel Kottow L.

2014

Índice

Resumen.....	10
--------------	----

INTRODUCCIÓN.....	12
-------------------	----

EL ESTATUS DE LA BIOÉTICA

1. Acerca del origen bicéfalo de la bioética.....	18
1.1. La propuesta de V. R. Potter.....	18
1.2. La propuesta de André Hellegers.....	21
1.3. Bioética en investigación.....	23
2. El estatus de la bioética.....	26
2.1. Bioética como interdisciplina	27
2.2. La bioética como transdisciplina.....	33
2.2.1. El objeto de estudio.....	37
2.2.2. Temas bioéticos.....	37
2.2.2.1. Bioética y ética profesional.....	41
2.3. El rol de la filosofía en bioética.....	42
2.3.1. Ética como Filosofía Moral.....	45
2.3.1.1. La ética desde la tradición aristotélica.....	48
2.3.2. Bioética como ética aplicada.....	51
2.3.2.1. La aplicación de los fundamentos éticos según la parte B de la ética dialógica apeliana.....	53
2.3.2.2. Ética aplicada como relación entre reflexión moral y ética normativa.....	55
2.3.2.3. La ética aplicada como potencia democratizadora.....	58
2.3.3. Volver a Aristóteles.....	60
2.3.3.1. La deliberación como método de la bioética.....	62
2.3.3.2. Problemas y dilemas.....	64
2.3.3.3. ¿Por qué deliberar?.....	65

2.3.3.4. El conflicto y la dificultades de la deliberación.....	67
3. ¿Bio-qué? Bioética. Una definición.....	72

EL AGENTE MORAL EN BIOÉTICA

4. El sujeto moral.....	74
4.1. Superando el especismo: Peter Singer y su <i>Liberación Animal</i>	75
4.2. La acción humana sobre el entorno: la biósfera como <i>objeto</i> de respeto moral.....	79
5. La comunidad moral, evaluación de la ampliación de sus límites.....	84
6. El ser humano como parte de la comunidad moral.....	90
6.1. La vulnerabilidad antropológica.....	90
6.2. La vulnerabilidad social.....	92
6.2.1. Poblaciones vulnerables.....	94
7. El agente moral.....	98
7.1. Autonomía.....	100
7.1.1. La autonomía en clave liberal.....	101
7.1.1.1 La autonomía kantiana.....	102
7.1.1.2. El agente moral liberal según Rawls.....	104
7.1.2. La autonomía en clave comunitarista.....	110
7.1.2.1. A. MacIntyre y el razonador práctico independiente.....	111
7.1.2.2. Autonomía encarnada y autenticidad en Ch. Taylor.....	113
7.1.3. La autonomía en clave discursiva.....	119

7.2. El Reconocimiento.....	121
7.2.1 El Reconocimiento de sí.....	122
7.2.2. El Reconocimiento recíproco.....	126
7.3. La identidad.....	130
8. Conclusión. El agente moral en bioética.....	136
9. Referencias bibliográficas.....	146

RESUMEN

La presente investigación pretende dilucidar si acaso la bioética requiere de cierto agente moral específico, con ciertas características particulares y cierto perfil moral oportuno para la consecución de sus objetivos. Para dar respuesta a esta interrogante, requeriremos primero esclarecer el estatus de la bioética: qué es, cuál es su método, cuáles son sus temas. Solo luego podremos abordar la agencia moral. Para ello, se analizará primero la noción de sujeto y comunidad moral, para luego ver el rol que ocupa el ser humano dentro de la última. A partir de allí definiremos la agencia moral, indagando en sus condiciones necesarias y en sus notas características, a través de lo cual mostraremos la particular relación entre la agencia moral y la bioética.

INTRODUCCIÓN

¿Requiere la bioética cierto agente moral específico, con ciertas características particulares y con algún perfil moral oportuno, para la consecución de sus objetivos? Si es así, ¿cuál es ese agente moral con el que debiese contar la bioética para que éste sea capaz de enfrentar los conflictos a los que la disciplina intenta dar respuesta? La presente investigación indagará en torno a estos cuestionamientos, procurando establecer, ante todo, el estatus de la bioética; a saber, su método, su objeto de conocimiento, su campo de aplicación y su discurso propio. La justificación de esta primera indagación es la polisemia que ha ido rodeando al término bioética: o la bioética es, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, muchas cosas, u hoy por hoy no está claro lo que la bioética sea. En efecto, basta un recorrido breve por la literatura para constatar que la imprecisión se ha instalado en torno a ella. Así, la bioética puede ser ética aplicada (1), ciencia (2, 3), disciplina o interdisciplina (4, 5), transdisciplina (6), cultura (7), movimiento (8), filosofía social (9), *poiesis* (10). Sobre todo en sus inicios, algunos de los términos se utilizaron incluso indistintamente y, de este modo, la sospecha de que la bioética no tiene un significado consensual se torna más que razonable (11).

Contrario a quienes postulan la tarea de definirla como accesoria y prescindible (12), nos adscribimos a aquellos que señalan que urge tomar la decisión de fijar con claridad su naturaleza (13). De lo contrario, la bioética deberá enfrentarse a riesgosas dificultades: ser absorbidas por otras áreas del conocimiento, como señala Kottow (1) apuntando, entre otras cosas, hacia la tarea emprendida por Maldonado (2); o bien, como este último expresa, la

falta de especificidad de la bioética podría convertirla en un área innecesaria del saber. Pero también, añadimos nosotros, las ambigüedades en torno a ella dificultan -si es que acaso no imposibilitan- cualquier tipo de diálogo; en efecto, para que la razón y la palabra (*lógos*) se *abran a* y sean *compartida con* otros (diálogo) y así, en conjunto, se construyan y conquisten verdades, es condición *sine qua non* que haya un sustrato o entendimientoⁱ común susceptible de ser expresado en un lenguaje también común (11). Si se carece de esa plataforma ya no hay diálogo, sino monólogos que corren por vías paralelas destinadas al desencuentro. Esta eventual incapacidad de dialogar es particularmente riesgosa en la bioética si consideramos que en ella convergen diversas disciplinas, conocimientos y áreas del saber que deben, al menos, tener una disposición dialogante.

De lo anterior podemos afirmar que nuestra **primera tarea será revisar y evaluar las consideraciones en torno al estatus de bioética existentes**, iniciando nuestra tarea buscando aquel sustrato común al que hemos apelado. Pues es posible que las divergencias a las cuales hemos hecho referencia en un comienzo vayan surgiendo a partir de ese trasfondo común. El llamado es, pues, a perfilar y definir la bioética distinguiendo su objeto de conocimiento, su campo de aplicación, su método y su discurso propio, principalmente.

Para completar esta tarea comenzaremos por una breve revisión y comparación de la propuesta elaborada por V.R. Potter y A. Hellegers, para luego detenernos en los inicios de la bioética relacionada con la investigación. A través de esta triple exploración intentaremos mostrar que estas fuentes se afana en similares objetivos: las tres intentarán proteger la vida frente a las diversas intervenciones humanas que se realizan dado el avance de la técnica; las tres procuran resolver conflictos que surgen en diversas áreas de interés bioético y, finalmente, las tres procuran la promoción y protección de la agencia moral humana. Llamaremos a estos tres objetivos el trasfondo común de la bioética y son aquellos que permiten comprenderla, no obstante la diversidad de ámbitos en torno a los cuales reflexiona, como una sola disciplina.

Una vez establecido y justificado este trasfondo común, procederemos a indagar en torno al carácter disciplinar de la bioética, deteniéndonos en dos categorías usualmente utilizadas para clasificarla: interdisciplina y transdisciplina. Expondremos, a propósito de estos temas, algunas reflexiones en torno al horizonte epistemológico en el cual se desenvuelve la

bioética, consideraciones que nos permitirán declarar a la bioética como una disciplina transdisciplinar, dada su necesidad de lograr una mejor comprensión de su objeto de estudio. Determinaremos que éste último son los *actos humanos* que intervienen, ya real, ya potencialmente, en los procesos vitales y naturales de nuestro planeta. Como veremos, esto nos permitirá establecer que el discurso bioético *se dirige* a los hombres y mujeres que actúan voluntaria y racionalmente y que, por ello, son responsables de sus actos; y *trata* o habla de todos los seres vivos, incluidos aquellos que no son responsables de sus actos. Luego, y a la luz de lo anterior, procuraremos exponer la diversidad de temas bioéticos, pues, siendo ella *una*, su programa supone una pluralidad de asuntos que la diversifican. La principal y más evidente causa de esto –veremos– es la pluralidad misma de la vida y cómo, estando la vida íntimamente concatenada, la afectación o acción sobre una especie, puede afectar al conjunto.

A continuación, abordaremos el rol de la filosofía en la bioética. Para tales efectos, comenzaremos estableciendo qué entendemos por ética, distinguiendo ante todo la ética filosófica de la ética aplicada, intentando mostrar en qué sentido podría considerarse la bioética como una ética –como postula D. Gracia– y en qué otro sentido suele considerarse la bioética como una ética aplicada. Para tales efectos, abordaremos brevemente la ética aristotélica, la que esperamos nos permita fundamentar ambos sentidos propuestos.

Luego, procuraremos abordar la categoría de ética aplicada a través de tres perspectivas. Primero, mostraremos ciertas similitudes de la ética aplicada con la parte B de la ética del discurso propuesta por K.O.Apel. Luego, intentaremos establecer las tareas de la ética aplicada a la luz de ciertas consideraciones propuestas por R. Maliandi. Especial interés tendrá su lectura de la ética aplicada como *zona de contacto* entre la ética normativa y la reflexión moral; idea homologable, señalaremos, a las reflexiones de T. Beauchamp en torno al *coherentismo*. Como tercera perspectiva y considerando la relevancia de A. Cortina en nuestro ámbito Latinoamericano, expondremos a la ética aplicada como aquella potencia democratizadora que suele consignar la española.

Considerando estas tres posturas, procuraremos mostrar nosotros la cercanía entre la ética aplicada y la ética entendida al modo aristotélico. A la luz del método deliberativo, luego, mostraremos cómo el hombre prudente aristotélico se erige como norma moral

fundamental. Retomar la postura de Aristóteles nos recordaría que el fin de la ética es la plenitud del hombre, la que nosotros interpretamos como la capacidad de construirnos y narrarnos como nosotros deseamos construirnos y narrarnos; asunto que relacionaremos luego con la identidad y la construcción del sí mismo y que veremos sobre todo en la segunda parte de esta investigación.

Luego, abordaremos los motivos para deliberar en bioética, además de una breve revisión de sus principales dificultades.

Finalizaremos este primer apartado con una breve síntesis del trabajo realizado en la primera parte, procurando justificar por qué comprendemos la bioética como una práctica social y, por ello, profundamente vinculada a la comunidad, en cuanto ella es, por un lado, herramienta decisional y, por otro, una ética que promueve un determinado modo de ser; a saber, la agencialidad moral libre y responsable.

Para justificar esta última afirmación, sin embargo, debemos **aún desplegar la segunda parte de esta investigación; a saber, aquella que aborde la temática del agente moral en bioética.** Para ello, habremos de comenzar el análisis con una categoría que contiene al agente moral; a saber, el sujeto moral. De este modo, distinguiremos el agente del sujeto moral, ambos miembros de la comunidad moral. Evaluaremos distintas líneas argumentales, como las de P. Singer y H. Jonas, para luego evaluar la ampliación de los límites de la comunidad moral. Propondremos nosotros que, en principio, todo lo que es posee exacto valor en sí. La distinción de valor entre lo que es solo surge, a nuestro entender, porque el hombre es capaz de distinguir y distinguirse de todo lo que lo rodea. La cualidad de autoconciencia faculta luego al ser humano para convertirse en agente moral. De aquella cualidad, por lo tanto, surge una capacidad: la agencia moral. De esta última se origina nuestra responsabilidad moral hacia lo que nos rodea. La ampliación de la comunidad moral es, por lo mismo y sobre todo, una decisión moral y se funda en el acto humano de reconocer a aquel ser en sujeto moral. Es por ello que en la historia de la humanidad nos encontramos con situaciones en que el ser humanos ha negado –ha *decidido* negar- ese reconocimiento incluso a otros seres humanos: es precisamente lo que abordaremos en el capítulo 6 a través de la categoría de vulnerabilidad humana,

desglosándola en dos niveles: antropológica y social. Solo una vez finalizado esto podremos dar paso al análisis directo de la agencia moral.

En el capítulo 7 abordaremos al agente moral: qué es, cómo se constituye, cuáles son sus desafíos. Para realizar esto, y basándonos preliminarmente en la afirmación del filósofo P. Ricoeur que establece que las dos caras interdependientes de la identidad humana son las capacidades y el reconocimiento, asumiremos la tarea de indagar en torno a la noción de autonomía, revisando los aportes de la perspectiva liberal y comunitaria, para finalmente hacer algunas precisiones a la luz de la ética dialógica. Luego abordaremos la noción de reconocimiento, principalmente a la luz de P. Ricoeur -reconocimiento de sí y reconocimiento recíproco- y A. Honneth -la lucha por el reconocimiento. Finalmente, abordaremos brevemente la noción de identidad, inclinándonos a defender la concepción de una constitución intersubjetiva de la identidad a través de las prácticas morales dialógicas en comunidad, donde las prácticas sociales del reconocimiento son decisivas en la formación de la propia agencia moral. La identidad, entendida como autorrealización de sí o como aquel horizonte dentro del cual soy capaz de situarme, se distingue del ejercicio de la autonomía y la agencia, aunque se suponen mutuamente como condición necesaria. En efecto, requiero de autonomía en cuanto capacidad para autodeterminarme, pero ella en sí misma no constituye la identidad. Ésta última debe *realizarse*: el agente autónomo, como estableceremos, debe abrirse a la autorrealización de sí, y esto se llevará a cabo paulatina y constantemente a lo largo de la vida. En este sentido, la identidad no es estática; por el contrario, es construcción perpetua durante nuestra existencia. Pero para que esto sea posible, se requerirá ser reconocido como agente moral.

Finalmente, y en la conclusión, procuraremos operativizar las ideas desplegadas a lo largo de la segunda parte, ahora en el ámbito específico de la bioética. Aunque enfatizando que, en realidad, dado que la agencia moral dice relación con la gestión de la propia vida del agente, entonces la bioética considerada como ética que promueve un cierto modo de ser coincide con la promoción de dicha agencia moral. Pero no es esta la única tarea de la bioética; en cuanto ética aplicada destaca su carácter de herramienta decisional. Desde esta perspectiva, también deberá promover ciertas características que facilite al agente ingresar a procesos deliberativos, así como deberá procurar cuidar a todos aquellos que, al no ser

agentes, no pueden participar de los procesos deliberativos, pero sobre los cuales, eventualmente, intervendrán determinados actos.

De este modo, destacamos un hecho relevante: los compromisos de la bioética no son solo cognitivos, sino sobre todo prácticos. Y esto tanto en el ámbito público –la bioética como herramienta para la resolución de conflictos- como en el ámbito privado –el agente moral gestionando su propia existencia.

Primera Parte:

El estatus de la bioética

Capítulo1:

Acerca del origen bicéfalo de la bioética

Resulta interesante constatar que, cuando se quiere decir algo sobre bioética, se cae casi siempre en una revisión historiográfica desde V.R. Potter hasta nuestros días, aunque algunos retroceden hasta Fritz Jahr, aludiendo al hallazgo del primer registro del término (14)ⁱⁱ. Suele aludirse al origen bicéfalo de la bioética, el que fue constatado por la *Encyclopedia of Bioethics*, editada por Warren T. Reich, apuntando a la bioética global de Potter, por un lado, y la propuesta de André Hellegers por el otro.

1.1. La propuesta de V.R. Potter

De esa exploración historiográfica que podemos encontrar en muchos manuales es relevante destacar el espíritu con el cual Potter acuña el término y constatar cómo ese énfasis se fue perdiendo en pos de su aplicación en el ámbito biomédico y de investigación, y en detrimento de su rol de *ciencia de la supervivencia*ⁱⁱⁱ. V.R. Potter manifiesta estar bajo la influencia de varios autores y lecturas (15-17), entre las que vale la pena destacar:

- i) Norman Berril, quien en su obra *Man's emerging mind* (1955) plantea que, respecto a la naturaleza, los seres humanos somos un cáncer multiplicándose exponencialmente sin restricción.

- ii) Rachel Carson publica el año 1962 el libro *Silent Spring*, denunciando que el uso de plaguicidas y herbicidas –presentado en un comienzo como la panacea para los problemas alimentarios del mundo- podría implicar un grave problema para la salud.
- iii) El físico inglés C.P. Snow, quien denunciaba el carácter escindido de la cultura occidental –intelectuales humanista y científicos sin comunicación entre ellos-, lo que se traduciría en lo que Potter llamó <<la crisis de hoy>>.
- iv) La antropóloga Margaret Mead, quien en *Toward more vivid utopias* propone a las universidades como el espacio para la construcción de sociedades más justas a través de cátedras que planteen lo que él llama los “problemas del futuro”.
- v) Aldo Leopold, quien al presentar su ética de la Tierra constata la íntima relación entre ética y ecología, instaurando una nueva comprensión de la justicia, al considerar que tanto los seres vivientes humanos y no humanos –la comunidad biótica entera- deben ser considerados en el análisis de las relaciones de justicia.

A la luz de estas lecturas declaradas, el acento de la bioética potteriana podría sintetizarse en tres aspectos, íntimamente relacionados:

- i) El intento de religar los valores éticos de los hechos biológicos.
- ii) Reconocer la responsabilidad que se tiene en relación con el destino global, ya de la humanidad, ya del medio ambiente. En palabras de Potter, responsabilidad con el futuro.^{iv}
- iii) Destacar que la educación debiese diseñarse para ayudar a las personas a entender su propia naturaleza y su relación con el mundo.

Primero, Potter establece que la bioética deberá ser capaz de reunir valores y hechos, es decir, congregar el ámbito propio de las ciencias y el de las humanidades, con el objeto de crear una nueva disciplina que proporcione vías para que las personas logren encontrar, en nuestra sociedad tecnocientífica, un “puente hacia el futuro”. De esta reunión de hechos y valores surgiría esa nueva sabiduría, necesaria para saber cómo usar el nuevo conocimiento. De este modo, Potter funda la bioética en lo que llama “la crisis de hoy”, la que consiste en el progreso sin timón ni objetivo claro y, por ende, eventualmente dañino; y la que se caracteriza por su carácter global. Potter sospecha que la consecuencia de esa crisis será el

deterioro progresivo de la naturaleza y, así, postula que la misión de la bioética debe ser intentar responder la pregunta que encara la humanidad; a saber: cuál es el futuro que enfrenta la humanidad y cuál o cuáles son las opciones que tiene el hombre frente a ese futuro. De este modo y a su entender, al construir un puente entre dos culturas hasta ese entonces incapaces de dialogar se estaría construyendo también un puente hacia el futuro^v. Sin ese diálogo, el futuro queda en suspenso. Así, el objetivo de la disciplina fundada por Potter es trabajar en pos de la supervivencia humana y del medioambiente (15, 16). Y para ello, y según él mismo postula, urge una reformulación de los objetivos educativos de modo que estos consistan, primordialmente, en la comprensión de la naturaleza humana y su relación con el mundo.

En este sentido, es claro que el intento rupturista de Potter hacia la tradición positivista imperante no tuvo la fuerza ni el eco suficientes: lo que prevaleció y sigue dominando el horizonte epistemológico son los hechos y las ciencias que los estudian. La “cultura de los valores” -las humanidades- ha quedado relegada a un plano secundario. Uno de los motivos, señalado por Martha Nussbaum a propósito de la educación para la democracia en su obra *Sin fines de Lucro*, es el escaso impacto económico^{vi} con que suelen ser catalogadas las humanidades y las ciencias sociales en contraposición con los aportes de la ciencia y la técnica, motivo que sustenta la primacía de la ciencia y de la técnica por sobre las humanidades^{vii}. Además, y ahora desde la vereda bioética, debemos considerar la lectura principialista -propia de Norteamérica- con la que se descifra y propaga la disciplina bioética tras la publicación de *Principles of Biomedical Ethics* de T. Beauchamp y J. Childress en año 1979; es decir, ocho años después de la primera publicación *Bioethics: Bridge to the Future* de V. R. Potter. Interpretación que no solo prescinde de la dimensión ecologista consignada por el oncólogo seguidor de Aldo Leopold, sino que además se desvincula del compromiso bioético en torno a las políticas públicas y la educación que sustentaba la visión de esta *ciencia de la supervivencia*.^{viii} Estas dos razones hacen comprensible que la propuesta de Potter no fructificara.

1.2. La propuesta de André Hellegers

Pero es posible que haya aún otra causa. Nos referimos al “nacimiento bilocado” de la bioética, tal y como lo establece Warren T. Reich, editor de la *Encyclopedia of Bioethics*. La bioética habría nacido, con algún tiempo de diferencia, en la Universidad de Wisconsin en Madison de la mano de V. R. Potter por un lado, y en la Universidad de Georgetown en Washington D.C. por el otro, donde André Hellegers utiliza el término para denominar el centro *Joseph and Rose Kennedy Institute for study of Human Reproduction and Bioethics*. Mientras la propuesta de Potter tenía una fuerte impronta ambiental, política y educacional, Hellegers en cambio proponía una visión de bioética acotada al involucramiento de la ética y la filosofía en los problemas biomédicos. Mientras Potter proponía el surgimiento de una nueva disciplina encargada de asumir la crisis global a través de la creación de una nueva sabiduría que generaría una nueva cultura, Hellegers inclina la balanza hacia la comprensión de la bioética como una aplicación de la ética; es decir, como una ética aplicada orientada a i) favorecer el diálogo entre dos prácticas específicas -la ética y la médica (17)- y ii) a reflotar los derechos del paciente ante la fiereza de la expansión técnica en el área médica.

De este modo, cuando Hellegers habla de ciencia, en realidad se refiere a la ciencia biomédica. Y así, la bioética devendría en bioética clínica orientada a resolver los dilemas médicos concretos surgidos en el marco de la práctica clínica. La bioética de Hellegers se fusiona con la tradicional ética médica, intentando adaptarla a las nuevas necesidades impuestas por el desarrollo tecnocientífico (20). De este modo, esta segunda propuesta tecnifica la disciplina^{ix}, acoplándola al respeto por los derechos de paciente y contraponiéndose a la visión anquilosada de la práctica clínica paternalista.

El doble nacimiento apuntado por Reich es, entonces, otra causa que explica la escasa recepción de la propuesta de Potter y, también, uno de los motivos que revelaría por qué la bioética ha sido aparentemente cosas distintas: la bioética clínica, por un lado, la bioética global que se transformará más tarde en bioética profunda, por el otro. Hellegers y Potter polarizan las materias y, sin embargo, comparten el término y también el afán de superar conflictos a través de acuerdos.

Desde la oposición, la bioética de Potter ha debido enfrentar ingentes críticas: desde amplitud de campo de estudio traducido como falta de claridad y precisión, hasta simplismo. La bioética potteriana fue mejor recibida en movimientos y discursos ciudadanos –como el ecologismo, el pacifismo y algunas formas de feminismo (20)- y es probable que por ello E. Pellegrino la considere más “un movimiento que una disciplina”(8). La bioética de Hellegers, en cambio, fue recibida en primera instancia por filósofos y teólogos, asesorando hospitales; luego por el ámbito académico –por la medicina y la filosofía- elevando su discurso a un estatus oficial, y quedando constreñida por bastante tiempo a la ética clínica exclusivamente. No obstante esta dificultad, es meritorio y destacable que la propuesta de Hellegers haya contribuido al acercamiento real y concreto de las humanidades con la tecnociencia. Sin embargo, es muy probable que el doble nacimiento de la bioética haya sido la causa más relevante de la ambigüedad del término. Y así, mientras algunos siguen acotándola al distinguirla como ética aplicada al ámbito biomédico, varios amplían su alcance al afirmar que su campo de atención es, aunque aplicado, *múltiple*, sacando a la bioética de la exclusiva atención clínica. De esta última postura, destacamos a continuación tres propuestas:

- i) La mexicana Juliana González, inspirada en Potter, destaca el múltiple campo de atención de la bioética, señalando que fue Potter quien advirtió la necesidad de que ella no se identificara con la ética médica, sino que se ampliara y reconociera en su significación global (5)^x.
- ii) El español Pablo Simón elabora una teoría basada en el paradigma de corte sistémico, al considerar la bioética clínica como el primer círculo o estadio de la bioética, la que consistiría en el entramado de relaciones humanas y decisiones clínicas articulado en torno al paciente y su familia, y los profesionales de la salud. Es un campo de análisis “micro”, centrado en lo relacional y tendiente a lo contextual, el que se amplía en el segundo círculo concéntrico, consistente en el círculo de las organizaciones sanitarias. Habría un tercer círculo ocupado por el ámbito de la ética de los sistemas y políticas de la salud, orientado a la coordinación de las prestaciones de salud de una sociedad, nación o estado. Este tercer círculo apuntaría a un nivel “macro”, con evidentes repercusiones políticas. Un cuarto estadio sería el de la salud pública internacional, para finalizar en el quinto estadio,

que comprende e incluye a los anteriores: la ética ecológica global o bioética global. Este último círculo concéntrico es, según declara el propio Simón, la bioética de V.R. Potter^{xi}.

- iii) Algo similar es lo que postula Diego Gracia, al proponer a la bioética como una disciplina cuyo método deliberativo permitiría tomar decisiones en torno a la vida, desde lo micro a lo macro: desde la gestión del cuerpo –temática propia de los años 70´-, pasando por el nivel “meso”, el de las decisiones institucionales y estructurales, llegando luego al nivel “macro” de la ética global. A su entender, es el ejercicio de su método –que a su parecer es la deliberación- lo que estaría conduciéndola a enfrentar problemas cada vez más globales. Tanto así, que de ser en sus inicios una disciplina fundamentalmente clínica, se estaría transformando en un instrumento de análisis social, institucional y político. Por ello, Gracia terminará postulándola como la sucesora legítima de la ética civil.^{xii}

Estas tres interpretaciones, aunque logran aunar y restablecer el vínculo entre los dos orígenes de la bioética al establecer diversas dimensiones bioéticas, no destacan con el énfasis necesario la unidad de la disciplina. Tal vez debido a su afán clasificatorio, olvidan estas propuestas resaltar que todas esas <<dimensiones bioéticas>> -ya sean concebidas como círculos, estadios o ámbitos micro, meso o macro de la bioética- se encuentran unidas por la intención que impulsa el surgimiento paralelo de la bioética: afán de protección de la vida, resolución de conflictos y promoción de la agencia moral. Y que la eventual diversificación surge a propósito de los diversos ámbitos donde se gestan esos problemas. Todos estos temas serán abordados en el siguiente apartado.

1.3. Bioética en investigación

Quisiéramos mostrar acá muy brevemente porqué defendemos la unidad de la bioética, no obstante los diversos ámbitos en que surge y las diversas corrientes existentes. Es decir, nuestra intención es explicitar aquello que en la introducción hemos llamado sustrato o trasfondo común de la bioética a partir del cual pretendemos afirmar que la unidad de la bioética, más allá de sus estadios, círculos concéntricos o ámbitos de ocupación.

Para ello, quisiéramos detenernos aún en un tercer ámbito; a saber, la bioética y su relación con la investigación; ámbito que es específico y responde a situaciones históricas concretas, aunque se relaciona con las otras dos propuestas analizadas en los apartados anteriores.

Los hechos son conocidos y solo nos detendremos en los más destacados: tras la detonación de dos bombas atómicas sobre población humana, tras las atrocidades realizadas por médicos nazis -entre varios otros hitos que se convierten en exageradas muestra de que la ciencia no es neutra, de que ella no versa solo sobre hechos, sino que incluye valoraciones^{xiii}- se realizará el Juicio de Nüremberg, a partir del cual se redacta el *Código de Nüremberg* el año 1947. Luego, el año 1964 surgirá la *Declaración de Helsinki*. Tras una serie de casos, como Tuskegee, el año 1974 el Congreso de Estados Unidos crea la *Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos de la Investigación Biomédica y conductual*. Se definirá un *Ethical Advisory Board* –el primer comité de ética formal- que culmina con la publicación del *Belmont Report*, en 1978. Un año más tarde, ya lo hemos mencionado, se publicará *Principles of Biomedical Ethics* que recoge los principios propuestos por Belmont con algunas variaciones que no abordaremos acá. El año 1982 surgen las Pautas Internacionales para Investigación biomédica en Seres Humanos, CIOMS. A finales de los años 90´ nace la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos. Luego vendrán revisiones a CIOMS, a Helsinki y el 2005 nacerá la Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humano.

De los datos anteriormente expuestos quisiéramos nosotros destacar lo que sigue: todas estas normas surgidas desde el Código de Nüremberg hasta nuestros días nacen reactivamente a transgresiones específicas suscitadas por el avance de la biotecnología. Dichas transgresiones son consecuencia de intervenciones específicas a los procesos vitales humanos. Lo que procuran dichas normas, por lo tanto, es la protección de los seres humanos. Pero, a nuestro entender, no solo eso: si el código de Nüremberg promovía sobre todo la relevancia del consentimiento informado, entonces bien podríamos afirmar que éste amparaba la protección de un bien específicamente humano; a saber, la agencia moral. Años más tarde esta idea será ratificada, cuando uno de los principios propuestos por el Informe Belmont sea el respeto a la autonomía. La protección que pretende ejercer la

bioética de la investigación no es solo corporal, sino también y sobre todo, pretende resguardar la agencia moral de los sujetos investigados.

V. R. Potter y A. Hellegers no pretenden nada distinto. Potter formula una tercera cultura que resguarde a la vida de todos los eventuales daños que el hombre puede ejercer sobre ella –y, por tanto, también sobre sí mismo. Hellegers procurará proteger a los pacientes a través de la mejora progresiva de la relación médico-paciente y el resguardo de sus derechos: lo que pretende es subrayar su agencia moral, proteger sus derechos y buscar vías de acuerdo. Lo mismo hemos dicho de esta tercera última área de la bioética.

Cuando afirmamos que la bioética es una no obstante sus orígenes simultáneos y diversos apuntamos, pues, a lo que sigue: ella se afana en proteger los seres vivos frente a las diversas intervenciones que se realizan dado el avance de la técnica; procura resolver conflictos que pueden surgir a propósito de las diversas intervenciones que se pueden hacer en ella en los más diversos niveles y, finalmente, procura la promoción y protección de la agencia moral humana. Es precisamente lo que intentaremos mostrar a lo largo de este texto.

2. El estatus de la bioética

Son muchos los autores que suelen destacar el carácter novísimo de la bioética. Hoy, suele recalcar su juventud y fecundidad. Como ya hemos señalado, la bioética tiene causas históricas específicas, así como motivaciones personales internas (3). Respecto a sus fuentes históricas, M. Kottow (20) destacará cuatro evoluciones socioculturales contemporáneas que se conjugan en el inicio de la bioética; a saber, i) el decaimiento de la ética filosófica; ii) el decaimiento moral y cultural producido por las guerras mundiales y sus millones de muertos; iii) la expansión tecnocientífica; y iv) el periodo de reivindicaciones sociales de los años 60´y 70´: revueltas estudiantiles, luchas antirracistas, el movimiento ecológico y el feminismo, entre otros. P. Simón (24), por su parte, destacará solo dos fenómenos: i) el progreso de la medicina y ii) los movimientos que permiten caer en la cuenta de la alta injerencia de las instituciones en la vida de las personas y, como consecuencia, la necesidad de reivindicar los derechos civiles y humanos. Juliana González (5), finalmente, subrayará tres fuentes históricas: i) el desarrollo espectacular de la biotecnología en particular y de las ciencias de la vida en general; ii) los cambios sociales, políticos, económicos, culturales y morales que se producen en el siglo; y iii) el acontecer de la filosofía y la particular precariedad del discurso ético.

Así las cosas, el nacimiento de la bioética pareciera no poder explicarse sin las Guerras Mundiales, sin los avances tecnocientíficos, sin la explosión demográfica o el daño exponencial a la biósfera y la destrucción de la biodiversidad. Pero tampoco existiría sin motivaciones personales de científicos, médicos y humanistas, aunque hay que reconocer que son los segundos los que la impulsan, probablemente debido a que es en el ámbito médico donde se deja sentir con más fuerza las repercusiones de los avances biotecnocientíficos. Por su parte, son pocos los filósofos que parecen estar atentos al avance científico y tecnológico, y sus repercusiones (25). Th. W Adorno y Horkheimer, con su *Dialéctica de la Ilustración* en 1944 y Hans Jonas y su *Principio de la Responsabilidad* de 1979 son dos notables excepciones.

Lo segundo, pues, que podemos decir sin temor al error es que la bioética es relativamente joven, debe su origen a razones históricas y también individuales y, por ello y como ya

hemos mostrado, desde sus orígenes contiene áreas de aplicabilidad diversas. Pero la pregunta se mantiene: ¿Qué es la bioética?

2.1. Bioética como Interdisciplina

Hay quienes han querido negarle a la bioética el estatus de disciplina^{xiv}, argumentando que su dispersión y falta de claridad impide que sea definida como tal. Lejos de esta posición, a nuestro entender esta postura carece de asidero, en cuanto es observable, al menos, el carácter académico y sociológico de la disciplina, aunque podemos acoger que los contenidos de ella sean múltiples, como hemos apuntado anteriormente.

Por otra parte, existen opiniones divergentes respecto a si ella es inter, multi o transdisciplina. Si consideramos sus orígenes, en ella desembocarían al menos dos áreas del conocimiento (científico y humanista). Dicha confluencia, como postulaba Potter, tendría como tarea entablar diálogo con otras disciplinas. Y así, pensar la bioética como interdisciplina nos introduce nuevamente a la idea del diálogo, pues la interdisciplina es, en un primerísimo sentido, diálogo entre disciplinas. Del griego *σιάλογος*, etimológicamente la palabra diálogo propone el encuentro de la verdad a través (*día*) de la palabra y la razón (*lógos*). En este sentido, el diálogo bioético implicaría encuentro, colaboración y asociación entre las disciplinas, de modo tal que las dos disciplinas mencionadas se interpenetren e interactúen las perspectivas y las metodologías disciplinarias (5). De ser así, nos enfrentamos a algunas dificultades que presentamos a continuación:

- a) *Necesidad de diálogo.* Las diversas disciplinas o áreas del conocimiento que intervienen en la bioética no son, aisladamente, conocimiento bioético. Éste surgiría, precisamente, en el cruce entre ellas. Es decir, la bioética sería, en este sentido, una hibridación que surge por fuerza de la historia y de los avances de las ciencias y biotecnologías. En la bioética participa el discurso biológico y de ciencias biomédicas, así como también participa el conocimiento filosófico, ecológico y sociológico. Y, sin embargo, ninguna de estas disciplinas representa, aisladamente, discurso bioético. Por ello, al afirmar que la bioética es interdisciplina debiésemos aceptar que ella es una disciplina híbrida que surge solo si existe la

interdisciplinariedad; es decir, si existe el diálogo colaborativo y asociativo entre las disciplinas.

- b) *¿La díada del diálogo?* Cuáles sean aquellas disciplinas que participan en el discurso bioético es algo que también suele traer algunas dificultades, dependiendo de cómo se la entienda. En efecto, a veces la lista suele ser tan extensa (9), que la tarea de abordar un diálogo real se presenta como titánica, por no decir imposible, corriendo la bioética la misma suerte de muchos otros híbridos; a saber, su esterilidad. Sin embargo, si aceptamos la propuesta de V.R. Potter, en bioética existiría una díada fundamental y constante, y que es ella la que interactúa con una u otra disciplina. La díada, como nos indica su nombre disciplinar, es precisamente el diálogo entre las ciencias biológicas –biotecnológicas y médicas incluidas- con las filosofía moral. Siguiendo a Potter, este es el diálogo primero, pues todo diálogo posterior –por ejemplo, entre derecho y bioética, o entre ecología y bioética- supondría ese primer diálogo entre las ciencias biológicas, biotecnológicas y médicas y la filosofía moral. M. Battin (27), en cambio, señalará que en la bioética confluyen tres áreas principalmente: filosofía, medicina y leyes. A las que luego se suman antropología, sociología, economía, humanidades, teología, ciencias políticas, entre otras. Las tres primeras serían las principales y conformarían un fenómeno social e intelectual con una fuerza cultural y práctica relevante.

Valga acá hacer dos digresiones: primero, toda filosofía moral considera siempre una visión antropológica (filosófica) y, por ello, toda discusión bioética tendrá siempre como discusión de fondo una interpretación y comprensión de lo que el hombre es.^{xv} Además, muchas discusiones bioéticas –principalmente las llamadas del “inicio de la vida”, aunque también algunas de “finales de la vida”, no son, estrictamente hablando, discusiones éticas, sino que son anteriores a la ética. Son discusiones antropológicas e, incluso, ontológicas (28, 29): la pregunta es si a ese óvulo fecundado se le puede considerar ser humano; para algunos, la pregunta es por la identidad del ente^{xvi}; otros se preguntan cuándo ese embrión gana estatus moral. Este es, probablemente, uno de los motivos más relevantes de las dificultades del discurso bioético, con sus posteriores desambiguaciones: muchas veces, y como veremos también a propósito del agente moral, *lo que está en juego es la*

comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de él y su relación con el entorno. En estos temas hemos logrado ciertos acuerdos teóricos generales, que son aceptados por las más diversas escuelas bioéticas: el respeto a los seres humanos y, cada vez más, a los seres vivos en general. Pero más allá de esas declaraciones, hay desacuerdos profundos que hunden sus raíces en las creencias personales y colectivas. En este plano no puede haber acuerdo y, por ello, la bioética debiese considerar en sus métodos el modo de conciliar estas desigualdades básicas de creencias. Como afirma M. Kottow, “las creencias y visiones de mundo” –y el hombre es parte del mundo- “que cada uno elabora y alberga deben ser respetadas en su diferencia. La bioética ha de sustentarse en lo que todos tenemos en común, generando puentes de tolerancia que respeten esa comunión antropológica pre-social, que antecede a todo conocimiento, creencia u opinión, permitiendo la convivencia en la diferencia”(31).

Segundo, todo tema bioético contiene una doble faceta privada y pública; es por ello que la reflexión bioética afecta a cuestiones de justicia, pero también repercute a nivel de vida buena. Este hecho se halla íntimamente ligado al primer punto: las prácticas morales individuales no siempre atañen solo al individuo, sino que en realidad suelen repercutir en y, por lo mismo, concernir a la sociedad entera. En un primer nivel, porque la mayoría de las acciones morales repercuten no solo en el agente, sino en otros. Además, toda decisión y aseveración ética tiene que ser capaz de ser defendida en el espacio común social. Luego, porque el futuro dependerá, en mayor o menor medida, de lo que hagamos hoy. Finalmente, porque lo que se realice hoy afectará también a cómo se entienda el hombre a sí mismo y cómo se relacione con su entorno. En este sentido, estamos de acuerdo con quienes afirman que la bioética también aborda cuestiones de fundamento relativas a la ética misma –la ya mencionada perspectiva antropológica, por ejemplo. Es práctico, aunque reduccionista e inexacto, considerar la bioética solo como una herramienta decisional; sobre todo porque toda decisión que el hombre haga en estas lides contiene un trasfondo de fundamento (antropológico).

A esto debemos añadir una última consideración: ni el discurso filosófico en general y ni el ético en particular son discursos cerrados, acabados o completos. Su esencia es permanecer, si no inconcluso, al menos siempre abierto a nuevas reflexiones, procurando siempre mantener un carácter propositivo de modo de ser ayuda a la hora de enfrentar sus

problemas y dilemas propios. Este carácter de apertura e indeterminación es una posibilidad que debemos sopesar también para la bioética, muy a pesar de aquellos que ingresan a ella desde las ciencias o desde el dogma.

c) *El diálogo en el horizonte epistemológico*. Un nuevo conflicto surge de la diáda propuesta por Potter. Pues si la bioética fuese interdisciplina como suele señalarse, y si ella tuviese como diálogo primero el diálogo entre ese *bios* (ciencias biológicas, biotecnológicas y médicas) y el *éthos* o la filosofía moral, entonces habría que admitir ante todo el trance actual de ese diálogo entre ciencias y ética. La radical desigualdad de condiciones entre ambas áreas del conocimiento, al punto de que uno de los discursos –el científico- resulta hegemónico, obstaculiza un diálogo franco y nutritivo. El origen primero de dicha disparidad se halla, a nuestro entender, en el movimiento surgido a mediados del siglo XIX y fundado por Augusto Comte, quien plantea una nueva y particular cosmovisión; el positivismo. Asociando la palabra *positivo* a lo *real*, a lo *útil*, a la *certeza* y a lo *preciso*, además de destacar el vocablo por su oposición a lo negativo y, en este sentido, destacando el sentido *organizador* de su filosofía, el positivismo postula como norma inviolable partir y atenerse siempre a los hechos en toda investigación, búsqueda o indagación. A su entender, “la exigencia de la realidad” hace que una afirmación expresada sin relación a un hecho carezca de credibilidad científica. Para Comte, quien postula al positivismo como el tercer estadio –el más elevado y evolucionado- al que la razón humana puede llegar, lo relevante será siempre atenerse a los hechos. Y así, el fin de la ciencia no es ya indagar en causas últimas –como lo hacía antes la metafísica- sino que ahora se abocará a fines prácticos; el fin de la ciencia será, primero, describir los hechos; luego, intentar transformar la realidad. Superación total del estadio metafísico, este nuevo estadio o *espíritu positivo o científico* llevaría a la humanidad a una tecnocracia universal.^{xvii}

La racionalidad científica propuesta por Comte tendrá, como es bien sabido, una cálida acogida y su desenvolvimiento será tal que la concepción de ciencia y lo científico adoptará el rótulo de neutralidad valorativa, olvidando acaso la inseparabilidad del hecho valorado defendida luego por H. Putnam. A partir de

Comte surge una verdadera *utopía objetivista*, la que “dispara hacia delante un imaginario científico que ha configurado realidades que son *duras*, porque están estructuradas de acuerdo a leyes concebidas como inmanentes a la realidad misma”(33). Es interesante reparar que H. Marcuse en su obra *El hombre unidimensional* señalará que esta falsa idea de neutralidad llega también a la técnica: “esta noción de *neutralidad* esencial de la ciencia se extiende también a la técnica. La máquina es indiferente a los usos sociales que se hagan de ella, en tanto esos usos estén dentro de sus capacidades técnicas”. De este modo, la neutralidad ligada a la ciencia y la técnica permite que nos olvidemos que toda experiencia científica es, de hecho, actividad social, desarrollada siempre en marcos culturales previamente establecidos y que, por lo mismo, nunca se prescinde de los intereses contextuales, los cuales son, en último término, valores. Los hechos jamás son percibidos aisladamente por el hombre, sino que siempre suponen y se hallan ligados a valores^{xviii}.

Jürgen Habermas, siguiendo a Max Weber y poniendo en discusión la tesis de la doble función del progreso técnico y científico como fuerza productiva e ideológica de Marcuse, introduce una nueva perspectiva de la racionalidad dominante: la racionalidad estratégica que conduce a la acción instrumental, en oposición a la racionalidad comunicativa. A su entender, dicha racionalidad ejerce presión *desde arriba* y *desde abajo*:

- i) *Desde abajo*, se presiona para lograr imponer una nueva forma de producción, con el objeto de expandir horizontalmente la acción racional con respecto a fines, la cual es entendida por Habermas como acción instrumental. Así, lo que Habermas llama <<formas tradicionales>> se ven sometidas a la racionalidad estratégica: desde la organización del trabajo y de la economía, como redes de comunicaciones, noticias e informaciones, así como el derecho privado y la burocracia estatal; todos estos aspectos materiales y cotidianos estarían siendo sometidas por la racionalidad instrumental.
- ii) *Desde arriba* también se estaría ejerciendo una coacción a la racionalización estratégica, pues como señala Habermas, “las tradiciones que legitiman el dominio y orientan la acción, especialmente las interpretaciones cosmológicas

del mundo, se ven desprovistas de su carácter vinculante al imponerse los nuevos criterios de la acción racional con respecto a fines”.

En resumen, aquello que hemos llamado horizonte epistemológico se traduce en la soberanía hegemónica de las ciencias y la técnica –el mundo de los hechos y datos duros y exactos, con su metodología y modos de comprensión del mundo- y en la soberanía de la razón estratégica e instrumental habermasiana, la que ejerce presión desde diversas perspectivas. De este modo, mientras las ciencias se sitúan, desde el positivismo hasta nuestros días, allí donde se hallan los saberes respetados de hoy, las humanidades se esfuerzan, no con mucho éxito, de reposicionarse y legitimarse ante las ciencias y la técnica. Este hecho, surgido de una equivocada valoración del conocimiento humano y apreciable en planes y programas educativos nacionales e internacionales, revela que, para una gran mayoría, las humanidades tienen poco que aportar a nuestra sociedad civil, cuando en realidad y como señala Martha Nussbaum, nuestras sociedades democráticas necesitan mucho de las humanidades. Como consecuencia de lo anterior, muchas veces la bioética sufre la presión de dar cuenta de su utilidad y su rentabilidad.^{xix} Es por ello, creemos nosotros, que ha primado la comprensión de la bioética como herramienta decisional –reduciéndola precisamente a su aspecto *técnico* procedimental-, en sintonía con el paradigma epistemológico que hemos descrito^{xx}. Pero además, tiene sentido esta primacía si se considera la urgencia de muchas de las decisiones bioéticas. Así pues, hoy no solo está en duda el valor del conocimiento teórico y filosófico –y con ello, también, la relevancia de la fundamentación en bioética - sino que además el aspecto práctico y decisional de la bioética –su técnica procedimental- viste siempre de perentorio. Ambos factores implican un riesgo indudable que la disciplina debe abordar.

Pero más importante aún: en nuestro escenario actual y considerando el horizonte epistemológico en el que se desenvuelve la bioética, entonces pareciera ser que sus tareas enfrentan un peligro de naufragio:

- i) Primero, porque ambos discursos –el científico y el filosófico- corren por carriles paralelos, sin convergencia alguna. El diálogo se vuelve improbable, no obstante las declaraciones de buena voluntad.

- ii) Luego, porque uno de esos carriles corre, valorativamente hablando, muy por encima del otro. Las declaraciones de buena voluntad devienen apenas en gestos de buena educación.
- iii) Finalmente, porque el discurso científico y biomédico por un lado, y el discurso filosófico por el otro, representan estilos de pensamiento tan diversos que, en la práctica, resultan muy difíciles de aunar. Es por ello que incluso hoy podemos encontrar posturas que se inclinan a zanjar el tema ya inclinando la balanza hacia la técnica –bioética como técnica procedimental de toma de decisiones-, ya hacia la filosofía -señalando que la bioética es, por sobre todo y en sentido estricto, discurso ético y, por ende, empresa filosófica-.

Repensar la bioética, ahora desde una perspectiva transdisciplinar, revelando la importancia de diversas áreas de conocimiento para su objeto de estudio, permitiría superar la díada problemática.

2.2. Bioética como transdisciplina

La bioética, ya lo hemos señalado, surgiría en el cruce de fronteras de una serie de disciplinas que, aisladamente, no constituyen conocimiento bioético. Por lo mismo, la bioética sería una hibridación surgida no tanto por una reorganización académica, sino sobre todo manada desde la necesidad. Necesidad de extender y diversificar su objeto de estudio con el fin de lograr una mejor comprensión de éste. De hecho, así es definida la transdisciplinariedad: “una de las reglas teóricas que hoy impulsa los sistemas de conocimiento a querer extender y diversificar el campo de sus objetos de estudio para mejorar su comprensión de una realidad crecientemente móvil y compleja” (26). Tal vez por ello se ha señalado, siguiendo a Basarab Nicolescu, que la transdisciplinariedad es, por sobre todo, una *actitud*, en cuanto considera y responde a la complejidad de la realidad, rehuendo de los antiguos moldes disciplinarios: su objeto de estudio rebasaría esos moldes, volviéndolos insuficientes. Así, la bioética sería una disciplina que tendría vocación transdisciplinaria; es decir, se relaciona transdisciplinariamente con otros campos

del saber, pues lo que acontece es la permeabilidad de los límites de cada disciplina con el fin de aportar desde su campo una nueva reflexión en torno al objeto de estudio bioético. La bioética, en este sentido, abre un nuevo paradigma, el que se traduciría en la comprensión de la bioética como un verdadero movimiento cultural que pone de manifiesto la necesidad de la reflexión ética –por tanto, racional- en torno a aquellas prácticas humanas que afectan a la vida.^{xxi} Nosotros usamos acá la noción de paradigma apuntando sobre todo a la transformación cultural que suscita un paradigma o el cambio de un paradigma a otro. De este modo, especificamos con esta afirmación que la reflexión bioética, que puede darse con acento en diversas disciplinas (y así tenemos bioética clínica, ecológica, bioética y derecho, etc.), viene a transformar la comprensión cultural del objeto de estudio bioético, poniendo el énfasis en la propia agencia moral.^{xxii} Punto esencial, por cierto, del cual nos apoyaremos cuando queramos afirmar el carácter de ética aplicada de la bioética: aplicada a prácticas sociales que se entrelaza con los patrones culturales y los discursos morales.

Esta transformación cultural que inaugura la bioética se traduce de modos diversos dependiendo de los ámbitos en los cuales se valoren esos cambios culturales. Para ejemplificar, sigamos la propuesta y nomenclatura de Pablo Simón y su idea de que la bioética estaría compuesta de ciertos círculos concéntricos, para ver cómo ha afectado a ellos este cambio cultural:

- i) En el ámbito clínico, la relación médico-paciente experimentará un cambio en su comprensión: desde el modelo paternalista-benefactor se intentará generar un cambio hacia el modelo del consentimiento informado, donde se reconoce la capacidad del paciente de autodeterminarse. En este ámbito, por lo tanto, lo que se intenta impulsar es la toma de conciencia de la propia agencia moral. Sin embargo, este cambio de modelo ha sido lento y dificultoso. Cuando R. Faden y T. Beauchamp elaboran su texto *A history and a theory of informed consent* (34), el año 1986, destacan que aunque todo hasta ese momento había cambiado (estructuras sociales, culturales, políticas, legales y profesionales que amparaban al paternalismo tradicional habían desaparecido casi en su totalidad, siendo sustituidas por otras que propiciaban la participación de los pacientes en la toma de decisiones), en realidad nada había cambiado, pues los profesionales no

habían logrado abandonar las actitudes paternalistas. Veinte años después, cuando Pablo Simón elabora su ensayo sobre los diez mitos en torno al Consentimiento Informado, diagnostica la misma situación en España. En Chile, el año 2012 fue promulgada la ley 20.584, donde se establece la relación clínica y teoría del Consentimiento Informado como norma legal y moral de las relaciones sanitarias. Ley que se inspira también en este cambio de modelo en la relación médico-paciente.

- ii) En el ámbito de las organizaciones sanitarias, creemos que la institucionalización de Comités de ética, ya asistencial, ya ético y científico, representan un esfuerzo por integrar en los procedimientos, protocolos y procesos de las instituciones una reflexión bioética que permee las prácticas de los profesionales de la salud e investigadores. Sin embargo, parece ser claro que estos esfuerzos son apenas un primer paso, pues la ética de las organizaciones sanitarias abarcan más que esto: considera también las relaciones profesionales, educativas y contractuales que afectan el funcionamiento de la organización, así como los problemas éticos inherentes a las áreas económicas, financiera y de gestión.
- iii) En el ámbito de la ética de los sistemas de salud y de las políticas de salud, han existido a nivel nacional ciertos mínimos indicios, como el requerimiento de la creación de la Comisión Nacional de Bioética explicitada en la Ley 20.120. El objetivo de esta comisión sería impulsar un diálogo entre la población y los poderes públicos con el afán de generar instancias deliberativas democráticas. Sin embargo, desde el año 2006, año en que fue promulgada la ley, el imperativo legal respecto a la creación de esta comisión ha sido ignorado. Todo lo cual nos permite afirmar que, respecto a las políticas y sistemas de salud, el Estado de Chile ha promovido escasamente la democracia participativa. Al respecto, valga el recordatorio que realiza M. Kottow siguiendo a J. Habermas, al señalar que toda legislación debiese ser precedida por una legitimación sustentada en la deliberación democrática participativa (6). Al no existir órgano alguno que permita, facilite y propicie dicha deliberación, la legitimidad de las políticas y reformas sanitarias quedan en entredicho.

- iv) En el ámbito de la salud pública internacional y el influjo recibido por la bioética habría que destacar, ante todo, la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos, la cual el año 2005 es proclamada por la Conferencia General de la UNESCO. Allí se señalará que es “necesario y conveniente que la comunidad internacional establezca principios universales que sirvan de fundamento para una respuesta de la humanidad a los dilemas y controversias cada vez numerosos que la ciencia y la tecnología plantean a la especie humana y al medio ambiente”; es decir, apunta justamente a esta dimensión pública internacional, aunque no exclusivamente al ámbito sanitario, como destaca Simón en su cuarta esfera.
- v) En el último nivel propuesto por el español, referente a una ética ecológica global, el cambio cultural generado es mucho más evidente, impulsado por un discurso verde encriptado desde las más diversas ideologías y movimientos – ecología profunda, ecofeminismo, entre tantos otros. Dicho cambio podría tener como uno de sus puntos de origen la gran difusión que han alcanzado los problemas ambientales que, por lo demás, se arrastran hace ya varias décadas. Es tal vez esta esfera la que ha presentado mayor recepción a las reflexiones bioéticas, volviéndose permeable a las diversas aristas de la reflexión ecológica.

A la luz de lo anterior, podríamos concluir que, si bien la bioética ha logrado permear con diversas potencias sus variados ámbitos de reflexión y aunque aspira a generar ciertos cambios culturales, no logra entronarse en el plano práctico. A pesar de aparecer en los discursos oficiales, la bioética y sus reflexiones se diluyen en las prácticas cotidianas; deviene así en letra muerta, convirtiéndose en una presencia–ausente. Finalmente, la bioética es degradada al ser convertida en un mero criterio de calidad: uno más dentro de los indicadores de calidad -ya universitaria, ya sanitaria, ya investigativa-, necesaria para acceder a los procesos de acreditación, estancándose en procesos burocráticos y olvidando que la necesaria reflexión bioética se lleva a cabo para que ella se permee a la acciones, que, como veremos a continuación, son el verdadero objeto de estudio de la disciplina.

2.2.1. El objeto de estudio

¿Cuál es, pues, ese objeto de estudio? Siguiendo a M. Kottow, afirmamos que el objeto de estudio de la disciplina bioética son los *actos humanos*. ¿Todos ellos? Aquellos que intervienen, ya real, ya potencialmente, en los procesos vitales y naturales de nuestro planeta. El objeto de reflexión es, pues, ese acto o, como destaca M. Kottow, esa intervención humana (20). De ser esto así, el discurso bioético estaría dirigido a los agentes morales, aunque abarcaría también a aquellos otros que no pueden ser responsables de sus actos, pero participan del discurso ético. Mientras los primeros son aquellos que toman decisiones y que ejecutan aquellos *actos humanos* que afectan los procesos vitales y naturales, los segundos son aquellos otros que, por diversos motivos, no pueden ser responsables de sus actos: animales, niños, seres humanos de racionalidad limitada, futuras generaciones. En síntesis, el discurso bioético *se dirige* a los hombres y mujeres que actúan voluntaria y racionalmente y que, por ello, son responsables de sus actos; y *trata* o habla de todos los seres vivos, incluidos aquellos que no son responsables de sus actos. Frente a estos últimos, la bioética evaluará las obligaciones que le corresponde asumir a esos hombres y mujeres que actúan voluntaria y racionalmente.

Por otra parte, debemos considerar aún cuáles son aquellas prácticas humanas y sociales en que se concretan estos actos humanos: todos aquellos ámbitos donde se realicen actos humanos que afecten los procesos vitales y naturales ingresarán al ámbito de reflexión bioética. He aquí, por cierto, la génesis del carácter transdisciplinar al que ya hemos aludido anteriormente: los procesos vitales y naturales pueden verse afectados por diversas prácticas humanas, no sólo por la práctica médica. Como señala M.L. Pfeiffer, si la bioética se detiene tanto en las cuestiones médicas, es solo porque la medicina ha ido apropiándose de la vida y de la muerte y no porque este sea el único ámbito de la bioética.

2.2.2. Temas bioéticos

Si, como hemos dicho, la bioética es aquella transdisciplina que posee como objeto de estudio los actos humanos que interviene en procesos vitales y naturales, caemos en la cuenta que, siendo ella *una*, su programa supone una pluralidad de asuntos que la

diversifican. La principal y más evidente causa de esto es la pluralidad misma de la vida y cómo, estando la vida íntimamente concatenada, la afectación o acción sobre una especie, puede afectar al conjunto y, así, a la vida humana. Es por ello que, como veíamos antes, surgen esfuerzos por clasificar esta multiplicidad de temas: mientras Pablo Simón habla de estadios o círculos (21), Diego Gracia se referirá a la micro, meso y macro bioética (22). Nomenclaturas diversas que apuntan a lo mismo: los temas bioéticos son diversos, pues los actos humanos pueden intervenir en diversos seres vivos y en los más diversos procesos vitales y naturales. Y ante ello, el trasfondo común de esa diversidad es la protección de la vida en general, de la vida humana y de la agencia moral, en cuanto bien específicamente humano, en particular. Pero, a nuestro entender, no solo eso: si el código de Nüremberg promovía sobre todo la relevancia del consentimiento informado, entonces bien podríamos afirmar que éste amparaba la protección de un bien específicamente humano; a saber, la agencia moral.

Ante esta diversidad temática, es necesario distinguir, acotar y depurar los temas de la bioética para, de este modo, evitar confusiones.

Como es esperable, los temas bioéticos han ido ganando fuerza en la medida que ellos han sido objeto de interés público. Así, su origen formal con Potter logra una tibia recepción, mientras que la propuesta de André Hellegers despierta un interés mayor. Es por esto que la bioética desarrolla desde sus orígenes la reflexión moral acerca de las actividades biomédicas –biomedicina e investigación–, así como la evaluación de la autonomía y la libertad en estas lides. Dado el imponente desarrollo de la biotecnología y sus repercusiones en la medicina, suelen dividirse los temas en problemas y dilemas^{xxiii} al inicio de la vida y al término de la vida. El encuentro clínico suele también tener un tratamiento aparte. La donación de órganos y los trasplantes es otro subtema de las actividades biomédicas. También la reproducción humana y la genética tendrán un desarrollo bioético potente, dado el impacto social de los avances tecnológicos en estas materias. La sexualidad también es un tema que aborda la bioética, aunque habría que subrayar que no le corresponde a ella generar juicios sobre moral sexual, aunque sí sobre la moral del quehacer médico sexológico y sobre aquellas prácticas sexuales que producen daño, como la violación o la pedofilia (20). La salud pública, por su parte, adquirirá importancia en el debate bioético

solo tardíamente. Todos estos temas referentes a la ética médica son los primeros atendidos y desarrollados por la disciplina, los que continuarán siendo considerados hasta nuestros días.

Mención aparte merece el tema de la tecnociencia y su avance a través de la investigación, ya con seres humanos, ya con animales no humanos. En estas materias, la bioética procura la protección de los sujetos de investigación, propone como necesario el consentimiento informado y, sobre todo, enfatiza la evaluación ética de la investigación. Al respecto, es interesante señalar que éste es el único ámbito donde la bioética se ha ido desarrollando reactivamente –ante situaciones concretas- a través de normativas internacionales, tales como Helsinki y CIOMS.

Esta última idea propone otro tema de la bioética, uno de gran importancia en nuestros días; nos referimos a su entrecruzamiento con el derecho y el posterior surgimiento del bioderecho. Al respecto, habría que considerar que la ley no equivale a rectitud moral y, por ende, el cumplimiento irrestricto de ella queda en entredicho. La ley no puede reemplazar la reflexión bioética y ésta última tiene como tarea analizar las normas legales desde un prisma ético. Frente a normas restrictivas, que clausuran la deliberación, parece más adecuado sugerir actitudes permisivas, de modo de abrir el horizonte deliberativo.

Así como la bioética procura la reflexión moral acerca de las actividades biomédicas desde sus inicios, la propuesta global y con énfasis medioambiental de V.R. Potter adquirirá vitalidad años más tarde, a propósito de los ya evidentes daños y la consecuente preocupación por el medio ambiente. La relación entre bioética y medioambiente adquiere relevancia, aunque debe enfrentar la tarea de distinguirse de la ética ecológica. La ética de la naturaleza tratará la responsabilidad humana frente al problema ambiental, así como la reflexión en torno a la explotación racional de los recursos naturales que propicien un desarrollo humano sostenible (20).

Un último tema relevante para la bioética, no exento de problemas, es la relación entre educación y bioética. Estas consideraciones podrían ser divididas según sus ámbitos de aplicabilidad. Es decir, la bioética relativa a temas biomédicos guardará íntima relación con aquellos individuos cuyas prácticas profesionales se desenvuelvan en esos temas; la

bioética referente a temas medioambientales sería atingente a las profesiones que se desenvuelvan en ese ámbito. Así, cada tema bioético es susceptible de ser desarrollado según la práctica profesional con la que se relacione: la investigación, el bioderecho, el medioambiente y, por cierto, también la educación tendrán cada una aspectos bioéticos atingentes a su práctica. No obstante lo anterior, recalamos que la bioética se distingue de la ética profesional, como mostraremos más adelante.

Respecto a la educación, la bioética deberá reflexionar en torno a la pertinencia de la inclusión de temas bioéticos en los diversos niveles de la educación formal, desde el preescolar hasta la enseñanza media; o si más bien ella debiese procurar una particular agencia moral, idea por la que nos inclinamos y que se relaciona indirectamente con el objetivo general de la presente investigación. La bioética emerge en la actualidad en nuevos procesos, con nuevas dificultades y con nuevas exigencias. Habrá que pensar qué características debe tener la educación (bioética) y las peculiaridades pedagógicas de su enseñanza, pues su presencia en los diversos niveles educativos podría afectar nuestra vida y convivencia. En todo caso, y para evitar confusiones, vale la pena adelantar que dicha agencialidad moral –que es el modo de ser humano que promueve y protege la ética que, como propondremos, *es ética*- propiciada por nuestra disciplina es relevante sobre todo por las implicancias que los actos de dichos agentes pueden tener sobre todos los sujetos morales. Como hemos propuesto, la bioética se afana en proteger la vida frente a las diversas intervenciones que se realizan dado el desarrollo cultural en general y de la técnica en particular; procura resolver conflictos que pueden surgir a propósito de las diversas intervenciones que se pueden hacer en ella en los más diversos niveles y, finalmente, pretende la promoción y protección de la agencia moral humana para el cumplimiento de los puntos anteriores.

Finalmente, y a la luz de los temas bioéticos presentados, parece quedar demostrado que la bioética no es solo *técnica* para solucionar conflictos, sino que por sobre todo *disciplina* con una irrenunciable tarea reflexiva que corre paralela a sus intereses pragmáticos.

2.2.2.1. Bioética y ética profesional

Hemos señalado la necesidad de depurar los temas de la bioética para evitar confusiones. Tal vez la más persistente en este ámbito sea la inclusión de todo aquello relativo a la ética profesional en el ámbito de la bioética.

La ética profesional es una ética aplicada que trata sobre los fines legítimos de cada actividad profesional, proponiendo las virtudes que debiesen procurar los profesionales para alcanzarlos. A través de estos hábitos operativos buenos se lograría la excelencia profesional, que es, sintéticamente, lo que promueve esta ética. De este modo, hay quienes la emplazan como condición de posibilidad y realización del bien social y la justicia, al transmitir los elementos que se requieren para establecer un proceder ético habitual en el mundo del ejercicio profesional. Para tales efectos, la ética profesional bebería de dos fuentes: por un lado, la ética de las profesiones, por el otro, los criterios profesionales específicos a cada práctica (36).

Por otra parte, la ética profesional no busca solucionar casos concretos. Más bien, indaga en los valores, virtudes y principios propios de cada práctica, que sirvan como marco referencial a toda reflexión ulterior. Además, esas virtudes que conforman los medios para alcanzar la excelencia profesional actúan como un marco deontológico, representando no tanto el ser de la profesión, sino que sobre todo el *deber ser* de la misma.

Considerando lo ya expuesto, proponemos a continuación las tres diferencias más notables entre bioética y ética profesional:

- i) Mientras que en la bioética como transdisciplina confluyen diversas prácticas y profesiones, la ética profesional reflexiona sobre cada profesión en particular.
- ii) Mientras que la bioética está abierta a la deliberación, la ética profesional propone normas que cierran la deliberación. La ética profesional propone, sobre todo, virtudes y principios a la luz de los fines de cada práctica, los que representan el deber ser de la profesión. Ellos revisten un carácter estrictamente deontológico, sobre el cual no se delibera. La bioética, en cambio y como veremos, delibera sobre valores para determinar luego los deberes morales.

iii) La bioética es una disciplina reflexiva, que nutre la deliberación moral en sus temas y que, además, busca proponer soluciones a problemas concretos. La ética profesional, en cambio, aunque también busca orientaciones morales reflexivamente, no pretende solucionar problemas morales específicos de cada práctica, sino proporcionar un marco deontológico para lograr la excelencia profesional.

Finalmente, la bioética supone cumplidas las normas propuestas por cada ética profesional; o, al menos, fiscalizadas por los estamentos pertinentes (20).

2.3. El rol de la filosofía en la bioética

¿Es la filosofía y sus ramas –antropología, lógica, metafísica, ética, entre otras- una disciplina más de las que ingresan en la bioética? ¿Ocupa la ética un lugar especial dentro de esa gama de disciplinas? ¿Es la bioética una ética aplicada –y qué significa esto? ¿O debiésemos entenderla como la ética de nuestros tiempos?^{xxiv} Estas preguntas demandan respuestas claras, no obstante la dificultad que ellas encierran. Partíamos este trabajo exponiendo la más evidente de las dificultades: la diversidad de posturas respecto a lo que la bioética es.^{xxv}

Para abordar estas interrogantes, comenzaremos estableciendo qué entendemos por ética. Para tales efectos, distinguiremos la ética filosófica de la ética aplicada, mostrando en qué sentido podría considerarse la bioética como una ética –como postula D. Gracia- y en qué otro sentido suele considerarse la bioética como una ética aplicada. Para tales efectos, abordaremos brevemente la ética aristotélica, la que esperamos nos permita fundamentar ambos sentidos propuestos.

Antes de entrar en materia, quisiéramos aún afirmar lo que sigue: sea la bioética una ética aplicada más entre varias otras éticas aplicadas, sea la bioética una teoría ética, sí es claro que el rol de la filosofía en la bioética no se agota a dicho ámbito ético. Postulamos que la filosofía contribuye también a la bioética desde al menos otras dos esferas:

- a) reflexiones metaéticas : esclarecimiento de conceptos, análisis del significado y uso de los términos normativos;
- b) reflexiones antropológicas: para determinar qué es progreso humano, por ejemplo, suponemos una comprensión acerca de lo que el hombre es, lo que revela la necesidad de llevar adelante una reflexión en torno a este tema. O para establecer qué entendemos por muerte digna, habremos de indagar en la dignidad humana, término con claras connotaciones antropológicas.

La relevancia que ha adquirido la bioética en el último tiempo, creemos nosotros, se debe en gran medida a que los avances de la técnica y, con ello, los actos humanos y sus nuevas repercusiones problematizan, en último término, *la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de él y su relación con el entorno.*^{xxvi} Estos asuntos, es cierto, son tan viejas como la filosofía misma; pero los avances tecnocientíficos reeditan y potencian el desconcierto del ser humano ante ellos.

Ante esto, postulábamos en otra parte^{xxvii}, cabría preguntarse si la bioética no participa del mismo carácter de apertura e indeterminación que posee la filosofía. Ante lo cual caben, a nuestro entender, tres caminos:

- i) Eliminar todo intento de fundamento, ya sea por infértil –al parecer, serán preguntas que no se podrán zanjar-, ya por irrelevante –los datos que provengan del discurso filosófico poco importan al bloque biotecnocientífico-, y dedicarnos al fin a lo relevante; a saber, procedimientos para alcanzar acuerdos concretos a situaciones concretas lo cual es, sin duda, muy importante y ya bastante complejo.
- ii) Consolarnos y tratar de sobreponernos al hecho de que, en estos temas de fundamento y, por consiguiente, en muchos temas bioéticos, no podrá haber acuerdo. Lo cual nos redirige a la posibilidad número uno: buscar procedimientos que al menos permitan acuerdos concretos a situaciones concretas. Esta opción podría parecer equivalente al punto i); sin embargo, consideremos la diferencia en la disposición epistemológica: mientras i) señala la irrelevancia de los fundamentos, ii) destaca la resignación en la imposibilidad

de acuerdo y, como consecuencia de ello, dejar a un lado los fundamentos y dedicarse a los procedimientos.

- iii) Comprender que dilucidar los fundamentos (de tales o cuales posturas) permitirá, primero, comprender la lógica de los fundamentos, luego, la lógica de los argumentos para, finalmente, poner en práctica los procedimientos, practicando lo que H. Giannini llama *conciencia hospitalaria* (38). A saber, desarrollo de la capacidad de recepción; esto es, la capacidad de entender lo otro y así permitir que otras ideas –distintas a la mía- desplieguen sus posibilidades. Es la tolerancia como virtud: disponibilidad de escuchar y entender al otro.

Creemos que la tercera propuesta acoge la posibilidad de apertura e indeterminación que postulamos para ciertos problemas bioéticos, pero permite asimismo abrirse al diálogo y a la deliberación en cuanto posibilitaría la convivencia en la divergencia; en efecto, planteamos que lo que se requiere es comprender –al modo de *posibilitar la posibilidad ajena* propuesta por Giannini, a saber, la tolerancia- y acoger al otro, a lo extraño. Y esto, porque muchas veces es el miedo a lo otro –a lo extraño, lo diferente- lo que detiene y clausura la deliberación y el acuerdo. La reflexión y el esclarecimiento racional de los fundamentos permitirían esta tarea. Y así ella es una de las tareas de la filosofía en el ámbito bioético.

Resumiendo, el rol de la filosofía en bioética presenta, en principio, tres facetas: primero, búsqueda de procedimientos para resolución de conflictos; segundo, el esclarecimiento de conceptos; tercero, ofrecer fundamentos éticos.

Ahora bien, no debemos olvidar que, como hemos señalado anteriormente, hay momentos urgentes que requieren rápida solución y recomendación moral: no es *ese* el tiempo de los fundamentos. Éstos deben ser aclarados, idealmente, con anterioridad, previo a esos momentos de urgencia. Es por ello que postulamos como otra tarea de la bioética impulsar la toma de posición, por parte del agente moral, de los fundamentos filosóficos, que servirán como argumento a sus posturas y decisiones morales. Profundizaremos estas ideas un poco más adelante, cuando distingamos entre problemas y dilemas morales.

2.3.1 Ética como Filosofía Moral

En términos generales, entenderemos por ética aquella parte de la filosofía que aborda la reflexión de la moral. Como parte de la filosofía, la ética surge en la Grecia antigua, seguramente tras la constatación de la variedad de costumbres y opiniones respecto a lo justo, lo bueno, lo virtuoso, entre otras nociones. Fue Sócrates quien efectuó el cambio de timón en la reflexión filosófica occidental. Mientras los cosmólogos investigaban principalmente el *arjé*, Sócrates comenzó a preguntarse y a interpelar a otros sobre el significado de lo justo, de la virtud, de lo bueno. Dicha búsqueda comenzó con el método mayeútico socrático, siguió con la dialéctica platónica y continuaría luego con Aristóteles quien propondría la deliberación como el método adecuado para determinar la corrección de la acción. La investigación, como se aprecia, se realizaría con variados métodos, aunque con una exigencia común: su racionalidad. Así las cosas, la ética surge en Grecia como una actividad y un saber filosóficos y, como tal, racional, con el rigor conceptual propio de toda actividad filosófica y los métodos de análisis propios de la disciplina. Ahora bien, afirmar que la ética reflexiona sobre la moral, significa que aborda la dimensión moral humana desde una perspectiva racional; es decir, y como afirma A. Cortina, sin reducirla a sus componentes psicológicos, sociológicos, económicos o a cualquier otro, con el objeto de dar cuenta racionalmente de dicha dimensión moral (39). Dicha dimensión moral humana, antes de ser objeto de la reflexión filosófica –la ética- es una realidad vivida por el hombre que surge por el carácter libre del ser humano: podemos elegir cómo actuar y solemos hacerlo ajustando nuestra conducta a determinadas normas, sin que ellas sean necesariamente reflexionadas. R. Maliandi (40) afirmará que la reflexión moral corresponde a un *éthos prerreflexivo*; esto es, una normatividad pura, no cuestionada, carente de reflexión, ausente de la búsqueda de los fundamentos de la norma. Esta última exploración es ética: fundamentar las normas, criticar aquellas que no parecen estar suficientemente fundamentadas. El carácter normativo es claro, aunque tanto A. Cortina como R. Maliandi afirman que la filosofía moral tiene como función, sobre todo, buscar los fundamentos racionales de la norma más que dirigir directamente la acción. Dado que no hay, como afirma el filósofo argentino, normas ni valoraciones <<sacrosantas>>^{xxviii}, lo normativo debe ser cuestionado y ésta sería la tarea de la ética. Y así, la diferencia de la ética con la moral se sintetizaría en lo que sigue: mientras que en el nivel moral adquirimos

y actuamos conforme a normas incuestionadas –heredadas, adoptadas, acostumbradas, etc-, en el ámbito ético corresponde, por el contrario, apelar a la razón y fundamentar y criticar la norma: la función de la ética no sería, por tanto, orientar directamente la acción –como sí lo hace la moral-, sino esclarecer reflexiva y racionalmente el ámbito y la experiencia moral humanas.

Según este modo de abordar la ética y la moral, podemos apreciar que a la ética le corresponde la racionalidad y la universalidad de los principios del obrar, mientras que la moral es particular, contextual, históricamente condicionada por la contingencia, las instituciones, las costumbres. Esta división tajante y su caracterización opuesta vuelve muy compleja la unión y el contacto entre ambas: si el objeto de la ética es la norma –norma universalizable y racional- pero los hechos son siempre concretos y específicos, ¿cómo conciliar ambas?

A continuación quisiéramos nosotros mostrar cómo Aristóteles, responsable de constituir el pensamiento ético en una disciplina filosófica distinta e independiente (42) atiende a la íntima unión entre ética y moral y, sobre todo, destaca el carácter orientativo de la ética a través de la deliberación, debilitando la idea ilustrada de que la ética versa sobre todo en torno a una fundamentación definitiva, racional y de validez universal. Sin sacrificar en lo absoluto la participación de la razón en la ética, Aristóteles propone un camino –creemos nosotros- intermedio. Ni racionalismo ni emotivismo o irracionalismo, Aristóteles reconoce que la ética posee como objeto propio el bien realizable y que, por su generalidad deberá contentarse con conocer la verdad de modo tosco. Sin embargo, el Filósofo nos legará también la noción de sabiduría práctica –la *phrónesis* o prudencia-, que distingue de la ética pues consiste no ya en ese saber general y tosco que entrega la ética; su tarea es saber práctica y concretamente qué acción es correcta.

Durante las décadas del 60' y 70' del siglo recién pasado surge en Alemania un intenso debate conocido bajo el título de <<rehabilitación de la filosofía práctica>>. Al parecer de F. Volpi (43), dicho debate halla su origen en posiciones filosóficas que luego serían

designadas con el nombre genérico de neo-aristotelismo, aun cuando se debe precisar que las posiciones filosóficas contenidas en él son variadas entre ellas. Este fenómeno, que a su entender es esencialmente alemán, ocurre en un momento histórico de crisis profunda de las disciplinas ocupadas del obrar humano; particularmente la ética y la política. La reasunción de la filosofía práctica de tradición aristotélica habría surgido como solución alternativa a la propuesta de la modernidad: lo que los neo-aristotélicos llevan a cabo, al parecer de F. Volpi, no es tanto el seguimiento explícito y riguroso de la noción aristotélica del saber práctico, sino en realidad “han abrevado libremente en ella, siguiendo exigencias y perspectivas bastante diferentes, para extraer elementos aptos para diseñar una comprensión de la racionalidad práctica capaz de oponerse a y, en definitiva, de corregir la idea moderna de un saber unitario y metódico, objetivo y descriptivo” (43).

Por este último punto revelado por Volpi, nos interesa especialmente dicha rehabilitación de la filosofía práctica y de la tradición aristotélica, pues –como veremos a continuación- el saber práctico propuesto por Aristóteles posee un marcado carácter orientativo: el Estagirita comprende la ética como un saber que pretende orientar la acción aun prescindiendo de normativa universal. La ética aristotélica permite aliviar la carga que genera la norma estricta a través del saber de la *phrónesis*, que es la virtud intelectual que permite deliberar bien. Es tras dicha deliberación que deviene la elección deliberada, reconciliando, como destaca Volpi, la razón con la decisión. La rehabilitación aristotélica permitiría, además, superar la disociación moderna entre ética y moral: la ética abordando la racionalidad y la universalidad de los principios del obrar; la moral particular, contextual e históricamente condicionada por los procesos históricos, las instituciones y las costumbres concretas, que son el real telón de fondo del obrar concreto.

Proponemos, pues, abordar la ética desde la tradición aristotélica para perfilar de modo más completo qué entendemos por ética, para luego abordar la pregunta con la que comenzábamos este texto; a saber, qué es bioética.

2.3.1.1. La ética desde la tradición aristotélica

Desde sus orígenes, la ética es catalogada como un saber práctico; esto es, un saber que pretende orientar las acciones de los seres humanos. En palabras de Aristóteles, “el fin de esta ciencia no es el conocimiento sino la acción” (44).^{xxix}

Fue precisamente el Estagirita quien distinguió entre saberes teóricos, prácticos y productivos o *poiéticos*, estableciendo que a cada uno le correspondía un método distinto determinado por la naturaleza de su objeto. Así, mientras la teoría es un saber acerca de los <<entes cuyos principios no pueden ser de otro modo>> (45) (44), la ética es un saber de la acción (*práxis*) en la que se realiza el bien humano. Contrarias a la teoría, la ética y la técnica –el saber práctico y el productivo, respectivamente- pertenecen al campo de lo contingente; en palabras de Aristóteles, al campo de “las cosas que pueden ser de otro modo”, pues dependen del hombre en cuanto agente libre. Por esta razón, aunque ambos saberes son racionales, el saber teórico dependerá de la parte científica del alma racional (*tò epistemonikón*); mientras que el saber práctico surgirá de la parte deliberativa (*tò logistikón*). Aunque ambos saberes persiguen la verdad, sus diferentes objetos de conocimiento exigen reconocer la existencia de modos de verdad: verdad teórica y verdad práctica (44). Y, así como “es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto, evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones” (44). El llamado, al menos en esta materia y según nos advierte el Filósofo, es a “contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad” (44); es decir, el discurso ético mostrará la verdad práctica.

Es por ello que se afirma que la verdad que nos puede entregar la ética dista mucho del grado de precisión de una ciencia teórica. Como afirma Araos, “exigir a la ética el mismo grado de precisión que se puede y debe exigir a una ciencia teórica, no sería realmente una muestra de rigor, sino de falta contra éste y contra la cosa, porque implicaría desconocer la especificidad de su objeto”(42). ¿Cuál objeto? Según Aristóteles, el bien realizable del hombre, el que es singular y coyuntural: “No se trata, por ejemplo, de saber teórica y universalmente qué es lo justo, sino práctica y concretamente qué acción es justa, cómo realizo la justicia aquí y ahora” (42). Esta es la sabiduría práctica, la *phrónesis* aristotélica:

saber qué hacer en la situación concreta, en el momento determinado. Y a ella se llega a través de la deliberación. Aunque en realidad parece más correcto afirmar que la *phronesis* nos habilita para deliberar correctamente acerca de las cosas buenas y malas para el hombre en un sentido integral y no parcial^{xxx}; es decir, para llevar una vida buena (*eû zên*) y feliz. En palabras de P. Aubenque, el prudente “es el hombre capaz de deliberar y, más en particular, de deliberar bien” (46).

Así las cosas, y por perturbador que pueda resultar, la ética no salva al hombre de la incertidumbre, pues ella no da lugar a la certeza absoluta, aunque sí a verdades probables (44). No obstante la rigurosidad de su forma de argumentación –la dialéctica- su objeto de estudio –la acción buena- le impide “reducir la diversidad, la contingencia la libertad y la historicidad de los hechos humanos a un vacío concepto universal y necesario, del que pudiera arrancar una ética *more geometrico*” (42). Para Aristóteles, entonces, no hay norma abstracta ni universal que pueda guiar la acción del hombre. En realidad, la moralidad de nuestros actos parece depender de la consecución y puesta en práctica de la virtud intelectual de la prudencia. Es la prudencia la norma última de nuestros actos morales, pues ella nos permite deliberar bien y determinar en cada caso concreto la corrección o incorrección de nuestros actos. La deliberación, por su parte, es aquella práctica que relaciona al hombre racional y libre con aquellos aspectos del mundo que dependen de él^{xxx}: se delibera sobre los medios, a partir de ciertos fines determinados^{xxxii}; se delibera porque el futuro se abre ante el agente como indeterminado –al menos en ciertos aspectos; y se delibera sabiendo que aun la acción deliberada posee en sí el riesgo del fracaso. Para el Filósofo, la deliberación es la que permite alcanzar la mejor elección posible en aquellos ámbitos inciertos como es el ámbito de lo contingente y es la condición para que la elección sea recta y el acto alcance el óptimo moral. En otras palabras, el saber ético es la “capacidad de deliberar rectamente acerca de lo bueno y conveniente para el hombre” (42) no en un sentido parcial, sino en aquel sentido integral de la vida buena (*eû zen*). Esta última es aquella que vive el hombre virtuoso, pues ha adquirido los hábitos (*héxis*) buenos – virtudes morales- y, a través de estos, formado su carácter (*êthos*). Este es el tenor de la ética de las virtudes aristotélica, que se distingue de la ética de normas, “que se interesa, de modo “objetivo”, por el valor y fundamentación última de éstas” (42).

A la luz de lo expuesto, podríamos afirmar que el fundamento último de la deliberación es aquel fin en el cual el hombre alcanza su vida buena y feliz. Por supuesto, esto trae una complicación fundamental a nuestros días: Aristóteles escribe desde una cosmovisión particular –la teleología; en un marco antropológico y metafísico específicos. Volpi advierte que concebir la sabiduría práctica aristotélica –la *phrónesis*- desde un nuevo marco, ahora postmetafísico “o incluso en la ausencia de todo marco, de todo hito, por referencia al cual el saber frónético pudiera orientarse (...). En una ausencia tal, la *phrónesis* pierde su cualificación moral y corre el riesgo de quedar reducida a una simple habilidad” (43). Dicho de otro modo, sin un fin claro y preciso, la prudencia y la deliberación pierde su orientación y sentido y, con ello, consistencia y precisión.

Esta crítica es sin duda válida y muy relevante, aunque sería adecuado distinguir la vida buena (*eû zen*) de la felicidad (*eudaimonía*). Mientras la última supone de manera estricta la cosmovisión aristotélica y su metafísica, y se define como la contemplación de cosas bellas y divinas, la vida buena considera la perspectiva teleológica, apuntando a la excelencia humana: el que alcanza su *télos* es *téleion*; es decir, perfecto o pleno. Esa plenitud de la vida buena consiste en la consecución del *areté* griego, entendido como virtud; perfección o excelencia. Si la *eudaimonía* aristotélica apunta a una actividad (*enérgeia*) contemplativa cuya virtud es la sabiduría (*sophia*), es comprensible que importar la ética aristotélica a nuestra actualidad ofrezca los problemas que señala Volpi. Sin embargo, postulamos nosotros que Aristóteles lega también otro tipo de plenitud, aquella que da la vida buena: la vida conforme a las virtudes éticas y a la sabiduría práctica o *phrónesis*. Son éstas las que practicamos en la vida social, las que dependen del propio cuerpo y de los bienes exteriores y las que “constituyen la excelencia de la vida humana (*anthropiká*)” (42).

Finalmente, quisiéramos destacar de Aristóteles el énfasis en la comprensión práctica de las normas morales, la que atiende a la realización concreta. La ética aristotélica no pretende normas universales ni generales; sí busca la elección prudente del acto a través de aquella investigación que llama deliberación. Si esto es así, entonces “la norma y medida es el hombre singular que tiene sabiduría práctica” (42) y que, por ella, es capaz de deliberar. La figura concreta de la excelencia aristotélica es el hombre prudente, pues es capaz de deliberar considerando las circunstancias singulares y contingentes, las condiciones del

agente y la de otros con los que eventualmente interactúa, el tiempo oportuno (*kairós*), el fin de la acción, sus consecuencias, entre tantos otros elementos que intervienen en la acción. Como destaca J. Araos, desde la perspectiva aristotélica “ninguna norma abstracta y general podría satisfacer el requisito de guiar y determinar la acción moral”. Es por ello que Aristóteles propondrá el *ser humano prudente* como esa *figura de plenitud humana*. Y es ésta la tradición que seguimos nosotros para entender la ética, su objeto y su método.

Finalmente, es relevante para nuestro análisis –y así quedará expresado en la segunda parte de nuestra investigación- mencionar que este modo de comprender la ética supone una unión íntima entre ética y política. La modernidad separará luego de manera estricta estos ámbitos y, sin embargo, para Aristóteles ética y política se hallan unidos en la constitución misma del ser humano y en su carácter de *zôon politikón*^{xxxiii}: dado que el hombre no se basta a sí mismo, la ciudad es connatural a él. Y, más aún, la *polis* puede ser considerada una entidad natural, con primacía ontológica respecto al individuo. La vida buena o perfecta solo puede ser garantizada por la *polis*, pues –ya lo hemos dicho- el hombre no se basta a sí mismo. De allí la famosa expresión de Aristóteles en su *Política*: quien no pueda vivir en comunidad o es una bestia o un dios, pero jamás un hombre (47). La vida buena aristotélica, que es la vida virtuosa propia del hombre prudente a la que nos hemos referido anteriormente, se constituye como la meta de los hombres de la polis. Y, entonces, política y ética están unidas por su fin: “el fin de la política debe ser el bien del hombre”, nos señala en su *Ética a Nicómaco* (I 2, 1094a 29).^{xxxiv}

2.3.2. Bioética como ética aplicada

Para introducir las éticas aplicadas se suele apuntar al famoso giro aplicado de la filosofía (48), análogo al giro lingüístico y hermenéutico, siendo justificadas usualmente como respuesta necesaria a una cierta desorientación moral en ámbitos específicos de las prácticas humanas y en la toma de decisiones concretas. Así, en el ámbito empresarial surge una ética ajustada a su campo, es decir, *aplicada* a sus temas; así también habría una ética *aplicada* al medio ambiente, a la práctica clínica, a las profesiones. Las éticas aplicadas

surgen, por lo tanto, por necesidad y como reacción a la escasa orientación que, según parece, proporcionaba la filosofía moral.

A la luz de lo anterior, una primera distinción entre las éticas aplicadas y la filosofía moral es que la primera requiere de la intervención de otras consideraciones, aspectos o contenidos, además de la ética normativa. Lo que significa que las éticas aplicadas poseen un carácter multidisciplinario que la filosofía moral no tiene. Por ello, y como destaca T. Beauchamp, las éticas aplicadas provienen de los diversos ámbitos que componen la vida social y que exigen intervenciones especializadas, por lo que no sería adecuado considerarlas retoños directos y exclusivos de la filosofía moral.^{xxxv}

Una segunda idea es la supuesta doble naturaleza de la ética aplicada, idea que apunta a una suerte de doble direccionalidad del desarrollo de la disciplina (50). Por una parte y con clara influencia deontológica, la ética aplicada se habría desarrollado desde los principios hacia la aplicación; por otro lado, la ética aplicada habría recibido directamente la influencia de la experiencia concreta a través de comisiones y comités que han ido surgiendo por necesidad en los más diversos escenarios. Ambas influencias, una deontológica y deductiva y otra más pragmática e inductiva habrían trabajado simultáneamente en el surgimiento de la ética aplicada.

Estas últimas ideas se relacionan, además, con los métodos de estas éticas aplicadas. Así, han convivido diversos modelos: el modelo *top down*, que propone una reflexión deductiva partiendo de las máximas morales para aplicarlas a casos concretos; el modelo *bottom up*, en el cual se propone la construcción de normas a partir de situaciones concretas y dilemáticas; y el modelo *coherentista*, suerte de síntesis entre los dos modelos anteriores. El coherentismo propondría considerar tanto los principios como los casos concretos para someterlos a reflexión. Al respecto, señalará Beauchamp en *The Nature of Applied Ethics* que, en realidad, es dudoso que la ética aplicada posea solo un método (49). Su propuesta al respecto será un patrón de especificaciones, el que distinguirá de la mera producción de normas, pues la especificación asume la existencia previa de ellas. Su propuesta apunta a añadir contenido y reducir las indeterminaciones de las normas generales de modo de dotarlas de mayor capacidad de ejercer su función de guía y orientación en las acciones.^{xxxvi}

A continuación, proponemos examinar las éticas aplicadas –su significado, sus tareas y su eventual potencia democratizadora-, para determinar luego si la bioética es una de ellas y determinar así el estatus de nuestra disciplina.

2.3.2.1. La aplicación de los fundamentos éticos según la parte B de la ética dialógica apeliana

K-O. Apel, teórico de la ética del discurso, propuso distinguir entre una parte A y una parte B de la ética. Mientras la parte A trata sobre los principios que fundamentan la ética, la parte B trataría acerca de la aplicación y los principios específicos que permitirían la aplicación a la vida cotidiana de esos aspectos descubiertos en la fundamentación. K-O. Apel propone así una dirección deductiva: desde la fundamentación hacia la aplicación. Esta aplicación ha sido homologada a la ética aplicada, a su función y método. Revisemos brevemente su propuesta.

La ética del discurso propuesta por Apel remite a una forma especial de comunicación –el discurso argumentativo- como medio de fundamentación concreto de normas. Dicho discurso argumentativo contendría el *a priori* racional de fundamentación; a saber, el “nosotros argumentamos”. En palabras de Apel: “Presupongo de antemano que la argumentación es irrebasable en la filosofía. (...) Por eso, todo participante en el discurso debe comprender que la función de éste es elaborar soluciones vinculantes para todas las cuestiones imaginables que se puedan plantear en el mundo de la vida. No se trata de un juego de autosuficiencia, sino que es la única posibilidad existente para nosotros, los hombres, de resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez”(51).

Dicho *a priori* reconoce nuestra participación en una comunidad real de comunicación. Pero no solo en ella, también reconoce nuestra participación en una comunidad ideal de comunicación anticipada contrafácticamente. Será a propósito de ésta última comunidad que Apel propondrá la parte B de la ética, entendiendo esta última como una ética de la responsabilidad: mirando los aspectos históricos concretos que impiden el cumplimiento de la norma básica y la concreción de la comunidad ideal, la parte B de la ética discursiva

permitiría reconocer la responsabilidad individual e intersubjetiva que se tiene hacia la observancia y el respeto a la norma básica.

Así, la parte A de la ética del discurso es una propuesta de fundamentación, la cual tendría dos niveles. En el primer nivel hallamos la explicitación de la “norma básica”, según la cual los conflictos de intereses deben ser resueltos a través de argumentación y consenso. Dicha norma es un principio procedimental, *a priori* y con validez universal para legitimar normas situacionales concretas. En el segundo nivel encontramos los “discursos prácticos”, que es el diálogo donde participan todos los posibles afectados por la norma; todos considerados interlocutores válidos, todos gozando de simetría entre ellos.

La parte B de la ética, por su parte, no es solo la aplicación de la parte A, sino que debe ser comprendida como su complementación, pues es la parte que procura enfatizar el rol de responsabilidad que cada agente moral posee en la autoafirmación de la razón comunicativa, procurando no transgredirla con razonamientos estratégicos. Es el modo, por lo tanto, de transformar la idea regulativa de la comunidad ideal de comunicación en realidad, considerando las condiciones históricas de aplicación. Es decir, lo que se busca en esta parte B es un progreso en la racionalización, que nos permita alcanzar la comunidad ideal de argumentación con el objeto de que prime la razón dialógica y no ya la monológica; y así, que la prioridad en el ámbito de la acción tienda desde la acción instrumental y egocéntrica –la acción estratégica- hacia la acción comunicativa, capaz de construir consensos.

De este modo, la parte B de la ética discursiva apeliana ha sido comprendida como ética aplicada, buscando ser instancia de obtención de acuerdos a través de la razón comunicativa, enfatizando el rol de la responsabilidad del agente moral, donde los interlocutores sean todos válidos y simétricos.

De algún modo, la bioética principialista ha sido dicha parte B: aplicación de normas – principios- en instancias que prime la razón comunicativa, dando lugar al discurso en el que los interlocutores que intervienen sean todos válidos y simétricos entre sí.

Finalmente, comprender de este modo la ética aplicada nos aleja de la tradición aristotélica planteada con anterioridad. En efecto, este modo de abordar las éticas aplicadas no deja

lugar al hombre prudente aristotélico; en realidad, lo que se requiere es adherir a la obligación que impone la norma, mientras que en la ética aristotélica la norma misma es la virtud de la prudencia o, mejor aún, el hombre prudente que delibera. Dicha virtud de la prudencia permite al agente descubrir siempre nuevos posibles cursos de acción, asunto que la norma impide: si ésta manda, entonces se debe obedecer. Esa es la obligación y, por supuesto, es la piedra angular de toda ética deontológica.

2.3.2.2.Ética aplicada como relación entre reflexión moral y ética normativa

Las tareas de la filosofía moral han sido definidas de diversos modos, aunque siempre se ha destacado su eminente carácter práctico; a saber, el propósito de la ética no sería solo procurar la verdad, sino por sobre todo afectar a la acción. Del mismo modo, Aristóteles afirmará que los tratados de ética no tienen como objeto conocer la bondad, sino hacernos hombres buenos. Pero para ello, Aristóteles despliega sendos argumentos teóricos y prácticos. Así, profundiza en torno al fin del hombre –con clara intención descriptiva-, para luego indagar en los medios para alcanzar ese fin específico humano que llamará *eudaimonia*. El carácter prescriptivo de su ética se deduce de la descripción primera del fin. Teoría y práctica quedan, desde la perspectiva aristotélica, íntimamente unidas. Aun así, la escasa vinculación de la ética con las prácticas humanas impulsa el surgimiento de las éticas aplicadas. A esto, debemos añadir que su éxito y proliferación hallan su explicación en la multiplicación de conflictos, los que no logran ser resueltos desde ópticas tradicionales, ni a través de la aplicación de criterios antiguamente aceptados.

Para comprender las tareas que la ética aplicada debe enfrentar, revisemos primero algunas de las tareas de la filosofía moral para luego confrontarlas a las de esta nueva actividad.

Ricardo Maliandi (40) hablará de diversos grados de reflexión en el ámbito de la filosofía moral, los que postulará como aspectos constitutivos del *ethos* (entendiendo este último como un fenómeno cultural, de moralidad, que alude al conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta); de ellos, solo los dos niveles intermedios corresponderán a niveles de reflexión filosófica:

- i) *Ethos* prerreflexivo, donde encontramos la normatividad “pura”, donde *pura* apunta a ausencia de reflexión. Dicho *ethos* puede llegar a un primer nivel de reflexión, *ethos* reflexivo, que surge espontáneamente tras alguna discrepancia moral.
- ii) El segundo nivel de reflexión es aquel que surge cuando indagamos en las causas del <<deber hacer>>; es decir, entramos al terreno ético normativo y, por ello, se exige sistematicidad y desarrollo racional. Sus tareas propias son, según Maliandi:
 - a. la búsqueda de fundamentos de las normas,
 - b. crítica de aquellas normas que parecen insuficientemente fundamentadas,
 - c. propuestas de fundamentación que parecen deficientes o incorrectas.

A su entender, la ética normativa es práctica no porque ella indique qué hacer ante situaciones concretas, sino porque permite madurar la capacidad práctica del ser humano, permitiéndole, además, caer en la cuenta de su responsabilidad.

- iii) El tercer nivel de reflexión consiste en la metaética, la cual está orientada al análisis del significado y uso de los términos morales.
- iv) Como cuarto y último nivel de reflexión ética hallamos la descripción de lo que Maliandi llama “facticidad normativa”, esto es, ética descriptiva en cuanto pretende observar el fenómeno moral desde una posición neutral, pues sólo pretende describir. Su afán es, por lo tanto, no tan filosófica como “científica”.

A la luz de estas consideraciones, Maliandi señalará que en la ética aplicada confluyen los dos niveles de reflexión descritos; el nivel moral y el filosófico.^{xxxvii} Por ser ética, la ética aplicada participa de la ética normativa; por ser aplicada, de la reflexión moral. De este modo, ética aplicada es “la tarea que realiza la reflexión moral cuando ha sido adecuadamente ilustrada por la ética normativa”(40). La “aplicación”, entonces, es precisamente el *contacto* entre esos dos niveles: en un primer paso, la ética normativa (ii) realiza sugerencias a la reflexión moral (i); en el segundo paso, la reflexión moral (i) aplica la norma a la situación concreta.^{xxxviii} Así, la ética aplicada es “una forma de mediación” entre la razón y la acción. Es importante destacar que, dado que el carácter normativo de la ética acaece indirectamente según Maliandi, la ética aplicada es indirectamente normativa

en su primer paso, aunque directamente normativa en el segundo. Finalmente y siguiendo al autor, la ética aplicada es actividad en la cual se procura resolver racionalmente problemas morales en áreas profesionales específicas. Aunque su relación con la ética filosófica es estrecha, la ética aplicada no buscaría ni cuestionaría fundamentos, sino que los presupondría. Ante lo cual cabría afirmar, siguiendo ahora a M. Battin, que la bioética no ha sido dominada por una teoría normativa única (27). Este podría ser, muy probablemente, otro motivo de las diversas corrientes de la disciplina.

Respecto a este último punto -la ética aplicada no busca ni cuestiona fundamentos, sino que los presupone- cabría matizar que la llamada “bioética fundamental o fundamentos de bioética”, entendida ella como parte de la bioética, justamente revisa estos aspectos. No se trata, pues, de una adquisición acrítica de posturas normativas. Un ejemplo de esto es el análisis de la bioética principialista por parte de los especialistas latinoamericanos; o los intentos por proponer una bioética “a la medida local”. La crítica latinoamericana hacia el principialismo surge, precisamente, por la miopía de quienes, intentando aplicar principios, han presupuesto los de Georgetown sin atender a la (im)pertinencia de dicha importación.^{xxxix}

A la luz de lo anterior y si seguimos a R. Maliandi, habría que afirmar que la bioética es ética aplicada, pues ella procura ese *contacto*: la ética normativa realizan sus aportes a la reflexión moral; luego la reflexión moral aplica la norma a la situación concreta. Si esto es así, cabría destacar los tres problemas de las éticas aplicadas propuestos por Kettner y sintetizados por López (53):

- a) Primero, la relación entre teoría fundamental y concepción de la aplicación: cómo se relaciona la fundamentación ética a su aplicación a problemas y escenarios concretos. Las dos posiciones extremas que plantean los límites del dilema serían, por un lado, la autonomía de la ética aplicada que pretende reemplazar la teoría fundamental por considerarla ineficaz y poco práctica; por otro lado, la ética aplicada como prolongación de una teoría fundamental concreta, pero redirigida a problemas específicos que exigen orientación moral.
- b) Luego, cómo asumir la fundamentación misma. Toda ética aplicada que acepte cierta dependencia de las éticas fundamentales deberá hacer frente al problema de la

fundamentación. Por esto, la ética aplicada no sería un “atajo teórico” que permitiría soslayar la tarea de la fundamentación, ya justificando la teoría moral en que se apoya, ya usándola cínicamente, pretendiendo saltarse la tarea.

- c) Finalmente, el dilema del contenido ideológico, según el cual la ética aplicada debiese asumir los problemas morales contemporáneos. Ante esto, la ética aplicada podría adoptar una posición de grandiosidad, creyendo ser capaz de superar la aparente futilidad de la ética filosófica. O bien, podría posicionarse desde la resignación, aceptando las situaciones problemáticas y tratando de dar solución entre las alternativas posibles, privándose de la posibilidad de ser agente de transformaciones significativas.

Las dificultades expuestas a través de los dilemas de Kettner revelan que la ética aplicada presenta tanto los peligros de la reflexión teórica, como las dificultades de la concretización práctica (50). ¿Qué hacer ante estas dificultades perfiladas por Kettner? Postulamos que enfrentarlas es también tarea de la bioética, pues la ética aplicada no supone argumentos pasivamente, sino que los admite solo tras una evaluación de éstos; de su pertinencia y aplicabilidad.^{x1} Del mismo modo, si la bioética asume y reflexiona en torno a los dilemas de Kettner, ganará en legitimidad. Estas ocupaciones, propias del área teórica y reflexiva, se erigen como tareas de los fundamentos de la bioética.

2.3.2.3. La ética aplicada como potencia democratizadora

Por su divulgación en nuestro ambiente nacional y latinoamericano, parece necesario considerar aún la perspectiva propuesta por la española A. Cortina, quien plantea la potencialidad democratizadora de las éticas aplicadas, asociándolas íntimamente con la ética cívica por compartir un ideario o, lo que es lo mismo, ostentar valores comunes. Revisemos las seis hipótesis acerca de la ética aplicada planteadas por la autora en su obra *Ética aplicada y Democracia Radical* (48):

- a) Ante todo, no es la racionalidad estratégica, como podría pensarse desde una perspectiva pragmática, sino la racionalidad prudencial la que debiese primar en ámbitos de ética aplicada.
- b) La estructura de la ética aplicada no es deductiva ni inductiva, sino que se caracteriza por la circularidad de la hermenéutica crítica. Dicho trabajo hermenéutico consistiría en un diálogo entre los ámbitos concretos que confluyen en la ética aplicada –la bioética, por ejemplo- destacando el carácter interdisciplinar al que ya hemos aludido.^{xli}
- c) El procedimiento de toma de decisiones ética –Cortina lo propone como una parte C de la ética y no como la parte B apeliana-, supone considerar tanto las actividades propias del área, así como la meta por la que esa actividad cobra sentido; las actitudes para desarrollar el bien interno de esa praxis, así como los principios y valores urgidos de la modulación del principio ético dialógico explicitado anteriormente; finalmente, los datos de la situación concreta.
- d) Aun cuando Adela Cortina propone a la ética discursiva como el marco general que coordinaría a la ética aplicada, reconoce asimismo la importancia de recurrir a diversas tradiciones de lo moral para responder adecuadamente a sus exigencias.
- e) Finalmente, Cortina propondrá a la ética aplicada como “una suerte de ética cívica, que se expresa en ámbitos como la medicina, la política, la genética, o los negocios”(48)^{xlii}. Dicha expresión es el resultado de dos movimientos: un primer proceso inductivo, a través del cual la ética aplicada se configuraría a partir de los valores que surgirían de las diversas actividades; y de un segundo proceso, este de carácter deductivo, por el cual los principios y valores comunes a la sociedad democrática se aplicarían en las diversas dimensiones sociales. Es por ello que la filósofa española postula a las éticas aplicadas como la única esperanza de crear una democracia auténtica o democracia radical.

De este modo, Cortina coincide con Battin al señalar que las éticas aplicadas beberían de diversas fuentes o teorías éticas, pues un solo modelo sería incapaz de orientar las decisiones en las diversas esferas sociales que atañen a la ética aplicada. La ética del discurso, sin embargo, sería imprescindible, en cuanto coordinadora de la aplicación. En este sentido, y como señala López a propósito de Cortina, “la ética aplicada sería una ética

discursiva que ha desarrollado una dimensión de aplicación, en los campos de la medicina, los negocios, la biotecnología, pero que se enfrenta a las mismas dificultades de fundamentación que su versión original”(50). Por supuesto, A. Cortina sigue una tradición kantiana y lleva a cabo una relectura de la ética discursiva. Es comprensible, pues, que desde esa tradición defina y comprenda la ética aplicada como ética y, en realidad, no como cualquier ética: como ética discursiva que ha desarrollado su parte B en los más diversos ámbitos.

2.3.3. Volver a Aristóteles

Las tres perspectivas anteriores suelen ser los modos actuales en que se entiende la ética aplicada: se relaciona con la razón comunicativa propia de la ética del discurso; se vincula con posturas coherentistas –nosotros mostramos acá la formulación de R. Maliandi y anteriormente hicimos mención también a la posición de T. Beauchamp-; se enfatiza su relevancia en aquello que la literatura especializada ha llamado democracia radical. Dichos modos de comprender la ética aplicada guardan relación, también, con un modo particular de entender la ética. A. Cortina sigue la tradición kantiana y discursiva; el modelo coherentista y también R. Maliandi pretende presentarla como aquella zona intermedia entre moral y ética, interpretada esta última desde un claro influjo deontológico.

Quisiéramos volver nosotros una vez más a Aristóteles. No es un capricho: desde la ética aristotélica se ha extraído el concepto de deliberación, el que es ampliamente aceptado como el método oficial de la bioética. Y suele afirmarse, además, que ella permitirá llegar a decisiones prudentes en ámbitos de incertidumbre. Suele olvidarse enfatizar, sin embargo, que la ética misma propuesta por Aristóteles se asemeja bastante a lo que pretenden las éticas aplicadas; a saber, considerar el escenario concreto para tomar decisiones prudentes. La necesidad de la transdisciplinariedad que hemos atribuido anteriormente a la bioética pretende atender a ello: informarse sobre los aspectos concretos y las circunstancias específicas que rodean el problema, de modo de adoptar una decisión prudente. La necesidad de la bioética de utilizar la deliberación como método revelaría, a nuestro entender, la insuficiencia de las normas abstractas, alejadas de las peculiaridades

del contexto, y mostraría al mismo tiempo la cercanía entre esta ética aplicada y la ética entendida al modo aristotélico.

En efecto, y como detallábamos en el apartado sobre la ética aristotélica, ésta pretende por sobre todo orientar las acciones de los seres humanos. Su fin, más que el conocimiento, es la acción (44) (I 3 1095 a 6) y su aspiración es realizar el bien humano, entendido éste como la vida buena. Afirmábamos nosotros que esta última podía interpretarse como aquella excelencia, como aquella plenitud existencial; es el fin (*télos*) del hombre, es lo que lo hace perfecto o pleno (*téleion*). Para ello, Aristóteles se aleja de normas universales, abstractas y generales: la ética es un saber de la acción y por ello pertenecen al campo de lo contingente; en palabras de Aristóteles, al campo de <<las cosas que pueden ser de otro modo>> y de acá la necesidad de deliberar rectamente sirviéndose de la prudencia. La sabiduría propia de este ámbito es la prudencia, la *phrónesis* aristotélica: saber qué hacer en la situación concreta, en el momento determinado. ¿No es precisamente esto lo que buscan las éticas aplicadas? Ya lo hemos dicho, pero lo repetimos: la norma de Aristóteles es el hombre prudente. Una teoría ética basada en el hombre prudente aristotélico resulta, en nuestros días y a nuestro entender, mucho más plausible que una serie de normas universales y abstractas que hacen oídos sordos a las peculiaridades del complejo escenario moral de nuestros días.

El problema de las normas universales y abstractas es, qué duda cabe, que angostan la deliberación: si hay principios que cumplir, si hay obligaciones que deben ser seguidas, ¿qué espacio queda para la deliberación, para la evaluación de cursos de acción y búsqueda o creación de nuevos caminos? La virtud de la prudencia y, en su ejercicio, el hombre prudente aristotélico busca y descubre nuevos cursos de acción ante situaciones de conflicto. Cada situación específica, con sus peculiaridades coyunturales y sus actores específicos, parecen requerir en realidad, más que aplicación de normas rígidas, evaluación prudente de diversas resoluciones.

Por otra parte, dichas normas universales y generales parecen olvidar aquella parte de la bioética que cierta literatura especializada ha llamado bioética cotidiana (55): pensemos, por ejemplo, en los problemas de bioética clínica surgidos no ya en los confines de la vida, sino en ámbitos de atención primaria de salud, que experimenta problemas bioéticos

cotidianos que, a nuestro entender, requieren ser resueltos a través de una ética de virtudes más que a través de, por ejemplo, normativa principialista.

Volver a Aristóteles, desde nuestra perspectiva, implica reforzar el carácter orientativo de la bioética a través de la deliberación bien realizada; exactamente lo contrario de las justificadas acusaciones que suelen hacerse a la bioética; a saber, deliberaciones inefectivas, búsquedas de consensos inalcanzables, su escaso rol orientador (31), entre varias otras.

Volver a Aristóteles es retomar la norma del hombre prudente capaz de deliberación y superar la tendencia de normas abstractas y universales que, en realidad, ya parecen haber cumplido su propósito y esperan reemplazante en nuestros ámbitos.

Volver a Aristóteles nos revela que el fin de la ética es la plenitud del hombre, la que nosotros interpretamos como la capacidad de construirnos y narrarnos como nosotros deseamos construirnos y narrarnos; asunto que relacionamos preliminarmente con la identidad y la construcción del sí mismo y que veremos sobre todo en la segunda parte de esta investigación.

2.3.3.1. La deliberación como método

Cuando hay conflictos, se requieren métodos para solucionarlos. El método es, precisamente, un procedimiento o vía para llegar a una meta, lo que en bioética equivaldría a encontrar colaborativamente acuerdos óptimos allí donde un problema tiene más de una solución; o bien, proponer una solución razonable allí donde un dilema exige una rápida respuesta. Ambas posibilidades -problemas y dilemas- se desarrollan en ámbitos de incertidumbre, pues ante dificultades morales no caben certezas, sino prudencia.

De este modo, lo que se busca es elegir una óptima vía, entre diversas vías de acción. Y como ya señalaba Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, la elección “va acompañada de razón y comparación reflexiva”(44). Ese proceso en que se razona y se reflexiona, Aristóteles lo llama deliberación y es un tipo de investigación. Afirma, además, que no se delibera sobre los datos concretos –los hechos- que son de dominio de la sensación, así como tampoco se

delibera sobre los fines. El objeto propio de deliberación son los medios: cómo y por qué medios alcanzar los fines. Y si dicho fin “por muchos medios parece posible obtenerse, se inquiera entonces por el más fácil y el mejor”(44). El más fácil y mejor será el óptimo, y por ello se suele decir que el fin de la deliberación es el óptimo moral.

De lo dicho, podemos apuntar algunos aspectos relevantes:

- a) El método deliberativo se erige como un modo de conocimiento práctico, cuyo objeto es el curso de acción óptimo.
- b) La existencia del método deliberativo reconoce grados de verdad, pues se señala que lo buscado no es la certeza o la verdad, sino que lo prudente y razonable. De allí que el escenario de los conflictos morales se denomine “escenario de incertidumbre”.
- c) La deliberación posee un carácter fuertemente cognoscitivo: en cuanto acto investigador es reflexivo, ponderativo y propositivo. Sin embargo, la deliberación no puede quedarse ahí, pues su función es eminentemente práctica; es decir, deliberamos para actuar.

Desde la bioética, se han ofrecido diversos modelos deliberativos para la resolución de conflictos. En Chile, el método que suele enseñarse es el propuesto por Diego Gracia, el que supone cuatro momentos de reflexión: hechos, valores, deberes y responsabilidades (56). Más allá de los modelos, hay quienes destacan la escasa rigurosidad con la cual se desarrollan los procesos deliberativos (35, 57), siendo éste uno de los posibles motivos del escaso impacto de la bioética en nuestras prácticas cotidianas. En efecto, la falta de rigurosidad, consecuencia de problemas argumentativos no es un problema menor si consideramos aquello que señala M. Kottow (35): la bioética tiene como tarea enfrentar potentes procesos de envergadura social, siendo la palabra su única herramienta de acción. Por ello, si la deliberación pretende ser validada como método de reflexión práctica, requerirá depuración y estructura. A continuación presentamos algunas consideraciones específicas respecto a la deliberación, iniciando el análisis por la distinción entre problemas y dilemas, para continuar luego por los motivos por los cuales se estima necesario deliberar.

2.3.3.2. Problemas y dilemas

Diferenciamos a continuación los problemas de los dilemas, para luego distinguir las deliberaciones dilemáticas de las problemáticas:

- a) Los dilemas bioéticos son situaciones en que, habiendo dos alternativas y una situación urgente, se requiere dirimir la más recomendable. Los dilemas no permiten quedar sin solución; es decir, siempre se actuará de un modo, descartando otro.
- b) Los problemas, en cambio, son incertidumbres que requieren ser reflexionadas desde ángulos diversos; su desentrañamiento es deseable, mas no urgente, pues no hay presión resolutoria a corto plazo por un caso concreto y determinado (35).

Siguiendo esta nomenclatura, que es de M. Kottow, se podría establecer que el objetivo de la *deliberación problemática* es el esclarecimiento, mientras que el objetivo de la *deliberación dilemática* es la decisión. En nuestro país, no hay posibilidad alguna de ciertos debates dilemáticos, por ejemplo, respecto al aborto, pues la ley clausura esa posibilidad volviendo improductiva cualquier deliberación dilemática, pues cualquier decisión autónoma y prudente que pudiese emanar de aquella deliberación será sobrepasada por una normativa legal. Ante este escenario, la bioética no solo puede, sino que debe preguntarse sobre la legitimidad de dicha norma legal y, por ello, la deliberación debe apuntar al problematismo: dirimir en qué medida las normas emanadas del bioderecho estarían cautelando los derechos humanos y propiciando la deliberación.^{xliii} Por esto, podemos afirmar que la deliberación problemática se traduce en eso que hemos denominado esclarecimiento y que supone la reflexión profunda de los diversos puntos de vista, opiniones y fundamentos que servirán luego para enfrentar las deliberaciones dilemáticas.

A la luz de lo anterior, postulamos que la deliberación problemática debiese preceder a la deliberación dilemática, en cuanto la primera propiciaría la reflexión metódica y racional, depuraría la deliberación misma, ordenaría y organizaría conceptos y argumentos y, finalmente, permitiría entrar a deliberaciones dilemáticas de modo eficiente y eficaz, respondiendo al sentido de urgencia que siempre tienen éstas últimas.

2.3.3.3. ¿Por qué deliberar?

Cuando proponíamos volver a Aristóteles, sugeríamos que la bioética podría comprenderse no sólo como ética aplicada, sino también como ética. Esta última, afirmábamos, se comprende como derivada del *êthos* (carácter) que se desarrolla y despliega a través de la educación, desde la convivencia y desde la experiencia de vida, que implica libertad y que es el principio del que brotan todos los actos humanos. Dicho carácter, que se posee de modo tan íntimo que define nuestro modo de ser, se relaciona causalmente con el *êthos* (costumbre o hábito), puesto que dicho carácter se forma a partir de la costumbre: es ésta última el principio del cual procede el carácter (42).

Entendida como ética, la bioética apunta a la gestión, por parte del agente moral, de la propia vida: aborda aquellos actos a través de los cuáles nos construimos a nosotros mismos; promueve la conquista de la agencia moral, pues a través de ella se concreta la capacidad de construirnos y narrarnos a nosotros mismos; protege, por lo mismo, dicha agencia moral. Todo lo cual podría parecer, digámoslo así, como algo propio del ámbito personal y privado. La bioética, sin embargo, posee también y sobre todo un ámbito colectivo y público, pues sus temas afectan a todos. Aún bajo el entendido de que la autonomía ha sido la punta de lanza y el gran baluarte de la bioética norteamericana, no se puede ignorar que los problemas éticos no son problemas aislados, sino que se desenvuelven y son parte de una cultura; cultura que procura dar sentido a las cosas y a nuestros actos.

Es por ello que la bioética tiene como tarea generar esos espacios deliberativos, en los cuales los agentes morales se encuentren unos con otros, evitando descalificaciones, potenciando la escucha activa incluso cuando las opiniones sean divergentes; cuidando que las armas sean los argumentos y no las descalificaciones. Para lograr esto se requiere cierta destreza intelectual, emocional y retórica y, por lo mismo, se ha señalado que la educación debiese apuntar a estos procesos deliberativos desde sus primeras etapas, subrayando que con la deliberación no se pretende dar con la verdad y que su objetivo no es la certeza, pues como ya apuntaba Aristóteles, la deliberación pretende lo prudente, lo que en ámbitos de incertidumbre como los bioéticos ya es apuntar bastante alto. Lo prudente, ya lo

señalábamos, pareciera ser la convivencia pacífica de posturas disímiles, pero razonablemente justificadas.

Lo que se enfatiza, por lo tanto, es que los temas bioéticos merecen ser construidos colectivamente, porque no hay –y no debe haber- expertos para ello. Además, los acuerdos a los que se llegue mediante la deliberación serán siempre provisionales, porque así como el conocimiento sobre los hechos varía, así las técnicas avanzan y, ante ello, también se puede mudar de opinión.

Así pues, deliberamos porque no hay expertos morales; deliberamos porque el conocimiento moral es esencialmente débil. Ni demostrable ni verificable, el conocimiento moral resulta ajeno a los grados de precisión propios de la teoría y, sin embargo, ciertos juicios morales alcanzan cierta categoría universal. En efecto, el exterminio judío, la esclavitud o el terrorismo se nos presentan como males (58). Esta contradicción, que revela la peculiar dificultad del conocimiento moral y la imposibilidad del experto moral, sustentan la necesidad de la deliberación colectiva.

Pero hay también otras razones (59). Para emplear la famosa expresión de H. Simon, la deliberación es un medio para reducir la *racionalidad limitada* del hombre. En este sentido, el proceso deliberativo incrementaría las aptitudes limitadas a través del trabajo racional colaborativo. Así, en el proceso de discusión los agentes morales pueden, primero, ir generando nuevas posibilidades que antes no habían descubierto y, segundo, adoptar como propias posibilidades de los otros agentes morales.

Además, la deliberación exige dar justificaciones y razones públicamente. Por ello, cada agente que participa de los procesos deliberativos estará obligado a buscar y justificar sus posturas racionalmente. Además, esta exigencia puede convertirse en un regulador de la razón estratégica y en un potenciador de la razón comunicativa. La causa de esto último radica en que los procesos deliberativos procuran dicha razón comunicativa y es un modo de frenar el avance de la razón estratégica (60).

Finalmente, la deliberación colectiva como método bioético recalca que lo que hagamos o dejemos de hacer en torno a los procesos vitales y naturales de nuestro planeta nos afecta y, por ende, nos importa a todos. Por ello, el método procura la inclusión de todos: en él

participarán *directamente* los agentes morales, aunque también *indirectamente* aquellos que, careciendo de la agencia y, por lo mismo, de responsabilidad, se vean afectados por las decisiones de la deliberación.

Otro modo de responder la pregunta acerca de las razones por las cuales deliberamos sería enfocarnos en lo que queremos lograr. La deliberación bioética, nos recuerda M. Kottow, tendría tres posibles desenlaces: a) El consenso; b) El punto de término, y c) La convivencia. Al respecto, habrá que aceptar que, cuando nos enfrentamos a un problema concreto, no podemos detenernos hasta dar con una solución aceptable para los involucrados; asimismo, tampoco podrá darse por zanjado un tema si no se ha logrado la convivencia pacífica de las diversas posturas que han sido defendida razonable y coherentemente. (35). Deliberamos, por lo tanto, para dar con una solución a un problema específico y así lograr la convivencia pacífica de diversas posturas razonables.

Para cerrar este apartado de la mano de Aristóteles, es la deliberación la que nos permite elegir voluntariamente, pues la deliberación es aquella investigación racional que nos permite analizar en lo concreto y específico de cada acción las cosas que pueden hacerse y cuál de ellas es la prudente.

2.3.3.4.El conflicto y las dificultades de la deliberación

La deliberación como método de la bioética nos recuerda que su tarea es lograr armonía allí donde hay conflicto. En efecto, no podemos olvidar que el conflicto es el que nos insta a la reflexión. Además, dicha conflictividad puede surgir tanto en el plano empírico –de la facticidad–, como en los fundamentos. Ante el conflicto, lo racional consiste, precisamente, en restablecer la armonía. Pues lo razonable, como nos señala Maliandi, es minimizar los conflictos, aunque también lo es reconocer la inevitabilidad de su inherencia a la ética (40).

El conflicto en el ámbito bioético es siempre conflicto de valores.^{xliv} Habría desacuerdo en el modo en cómo entendemos y cómo valoramos la realidad –plano axiológico– y, como consecuencia, no habría acuerdo en torno a los deberes hacia esa realidad valorada –plano ético. Allí, pues, emerge el conflicto.

Los conflictos bioéticos surgirían en un marco particular, del cual quisiéramos subrayar, al menos, dos aspectos. Primero, y Maliandi lo llama “crisis de nuestro tiempo”(40), habría un desequilibrio entre el creciente número de conflictos y la decreciente disponibilidad de pautas para resolverlos. El segundo aspecto, íntimamente ligado al primero, surge al considerar que dichos conflictos brotarían en el marco de nuestras democracias modernas, cuyo rasgo esencial es el pluralismo (61).^{xlv} Dicho pluralismo, al parecer de ciertos autores como Chantal Mouffe, ha venido a modificar las relaciones sociales. Por un lado, y desde una perspectiva empírica, el pluralismo se impone como un hecho, el que consiste en la diversidad de las concepciones de lo bueno, observable en nuestras sociedades liberales. Pero el pluralismo no sería solo un hecho empírico que afecta y modifica las relaciones sociales; habría también una modificación en el plano simbólico. Es esto precisamente lo que destaca Ch. Mouffe cuando habla del pluralismo: lo que estaría en juego allí, simbólicamente, sería la legitimación del conflicto y la división, la emergencia de la libertad individual y la afirmación de igual libertad para todos (61). En otras palabras, aceptar el pluralismo implicaría reconocer el carácter ineliminable del antagonismo, del conflicto y la incertidumbre. El conflicto es, en efecto, un dato o hecho inextirpable de nuestra sociedad, pero es más que eso. No basta con concebirlo como algo que debemos aceptar o que debemos procurar reprimir o eliminar. El pluralismo es comprendido como constitutivo y, en cuanto tal, como principio axiológico que exige reconocimiento y legitimación. En otras palabras, el pluralismo no debe ser concebido como desencantamiento ante los valores, sino que él mismo es un valor (62).

La propuesta de Ch. Mouffe apunta a transformar el antagonismo en confrontación agonística. Mientras el primero es el conflicto entre enemigos, carentes de espacio simbólico común, el agonismo es una forma distinta de manifestación del antagonismo: ya no hay enemigos, sino adversarios, los que son definidos paradójicamente como <<enemigos amistosos>>. La amistad de los adversarios surgiría por el espacio simbólico compartido, mientras que las diferencias surgen en el modo en que quieren organizar ese espacio simbólico. El pluralismo, entonces, deviene en pluralismo agonista, pues reconoce la paradoja interna de su naturaleza.

Sin embargo, es necesario subrayar que el pluralismo no puede ser total.^{xlvi} Sus límites, en efecto, son una serie de valores que, así como la libertad y la igualdad, se constituyen como principios de esas sociedades pluralistas (63). Lo mismo opinan otros teóricos del pluralismo, incluso aquellos que hablan desde perspectivas universalistas contrarias a las de Ch. Mouffe, como la española Adela Cortina, quien afirma el pluralismo moral y lo distingue del politeísmo axiológico, destacando así que el pluralismo no es subjetivismo ni relativismo, sino que se funda en lo que ella llama mínimos morales. Serían estos últimos, al parecer de la española, los límites del pluralismo moral (64).

Las reflexiones presentadas tendrían repercusiones relevantes en nuestra materia. En efecto, la bioética surge por una serie de conflictos concretos, los que ya hemos apuntado. Ha tenido como aspiración y como tarea presentar procedimientos para lograr acuerdos allí donde surgen los conflictos. La resolución pacífica de conflictos, las recomendaciones morales en situaciones dilemáticas y la convivencia se han constituido como el objetivo de la disciplina. Considerando el pluralismo el escenario desde donde la bioética busca esos acuerdos, habría que destacar algunos aspectos. Primero, la imposibilidad de eliminar el conflicto. Segundo, habría ciertos desacuerdos insalvables que, creemos nosotros, no pueden ser resueltos ni mediante la deliberación ni el debate racional. Tal es el caso de los desacuerdos internos a cada valor; por ejemplo, qué es justicia o qué es libertad. O bien, desacuerdos producto de creencias dogmáticas. Tercero, nuestras prácticas sociales debiesen apuntar a motivar el pluralismo agónico, reconociendo las paradojas y así lograr una *convivencia en el desacuerdo* cuando no se llega al acuerdo. Esta convivencia se erigiría así como una versión renovada y hospitalaria, al modo de Giannini, de los acuerdos.

Creemos que la bioética podría constituirse en una de las prácticas sociales que aportasen en el intento de ordenar y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas, procurando atenuar el antagonismo a través de la deliberación racional, transformar a los enemigos en adversarios, y profundizar y fortalecer ese espacio que Ch. Mouffe llama simbólico y que entendemos como la consideración positiva de las diferencias. Proponemos que la bioética es una práctica social encaminada a legitimar y proponer soluciones a los conflictos que le ocupan. Soluciones que, por su misma naturaleza, serán siempre mutables, perfectibles y provisorios.

Así las cosas, si queremos tomarnos en serio el pluralismo, nos vemos en la necesidad de abandonar la idea del consenso racional. O, más bien, todo consenso debe ser entendido como lo que es: un resultado provisional y modificable. Y que, en la práctica, siempre excluye algo, pues es imposible abarcar todas las diferencias. Y es por ello que el conflicto prevalece, no obstante el acuerdo.

A la luz de lo anterior, resulta comprensible que la tan mentada tolerancia resulte fundamental en ámbitos plurales. Dicha tolerancia debiese ser entendida como identificación con los valores del pluralismo y no como desencantamiento, y posterior indiferencia del mundo.

Para H. Giannini, la tolerancia es una virtud y, en consonancia con Ch. Mouffe, no es un mero aguantar; tampoco es indiferencia, como subraya A. Cortina (64). H. Giannini destaca la tolerancia como condición esencial para la paz entre individuos y pueblos (65). Gran tarea la de la tolerancia, si consideramos que la diferencia permanece y que el conflicto nunca será eliminado. La tolerancia, señala Giannini, se une íntimamente a otra idea: la hospitalidad. La conciencia es hospitalaria cuando abraza lo extraño y también cuando deja ir lo que tenía como suyo. La tolerancia es recepción y acogida del otro y de lo extraño, cuando “eso extraño viene a mí como un bien que me solicita”(65). Giannini afirmará que el acto de entender es capacidad de acogida: ser “todo oídos” es imprescindible para entender y esto implica estar disponible: disponible para escuchar, luego para entender. Es la antesala de la hospitalidad. Y así, comprender es posibilitar en mí la posibilidad ajena. En palabras sencillas: la tolerancia como virtud es disponibilidad de escuchar y entender al otro, con el riesgo de crisis que esto implica –crisis de mudar nosotros de parecer.

Así las cosas, la conciencia hospitalaria devenida en tolerancia es fundamental para que los adversarios agonistas puedan entrar en algo así como la deliberación.

3. ¿Bio-qué? Bioética. Una definición.

Afirmábamos al comienzo de nuestra investigación que la primera tarea por abordar sería la revisión y evaluación de diversas consideraciones en torno al estatus de la bioética, con el objeto de encontrar aquel sustrato común que pudiese estar actuando como base de las distintas corrientes bioéticas. A la luz de todas las consideraciones realizadas, quisiéramos proponer una definición que aunase las diversas disquisiciones, con el objeto de reflexionar, en la segunda parte de la presente investigación, en torno a la figura del agente moral en bioética.

Señalábamos que la bioética parecía ser muchas cosas, aunque proponíamos que eventualmente existía un sustrato común. Ese sustrato común, afirmábamos luego, consiste en que la bioética –independiente de sus corrientes o sus subtemas- i) se afana en proteger los procesos vitales y naturales frente a las diversas intervenciones humanas, sobre todo considerando el avance de la técnica; ii) procura resolver conflictos que pueden surgir a propósito de las diversas intervenciones que se pueden hacer en dichos procesos en los más diversos niveles y, finalmente, iii) procura la promoción y protección de la agencia moral humana, entendida como el modo de ser del ser humano libre y racional, y que le permite configurarse a sí mismo y lograr su fin propio –afirmación que habremos de justificar en la segunda parte de la presente investigación. Considerando nuestra exposición, planteamos a continuación una breve síntesis:

- i) Postulamos a la bioética como una disciplina *transdisciplinar*, lo que significa, primero, que ella debe recurrir a otras áreas del saber para su reflexión, aunque éste no constituye su objetivo, sino más bien una necesidad surgida del afán de extender la comprensión de su objeto de estudio.
- ii) Segundo, afirmamos que la bioética como transdisciplina pretende influir sobre otras disciplinas, abriendo un nuevo ángulo desde donde considerar el objeto de estudio de esas otras disciplinas.
- iii) Desde esta perspectiva, afirmamos que ella es una *práctica social* que aporta en el orden y la organización de la coexistencia humana en

escenarios que son siempre potencialmente conflictivos dado el pluralismo imperante.

- iv) En este sentido, sería correcto perfilarla como *ética aplicada* y por ello considerarla sobre todo una herramienta decisional. Como tal, la bioética estudiaría transdisciplinarmente los actos humanos que intervienen, ya real, ya potencialmente, en los procesos vitales y naturales. Dado que esos actos humanos pueden ser múltiples, el programa bioético es diverso y variado, sin que esto rompa la unidad interna de la disciplina.
- v) Afirmamos que su método es la *deliberación*, la que es un modo de conocimiento práctico que se orienta a la acción prudente y razonable. Reconocimos dos tipos de deliberaciones –la dilemática y la problemática. Mientras la primera se orientaba a la decisión, la segunda buscaba el esclarecimiento.
- vi) Añadimos que, a través de su método, aspira a ser el vehículo para la resolución de conflictos en torno a aquellos actos que intervengan en los procesos naturales y vitales.
- vii) Finalmente, la bioética tiene como tarea generar y propiciar esos espacios deliberativos a través de los cuales conseguir la convivencia pacífica.

Así las cosas, concluimos a la luz de lo expuesto que la bioética es una ética aplicada que estudia los actos humanos que intervienen en procesos vitales y naturales. Es una disciplina que trabaja transdisciplinarmente y que se dirige discursivamente a todos los seres vivos; directamente, a aquellos que poseen voluntad y libertad y que, por ende, son responsables de sus actos, e indirectamente a todos aquellos que, sin ser libres, se ven afectados por las acciones de los primeros. Su método es la deliberación –ya dilemática, ya problemática-, procura la mediación y resolución de conflictos, la protección de los procesos vitales y naturales en generales y de la vida humana en particular. Dado esto último, la bioética podría ayudar a la convivencia pacífica en la divergencia.

Segunda Parte:

El agente moral en bioética

Capítulo 4:

El sujeto moral

Comenzábamos nuestra investigación preguntándonos si la bioética requería de un agente moral en particular para enfrentar los desafíos propios de la disciplina. Para poder responder dicha interrogante, asumimos primero como necesario perfilar el estatus de la bioética; esto es, determinar su objeto de estudio, sus temas, su método, sus campos de aplicación y, en general, responder a la pregunta sobre la naturaleza de la disciplina. Creemos haber dado respuesta a estos objetivos en la primera parte del presente trabajo; admitimos, sin embargo, dejar entreabierto el tema, pues es posible que el desarrollo de esta segunda parte nos entregue aún luces al respecto.

Resta ahora, pues, perfilar el agente moral en bioética. Para ello, la tarea que nos proponemos inicialmente es distinguir el agente y el sujeto moral, miembros de la comunidad moral, a través de sus definiciones, para contextualizar luego ese agente moral a la bioética. Si antes hemos procurado una definición de bioética ha sido, precisamente, para esto; a saber, comprender qué tipos de decisiones son las que el agente moral debe enfrentar en aquello que hemos definido como el campo propio de la bioética, sobre qué o quién(es) repercuten dichas acciones y determinar si ese agente moral debiese contar con ciertas capacidades específicas para enfrentar los desafíos que impone la disciplina. Comenzaremos esta tarea, entonces, por aquel que, a nuestro entender y como justificaremos a continuación, engloba ambos; a saber, el sujeto moral.

En principio, entendemos por sujeto moral aquel ser que goza de cierto respeto moral. Para constituirse como tal, se requiere que otro dé o done tal respeto. De lo cual podemos deducir que nos constituimos en sujetos morales en la medida que alguien nos otorga aquella categoría. Expuesto de modo negativo: dado que experimentamos un daño moral cuando somos privados del respeto, podemos admitir que ser sujeto de moralidad implica un compromiso de respeto y la consecuente responsabilidad frente a ese compromiso. Esto podría inducirnos a afirmar que solo cuando hay conciencia de aquella privación y ésta se experimenta como un daño, entonces se está en presencia de un sujeto moral. Y, por lo tanto, solo sería sujeto moral, digno de respeto moral, el ser humano; en efecto, solo el ser humano podría ser consciente de que hay algo que no se le está dando, que esa privación le causa un daño y que la primera es causa del segundo.^{xlvii} Sería, además, dicha consciencia la que lo constituiría ontológica y éticamente distinto –superior- a las demás especies. Esta es, precisamente, la postura que en occidente ha primado de manera hegemónica desde los primeros filósofos racionalistas y que, desde mediados del siglo XX, habría sido puesta en jaque por la bioética ambiental y sustentada por ciertas corrientes filosóficas. A continuación analizaremos los dos desafíos planteados por el antropocentrismo tradicional a los que intenta dar respuesta la bioética ambiental; a saber, las pretensiones de superioridad moral ostentada por los seres humanos y la posibilidad de encontrar argumentos racionales que permitan dotar a la biósfera de valor intrínseco (45).

4.1. Superando el especismo: Peter Singer y su *Liberación Animal*

Uno de los desafíos a los que la bioética ambiental intenta dar respuesta es la supuesta superioridad moral humana frente a otras especies, convicción fundada en la tesis de la superioridad ontológica del ser humano, la que negaría cualquier derecho a otras especies diversas. Peter Singer llamará a este fenómeno *especismo*, el que opondrá a la liberación animal, argumentando que el derecho a igualdad no es la afirmación de un hecho o la descripción de una igualdad real, sino una *idea moral* relativa a cómo deberíamos tratar a los individuos de otras especies.

El especismo es definido por Peter Singer como un “prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (66). Basándose en el principio básico de la igualdad, el especismo rechaza la pretensión de extender dicho derecho –conquistado a medias por la especie humana- a todas las especies. Por el contrario, proclama el dominio absoluto del hombre sobre lo que lo rodea. Como reacción al especismo, y a la luz de los escritos del filósofo utilitarista Peter Singer, surge el movimiento de Liberación Animal.^{xlvi}

El derecho a igualdad es llamado por Singer como principio básico de la igualdad, intentando prescindir del término <<derecho>> debido a las controversias filosóficas sobre la naturaleza última de éstos y la complicación de adjudicárselo a los animales. Al parecer del autor, el principio básico de igualdad no exige un tratamiento igual o idéntico entre los seres, sino una misma consideración. Al respecto, advierte el filósofo que considerar de la misma manera a seres diferentes podría llevarnos a diferentes tratamientos y derechos, del mismo modo que la igualdad proclamada entre hombres y mujeres, o la igualdad afirmada entre blancos y negros, no se funda en una igualdad real, pues no surge de la afirmación de un hecho –en efecto, es evidente a los sentidos las divergencias entre hombres y mujeres, entre blancos y negros-, sino que su origen es una *idea moral*. Así pues, la idea moral señala que “el principio de la igualdad de los seres humanos no es una descripción de una supuesta igualdad real entre ellos: es una norma relativa a cómo deberíamos tratar a los seres humanos” (66).

Este principio de la igualdad, elaborado por primera vez por el filósofo utilitarista Jeremy Bentham, haya su origen en la fórmula <<cada persona debe contar por uno, y nadie por más de uno>>, aseveración que estaría orientada a considerar por igual los intereses de todos, convirtiéndose ésta en el supuesto fundamental de la teoría moral utilitarista. Dicho supuesto implicaría, en palabras del autor, que la “preocupación por los demás y nuestra buena disposición a considerar sus intereses no deberían depender de cómo sean los otros ni sus aptitudes” (66). ¿De qué debiese depender entonces? Peter Singer vuelve a Bentham para responder: la capacidad de sufrimiento sería la característica básica que le otorgaría a un ser el derecho a una consideración igual. Dicha capacidad es, a su entender, requisito para tener intereses. En palabras de Singer: “la capacidad de sufrir y gozar no sólo es

necesaria sino también suficiente para que podamos decir que un ser tiene interés, aunque sea mínimo, en no sufrir” (66). De este modo, el peso del argumento moral se justifica sobre las posibilidades de sentir sufrimiento y placer. De esto se infiere que el elemento básico de tener en cuenta los intereses del ser, sean cuales sean, debiese extenderse, basado en el principio de igualdad, a todos los animales humanos y a todos los animales no humanos. Y así, si un ser sufre, no habrá justificación moral alguna para negarse a considerar dicho sufrimiento. Si al comienzo del capítulo señalábamos que para constituirse en sujeto moral es necesario recibir de otros respeto, entonces para Singer ese respeto surge como deber ante la capacidad animal de sufrir y gozar. Es interesante recalcar que, para Singer, los animales son sujetos morales no por el valor de la igualdad, sino por el principio de la igualdad; esto es, por un deber. Ese deber, sin embargo, no se funda tanto en una igualdad de valor entre seres humanos y animales, sino en el interés y su maximización.

Por el contrario, el especismo afirma el dominio del hombre sobre las demás especies. Esta idea, que sustenta la postura del hombre occidental hacia las otras especies, halla sus raíces, al parecer de Singer, en las tradiciones del judaísmo y de la Grecia antigua. De la mano de Aristóteles el hombre se ve a sí mismo como un animal racional. Esta racionalidad sería suficiente para convertir a los hombres en amos y a los otros animales no racionales en objetos de propiedad. El cristianismo añadió a lo anterior la idea de la inmortalidad del alma humana, la que sublimaba la superioridad del hombre que ya había sido esbozada en el Antiguo Testamento: creado a imagen y semejanza de Dios, Él habría otorgado al hombre el dominio sobre todas las criaturas vivientes. A esto, Singer añade que el cristianismo dejó a los animales no humanos fuera del ámbito de la compasión. Esta vez de la mano de Tomás de Aquino, los límites de la moralidad excluyen a los no humanos, pues los pecados son calificados según se cometan contra Dios, contra uno mismo o contra el prójimo. Así como no existe categoría de pecado contra animales no humanos, la benevolencia hacia ellos, señalará el aquinante, tampoco es una opción^{xlix}. A su entender, la única razón válida para no ser crueles con los animales es que serlo podría inducir al hombre a la crueldad con otros seres humanos. Para Singer, esta idea es la esencia del especismo: la crueldad hacia los animales no sería moralmente mala en sí misma, sino solamente si sus consecuencias pudiesen perjudicar al hombre. En otras palabras, pareciera ser que Santo Tomás negaría que los animales pudiesen sufrir, o bien, no le atribuye valor

moral al hecho. Las ideas del filósofo escolástico y su influencia han sido, al parecer de Singer, duraderas. Luego llegaría el Renacimiento y su humanismo que se caracterizó por su insistencia en el valor y la dignidad de los seres humano, destacando su carácter singular, su dignidad y libertad, contrastando estas características con las de los <<animales inferiores>>. Con Descartes, los animales no humanos no solo carecerán de alma, sino que además se encontrarán desprovistos de conciencia: solo serán *res extensa* y, por ello, serán catalogados como máquinas autómatas incapaces de experimentar dolor u otra cosa.¹

Desde la Ilustración a nuestros días, Peter Singer aprecia como lentamente los filósofos comienzan a tener ciertas consideraciones respecto a los animales. Lo adjudica a dos elementos que pueden encontrar su punto de encuentro en el avance de la ciencia: Singer habla del aumento de los sentimientos anticlericales, el que habría servido favorablemente al estatus de los animales y señala también la nueva moda de experimentar con animales, la que habría revelado la notoria similitud entre la fisiología de los seres humanos y la de otros animales (66). Sea como fuere, el autor evidencia que, desde el surgimiento del movimiento de Liberación Animal tras las afirmaciones de Jeremy Bentham, todo lo que surge después podría clasificarse como la <<era de excusas>> -excusas para no rechazar el especismo-, entre las cuales habría muchas que perdurarían hasta nuestros días. El autor ejemplificará este punto con una de las actividades más difundidas del especismo: comerse a otros animales. No entraremos acá en detalles, sin embargo, es interesante señalar que para Peter Singer, estas excusas acerca del uso que el hombre occidental ha hecho de los animales –entre las que destaca la Excusa Divina, que apela a la Biblia-, tendrían un marcado carácter ideológico. Esto es, se resistirían a la refutación. Y así, las actitudes morales hacia los animales no humanos estarían profundamente enraizadas en nuestras costumbres occidentales, lo que dificultaría la Liberación Animal.

Finalmente, el movimiento de Libración Animal es un llamado a superar el especismo dominante de nuestra cultura y a ampliar nuestra “esfera de inquietud moral hasta incluir a los animales no humanos, y dejar de tratar sus vidas como si fuesen algo utilizable para cualquier finalidad trivial que se nos ocurra” (66). Este rechazo al especismo, en todo caso, no implica que todas las vidas tengan igual valor. Al parecer del filósofo, no es arbitrario pensar que una vida dotada de capacidad de autoconciencia, de pensamiento abstracto y de

proyectarse hacia el futuro, entre otras características, sea más valiosa. No obstante lo anterior, es claro que el objetivo final de la Liberación Animal es poner fin al especismo: abandonar el afán dominador a las otras especies, abstenerse de interferir en la vida de los animales no humanos y, en la medida de lo posible, permitirles una vida en paz.

Por todo lo expuesto, es claro que la línea argumental trabajada por Singer apuntaría a la ampliación de la comunidad moral; desde el hombre como el único sujeto moral en plenitud –lo que equivaldría a señalarlo como el único sujeto de derechos-, a la consideración de todos los animales humanos y no humanos como sujetos morales a la luz del principio básico de igualdad. Procurará, pues, superar el especismo intentando persuadir acerca de una nueva *idea moral*: todos los animales –humanos y no humanos- merecen una misma consideración moral, aun cuando reconozcamos que ellos poseen distinto valor.

4.2. La acción humana sobre el entorno: la biósfera como *objeto* de respeto moral

Al comienzo de esta segunda parte afirmábamos de modo preliminar que aquellos seres que gozan de cierto respeto moral eran considerados sujetos morales. Ahora quisiéramos evaluar la categoría de *objeto* de respeto moral, a la luz de las reflexiones del filósofo H. Jonas. Para esto, recordemos el segundo desafío de la bioética ambiental: reflexionar en torno a la acción humana sobre el entorno, la que ya en esa época se percibía como problemática. El diagnóstico que Jonas realiza a comienzos del siglo XX a la época contemporánea es abrumador: la humanidad se encuentra en un momento de inusual peligro, debido al desarrollo de la técnica. La contingencia es tal, que la posibilidad de aniquilamiento del hombre y del concepto que tenemos de él demanda la regulación del poderío técnico. La ética, por lo tanto, preocupada de custodiar tanto la supervivencia física humana como la integridad de su esencia, deberá trascender la ética de la prudencia y tornarse así en una ética del respeto. La propuesta de Jonas, en este sentido, puede ser entendida como ética del cuidado del ser y, por ende, antiutópica, pues su intención no es mejorar el ser, sino cuidarlo, tanto en el sentido físico como esencial (43).

De este modo, de la técnica contemporánea, caracterizada por un nuevo poder, diverso y superior a la técnica moderna, surgirán nuevos deberes. El principal, a su entender, será el

deber de la responsabilidad: “bajo el signo de la tecnología, la ética tiene que ver con acciones –si bien no ya las del sujeto individual- de un alcance causal que carece de precedentes y que afecta al futuro (...) está además la evidente magnitud de efectos remotos y también, a menudo, su irreversibilidad. Todo ello coloca la responsabilidad en el centro de la ética” (39). Ante este nuevo escenario, ante estas nuevas acciones, se requiere un nuevo imperativo ético, fundamentado ontológicamente. Al parecer de H. Jonas, se requieren normas de validez universal, pues la amenaza es hoy planetaria.

A la luz de lo anterior, la heurística del temor propuesta y analizada por el filósofo puede ser entendida como el mecanismo que pretende anticiparse a las catástrofes ecológicas y enfrentarse al riesgo de desaparición de la humanidad, debido al cambio en la acción del hombre. Hasta antes del paradigma técnico moderno, la acción humana había tenido una aplicación de corto alcance espacio-temporal; sus consecuencias, y por tanto sus responsabilidades, se veían reflejadas fundamentalmente dentro de la ciudad. Dentro de sus muros la relación entre los hombres, y fuera de ellos con el entorno natural, no pasaban de ser algo que ocurría ahí y en ese momento, en una proximidad que permitía mantener el orden social y a la vez no afectaba esencialmente la naturaleza de las cosas, pues, si bien el hombre manipulaba de cierta manera la naturaleza, nunca lo hizo de forma tan penetrante como para desviar significativamente su cauce natural. Teniendo en cuenta que la ética tiene una estrecha relación con la acción humana, la ética reinante en esa época era una de carácter próximo, más ajustada a la política, a las relaciones entre los hombres y neutra en lo que tenía que ver con las acciones que recaían en la naturaleza. Desde esos tiempos, y hasta la modernidad, la ética tradicional no ha variado mayormente, teniendo como premisas que: a) la condición humana es algo que permanece, en lo fundamental, fija, b) producto de lo cual el bien del hombre es algo que ha podido determinarse con cierta claridad, c) el alcance de la acción humana, y su correspondiente responsabilidad, es algo claramente delimitado. Estas premisas de la ética tradicional habrían perdido legitimidad, debido al drástico cambio en la naturaleza de la acción humana que ha superado el marco de la relación sujeto-objeto para quedarse en una inquietante relación objeto-objeto en la cual no cabe un espacio neutro dentro de la ética. Si antes todo trato con el entorno no-humano carecía de importancia ética por su nula capacidad de transformación esencial, en la época de la técnica moderna la posibilidad de transformar la naturaleza en sus bases ha

adquirido dimensiones insospechadas. Y no sólo en lo que respecta al entorno natural, sino que también su propia naturaleza se ve afectada por esta posibilidad, con lo cual el hombre se ha convertido en objeto de sí mismo y su condición humana ha perdido la firmeza. Ya no basta una ética próxima, de corto alcance, por tanto netamente antropocéntrica, pues las consecuencias de las acciones han superado esa esfera; se hace necesario, entonces, una ética que abarque un amplia esfera que supere ese antropocentrismo, que englobe un campo más lejano, que tenga otras características y se haga cargo de las nuevas premisas que configuran la acción humana enraizada en la técnica moderna, que tenga bajo su alero todas las consecuencias previsibles de las acciones humanas; una ética que se funde en la responsabilidad.

Frente a esta nueva situación, señala Jonas, el miedo puede y debe ser el referente para orientar la nueva ética; el temor y su cálculo nos permitirán reflexionar sobre el hecho de que somos responsables de la continuidad de la vida en el planeta. Dicha responsabilidad, continuará nuestro autor, nos impulsará a actuar, pues caeremos en la cuenta de que lo que está en juego es la continuidad de la vida. La heurística del temor propuesta por Jonas es, pues, la que nos obliga a ser conscientes de nuestra responsabilidad respecto de estos nuevos males. Por ende, es la que nos invita a reflexionar sobre las posibilidades de ampliar la comunidad moral desde el ser humano como único sujeto moral en plenitud, hacia otros seres vivos.

Finalmente y a la luz de lo anterior, dicha ampliación de la comunidad moral se funda no tanto en el valor de la vida, sino en el miedo del ser humano a la desaparición de la vida. Y así, la ética de la responsabilidad de Jonas se fundamenta en ese miedo. Mientras Singer amplía la comunidad moral basándose en los intereses de los animales y, por ello, estos pueden ser considerados sujetos morales, con Jonas la situación es distinta: es complejo afirmar y justificar que la biósfera tenga intereses que proteger y, en realidad, pareciera ser que el miedo de Jonas apunta sobre todo a la desaparición de la vida *humana*. Lo que procura, de hecho, es la mantención de la vida *auténticamente humana* en la Tierra.^{li} Es por ello que creemos correcto, a partir de Jonas, considerar a esa biósfera como objeto de respeto moral y no tanto como sujeto moral.

Finalmente, a partir de la propuesta de Jonas podríamos afirmar que la biósfera es objeto de cuidado y, por ello, objeto de respeto moral. Y esto en función del valor de la vida humana y de la mantención de la vida auténticamente humana en la Tierra. La vida extra-humana es objeto de cuidado y no sujeto de moralidad. Desde la propuesta de Singer, los animales serán considerados sujetos morales en función de un deber: el principio de igualdad, el cual se fundamenta en los intereses de esos animales. La postura de Singer, creemos nosotros, tampoco realiza una defensa férrea por el valor de la vida de dichos animales; finalmente, Singer no fundamenta esa liberación animal en el valor de la vida animal. Ambas propuestas, en realidad, consideran superior el valor de la vida humana por sobre otras formas de vida. Y la ampliación de la comunidad moral se funda ya en los intereses de placer y dolor, ya en la vida humana.

Así las cosas, habrá que admitir que tanto en Jonas como en Singer, el valor de la vida humana es superior a otras formas de vida. Aun admitiendo que Singer le concede intereses a los animales, la distinción realizada entre sujetos morales en Singer y objetos morales en Jonas se torna irrelevante, pues la vida humana supedita a cualquier otra forma de vida.

Revisemos a continuación algunas otras reflexiones en torno a estos temas y a la ampliación de la comunidad moral.

5. La comunidad moral, evaluación de la ampliación sus límites.

Hemos afirmado que un sujeto moral es aquel ser que goza de cierto respeto moral. Ahora quisiéramos subrayar que ese sujeto moral se configura como tal en función de un agente moral. La comunidad moral^{lii} estará compuesta por todos aquellos seres susceptibles a ser objeto de consideración moral^{liii}. Decimos objeto de consideración moral y esto ya nos muestra una importante dificultad al enfrentar este tema: hay seres susceptibles de consideración moral –plantas, animales, futuras generaciones-, pero hay confusión respecto a si estos son sujetos u objetos morales; tampoco es claro, a nuestro parecer, qué diferencias existan entre estos dos términos.^{liv}

Lo que sí es claro es que en los últimos sesenta años el universo de sujetos morales –la comunidad moral- ha sido ampliado gracias a reflexiones filosóficas que, a su vez, han influido en deliberaciones bioéticas: hoy es ampliamente aceptado los seres vivos en general merecen respeto, que dada su vulnerabilidad requieren cuidado, que somos responsables de las intervenciones que realizamos en ellos y que, junto a nosotros, son parte de la comunidad moral. En otras palabras, con los seres vivos no humanos y con los procesos naturales, establecemos –o, en realidad, quisiéramos promover- cierta *relación* de respeto. Decimos relación, pues quisiéramos enfatizar que en ese acto de dar respeto que señalábamos al comienzo se establece una particular relación, diversa a aquella otra relación donde no se establece esa donación de respeto. A continuación, sintetizamos algunos aspectos relevantes en torno a esta idea:

- a) Dar es un acto transitivo, implica que alguien done y que otro reciba. Por ende, el respeto es un bien transitivo.
- b) Esa donación, en cuanto acto consciente, es un acto razonado; es decir, podemos dar razones de esa donación y, por ende, podemos ampliar el universo de sujetos morales conforme a argumentos razonables.
- c) Este bien transitivo solo exige razón y conciencia de quien concede respeto; quien recibe puede carecer de estas características. En otras palabras, quien recibe puede ser un semejante o un desemejante.
- d) De los puntos anteriores se desprende que el que dona es siempre un agente moral que, como veremos más adelante, es el único sujeto moral que asume agencialidad

racional y moral; estatus que impone deberes, entre los que destaca la responsabilidad frente a ese respeto moral.

- e) Finalmente y a la luz de lo anterior, caemos en la cuenta de que esa relación establecida a través de la donación del bien transitivo de respeto nos retrotrae a un elemento anterior y que fundamenta dicha relación. Nos referimos a la *valoración*: el acto de dar valor es *anterior a* y *causa de* ese respeto. Este es el tema crucial, a nuestro entender, respecto a la ampliación de la comunidad moral: cómo valoramos la vida: la vida humana y la vida extra-humana. Dependiendo de ese acto valorativo estableceremos la comunidad moral.
- f) Finalmente y para cerrar, hoy es ampliamente aceptado que los seres vivos y sus procesos en general merecen respeto, y esto es consecuencia de una particular valoración de la vida y sus procesos.

Es relevante exponer también que la postura que extiende los límites de la comunidad moral presenta diversos grados, aunque la mayoría se unen en la idea del anti-anthropocentrismo; esto es, se rechaza que los únicos seres morales sean los seres humanos. A partir de este punto, las consideraciones se diversifican: desde la *deep ecology* que incorpora a la comunidad moral a todos los seres del universo^{lv}, hasta la liberación animal de Singer, que enfatiza solo la inclusión de los animales^{lvi}. De este escenario biocentrista – también llamado ecocentrista- habría que destacar cuatro aspectos relevantes:

- a) Al ampliar la comunidad moral, debemos considerar de qué modo establecer el o los criterios que nos permitirá solucionar los eventuales conflictos morales. Por ejemplo, cómo justificar el mayor valor estimado hacia los seres humanos cuando dirimimos en el caso de la alimentación, del desarrollo humano o de la investigación, entre otros (67).
- b) Además, habrá que considerar lo que esta ampliación de los límites de la comunidad moral supone; a saber, dotar a todos los seres vivos (e inanimados, en el caso de las posturas extremas, como la de J. Lovelock) de estatuto moral –sujetos de moralidad- implica conferirles derechos. Algunos además añaden que debiesen ser considerados como fines en sí mismo. Opositores a estas posturas advierten la

necesidad de establecer qué significa entonces tener derechos o ser sujetos de intereses. Algunos previenen, como C. Ferrete (67) que “ni los animales por ser seres sintientes, ni otros seres naturales por tener valor pueden tener el estatuto de personas morales. Y las razones se encuentran en los propios fundamentos de la teoría ética: porque no son personas, porque no son sujetos capaces de tener y de defender intereses, porque no tienen una conciencia mínima y porque no pueden actuar autónomamente ni tomar decisiones, ni por tanto ser responsables.”^{lvii}

- c) Finalmente, cabrá preguntarse para qué ampliar la comunidad moral: ¿se busca el cuidado del ser humano y su supervivencia? Es decir, ¿por motivos antropocéntricos? ¿O, más bien, buscamos el cuidado y mantención del equilibrio de todo lo que vive, porque todo lo que vive es valioso? Y de ser esto así, ¿cuáles serían los límites? ¿Todo lo que es deberá ser cuidado? ¿O solo lo que vive?
- d) Esta última cuestión nos lleva a la necesaria reflexión en torno a los requisitos que todo ser debe mostrar para ser considerado como parte de la comunidad moral.^{lviii}

Desde acá que distingamos nosotros entre sujetos morales y agentes morales, ambos miembros de la comunidad moral y, no obstante, muy diversos en capacidades. En efecto, los agentes morales, como veremos, pueden llegar a ser los seres humanos, pues son quienes valoran y, a partir de esas valoraciones, donan aquel bien transitivo de respeto en un acto de libertad y racionalidad, por lo cual será el único capaz de responsabilidad moral. Esta capacidad es la que le impone a los agentes morales ciertos deberes –por ejemplo, la responsabilidad. Respecto a los derechos, estos serán iguales a todos los miembros de una misma especie y serán determinados por el ser humano a partir de sus valoraciones.

Al otro lado encontramos la postura antropocentrista, la que posee como centro de cualquier referencia moral al ser humano. Considerándolo desde la propuesta kantiana, pareciera posible afirmar responsabilidad hacia los animales, pero solo una consideración moral indirecta; esto es, al hacerle daño a los animales, inflingimos un daño a la humanidad entera. Por ende, surge una responsabilidad indirecta hacia los animales, y siempre directa hacia el ser humano. Respecto a la naturaleza, podría justificarse la responsabilidad moral hacia ella a propósito de las futuras generaciones.

No olvidemos que para Kant los seres humanos son los únicos que pueden ser considerados valores absolutos, fines en sí mismos. A los animales se les considera medios y, por ello, “los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad” (69). Desde Kant, pues, podemos afirmar que se homologa el agente moral con el sujeto moral; o dicho de otro modo, solo el agente moral –el ser humano- es sujeto moral. Y, además, solo el hombre puede recibir actos morales; nuevamente: solo el hombre es sujeto moral. Los animales, por lo tanto, son solo cosas. Si esto es así, hacer un mal al medio ambiente o al animal es un mal, pero no es estrictamente un mal moral (67). Por lo cual la obligación de no hacer daño a animales o al medio ambiente proviene de la posibilidad de que esto genere, a corto o a largo plazo, daño a la humanidad.

El respeto, al cual nos hemos referido antes, solo puede atribuirse universalmente al hombre, en consideración de la dignidad humana. Es ésta última la piedra angular de la filosofía kantiana y desde ella cobra sentido la ley moral, que es la obligación de respetar a los seres que tienen un valor absoluto; es decir, al ser humano racional. Lo respetado, en síntesis, es el carácter de ser racional.

Ante estos dos extremos, habría que señalar, por un lado, que creemos que es claro que la naturaleza en sí misma no dicta normas morales; si lo hiciera, poco sentido tendría muchas de nuestras elucubraciones. Basta pensar que la naturaleza, los animales y sus vaivenes no es ni inmoral ni moral, es sencillamente amoral (67). Por otra parte, afirmar que los seres naturales tienen valor tampoco implica necesariamente señalarlos como valores absolutos o fines en sí mismo, sujetos de derechos. Destacamos, pues, que es el hombre quien valora la vida de los animales y la naturaleza, es él quien, a partir de esas valoraciones dona respeto y reconoce un estatuto moral en ellos, aunque distinto al del ser humano, pues solo él es racional y libre.

Nuestra postura es, pues, no tanto anti-antrópocéntrica, pues aunque consideramos adecuado ampliar la comunidad moral, no creemos posible conocer y estimar algo sin hacerlo *desde* nosotros mismos; es decir, a partir de *nuestras valoraciones*. Los argumentos razonables y morales que entregamos para la ampliación se originan, precisamente, en la racionalidad, la libertad y la responsabilidad humanas: porque podemos cuidar y garantizar el respeto y la responsabilidad hacia la naturaleza y hacia todos los seres no humanos, entonces debemos hacerlo. Esta obligación halla su origen en que somos los únicos que

valoramos y, luego, decidimos racionalmente por otros, somos los únicos con la capacidad técnica suficiente como para intervenir a niveles no naturales sobre nuestro medio y somos los únicos seres conocidos libres. La otra cara de esta libertad es sin duda la responsabilidad; y, frente a animales y a la naturaleza, ella debe ser la piedra angular de todo análisis ético.

Al respecto, valga una aclaración: no es que neguemos el valor interno de todo lo que rodea al ser humano; por el contrario, creemos que, en principio, todo lo que es posee exacto valor en sí. La distinción de valor entre lo que es solo surge cuando hay otro con la capacidad de distinguir: porque el hombre es capaz de categorizar y ordenar conceptualmente, entonces existen las categorías conceptuales.^{lix} Si nosotros como especie nos erigimos por sobre los demás seres es por aquella cualidad de autoconciencia, autorreflexión y autoconocimiento, que nos permite distinguirnos de los demás seres. Aquella cualidad distintiva –la autoconciencia- nos aparta de los demás, es cierto, pero lo interesante es destacar por qué lo hace. Nos separa y distingue de los otros seres, primero, porque nos capacita para generar categorías racionales a través de las cuales categorizamos el orden que el mundo ya posee. Segundo, porque aquella autoconciencia racional nos hace libres; es decir, nos posibilita convertirnos en agentes morales y, por ello, responsables. De aquella cualidad, por lo tanto surge una capacidad: la agencia moral. De esta última, se origina nuestra responsabilidad moral hacia lo que nos rodea. Tercero y considerando lo anterior, para que aquello que nos rodea se erija como sujeto moral, el ser humano debe reconocerlo como tal. Y este reconocimiento es una decisión (moral). Es por ello que en la historia de la humanidad nos encontramos con situaciones en que el ser humano ha negado –ha *decidido* negar- ese reconocimiento a otros seres humanos: no basta, ni por mucho, saberse sujeto moral, debe haber otro (ser humano) que reconozca ese estatus moral. Es lugar común afirmar que las mayores calamidades de la historia de la humanidad han ocurrido porque el ser humano ha negado a otros seres humanos ese estatus. A estas alturas de la historia, sin embargo, hay un acuerdo –conceptual, al menos- de que todos los seres humanos deben ser reconocidos con igual estatus moral. El problema surge, pues, con todos los otros seres vivos.

Lo que sí es claro es que solo el ser humano tiene la capacidad de reconocer o de negar ese reconocimiento. Valorar la vida extra-humana, donar o no respeto, así como otorgar o no

estatus moral es una decisión moral que solo el hombre puede efectuar^{lx}. Respecto a los derechos, podrán gozar de ellos aquellos seres a los que la comunidad se los conceda –se los decida conceder. Es por esta razón que en la actualidad no resulta descabellado hablar de derechos de los animales o derechos de la biósfera. Esta postura contractualista, insistimos, no impide reconocer diverso valor a los seres vivos, lo que – en todo caso– también es una decisión humana y, desde luego, antropocentrista.

Sea como fuere, animales y plantas se mantienen imperturbables ante tamañas reflexiones. Ellos han existido y dejado de existir, incluso antes que el hombre. Por ello, volvemos el foco una vez más hacia lo que, creemos nosotros, debiese ser el eje de cualquier reflexión moral en este ámbito: la responsabilidad humana hacia lo que lo rodea. El ser humano, único ser vivo conocido capaz de reflexión intelectual y acción libre es, por lo mismo, responsable de sí mismo, de sus actos y de cómo estos afectan a su entorno. El eje de una ecoética debiese ser, por lo mismo, la responsabilidad.^{lxi}

Falta entonces analizar el especial lugar que ocupa el ser humano en dicha comunidad. En efecto, él es el único capaz de reconocerse a sí mismo como un ser distinto a otros seres y capaz de ciertas realizaciones. Es el único, además, capaz de caer en la cuenta de no estar siendo valorado y respetado como tal y capaz de dar la lucha por ese reconocimiento; el que realiza esa lucha es el agente. Todo esto se relaciona, creemos nosotros y como intentaremos mostrar más adelante, con lo que P. Ricoeur llama *reconocimiento de sí* y que exige la ayuda de otro (70). Esa ayuda implica, a nuestro entender, establecer una relación de respeto y que, en este caso, involucra el reconocimiento recíproco entre seres humanos. Pero también, y como ya afirmábamos, así como el ser humano otorga respeto, así también puede negar, suprimir o retirar aquel respeto. Es lo que ha ocurrido en muchos momentos de la historia y por los más variados motivos: religiosos, raciales, políticos, sociales, culturales. Motivos, sí; aunque dudosamente razonables, por lo que habrá que revisar esta cuestión con atención, sobre todo si consideramos la triple vulnerabilidad humana, que demanda cuidado. Primero, la vulnerabilidad propia que le compete en cuanto ser vivo; segundo, la dimensión antropológica de su vulnerabilidad; finalmente, la dimensión social de la misma. Comenzaremos, pues, con estos temas, para luego analizar el agente moral.

6. El ser humano como parte de la comunidad moral

De acuerdo a lo expuesto, la comunidad moral es variada y diversa. Todos los seres vivos la componen, aunque ella también supone el espacio que estos requieren para desarrollarse y desenvolverse; es decir, la comunidad moral abarca también aquello que hemos llamado biósfera.

El ser humano, único ser vivo con capacidad intelectual y autoconciencia capaz de llevar adelante este tipo de reflexiones, ocupa un lugar relevante en esta comunidad, en principio, por dos razones: primero, las causas antropogénicas de los problemas bioéticos revelan una responsabilidad moral inédita, pues esta crisis habría surgido por la sumatoria de los alcances de la técnica humana y la actitud especista persistente. Segundo, es el hombre el único capaz de dotar a los demás seres de respeto y, en esa medida, su responsabilidad moral estará siempre íntimamente ligada a ese respeto.

A continuación intentaremos dilucidar el puesto del ser humano dentro de la comunidad moral. Proponemos iniciar el análisis a través de la dimensión antropológica de su vulnerabilidad, para luego abordar la dimensión social de la misma. Desde esta última esfera, corresponderá desglosar poblaciones vulnerables que, como veremos más adelante, exigirán particulares cuidados que deberán ser considerados y procurados por los agentes morales. Finalmente, abordaremos el tema del reconocimiento.

6.1 Vulnerabilidad antropológica

Mirar de frente la vulnerabilidad y analizarla es mirarnos a nosotros mismos. La vulnerabilidad se erige como propia de todo lo que vive, pues todo lo que vive habrá de morir. En el hombre y desde la filosofía, esta característica ha sido analizada por múltiples autores, llegando a establecerse, desde la pluma de Montaigne, que la filosofía es, en realidad, una meditación sobre la muerte.

En efecto, es la muerte la que nos obliga a recordar nuestra condición animal: como estamos vivos, habremos de morir. A propósito de la liberación animal, señalábamos cuán arraigada a nuestra historia de occidente se halla la postura especista. Es posible que dicha

concepción de superioridad humana por sobre la de otras especies, sustentada a su vez en la racionalidad del hombre, se deba al *olvido* de la condición animal, lo que, al parecer de algunos pensadores, es una concepción defectuosa y una imagen incompleta de nosotros mismos, pues deja al margen aquellas otras nociones que complementan la condición racional y autónoma del ser humano (46). Por ejemplo, al suspender las consideraciones en torno a la animalidad, prescindimos también –aunque en realidad, sobre todo despreciamos– nuestro carácter corporal y temporal, pues nos conecta directamente con la vulnerabilidad humana. Es por eso que A. MacIntyre afirmará que “para tener en cuenta debidamente los fenómenos de la discapacidad y la dependencia, quizá sea necesario comenzar con una nueva afirmación de la animalidad humana” (46). Para recobrar la imagen completa de nosotros mismos deberemos subrayar –y evitar olvidar– nuestra corporalidad.

Ser vulnerable significa ser susceptible de heridas o lesiones, ya físicas, ya morales. Ser vulnerable implica ser susceptible al medio, el que puede incidir negativamente a través de daño, enfermedad o dolor. Ser vulnerable es, en fin, ser permeable al daño, el que puede ser físico, emocional o moral. Finalmente, ser vulnerable se relaciona directamente con la posibilidad de sufrimiento, ya sea por la posibilidad de enfermar, de sentir dolor, por fragilidad o por limitación, por la finitud y por ser un ser-para-la-muerte. Nuestra extinción tanto biológica como biográfica nos convierte en seres frágiles (31). Y la conciencia de dicha finitud es la que nos distingue de todos los demás seres biológicos.

La identificación de los daños y los peligros a que se exponen diversas especies y la naturaleza de su vulnerabilidad presuponen, al parecer de A. MacIntyre, una determinada noción de florecimiento de tal o cual especie. Para entender, pues, la vulnerabilidad del ser humano, se vuelve necesario, a su entender, comprender ante todo su florecimiento.

Florecer, afirma el MacIntyre, se traduce como *eu zen* o *bene vivere*; es decir, apunta a la noción de vida buena y, con ella, a la noción de bien y de fin. En sus palabras: “la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es” (46). Esta idea, que en principio puede sonar tautológica, significa que “una vida virtuosa es una vida abierta y sensible a la experiencia, de manera que pueda llegar a ser cada vez más excelente a medida que se enriquece con

ella” (47). La propuesta del filósofo es una ética de la excelencia humana, donde la posesión de virtudes resulta fundamental para la consecución de esa vida buena.

De este modo, es necesario en el caso humano desarrollar las facultades como razonador práctico independiente –esto es, ejercitar las facultades humanas de racionalidad- y florecer así *qua* miembro de su especie. Cada individuo debe procurar –y en la infancia se *lo* deben procurar- pasar a elaborar sus propios juicios independientes respecto a bienes. Y, por esto último, podemos afirmar que la propuesta de MacIntyre, aunque inserta en una ética de excelencia, supone también el cuidado, como lo afirmábamos a propósito de H. Jonas: para que el hombre llegue a ser razonador práctico independiente requiere cuidado previo.

Es relevante para nuestro análisis destacar esta tensión que enfrenta la vulnerabilidad con la autonomía: mientras para MacIntyre es imprescindible considerar esa autonomía para entender la vulnerabilidad, así como reconocer la dependencia que genera dicha vulnerabilidad para superarla, así también otros autores han destacado sobre todo que, en realidad, la autonomía es la de un ser vulnerable (71). Esa es <<la paradoja de la autonomía y de la vulnerabilidad>> propuesta por P. Ricoeur: la autonomía es el desiderátum del ser frágil y, en realidad, no es que vulnerabilidad y autonomía se opongan, sino que se componen entre sí (31)^{lxii}. Esta propuesta enfatiza que la autonomía es algo por lograr y matiza a su vez a la vulnerabilidad: afirma nuestra debilidad, aunque sobre todo constata la vida como quehacer y obra. Un quehacer y una obra, en todo caso, que no se lleva a cabo aisladamente, sino sobre todo con otros. Somos menesterosos por naturaleza y esto implica la necesidad de la inserción social y de las relaciones de reciprocidad.

6.2. Vulnerabilidad social

Aunque todos nos caracterizamos por esta vulnerabilidad basal antropológica, habría algunas condiciones que volverían a ciertos grupos o poblaciones especialmente frágiles. Así, algunos grupos culturales diferentes, mujeres y niños han sido considerados grupos vulnerables; víctimas de marginalidad, de discriminación racial o género; poblaciones con ciertas enfermedades, como sida, salud mental, entre otros. Todas estas condiciones exponen a quienes las padecen a mayores riesgos y, por lo tanto, a mayor vulnerabilidad.

Su particular desprotección ante estos específicos escenarios dañinos –sociales y/o ambientales-, amplificaría aquella vulnerabilidad que hemos llamado antropológica o basal y la convertiría en social.

Pero además, esta vulnerabilidad adquiere al parecer de algunos autores como R. Chambers un doble cariz: puede ser la exposición y permeabilidad a ciertas contingencias, tensiones o condiciones *externas*, así como cierta incapacidad *interna* de hacer frente a dichos factores. Esta idea complejiza las tareas de cuidado, pues la vulnerabilidad adquiere dimensiones diversas y la convierte también en una realidad causada por múltiples factores. La vulnerabilidad, entonces, es una realidad que funciona en tres ejes: la *exposición* (a factores externos), la *capacidad* (interna de enfrentarse a ellos) y la *potencialidad* de sufrir o no los daños (31). Dicha capacidad, creemos nosotros, se relaciona nuevamente con esta idea de autonomía propuesta por MacIntyre y Ricoeur: vulnerabilidad y autonomía se compondrían entre sí y en la medida que esa vulnerabilidad que hemos llamado antropológica se potencia con la vulnerabilidad social, la autonomía resulta invariablemente perjudicada.

Desde esta realidad emerge la exigencia de responsabilidad humana frente a esta vulnerabilidad social: si reconocemos su carácter modificable, parece necesario reconocer la obligación moral de prevenir, mitigar y enmendar dichas condiciones generadoras de daño.

En el ámbito bioético, resulta interesante mencionar que el año 2000 la vulnerabilidad es propuesta como uno de los cuatro principios de la bioética europea, tal vez en un intento de destacar el rasgo antropológico para así dotarlo de un lugar privilegiado en el ámbito disciplinar. Sin embargo, habría que evaluar la efectividad del planteamiento, sobre todo si reflexionamos en qué medida un rasgo humano puede devenir en principio moral y si, como postula M. Kottow, no será esto una falacia naturalista al convertir un descriptor antropológico en una prescripción ética (72). En otras palabras, pareciera ser que, aun reconociendo su importancia, la vulnerabilidad no es una guía de acción propiamente tal, como sí debe serlo un principio ético. Por lo cual, aunque enfatiza una categoría olvidada al parecer de muchos, no apunta a lo más relevante; a saber, la obligación moral del cuidado o protección a la integridad de las personas, considerada esa vulnerabilidad. Justamente a esto apunta la propuesta surgida un año antes de la mano de M. Kottow: la constatación de

vulnerabilidad humana y de los vulnerados dará origen a la ética de la protección y con ello, a la bioética de la protección (73). Esta ética de la protección procurará superar la comprensión de la protección como un principio y sugerirá la necesidad de contraponer a la desigualdad no ya una justicia utópica, sino una protección. Dicha propuesta, por lo tanto, se relaciona íntimamente con estas preocupaciones en torno a la vulnerabilidad humana.

Por otro lado, aunque aún en torno a la relación entre bioética y vulnerabilidad, es interesante señalar que la categoría está también presente en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, elaborada por la UNESCO el año 2005. Específicamente, el artículo 8 de la Declaración afirma el respeto de la vulnerabilidad humana y la integridad personal, la cual se especifica al afirmar que “al aplicar y fomentar el conocimiento científico, la práctica médica y las tecnologías conexas, se debería tener en cuenta la vulnerabilidad humana. Los individuos y grupos especialmente vulnerables deberían ser *protegidos* y se debería *respetar* la integridad personal de dichos individuos.”^{lxiii} Si bien no se mencionan mecanismos específicos a través de los cuales proteger y procurar el respeto, la Declaración al menos supone una consideración al respecto, aunque tal vez esto sea aún muy insuficiente dada la relevancia mundial de la Declaración en cuestión.

6.2.1. Poblaciones Vulnerables

Ya se ha dicho, pero vale la pena destacarlo: todos los seres vivos son vulnerables. Y así, todos los seres humanos lo son también: es la vulnerabilidad antropológica, propia de un *animal* racional, propia del ser-para-la-muerte. El reconocimiento de poblaciones vulnerables indica que ciertas condiciones generan otras vulnerabilidades diversas a las antropológicas, las que producen desigualdades en los niveles de riesgo al que se ven sometidos diversos grupos humanos. La enumeración de estas condiciones puede generar una lista extensa que va desde situaciones socio-económicas y culturales arraigadas en la historia de una población, hasta circunstancias pasajeras y azarosas, como víctimas de problemas ambientales tales como desastres naturales. Lo relevante es subrayar que todas estas condiciones desnivelan el terreno entre poblaciones al exponerlas a mayores riesgos y

al someterlos a mayor desprotección. Por eso emparejar el terreno, suele decirse, es una cuestión de justicia.

Esta situación se vuelve particularmente dramática cuando caemos en la cuenta que ciertos grupos humanos –ciertas poblaciones vulnerables- son desmarcados de su rango de ciudadano, es decir, miembro de la sociedad. Al no alcanzar el estatus de ciudadano, quedarían impedidos de hacer valer sus derechos humanos, por lo que ya no son seres vulnerables, sino francamente vulnerados (72). “Son personas autónomas, pero sumidas en condiciones de desmedro que les impiden ejercer la capacidad de tomar decisiones autónomas”, señala Kottow. Es decir, aunque son seres humanos autónomos, la vulnerabilidad social cercena aquella capacidad que, como veremos, permite ejercer la agencialidad moral. Aunque esto exige actuar conforme a la ética de protección, no autoriza a negarles la autonomía, sino que, por el contrario, nos recuerda la obligación que posee el ordenamiento político público de brindar “a los ciudadanos un nivel básico de capacidad en ciertas funciones centrales de la vida humana. (...) es una exigencia moral brindar las oportunidades o garantías necesarias para que se desarrollen las capacidades, lo cual, en muchos casos, es sinónimo de compensar las diferencias existentes entre los individuos, debidas a la <<lotería de la vida>>”(31). Esto se relaciona, como veremos, con el valor que se le asigna a la autonomía: dado que le asignamos valor, entonces debemos reconocer el compromiso de promoverla y fomentarla y exigir así mismo respeto ante ella.

Es interesante mencionar que, a propósito de estos temas se ha propuesto un enfoque sobre las capacidades específicas humanas que procurarían luego el despliegue del desarrollo humano; son relevantes las aproximaciones que A. Sen y M. Nussbaum han hecho sobre su relación con el desarrollo y, como dice L. Feito, es relevante caer en la cuenta que este enfoque resulta ser más eficaz que el de los derechos, en cuanto las capacidades exigen la realización de garantías para las capacidades, lo que a su entender se traduce en asumir un compromiso con el funcionamiento y el desarrollo humano completo. Así el enfoque de las capacidades procuraría no tanto la protección de los derechos, como la disposición de garantías legales para asegurar la calidad de vida de los individuos y grupos. Todo lo cual apuntaría también a la protección de las poblaciones vulnerables, evitando la mera proclamación de derechos y exigiendo la realización de las garantías para las capacidades.

En este mismo sentido aseverará Ch. Taylor (74) que afirmar un derecho va más allá de la proclamación de una orden; se relaciona asimismo con ciertas nociones de valor moral de ciertas propiedades o capacidades sin la cual esa afirmación de derechos carecería de sentido. De lo cual deducirá que la afirmación de derechos es también afirmación de capacidades, destacando la relevancia del desarrollo de aquellas y la *obligación de pertenencia* implicada; esto es, propiciar las condiciones adecuadas para su desarrollo. Profundizaremos en estos temas a propósito de la agencialidad pues, como hemos ido estableciendo, la vulnerabilidad se cruza de lleno con el tema de la autonomía.

También P. Ricoeur abordará la perspectiva de las capacidades, postulándolas como uno de los polos de la identidad personal; el segundo polo, el reconocimiento, revela la unión íntima de la identidad con la alteridad. Esto lo veremos con más de detalle cuando profundicemos en el agente moral; en efecto, para que el ser humano llegue a ser un agente moral, requiere construir su identidad y, a través de ella, la capacidad que Ricoeur llama de imputabilidad; esto es, convertirse en actor de sus actos y, por lo mismo, responsable de ellos, capaz de asumir las consecuencias que de ellos se deriven. Es la autonomía. Y para que esto sea posible, debemos ser reconocidos como tales. Es esto, precisamente, lo que no ocurre con las poblaciones vulnerables.

Finalmente, es importante caer en la cuenta que el ser humano dentro de la comunidad moral presenta un papel preponderante. Y esto porque él es el único que razona y estima en torno a estos temas. En efecto, él es sujeto moral en sentido fuerte, siguiendo la nomenclatura de Taylor, pues es él el único que es agente moral: libre y racional. Él es el que exhibe y percibe aquellas capacidades que, hemos dicho, estima como valiosas y dignas de respeto. La fuerte sensación de jerarquía con respeto a otros seres –y que hemos expuesto como postura especista- se basa y se define por la posibilidad de adquirir estas capacidades superiores que son la razón y la voluntad. Sobre la base de estas capacidades el hombre se ha considerado, además, como sujeto de derechos. Y a la luz de estas capacidades también se le han adjudicado una serie de deberes hacia aquellos otros que no gozan de éstas.

Si nos hemos detenido en el tema de la vulnerabilidad del ser humano ha sido para destacar que la dimensión social humana encierra ciertas complejidades que nos retrotraen al tema

de la obligación moral de cuidado, de solidaridad y de protección, que son necesarias de considerar cuando hablamos del ser humano en el marco de la comunidad moral. Sobre todo cuando caemos en la cuenta que esa vulnerabilidad social afecta siempre, a veces daña, otras veces incluso amputa la autonomía del ser humano.

7. El agente moral

Agente es aquel que obra, ejecuta o realiza una acción. Decimos que ese agente es moral cuando la acción realizada es moral y serán actos morales aquellos actos que realizamos autónoma, voluntaria y responsablemente; esto es, actos seleccionados libremente entre una serie de opciones. Se desprende, pues, que la fuente de toda moralidad es la libertad y entendemos por ello que solo el ser humano es agente moral.

Aunque, en realidad, habrá que recalcar que no se es agente moral por el solo hecho de ser humano; no es una capacidad que se *tiene* por pertenecer a la especie humana. La agencia moral se *obtiene*; es decir, se logra, se alcanza, se desarrolla... en síntesis, es un *tipo de identidad* que los seres humanos pueden –o no– alcanzar.

Respecto a la libertad, sería adecuado comenzar señalando la ya tradicional distinción realizada por I. Berlin en *Two concepts of liberty*; a saber, la libertad positiva y la libertad negativa. Dicha categorización responde a dos modos de comprender la libertad: un primer grupo la define en términos de independencia del individuo con respecto a las eventuales interferencias de otros; es decir, libertad positiva “que implica en esencia el ejercicio de control sobre la propia vida. Según esta visión, uno sólo es libre en la medida en que se ha autodeterminado efectivamente y ha dado forma a su vida” (74), desde lo que podemos inferir que el concepto de libertad positiva es un concepto de ejercicio. Un segundo grupo comprende la libertad desde la perspectiva negativa de la oportunidad; esto es, el hecho de ser libre “tiene que ver con lo que podemos hacer, la posibilidad que se nos abre para hacer algo; poco importa que hagamos uso o no de ella”(74). La libertad negativa es, entonces, ausencia de obstáculos.

Como veremos, estos dos modos de entender la libertad son relevantes: cuando hablamos de agencia moral no es indiferente de qué modo estemos comprendiendo la libertad, pues, como apunta Ch. Taylor en *La libertad de los modernos*, aunque es cierto que la libertad de un individuo puede verse restringida por obstáculos externos –por ejemplo, por un tema de vulnerabilidad social o por pertenecer a poblaciones vulnerables–, la libertad también puede ser obstruida por obstáculos motivacionales internos, los que pueden o no ser identificadas como tales por el individuo. De lo cual se podría afirmar que la primera condición para reconocer nuestros objetivos y poder actuar libremente es ejercer una autocomprensión. Esta última guarda relación con la identidad: para actuar libremente requiero conocer(me):

conocer las posibilidades que tengo, valorar lo que me rodea, establecer lo que es bueno para mí y elegirlo; en fin, saber quién soy. Aunque reconocemos la relevancia fundamental de la libertad negativa, intentaremos establecer que ella es aún insuficiente: la agencia moral se relaciona sobre todo con la libertad positiva y supone o requiere la libertad negativa. Estos dos modos de comprender la libertad nos remite a la ya clásica disputa entre liberales y comunitaristas, la que abordaremos en los siguientes apartados.

A continuación y para abordar el complejo tema de la agencialidad humana, partiremos desde la afirmación de P. Ricoeur que nos advertía que los dos polos de la identidad personal son las capacidades y el reconocimiento. En su breve texto *Volverse capaz, ser reconocido*, afirma: “El título que elegí es doble: designa por un lado las capacidades que se atribuye a un agente humano y, por el otro, el recurso a los demás para dar un estatus social a esta certeza personal. La apuesta común a los dos polos de esta dualidad es la identidad personal. Me identifico por mis capacidades, por lo que puedo hacer. El individuo se designa como hombre capaz, y podríamos agregar... que padece, para subrayar la vulnerabilidad de la condición humana” (75). Siguiendo a Ricoeur, para que el ser humano llegue a ser un agente moral, requiere construir su identidad a través de los caminos de reconocimiento. El primero, el *reconocimiento de sí*, pretende abordar las propias capacidades. Ellas se relacionan, como veremos en su momento, con la autonomía y la responsabilidad.

De este modo, para asumir la tarea que nos hemos propuesto –a saber, establecer qué es y en qué consiste la agencialidad humana y cómo se desenvuelve ese agente moral en el ámbito bioético- abordaremos primero la autonomía –capacidad del agente por antonomasia-, para luego detenernos en el reconocimiento. Finalmente abordaremos brevemente el tema de la identidad. Para ello, nos hemos planteado la siguiente ruta:

- a) Primero, quisiéramos detallar las características de los agentes morales. Para esto abordaremos primero la noción de autonomía, revisando los aportes de la perspectiva liberal y comunitaria, para finalmente hacer algunas precisiones a la luz de la ética dialógica.
- b) Luego abordaremos la noción de reconocimiento, principalmente a la luz de P. Ricoeur -reconocimiento de sí y reconocimiento recíproco- y A. Honneth –la lucha por el reconocimiento.

- c) Durante este trabajo, procuraremos establecer algunas de las condiciones necesarias para el desarrollo de la agencia moral.
- d) Lograda la tarea, y en las conclusiones, quisiéramos abordar la relevancia (moral) del agente moral en el ámbito bioético. El agente moral decide sobre sí y así se determina –identidad-; pero su acción interviene también sobre otros. Los agentes morales en el ámbito bioético se ven enfrentados a una serie de escenarios que requieren ser considerados de manera independiente. Así, la acción de un agente moral podrá intervenir:
 - a. Sobre otro agente moral (por ejemplo, un médico interviene sobre un paciente que es agente moral).
 - b. Sobre otros seres humanos en vías desarrollo de su autonomía y, por ende, de su identidad (fetos, recién nacidos, niños).
 - c. O bien, sobre otros seres humanos que han perdido, ya temporalmente, ya para siempre su agencialidad moral.
 - d. También podrá actuar sobre seres humanos que por diversos motivos jamás han sido ni podrán ser considerados agentes morales (alguien que padezca una enfermedad mental o un trastorno cognitivo, por ejemplo).
 - e. Sobre animales no humanos.
 - f. Sobre la naturaleza.

De este modo y una vez finalizada esta tarea, evaluaremos las tareas y los desafíos a los que el agente moral se ve enfrentado en los horizontes de la bioética.

7.1. Autonomía

Es indiscutible que la autonomía es condición necesaria para que reconozcamos agencialidad moral en un ser humano. Pero también es claro que considerada como autogobierno normativo, ella requiere y supone capacidad de razonar, de deliberar, de decidir y de actuar consciente e intencionalmente. Para abordar este aspecto crucial de la agencia moral, tal vez resulte adecuado aproximarse a través de los diversos aportes que se ha realizado desde las diversas corrientes filosóficas en este tema. Es lo que proponemos a continuación.

7.1.1. La autonomía en clave liberal

Cuando se habla de liberalismo no se habla de un bloque homogéneo de pensamiento. Por el contrario, en él podemos encontrar diferencias en la comprensión del sujeto, así como en las propuestas éticas y políticas. No obstante la heterogeneidad, tal vez la idea motor del liberalismo sea la limitación de los poderes y funciones del Estado en beneficio directo de la libertad individual, la cual se caracterizará por su individualismo y por su total prioridad por sobre cualquier otro valor. El autor nacional J. Navarrete postulará en *Liberales y Comunitaristas, reflexiones generales para un debate permanente* las siguientes características generales del liberalismo: “(i) sostienen, mediante el recurso teórico del iusnaturalismo racionalista, una concepción contractualista del origen del Estado; (ii) sustentan la idea del Estado como antítesis del hombre natural (el Estado como mal menor); (iii) fundamentan una postura individualista del hombre; (iv) subrayan que el consentimiento es el fundamento del poder político; (v) conciben de forma pesimista la naturaleza humana (egoísmo, interés propio, cálculo racional); (vi) defienden un énfasis universalista en sus concepciones del hombre y la sociedad; (vii) plantean que los derechos humanos son inherentes al individuo; (viii) suelen privilegiar la tesis de la racionalidad instrumental por sobre la de la racionalidad deliberativa; (ix) suelen creer en el progreso ininterrumpido de la historia humana; y (x) desconfían del Estado, la política y la mayoría ciudadana, como expresión de la voluntad popular.” (76)

De todas estas características, propias del discurso liberal, nos interesará especialmente (iii), y luego (v) y (viii). Creemos que desde ellas surge la concepción atomizada del ser humano y la prioridad de lo justo sobre lo bueno. A partir de ellas, entonces, proponemos una breve revisión del concepto de agente moral en clave liberal, para lo cual abordaremos estos rasgos fundamentales de la corriente y solo deteniéndonos en el autor que suele consignarse como uno de los predecesores filosóficos más relevantes, I. Kant, y en uno de sus representantes más influyentes, J. Rawls.

Cuando J. Locke –considerado por muchos el padre del liberalismo- desarrolla su pensamiento político en el seno de la sociedad inglesa y europea del siglo XVII, lo hace

intentando dar respuesta a los problemas de aquella, procurando sobre todo afirmar la libertad individual y proponiendo la limitación de los poderes del Estado. Así, mientras en *Carta sobre la Tolerancia*, su principal preocupación será la libertad de culto religioso, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, el inglés propondrá, entre otras cosas, que los derechos naturales del hombre jamás pueden ser superados por los derechos del Estado (77). Estas serán las ideas de base para emprender la lucha de la burguesía contra la nobleza; el intento de superación de la supremacía eclesiástica y el ensayo de acceder al orden político del Estado.

La fundamentación filosófica del liberalismo, por su parte, es desarrollada principalmente por I. Kant, quien establece la primacía de lo justo por sobre lo bueno. En su propuesta deontológica, afirmará que los principios de justicia no depende de visiones personales sobre lo bueno; es más, según afirma Sandel en *El liberalismo y los límites de la justicia*, lo justo en realidad limitaría con lo bueno, estableciendo sus fronteras. De allí que Kant afirme que la prioridad de lo justo se derive enteramente del concepto de libertad, sin guardar relación alguna con la felicidad (fin considerado natural al hombre). La justicia, por lo tanto, deberá tener un fundamento anterior a los fines empíricos; a saber, el sujeto de razón práctica –que posee valor absoluto. En otras palabras, el fundamento será el sujeto capaz de tener una voluntad autónoma. “El concepto de un sujeto que es anterior a sus objetos e independiente de ellos ofrece un fundamento para la ley moral”, dirá Sandel (78). Revisemos brevemente la noción de autonomía propuesta por el filósofo.

7.1.1.1. La autonomía kantiana

Bien es sabido que la noción de moralidad como autonomía es fruto de nuestro autor y que la autonomía como principio moral podría sintetizarse, primero, en la independencia de la voluntad de la persona con respecto a cualquier factor externo y, segundo, en que esa autodeterminación sea racional. En este sentido, hay autonomía cuando se cumplen las condiciones de racionalidad e independencia y, al reunirse ambas condiciones, estamos frente a una capacidad universal; esto es, la autonomía será la misma independiente del contexto en el cual se haya adquirido. Como veremos, autonomía y racionalidad son capacidades universales desde la perspectiva kantiana y, en realidad, es la racionalidad la

fuerza de la moralidad, pues gracias a ella somos autónomos (79). Por eso en su obra *¿Qué es Ilustración?*, la autonomía será lo opuesto a la <<minoría de edad>> y lo opuesto a la heteronomía: la autonomía vuelve al hombre capaz de juzgar por sí mismo. En esta obra, la autonomía es responsabilidad del juicio propio, es atreverse a pensar y actuar por uno mismo; es, en fin, autonomía de juicio y de pensamiento. Veamos entonces cómo fundamenta la libertad como autonomía.

El filósofo alemán comenzará su reflexión ética desde un hecho de razón: todos los seres humanos tendríamos conciencia de ciertos mandatos que experimentaríamos como incondicionados; esto es, como imperativos categóricos. La ética kantiana es ética del deber, pues busca la obligación o corrección moral –el deber-, independiente del concepto de bien. No es este último el factor moral decisivo, como en la ética aristotélica, sino que ahora importará el principio en función del cual el agente actúe. El punto de partida de la ética kantiana es el deber que el hombre reconoce interiormente. Este deber no se deduce del bien, sino que el bien de la moral es el cumplimiento del deber. Por ello, se señala que la ética deontológica kantiana es una ética en la cual la moralidad queda definida por la intención: el bien moral es el cumplimiento del deber. Ese bien moral es la buena voluntad, la que, de manera autónoma y autolegisladora, se adecua al imperativo categórico por respeto a la ley. Por esto, las consecuencias de la acción quedan fuera de la consideración moral y el valor moral de nuestros actos reside en el principio regulador de nuestro querer – la buena voluntad- y no en el objeto perseguido.

Su ética es autónoma, porque el origen de ese imperativo categórico que manda incondicionadamente es el hombre mismo, más específicamente, su razón práctica. Este imperativo categórico no debe entenderse como un imperativo caprichoso que manda “porque sí”, sino que promueve y preserva el valor absoluto de las persona. La verdadera moralidad que se sigue de su obediencia supone un respeto a los valores que se hallan implícitos en él. Esa obediencia será autónoma cuando el cumplimiento de dichos imperativos categóricos sea motivado por la adecuación de la voluntad a la ley, y solo por ello. Actuar *conforme* al deber, pero no *por* el deber es actuar “legalmente”, pero no moralmente y esto supone rebajar nuestra humanidad. Al obedecer el imperativo categórico por el deber y solo por el deber, mostramos el respeto que nos merecen los demás. Y también mostramos el respeto y estima por nosotros mismos. Finalmente, al obedecer estos

mandatos, nos estamos obedeciendo a nosotros mismos, pues no se trata de mandatos impuestos desde fuera (heterónomos), sino reconocidos en conciencia por uno mismo (autónomos). Es la libertad humana entendida como autonomía: la capacidad de todo ser humano de conducir sus actos por aquellas normas que su propia conciencia reconoce como universales. A la luz de esa libertad como autonomía, Kant reconocerá en los seres humanos un valor absoluto: la dignidad humana. Ella se funda en la posibilidad de decidir por uno mismo. Por esto somos protagonistas de nuestra vida; por esto somos alguien y no algo; por esto negamos la instrumentalización del ser humano: el hombre es fin en sí mismo. La dignidad humana, al parecer de Kant, descansa en la naturaleza racional de las personas en cuanto agentes morales autónomos.^{lxiv}

Ahora, dado que la autonomía es valiosa en sí misma, lo relevante no es lo que se logra a través del ejercicio autónomo; no importan los fines, ni la idea de bien; lo importante es la acción misma como capacidad para actuar racionalmente y para elegir y optar autónomamente. Por ello suele señalarse desde el deontologismo kantiano que el agente moral autónomo –la persona kantiana- es anterior a sus fines y los deberes anteriores a la idea de bien (79).

Finalmente, la autonomía en clave kantiana debe ser entendida como la de un ser racional, alejado de toda heteronomía posible: razón y autonomía son, en realidad, conceptos intercambiables. La comprensión del agente moral es la de un sujeto racional. Su autonomía es incomprendible sin la razón y, a su vez, la razón no se entiende sin la autonomía. Y si a esto añadimos que la razón kantiana es solipsista –en efecto, la ley moral está en mí, la reconozco gracias a mi razón y no requiero nada más-, entonces concluimos que la moralidad del agente supone una ruptura con el mundo y, de hecho, es condición para la autonomía y la validez universal.

7.1.1.2. El agente moral liberal según Rawls

J. Navarrete (76) afirma cinco características relevantes de la teoría de J. Rawls: su inspiración kantiana, su orientación liberal, la defensa de una moral deontológica, la

influencia de la teoría contractualista y la intención de superar el estancamiento en que se encontraba la filosofía política y moral de su época. De éstas, destacaremos ahora tres:

- a) Primero, su postura liberal, a partir de la cual se establece la preeminencia de los valores del pluralismo y la tolerancia, los cuales se derivan de la primacía de la autonomía de todo sujeto para trazar su propio trayecto de vida. Considerando la autonomía de los individuos, la que los hace dueños de sus vidas, habrá que pensar luego, en palabras de Rawls, “cómo construir una sociedad estable constituida por ciudadanos libres e iguales que mantienen profundas diferencias en cuanto a la religión, filosofía y moral, sin que ello signifique desmedrar ni la libertad, ni la igualdad” (80). Es hacia esa construcción estable de la sociedad plural, precisamente, hacia donde Rawls intenta dirigir su reflexión. Como destaca Navarrete, los miembros de una sociedad ordenada son moralmente iguales, capaces de comprender la noción pública de justicia y capaces y dispuestos a colaborar con aquella.
- b) Como segunda característica de la filosofía de Rawls, destacamos el carácter deontológico, lo que muestra la prioridad del deber por sobre lo bueno. Esto adquiere pleno sentido al relacionarlo con el punto anterior: si una moral ha de proponer el pluralismo y, con ello, la aceptación de diversos modelos de virtud y de vida buena, resulta imprescindible que se priorice el <<deber de respetar los principios de justicia>> por sobre las concepciones de lo bueno; deber que permitirá que todos los ciudadanos alcancen sus fines propios. Finalmente, el modelo deontológico propuesto será un modelo de <<justicia puramente procedimental>>, a partir del cual, “sin saber lo que es justo, contamos con un procedimiento que nos permitirá arribar a conclusiones que serán observadas por todos como justas” (76).
- c) La tercera característica que quisiéramos poner en relieve es el influjo contractualista; sigue acá la tradición kantiana, desde la cual podrá establecerse que somos todos iguales. Esa igualdad natural halla sus orígenes en la igualdad moral, surgida de la racionalidad. Basado en esta idea, Rawls cree poder constituir acuerdos de validez universal sin menoscabar la autonomía individual.

En *Teoría de la Justicia*, afirmará así que “...los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad, son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definatorios de los términos fundamentales de su asociación”(80).

A partir de su postura liberal, deontológica y contractual, profundicemos algo más en la propuesta de Rawls, atendiendo especialmente en esta diferencia establecida entre autonomía individual y autonomía pública.

La tradición liberal, desde Locke y Kant hacia adelante, subrayará el valor del individuo y de su autonomía y enraizará la reflexión ética y política en la noción de justicia, la que será entendida por J. Rawls como la <<primera virtud de las instituciones sociales>>. Y aunque Rawls se preocupará de aclarar en *El liberalismo político* que su teoría de la justicia liberal se enmarca en una doctrina política y no en una postura antropológica y ética (81), es innegable que ésta supone una perspectiva del sujeto que podría resumirse en la idea según la cual los agentes morales son racionales, independientes, iguales y libres. A la luz de lo cual podrá afirmarse que <<el yo es anterior a sus fines>>. Esto significa, según interpreta M. Sandel en su obra *El liberalismo y los límites de la justicia* “que no soy un mero receptáculo pasivo de objetos, atributos acumulados y propósitos recogidos por la experiencia, ni simplemente un producto de la variedad de las circunstancias, sino siempre, irreductiblemente, un *activo y voluntario agente, distinguible de su entorno y capaz de elección*”^{lxv} (78). El sujeto es concebido como entidad soberana de elección, desde donde todos sus fines serán siempre escogidos; donde el sujeto es irremisiblemente anterior a todas sus estimaciones y a todas sus elecciones. Esto cobra especial sentido si revisamos el carácter del sujeto en la <<posición original>> rawlsiana: prescindiendo de la realidad situada, el sujeto se encuentra tras un velo de ignorancia desde el cual no sabe de su situación política ni económica, e ignora el nivel de cultura y civilización que posee; la ignorancia, piensa Rawls, será garantía de la imparcialidad. Esta perspectiva abstracta de sujeto desvinculado, donde éste se halla separado de sus fines e inconsciente de su contexto, es el agente moral propio del liberalismo.

La sociedad, por su parte, estará compuesta por estos agentes libres e iguales, y ella será definida como un <<sistema equitativo de cooperación social>> entre esos agentes libres e iguales (82). Los individuos, al ser concebidos como ontológicamente anteriores a la sociedad, no requieren de ésta para configurarse y es por ello que Sandel denunciará la concepción empobrecida de la comunidad política rawlsiana, acusando que el filósofo no cae en la cuenta de que hay una serie de capacidades humanas que solo pueden ser desarrolladas gracias a y a través de la vida en comunidad; la racionalidad y la agencia moral son, precisamente, dos de ellas (78). Esto nos permite distinguir que, mientras para Rawls la autonomía es una capacidad que se posee o no se posee, para M. Sandel –y, en realidad, para los comunitaristas-, la autonomía es una capacidad, pero sobre todo una cualidad que se puede –o no- desarrollar.

A lo anterior, debemos añadir otra nota característica del agente moral liberal. Para Rawls, los individuos solo están obligados a participar de este sistema equitativo de cooperación social cuando de esa intervención se obtenga una <<ventaja racional>>; es decir, cuando el individuo resulte beneficiado (81). En síntesis, la relación de éste con su medio social se cifra en el interés propio, primando la razón estratégica y ganando la sociedad un rol instrumental para el individuo.

En su libro *El liberalismo político*, Rawls se encargará de matizar sus ideas, afirmando que su propuesta alude a la identidad pública del agente en relación a sus derechos básicos, procurando separar ésta de su identidad privada, que posee ahora una dimensión moral y no ya política. En este punto debemos detenernos brevemente para destacar algunos aspectos relevantes:

- a) Primero, Rawls postula la existencia de una ética pública y una ética privada –o doctrinas comprensivas^{lxvi}-, afirmando que su doctrina hace referencia a la primera y que ella es plenamente separable de la segunda: estamos ante la drástica división liberal entre la esfera pública y la esfera privada, entre lo personal y lo social, entre lo político y lo moral.
- b) Segundo y relacionado también con lo anterior, esta ética pública alude, según Rawls, a los sujetos considerados como ciudadanos. Por ello, afirmará que el concepto de persona que posee es uno estrictamente político^{lxvii}, de ciudadano y que, por ello, deja fuera su identidad privada, su dimensión ética, sus vinculaciones

constitutivas y sus valores éticos (81). Su interés apunta a la reflexión en torno a los ciudadanos y su dimensión política; hacia sus derechos y sus deberes básicos, con un marcado giro práctico: “el propósito de la justicia como equidad es, entonces, práctico y no metafísico o epistemológico: se presenta no como una concepción verdadera de la justicia, sino como una concepción que puede constituir la base de un acuerdo político” (82). Como consecuencia de esto nos encontramos frente a un agente moral desvinculado, desarraigado, atomizado. Pero también nos hallamos frente a un agente soberano y autónomo, libre en sus elecciones y antecedente a toda concepción de bien.

- c) La autonomía puede dividirse también entre privada y pública, aunque se presuponen recíprocamente en una relación dialéctica. La autonomía política expresaría los valores políticos de los ciudadanos, relativos a las instituciones públicas. Es la que interviene en deliberaciones y decisiones que se realizan al alero de un régimen constitucional. A su entender, los ciudadanos solo podrán considerarse políticamente autónomo si son “autores y destinatarios de las leyes a las cuales se someten voluntariamente” (83).
- d) Estas dos formas de autonomía hallan su conexión interna en la noción de persona entregada por Rawls, la que según hemos expuesto se sintetiza en la idea de que el yo es anterior a sus fines.

Finalmente, ¿qué es actuar autónomamente según Rawls? En *Teoría de la Justicia* nos responde: “es actuar según principios que consentiríamos como seres racionales libres e iguales” (80). Lo relevante acá es, pues, ejercer la autonomía siguiendo los requisitos de independencia y racionalidad. A esto se le suele llamar autonomía como procedimiento y se opone, como veremos, a la perspectiva comunitaria. No obstante la ventaja del procedimiento propuesto por Rawls; a saber, ser capaz de ofrecer un contenido de elección y deliberación, esto se logra, como apunta S. Benhabib “a costa de restringir la agenda de conversación, así como de abstraerse de la identidad de los individuos involucrados”(84). Este punto, creemos nosotros, resulta fundamental: Rawls considera que para actuar autónomamente a través de dichos principios universales –alcanzados a través del velo de ignorancia- debemos abstraernos de quiénes somos realmente y de quiénes son los otros. El

agente moral de Rawls desconoce “su lugar en la sociedad, su posición de clase o estatus; tampoco sabe la suerte que tendrá en la distribución de cualidades naturales y capacidades, su inteligencia y su fuerza, etc. Nadie conoce tampoco su concepción del bien, los detalles de su plan racional de vida, o incluso rasgos especiales de su psicología tales como su aversión al riesgo o su tendencia al optimismo o el pesimismo” (80).¹ S. Benhabib (85) se preguntará si los individuos rawlsianos tras el velo de ignorancia son seres humanos realmente, señalando que, finalmente, debemos preguntarnos si la identidad humana radica y puede definirse exclusivamente en la capacidad de albedrío o si, en realidad, la identidad no se refiere exclusivamente a la capacidad de elegir, sino sobre todo a la efectividad de las elecciones. La filósofa se inclina por esta última opción: “El ser no es una cosa, un sustrato, sino el protagonista de la historia de una vida. La concepción de seres que pueden ser individualizados antes que dotados de sus fines morales es incoherente. No podríamos saber si ese ser es un individuo humano, un ángel o el Espíritu Santo” (85). En otras palabras, los seres humanos tras el velo de ignorancia son los *otros generalizados* de Benhabib; esto es, individuos, pero individualidad: a quienes se le han abstraído sus características personales, sus notas peculiares, sus motivaciones morales, sus gustos, preferencias, inclinaciones y contextos. Desdibujando, creemos nosotros siguiendo la lectura de Benhabib y como veremos a continuación a la luz de los comunitaristas, aspectos fundamentales de la agencia moral.

7.1.2. La autonomía en clave comunitarista

Entendemos por comunitarismo aquella corriente filosófica que reúne a una serie de autores disímiles y heterogéneos cuyo rasgo en común es la crítica al liberalismo. Entre sus autores más destacados podemos encontrar a Ch. Taylor, A. MacIntyre, M. Sandel y M. Walzer. Aunque a través de diversos argumentos, podríamos afirmar que todos ellos destacan la necesidad de la participación en la vida pública, lo que requerirá mayor cohesión entre los miembros de la comunidad. Así pues, el comunitarismo intentará reforzar el valor de la comunidad, pues a través de este fortalecimiento se podrá conseguir que el individuo se sienta responsable de ella. Su afán, suelen señalar los exégetas, seguiría una línea hegeliana en su pretensión de construir una moral social desde una perspectiva colectiva. Esta pretensión “se basa en el supuesto según el cual la comunidad es fundamental para la

formación de la identidad moral de los individuos y para el desarrollo de la misma” (81). Y así como P. Ricoeur nos adelantaba que la identidad poseía dos polos, capacidades y reconocimiento, así también podemos deducir que desde la perspectiva comunitarista la comunidad también jugará un rol preponderante en la consecución de esa capacidad llamada autonomía.

Así pues, mientras los liberales enfatizan el valor del individuo y la autonomía, los comunitaristas no negarán esto, sino que destacarán un aspecto invisibilizado por el liberalismo; a saber, que el individuo nunca es aislado, ni puede pensarse desvinculadamente. Por el contrario, éste depende de la comunidad a tal punto, que ella es el origen de la formación de su identidad y ella permite, impulsa o restringe el desarrollo de su autonomía. De allí la importancia de atender a las circunstancias sociales y culturales que condicionan el despliegue de la autonomía y que ha quedado evidenciado al abordar el tema de la vulnerabilidad en general y la vulnerabilidad social en particular. Queda claro, pues, que el comunitarismo no comparte la postura atomista liberal según la cual el individuo no requiere de lazos con la comunidad para desarrollarse. Por el contrario, el comunitarismo entiende que los valores primordiales de la comunidad y del individuo deben ser la reciprocidad, la confianza, la cooperación, entre otros.

A la luz de lo anterior, comprendemos que la crítica comunitarista pretende debilitar la división tajante liberal entre lo público y lo privado, afirmando que lo privado se configura a través de los lazos con lo público; del mismo modo que ciertas capacidades humanas solo pueden desarrollarse a través de la vida en comunidad. La racionalidad y la autonomía son capacidades que, al parecer de los comunitaristas, requieren de la vida en comunidad. Todo lo cual nos permite concluir que, en realidad, el comunitarismo se sustenta en una concepción antropológica del ser humano, contrario al sujeto liberal, atomizado y desvinculado: el agente moral comunitario es un agente concreto y encarnado, miembro de una comunidad. Tal vez el punto más problemático de esta postura sea que, desde la perspectiva comunitaria, los miembros de la comunidad compartirán una noción sobre el bien común y vínculos afectivos de estimación, lo que vuelve compleja la definición de comunidad.

Habiendo perfilado de modo general la comprensión comunitaria acerca de la autonomía, quisiéramos nosotros detenernos en dos autores: A. MacIntyre y Ch. Taylor. Del escocés

quisiéramos rescatar la categoría de razonador práctico independiente, mientras que del canadiense quisiéramos profundizar en la ética de la autenticidad.

7.1.2.1. A. MacIntyre y el razonador práctico independiente

Cuando describimos la autonomía kantiana, omitimos la justificación antropológica realizada por el filósofo: el alemán separa la consideración del hombre como ser perteneciente al orden de la naturaleza y, en cambio, éste correspondería al orden de la libertad y la razón. De este hecho “procede la distinción kantiana entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, entre la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres, entre la consideración fisiológica y la consideración pragmática del hombre” (43).^{lxviii} Este aspecto antropológico kantiano ilustra, a nuestro entender, lo que A. MacIntyre llama <<olvido de la condición animal>>. Como ya hemos mencionado, y siguiendo ahora al autor escocés, las descripciones en torno a la condición humana que ignoren este aspecto y que, como consecuencia lógico, desconozcan la vulnerabilidad y la aflicción que acompaña dicha condición animal, no pueden ser consideradas descripciones plausibles de la condición humana. Y, sin embargo, la historia de la filosofía moral de occidente parece apuntar a lo contrario. Valga como ejemplo el mismo Kant y su legado a la historia del pensamiento con su concepción de hombre racional, ilustrado y autónomo; o el individuo rawlsiano tras el velo de ignorancia sin notas individuales ni contextuales, sin atributos ni deseo claros. Ambas posturas resultan ser desde esta perspectiva -aunque comprensibles- incompletas.

En *Animales racionales y dependientes*, señala el autor que para llegar a ser un auténtico razonador práctico se necesita de los demás. Este último es aquel que, a través del ejercicio de sus facultades humanas de racionalidad y reconociendo su fragilidad humana y dependencia de las redes de reciprocidad, alcanza su florecimiento o plenitud a través del ejercicio de esa racionalidad práctica y la posterior adquisición de virtudes. Postulamos que este razonador práctico independiente de MacIntyre es el agente autónomo, aunque resaltando la vulnerabilidad y dependencia humana. Ambos factores, como hemos visto, resultan fundamentales en la comprensión que el hombre alcanza de sí mismo y se relacionan con su corporalidad. Ignorar dichos aspectos es, por lo mismo, errado y arroja

una imagen engañosa de lo que el hombre es. La noción misma de autonomía, según hemos visto a partir de Kant y Rawls, tiende a invisibilizar estos aspectos fundamentales y por ello, creemos nosotros, MacIntyre despliega esta nueva nomenclatura. Como señala el filósofo “llegar a ser un auténtico razonador práctico independiente es un logro, pero siempre es un logro para el que los demás también han contribuido de manera esencial” (46). La dependencia es, pues, esencial.

En principio, <<esta necesidad de los demás>> se encuentra bajo la forma del *cuidado*. El cuidado del niño es fundamental para su sobrevivencia y sin él no podría llegar a su florecimiento. Pero esta dependencia se manifiesta también de otros modos: necesita de las relaciones con otros que lo impulsen a reevaluar sus razones de acción, también necesitará de otros para imaginar esos futuros alternativos posibles y para aprender a distanciarse de sus deseos. Y añade a esto que “el reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia” (46). Solo descubriendo ese vínculo dependiente evitamos quedar presos de él.

Pero además de este hallazgo, es necesario aún algo más. Nos referimos a las virtudes intelectuales y morales. En efecto, al parecer del autor son ellas las que estarán a cargo de desarrollar al niño, primero reorientando y transformando sus deseos, para más tarde orientarlo hacia los bienes de las diferentes etapas de sus vidas. De este modo, al parecer del filósofo, carecer de ellas imposibilita la transición.

Estas virtudes son cualidades que se revelan –o no- en el razonamiento práctico de todo agente. Ellas permiten desligarse de la inmediatez de sus propios deseos, facilitan la capacidad de imaginar con realismo distintos futuros posibles y disponen al agente a reconocer varias modalidades de lo bueno. Y, por lo tanto, el ser humano necesita de ellas para llegar a ser un razonador práctico independiente. “Pero la adquisición de esas virtudes, de esas habilidades y del conocimiento de uno mismo se deben, en un sentido fundamental, a otras personas de quienes se ha dependido. Cuando la persona se convierte por fin en un razonador independiente, lo que suele suceder en la vida adulta, ya se han superado una gran parte de esas relaciones de dependencia, pero no todas. Durante toda la vida son necesarios los demás para apoyar el razonamiento práctico” (46). Es decir, dependemos de los demás para ser autónomos y, siguiendo a MacIntyre, debemos poner nuestra autonomía

al servicio de los más dependientes. Pero, y esto es fundamental, siempre necesitamos a los demás. El motivo de esta última afirmación descansa en el hecho de la falibilidad humana. El hombre puede equivocarse en el razonamiento práctico, ya por errores intelectuales, ya por problemas morales. Pero en ambos casos, la mejor protección posible es la que ofrece la amistad y la deliberación en común. Es por ello que MacIntyre afirma que ni durante el desarrollo ni durante el ejercicio del razonador práctico independiente se prescinde de otros.

Y, sin embargo, puede ocurrir que aquellos de quienes se depende (los padres, por ejemplo), carezcan de las virtudes necesarias para asistir en el desarrollo y ejercicio del razonamiento práctico. Esto pone de manifiesto que las virtudes morales e intelectuales no solo son necesarias para convertirse en un razonador práctico, sino que además resultan imprescindibles para cuidar y educar debidamente a otros. Y, finalmente, sin ellas tampoco puede protegerse a otros “de la negligencia, la falta de compasión, la estupidez, la codicia y la malicia”(46). Estas son, en efecto, las tres funciones de las virtudes en su rol indispensable hacia el florecimiento humano y serán ellas las que le permiten al ser humano participar en relaciones de reciprocidad a través de los cuales podrá conseguir sus fines en cuanto razonador práctico independiente.

Si ciertas virtudes son imprescindibles para el cuidado, entonces esto guardará estrecha relación y cobrará gran importancia para nuestra disciplina. Pues, ya lo hemos afirmado, al ampliar los límites de la comunidad moral, valoramos a los seres vivos como seres dignos de cierto respeto. Y, enfatizamos ahora, ese valor podría implicar también cierto deber de protección y cuidado. De ser esto así, requeriríamos –si seguimos a MacIntyre- de algunas virtudes específicas que nos permitirían abordar esta tarea de cuidado. Por el contrario, de no poseerlas, se podría caer en negligencia, falta de compasión, llegando incluso a la malicia.

7.1.2.2. Autonomía encarnada y autenticidad en Ch. Taylor

La concepción de sujeto defendida por Ch. Taylor es la de un agente encarnado, vinculado al mundo. Entiende nuestro autor que esta afirmación no trata sobre las condiciones

empíricamente necesarias para el ejercicio de las funciones del agente, sino que es una afirmación sobre la *naturaleza* de la experiencia humana. Basado en la tesis del agente encarnado de Merleau-Ponty, afirmará Taylor que percibimos el mundo a través de nuestra actividad y que ésta es necesariamente en y sobre el mundo. Toda nuestra actividad, así como toda nuestra subjetividad es la de un sujeto encarnado, y esta idea es constitutiva de nuestra conciencia; lo que significa y “prueba que somos inevitablemente agentes encarnados para nosotros mismos y esto último muestra la forma que ha de adoptar cualquier explicación que invoque nuestra propia autocomprensión” (86).

A la luz de lo anterior, es claro que Taylor reconoce al agente autónomo incardinado, primero, en un cuerpo; luego, en una comunidad, en una cultura, en una forma de vida; en fin, en el mundo. De hecho, el mundo del agente está conformado, a su entender, por su forma de vida, por su historia, por su existencia corporal, por ser socialmente situado. Todo lo cual nos permite afirmar que Taylor defiende un concepto de autonomía irremisiblemente vinculado al contexto. Y, sin embargo, propone paralelo a ello una nueva forma de interioridad –la autenticidad- cuya fuente reside en lo más profundo de nosotros mismos. Es la “libertad autodeterminada. Se trata de la idea de que soy libre cuando decido por mí mismo sobre aquello que me concierne, en lugar de ser configurado por influencias externas.” Y añade más adelante: “Existe cierta forma de ser humano que constituye *mi* propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma, y no a imitación de ningún otro. Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para mí” (87). Postulamos que la autonomía defendida por Taylor se mantiene en un complejo equilibrio entre el *sujeto encarnado, vinculado y socialmente situado*, sumado a aquella *autenticidad* - la que en sí misma es una idea de libertad- que nos permitiría vivir de manera más plenamente nuestra vida y, por lo mismo, más autorresponsable. Profundicemos en estos conceptos.

Taylor propone la autenticidad como una idea moral; esto es, como una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior (87). En *La era secular*, Taylor sintetizará dicho ideal, caracterizándola como “la comprensión de la vida que surge con el expresivismo romántico del siglo XVIII tardío, en el que cada uno de nosotros tiene su propia manera de realizar su humanidad, y que es importante encontrar y vivir esta manera

propia, en lugar de rendirse a la conformidad con un modelo impuesto desde el exterior, por la sociedad, la generación anterior, o la autoridad política o religiosa” (88). La autenticidad supone, pues, descubrirse, saberse, construirse; en realidad, alcanzar la propia identidad.

En su obra *Ética de la Autenticidad* abordará el análisis crítico de este ideal, procurando depurar el concepto de cierta comprensión impropia, aunque típica de la modernidad. En sus palabras, distinguirá la autenticidad de los tres malestares de la modernidad: el individualismo, la razón instrumental y el desinterés político. Mientras el lado oscuro del individualismo supone estar siempre centrado en el yo, lo que aplan y estrecha nuestra existencia, la razón instrumental nos invita a la búsqueda de eficiencia máxima en todo lo que hacemos y vivimos. Estos dos elementos llevados al plano político traerían, a su parecer, temidas consecuencias. Mientras el individualismo nos conduce a la pérdida de sentido a través de la disolución de los horizontes morales, la razón instrumental eclipsaría los fines. El tercer malestar se traduce, finalmente, en pérdida de libertad. La autenticidad propuesta por Taylor, pretende ser una superación de estas formas degradadas de vida; es, en dos palabras, el <<ideal contemporáneo>>, aunque suele comprenderse de manera pervertida por los malestares de la modernidad. Su *Ética de la autenticidad* se erige entonces como una labor de recuperación, a partir del cual analizaremos dos ideas controvertidas: i) la autenticidad es un ideal válido; ii) los ideales pueden ser argumentados razonadamente.

Basándose en San Agustín y su idea de conciencia reflexiva, y en Rousseau y su noción de libertad autodeterminada, Taylor señala que es Herder el principal enunciador del ideal moral de la autenticidad, al afirmar que cada persona tiene su propia <<medida>>^{lxix}. Idea que, al parecer de Taylor, se haya profundamente afianzada en la conciencia moderna y que reviste, además, un significado moral: existiría una forma de ser humano que constituye mi propia forma, mi propio proyecto: “con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para *mí*.”(87) El contacto con uno mismo, escuchar la propia voz original se vuelve idea moral; y así surge la idea de originalidad, algo que solo el sujeto puede enunciar y descubrir, y que se halla en peligro de perderse por las presiones de ajustarse a lo que llamaré <<conformidad exterior>>.

Ahora bien, habrá que señalar respecto al segundo punto –los ideales pueden argumentarse razonadamente- que la autenticidad no se trata sobre, ni defiende la postura relativista. Para explicar esto, Taylor nos recuerda primero el carácter dialógico de la razón, considerándolo como una de las condiciones de la vida humana para realizar el ideal moral de la autenticidad: “nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana” (87). El lenguaje, señala nuestro autor, es introducido por medio de los <<otros significativos>>: la génesis de nuestra mente, así como la de nuestra identidad y nuestra agencia es dialógica. Y éstas quedan siempre definidas en diálogo –y en lucha, señala- con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros. Por eso Taylor definirá la identidad como “<<quién>> somos y <<de dónde venimos>>” (89). Es por esto también que aquellas formas que optan por comprender la autorrealización humana ignorando las exigencias de nuestros lazos con los demás son, a su entender, equívocas. Y, en realidad, cualquier postura que ignore las exigencias que emanan desde afuera son, a su entender, contraproducentes y, sobre todo, destruyen las condiciones para que esa autenticidad se realice.

Esta última idea nos conduce a destacar la importancia de lo que Taylor llama <<horizonte o trasfondo>>: para definirnos y encontrar nuestra originalidad requerimos un punto de referencia desde el cual comprender qué es significativo^{lxx}. El horizonte es el fondo de inteligibilidad desde el cual las cosas adquieren importancia; es lo que nos permitirá justificar nuestras elecciones. Es importante subrayar que Taylor se esmera en distinguir este horizonte, para alejar a la autenticidad del <<subjetivismo blando>> o <<relativismo leve>>: no se trata acá de defender cualquier elección por el valor en sí de la libre elección. La autenticidad no es una defensa o una afirmación a la elección misma. Concebirla de este modo es, a su parecer, una perversión de la autenticidad. Ésta última se funda en la libertad autodeterminada desde un horizonte de significado, el que señalaría que ciertas cuestiones son más significativas que otras. Aún cuando Taylor reconoce que es importante que la vida sea elegida –citando a J. S. Mill en *Sobre la Libertad*^{lxxi}- así también considera condicionante que ciertas opciones tengan más significado que otras; de lo contrario, “la idea misma de autoelección cae en la trivialidad y por lo tanto en incoherencia”. Es decir, para que el ideal de la autoelección –autenticidad- tenga algún sentido, es necesario afirmar

que solo podemos definir nuestra identidad contra el trasfondo de aquellas cosas importantes^{lxxii}. De este modo, concluye Taylor que la autenticidad no se encuentra en disputa con las exigencias procedentes del exterior, sino que las presume: “descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros” (87). Así, la identidad dependerá de la relación dialógica con otros. Y, por lo mismo, la idea de reconocimiento vuelve a cobrar acá crucial relevancia. Su tesis: la identidad estaría parcialmente moldeada por el reconocimiento –o por su ausencia. Y dado que el mal reconocimiento o su ausencia puede traducirse en daño (a la vida) u opresión, el reconocimiento no es tema de cortesía, sino una necesidad humana vital (90).

La importancia del reconocimiento adquiere en Taylor una doble dimensión: en el plano íntimo, afirma el autor que la identidad se forma en diálogo y en conflicto con los otros significativos. En el plano social, surge una política del reconocimiento en un plano de igualdad, entendiéndola como aquella propia de las sociedades democráticas saludables.^{lxxiii} En este último plano se erige el principio de justicia como elemento crucial, exigiendo igualdad de oportunidades para que todos los sujetos desarrollen su propia identidad, incluyendo, claro está, el reconocimiento universal de la diferencia. Al respecto, deberá precisar nuevamente Taylor: no es que la mera diferencia sea por sí misma fundamento de la igualdad de valor. Debe existir, a su entender, cierto acuerdo fundamental sobre el valor: “reconocer la diferencia, al igual que la elección de uno mismo, requiere un horizonte de significación, en este caso compartido” (87).

Después de todo esta línea argumental, Ch. Taylor puede afirmar las condiciones de la autenticidad: “la autenticidad (A) entraña (i) creación y construcción así como descubrimiento (ii) originalidad y, con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que (B) requiere (i) apertura de horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo. Ha de permitirse que estas exigencias puedan estar en tensión” (87). De este modo, (A) y (B) representan dos modos de entender la idea de autonomía, y la autenticidad se convierte en una propuesta que procura conciliar ambas posturas. Al respecto, S. Álvarez afirma que mientras (A) postula la autonomía como intrínsecamente

valiosa, destacando al agente como aquel que decide de modo independiente, (B) destaca el valor instrumental de la autonomía, en tanto capacidad que permite la obtención o ejecución de valores en un contexto social determinado. Al parecer de Álvarez, si la autonomía es valiosa en sí misma entonces no puede ser valiosa por lo fines y, a la inversa, si los fines son los que dan valor, entonces la autonomía no es valiosa en sí misma. Pero según Álvarez, o la autonomía es capacidad para la autocreación, o es condición para la autodefinition a partir del trasfondo (79).

En efecto, la perspectiva tayloriana del agente resulta muy compleja, pues no adopta ni defiende totalmente ninguna de las dos posturas, sino que las presenta como *exigencias en tensión*. Sin embargo, aceptar esto desde un kantismo riguroso es imposible: o se es autónomo o se es heterónimo. Aceptar el influjo externo en la definición de uno mismo —en esa autodeterminación que es la autenticidad— es acoger cierto grado de heteronomía. Taylor afirma con ello que la comunidad es fuente constitutiva de la identidad personal y, sin embargo y al mismo tiempo, reconoce la posibilidad de oponerse a las reglas de la sociedad y de aquello que reconocemos como sociedad.

Así las cosas, Taylor está proponiendo, a nuestro entender, una libertad redimensionada: no es una libertad total, aunque tampoco es nula. Por constitución, además, es encarnada: “nuestro pensamiento es normalmente corpóreo, dialógico, transido de emociones y refleja los modos de nuestra cultura. (...) hemos de respetar esa naturaleza, corpórea, dialógica, temporal ” (87). Ese respeto se traduce también en reajustar aquella capacidad tan propia como es la autonomía. Readecuarla, pues es imposible mantenerse impermeable a los influjos del exterior. Reelaborarla, pues requerimos del trasfondo para la creación que se esconde tras la autodeterminación. La autenticidad es, pues, aquella síntesis que nos permitiría, según Taylor, una vida más plena y más propiamente nuestra.

No obstante lo anterior, y para finalizar, habría que considerar la advertencia que realiza S. Benhabib a la crítica comunitaria: no debemos olvidar distinguir entre la importancia de las comunidades constitutivas para la formación de la propia identidad con la actitud convencional y conformista (85). Esta última, claro está, nos puede deslizar fácilmente al autoritarismo y al patriarcalismo. Por eso destaca la autora la visión de agente moral desarrollada por la ética comunicativa; a saber, atribuye a los individuos la capacidad y la

voluntad de ejercer una distancia reflexiva de su rol social, lo que supondrá cierta formación psíquica y moral –*Bildung*–, todo lo cual será abordado a continuación.

7.1.3. La autonomía en clave discursiva

En la primera parte de este trabajo ya hemos introducido la ética discursiva, a propósito de la distinción realizada por K.O. Apel entre la parte A y la parte B de su ética del discurso. Allí afirmábamos que la parte B, en cuanto instancia de búsqueda de acuerdos, podría homologarse a la bioética, entendida como ética aplicada. Desde allí, afirmábamos que la parte B enfatizaba el rol de responsabilidad que cada agente moral posee en la autoafirmación de la razón comunicativa, procurando no transgredirla con razonamientos estratégicos. De este modo, proponíamos que esta parte B –y así también, la bioética– buscaba un progreso en la racionalización que permitiese alcanzar la <<comunidad ideal de comunicación>> apeliana, la que podemos equiparar a la <<situación ideal del habla>> habermasiana: allí primará en el hombre la razón dialógica y no monológica; y así, la prioridad en el ámbito de la acción tenderá desde la acción instrumental y egocéntrica –la acción estratégica– hacia la acción comunicativa, capaz de construir acuerdos. A continuación ahondaremos brevemente en estos aspectos, incluyendo también reflexiones de la ética discursiva y la agencia moral desde la perspectiva de J. Habermas.

La ética del discurso supone una reformulación de la propuesta kantiana: mientras ésta basa su pensamiento ético en la razón como *factum* –y desde acá, la comprensión del agente moral será el sujeto racional y, por ende, autónomo–, la ética del discurso partirá del *factum* de la comunicación. Esto es, la naturaleza misma de la razón es comunicativa, inserta en el lenguaje. La razón es, entonces, procedimental y evidencia el paso del <<yo pienso>> al <<nosotros argumentamos>>: nos hayamos en un nuevo terreno, pues dejamos atrás el *cogito* solipsista del pensamiento moderno y específicamente ilustrado al modo kantiano analizado anteriormente, llegando ahora a la comprensión del agente moral como un sujeto que se forma en la intersubjetividad. La diferencia radica, pues, en que el agente ahora se vincula al mundo, la racionalidad se constituye a sí misma y constituye también el mundo: la <<comunidad ideal de comunicación>> compone un nuevo modo de comprender la racionalidad y, por ende, reemplaza al sujeto universal kantiano. Este nuevo modo de

racionalidad, aunque supone también la autonomía, no la entiende ya como autárquica, desligada del mundo, sino que la comprende desde la racionalidad compartida: la autonomía en el diálogo, propia de una racionalidad discursiva. Considerando lo anterior, tanto K. O. Apel como J. Habermas concuerdan en la idea kantiana de la universalización; pero ahora no basta que el agente moral individual se pregunte qué podría o querría desear que fuera una máxima universal para todos. Desde la ética discursiva, el agente moral habrá de preguntarse qué normas o instituciones acordarían los miembros de una comunidad ideal o real de comunicación que representen sus intereses comunes, después de llevar a cabo un discurso.^{lxxiv}

En su estudio acerca de la conciencia moral, J. Habermas demostrará que el individuo es libre y autónomo respecto a las normas cuando logra un dominio cognitivo de la comunicación. Propondrá, siguiendo a L. Kohlberg, una lógica evolutiva de la conciencia moral, reformulándola en el marco de la teoría de la acción y de la identidad del yo (91). De este modo y como destaca Benhabib, la ética comunicativa sigue la concepción moderna del ser al afirmar que la autonomía moral significa “no solo el derecho del ser de desafiar a la religión, la tradición y el dogma social, sino su derecho a distanciarse de los roles sociales y su contenido, o de tomar una <<distancia reflexiva respecto a su rol>>” (85). A estos seres autónomos, Apel los llamará personas y afirmará que “todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales” (92). Ahora bien, ese progreso moral no involucra solo al individuo, sino que supone al otro y esto en dos sentidos: primero, supone al otro pues la autonomía en el diálogo implica el reconocimiento que a) hace de b) como interlocutor válido y simétrico. Segundo, porque en la medida que nos reconozcamos todos como interlocutores válidos y simétricos, entonces el progreso moral es en realidad un proceso global de desarrollo moral, estableciéndose una relación entre individuo y comunidad, entre autonomía y desarrollo moral.

En su artículo sobre los fundamentos filosóficos apelianos para una educación crítica y postconvencional, J.C. Siruana cita un texto inédito de Apel, donde el filósofo afirmará entender la racionalidad postconvencional como “la disposición al reconocimiento y consideración de la igualdad de derechos de todos los compañeros de interacción” (93). Así las cosas, la moral postconvencional acercaría a la comunidad *real* de comunicación hacia

la comunidad *ideal* de comunicación, donde se daría la unión comunicativa entre la autonomía de la conciencia del agente moral y los intereses de todos los otros agentes racionales autónomos. A partir de lo cual, quisiéramos nosotros sugerir que el reconocimiento del otro como interlocutor válido y simétrico surge como una categoría relevante en este progreso de la racionalidad comunicativa. Y enfatiza, además, la responsabilidad individual que debe asumir el agente moral respecto a dicho reconocimiento, que corre paralelo a lo que hemos llamado autoafirmación de la razón comunicativa. Todo lo cual, a nuestro entender, guarda estrecha relación con el desarrollo de la agencia moral. Por ello, destacamos los siguientes aspectos que nos parecen relevantes de destacar de la ética comunicativa para la reflexión del agente moral:

- a) La autonomía moral es un proceso que se despliega paralelo al desarrollo moral –y acá Habermas seguirá la postura de L. Kohlberg.^{lxxv}
- b) Este desarrollo de la conciencia moral, al ser reformulada en el marco de la teoría de la acción y de la identidad del yo, revela que se halla íntimamente relacionada con la identidad de los agentes morales. Es decir, el desarrollo moral afecta, incide y, en realidad, es parte de la identidad de los agentes morales.
- c) Este desarrollo de la conciencia moral no involucra solo al agente, sino que, al estar éste vinculado al mundo, el desarrollo individual afecta también al desarrollo de la comunidad: la idea regulativa, no lo olvidemos, es la comunidad ideal de comunicación. Y para llegar a ella, se requiere el desarrollo de cada agente.

7.2. El Reconocimiento

Habermas define la situación ideal del discurso como “el intento por interpretar el consenso racional de manera procedimental, sin atender a contenidos”(94). Dicha situación ideal de discurso representaría la expresión de las reglas o supuestos morales propuestos por el autor; a saber, la simetría y la reciprocidad. Mientras la simetría apunta a los actos del habla, señalando que todos los participantes del diálogo deben tener la misma oportunidad de iniciar o continuar la comunicación, hacer intervenciones, ofrecer explicaciones y justificaciones, la reciprocidad apunta a los contextos de la acción, donde todos los participantes del discurso puedan expresar sus deseos, sentimientos e intenciones y todos

deben actuar como si cada uno tuviese la misma capacidad de decidir y ser tenido en cuenta. Estos son, pues, los supuestos morales que los agentes debiesen considerar si quieren participar seriamente de la discusión. Seriamente; esto es, buscando o procurando el acuerdo. Negar esto, afirma Habermas, es caer en autocontradicción performativa. Pero para poder poner en práctica esa simetría y reciprocidad, parecen necesarios dos fenómenos previos: primero, construir y, paralelo a ello y como segundo elemento, ser reconocido también como agente moral. Solo así podremos luego participar seriamente en los discursos. Son estos temas los que trataremos a continuación a través de la noción del reconocimiento. Concepto que, señalábamos al comienzo, es abordado por P. Ricoeur postulándolo como uno de los polos de la identidad personal –el otro, las capacidades; polo que revelaría la unión íntima de la identidad con la alteridad. Es lo que veremos en el siguiente apartado.

7.2.1. El reconocimiento de sí

A lo largo de esta segunda parte, hemos ido mostrando que diversos autores postulan, desde diversas perspectivas y a través de diversos argumentos, que la moralidad no es tanto un conjunto extrínseco de normas –heterónomas, podríamos decir-, sino que es algo constitutivo de nuestras vidas y, en realidad, de nuestra identidad. Lo cual quiere decir que nos vamos convirtiendo en agentes autónomos en la medida que nos vamos configurando en nosotros mismos y esto lo realizamos a través del ejercicio de nuestra autonomía. En dicho proceso, conocemos las capacidades que poseemos y, en realidad, es necesario aquello que P. Ricoeur llamará *reconocimiento de sí*. Profundicemos en esta idea propuesta por el francés.

En su obra *Caminos del Reconocimiento*, Ricoeur comenzará constatando que el término reconocimiento es polisémico y que es posible identificar tres ejes o ideas en torno al concepto:

- a) Reconocimiento es, primero, identificación de un lugar, objeto o persona a través del pensamiento. Lo relaciona de manera directa con la *Rekognition* kantiana, acto mediante el cual un objeto es identificado como tal objeto y no como otro. Por esta

razón, Ricoeur identificará esta primera dimensión como el sentido kantiano del reconocimiento.

- b) Segundo, reconocimiento es también darse a conocer a sí mismo como agente capaz de ciertas realizaciones. Hallando sus orígenes en el mundo griego de los personajes homéricos, pasando luego por la deliberación aristotélica hasta llegar a los modernos, Ricoeur llamará a esta dimensión <<el momento bergsonian del reconocimiento>>, inspirándose en el filósofo francés H. Bergson y en el énfasis de mostrar de qué modo el reconocimiento del pasado asiste al reconocimiento de sí.^{lxxvi} Con este término, Ricoeur se refiere al “reconocimiento por parte del hombre actuante y sufriente de que es un hombre capaz de ciertas realizaciones”, es decir, de darse a conocer a sí mismo como un agente; y, siguiendo a B. Williams, coloca ese reconocimiento bajo el signo del “reconocimiento de la responsabilidad” (70).
- c) La tercera dimensión del término reconocimiento, el sentido hegeliano, se refiere a las formas de reciprocidad surgidas de la superación de la asimetría entre los individuos y grupos, y el advenimiento del reconocimiento recíproco. En este tercer estadio, Ricoeur afirmará su deuda con A. Honneth, aunque criticará el acento otorgado a la noción de lucha, proponiendo un reconocimiento mutuo de carácter pacífico, destacando la idea de *don*, el que veremos más adelante.

A continuación nos detendremos en el segundo eje identificado por p. Ricoeur, el *reconocimiento de sí*, proponiéndolo como el primer elemento necesario para llegar a ser un agente moral.

En efecto, el *reconocimiento de sí* se relaciona íntimamente con la subjetividad del sí mismo en tanto ser capaz de ciertas realizaciones. Ricoeur destaca que la idea de reconocimiento posee un vínculo privilegiado con la de identidad. En este caso, nos enfrentamos a aquellas identidades que implican capacidades individuales, de reconocimiento-atestación. Detallemos cuáles son, al parecer del autor, aquellas realizaciones que el hombre es capaz de ejecutar o en qué consiste la fenomenología del hombre capaz (70):

i. Poder Decir

El uso de la palabra conlleva capacidades. Recordando la afirmación de Austin, hablar es “hacer cosas con las palabras”, con lo cual se inaugura la idea de capacidad por el poder decir.

ii. Yo puedo hacer

Designa la capacidad de hacer que ocurran acontecimientos tanto en el entorno físico como social del sujeto actuante, donde este último se reconoce como causa. Es decir, destaca la agencia del ser humano.

iii. Poder contar y poder contarse

Relacionada con el término identidad narrativa, esta capacidad subraya el problema de la dimensión temporal, tanto del sí como de la acción misma: el enunciador (yo puedo decir) y el agente (yo puedo hacer) tienen una historia; en realidad, son su propia historia. Y de esa historia se desprende la identidad narrativa, que es la identidad personal considerada en la duración. Éste identidad narrativa posee una dialéctica específica surgida de la relación entre la identidad cambiante del *ipse* (del sí mismo considerada desde su condición histórica) y la identidad inmutable del *ídem* (del mismo). Pero también convive con una dialéctica distinta: la dialéctica de la identidad enfrentada a la alteridad. Y así, el autor destaca que la problemática de la identidad tendría una doble vertiente: privada y pública. Lo cual también repercutirá en el tema del reconocimiento: un *reconocimiento de sí* y un *reconocimiento recíproco*.

iv. La imputabilidad

El último ciclo de consideraciones del hombre capaz, plantea quién es capaz de imputación. Acá llegamos al reconocimiento de responsabilidad que mencionábamos antes. Al respecto, es interesante mencionar la distinción que realiza Ricoeur: ser capaz de imputación no es lo mismo que atribuir la acción al agente. Ser capaz de imputación añade poder cargar con las consecuencias de sus actos.

Con la imputabilidad, añadirá el filósofo, la noción de sujeto capaz alcanzaría su más alta significación.

Respecto al paso de la idea clásica de imputabilidad a la idea de responsabilidad, permite sustraer a la primera de su reducción jurídica. Subraya, además, la alteridad implicada en el daño o perjuicio. Este cambio de énfasis permite, según Ricoeur, la idea del prójimo vulnerable (o vulnerado, según hemos visto) tiende a reemplazar a la de daño cometido en la posición de objeto de responsabilidad: soy responsable de otro que tengo a mi cargo. Ricoeur no ignora que esta extensión al otro vulnerable entraña una serie de dificultades; por lo pronto, “sobre el alcance de la responsabilidad en cuanto a la vulnerabilidad futura del hombre y de su entorno (...). Es aquí donde la idea de imputabilidad vuelve a encontrar su rol moderador (...)” (70). A su entender, una responsabilidad ilimitada finalizaría en la indiferencia, “al arruinar el carácter <<mío>> de mi acción.” Su sugerencia es la búsqueda de un punto medio entre una inflación de una responsabilidad infinita y la huida total de responsabilidad.

Así pues, la idea del *reconocimiento de sí* del filósofo francés se traduce en *un saberse capaz*; uno de los polos de la identidad personal. Este saberse capaz se engarza, como hemos apuntado, con la autonomía –yo puedo hacer- y con su responsabilidad consecutiva –imputabilidad. Pero también con la narratividad propia de la identidad –puedo contar y contarme. Estos cuatro elementos, afirmamos, están presente y configuran al agente moral. Y aunque es cierto que esas cuatro capacidades enunciadas se *saben íntimamente*, también es cierto que para que se gesten se requiere de otro: así como el discurso se dirige a alguien capaz de responder, la acción se hace con otros agentes, el relato biográfico supone a otros, la imputabilidad me hace responsable ante otros. Frente a aquella certeza privada de saberse capaz surge la mutualidad o reciprocidad. Es lo que revisaremos a continuación.

7.2.2. El reconocimiento recíproco

“En el reconocimiento mutuo termina el recorrido del reconocimiento de sí”, afirmará P. Ricoeur (70), enfatizando aquello que señalábamos nosotros cuando introducíamos el análisis de esta segunda parte: para constituirse en sujeto, es necesario el reconocimiento del otro –debe ser respetado, decíamos al comienzo. Cuando se es reconocido se sale del territorio del objeto. Aquel que se conciba como no respetado dará luego la lucha por el reconocimiento: porque considera que no debe ser tratado como objeto, sino como sujeto, dará esa lucha por el reconocimiento. Y porque puede llevar a cabo ese proceso reflexivo y porque puede emprender esa lucha, puede ser catalogado de agente. Por ello, el desarrollo identitario del agente moral comienza en el reconocimiento de sí –en el conocimiento de las capacidades- y culmina en el reconocimiento mutuo.

En su obra *Caminos de Reconocimiento*, el filósofo expresa su deuda con A. Honneth, quien en su obra *La Lucha por el Reconocimiento*, propone una teoría social de carácter normativo con un fuerte énfasis en la idea de lucha. En efecto, el objetivo del trabajo de Honneth podría consignarse como la elaboración de una teoría psicológica-moral del sufrimiento humano. Eso explicaría, al parecer de ciertos intérpretes, porqué el autor enfatiza los daños psíquicos propios de cada esfera de reconocimiento propuesta. Así las cosas, Honneth propondrá a ese sufrimiento humano –producto de la falta o el mal reconocimiento- como posible motor de las luchas sociales; luchas por el reconocimiento.

Como veremos, Ricoeur sigue en los lineamientos generales a Honneth, aunque indaga en la búsqueda de experiencias de reconocimiento de carácter pacífico. A continuación, estableceremos en qué consiste el reconocimiento mutuo y qué significa que sea el final del recorrido del reconocimiento de sí. Para esto, expondremos sintéticamente la propuesta de Honneth, para luego matizar su teoría con los aportes de P. Ricoeur.

Basándose en la obra temprana de Hegel y en el trabajo de G. H. Mead, Honneth establecerá su teoría del reconocimiento afirmando que el ser humano se constituye como tal en un medio intersubjetivo de acción, donde el reconocimiento se erige como elemento fundamental de constitución de la subjetividad humana (95). Aceptado esto, Honneth concebirá la ausencia o el mal reconocimiento como el principal daño a la subjetividad. Y así, Honneth afirmará que “las ofensas morales se perciben como tanto más graves cuanto más elemental es el tipo de autorrealización que dañan o destruyen” (96), lo que destaca la

relevancia del reconocimiento como categoría moral, pues daña u obstaculiza la autorrealización.

Basándose en la separación hegeliana de familia, Estado y sociedad civil, Honneth propondrá tres formas de reconocimiento que se relacionan con los diversos tipos de daño que pueden infligirse a un sujeto. A partir de esas ofensas morales, Honneth identificará tres esferas en las cuales puede desplegarse el daño: nos referimos a las esferas del amor – que suele interpretarse en el sentido amplio de cuidado y atención-, la esfera del derecho y la esfera de la solidaridad. Cada esfera se verá relacionada con diversos tipos de daños posibles. Así, en la esfera del amor podemos encontrar el maltrato, la violación, la tortura y la muerte, mientras que en la esfera del derecho nos enfrentamos a estafas, discriminación o desposesión de derechos; finalmente, ante la esfera social o de solidaridad nos vemos expuestos a la injuria y la estigmatización. A su vez, cada una de estas transgresiones laceran algún tipo de autorrelación del sujeto consigo mismo: la autoconfianza respecto a la esfera del amor, el autorrespeto en la esfera de derecho, la autoestima en la esfera social (95).

La primera esfera del amor es concebida como un ámbito particularista; esto es, se configura a partir del individuo particular y dice relación con el círculo íntimo del sujeto. Como tal, esta esfera es la más elemental del ser humano y revelaría, al parecer de Honneth, una cierta naturaleza indigente del ser humano, en cuanto se halla siempre en relaciones de mutua necesidad afectiva. Es por ello que “las realizaciones morales del cuidado sólo son exigibles a los sujetos en los casos en que los vínculos mutuos existan sobre una base afectiva”(96).

La segunda esfera del derecho es concebida como universal, pues en ella se expresan los derechos universales. Como tal, esta esfera revela el carácter histórico de la lucha por el reconocimiento, la que ha ido ampliándose a lo largo de la historia. Hoy por hoy, esta esfera debiese procurar la libertad individual de todos los sujetos, a través del ejercicio libre de sus capacidades. Esta esfera apunta así al “deber categórico de reconocer a todos los demás responsabilidad moral” (96). Tal y como apunta F. H. Tello, “el daño en la esfera del derecho es el no-reconocimiento de la capacidad moral del sujeto de hacerse cargo de sus actos como sujeto autónomo digno de derechos y deberes” (95). Así expuesto, el no reconocimiento de la esfera de derecho involucra directamente la agencia moral de cada

sujeto, amputando la posibilidad de cada quien de hacerse cargo de sus actos, y de ser concebido como agente moral, sujeto de derechos y deberes. No obstante aquello, a nuestro entender también la transgresión de la primera esfera puede involucrar un daño directo a la agencialidad: como apuntábamos al comienzo de este apartado sobre el agente moral, no basta estar libre de obstáculos para ser libres (libertad negativa); la libertad positiva supone más que aquello; implica, decíamos, control sobre la propia vida. Para ello, parece imprescindible la autoconfianza construida al alero de la esfera del amor. Por ello, postulamos que no solo esta segunda esfera, sino tanto la esfera del amor como la del derecho contribuyen a la configuración de la agencia moral.

La tercera esfera es la de la solidaridad social. Al parecer de Honneth, también esta surge por una cierta evolución social y apunta a nuevas exigencias del sujeto de ser reconocido en nuevas dimensiones sociales. Apunta Honneth a las cualidades particulares de cada sujeto, a través de las cuales nos diferenciamos. Así, mientras la esfera del derecho cobija la dignidad humana en su carácter universal, la esfera social valora las peculiaridades y cualidades de cada individuo, por lo que es una esfera contextual, que atiende al contexto y al marco interpretativo de cada sujeto.

Estos tres criterios de reconocimiento expuestos rigen los ámbitos de daño de la subjetividad humana. Son los ámbitos que pueden dañar, creemos nosotros, la agencialidad humana, mermando la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima. Y así, allí donde hay daño, surge la lucha: lucha por el reconocimiento.

P. Ricoeur, por su parte, propone como alternativa a la idea de lucha en el proceso de reconocimiento las experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, las que a su entender “descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto del orden jurídico como al de los intercambios comerciales”(70). Su propuesta se realiza sobre la base de que las luchas por el reconocimiento como luchas morales pueden plantear problemas, en cuanto la lógica del conflicto no sería susceptible de ser detenida a través de la propia racionalidad de la lucha. Como expone a través del análisis de la filosofía de Hobbes, si la lucha no llega a niveles superiores, como la aniquilación del otro, es porque emergen otros factores, diversos a la lógica de la lucha; por ejemplo, el miedo a la muerte. Así, la concepción de la lucha como medio moral podría traer consigo males mayores. De allí, pues, su propuesta de experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo.

Esta tesis enfrentará dos modelos: por un lado, el *ágape* bíblico, que señala la práctica generosa del don sin esperar nada a cambio; por el otro, el modelo de la reciprocidad de los intercambios justos; es decir, aquellos donde hay equivalencia- Para que se dé la equivalencia, señala el filósofo, se requiere comparación y cálculo. El *ágape*, por su parte, prescinde de ellos, pues apela a la inconmensurabilidad del ser humano. Basándose luego en la obra del antropólogo M. Mauss, Ricoeur establecerá la posibilidad de unir *ágape* y justicia a través de la idea de don; éste último, aun cuando es entregado como regalo, conllevaría la obligación de devolver. Tras la distinción entre <<reciprocidad del mercado>> y <<reciprocidad con mutualidad>>, afirma el autor que esta última forma de reciprocidad, que corresponde a la reciprocidad del don, no enfatiza la necesidad de un retorno equivalente a lo que se ha recibido, sino que destaca la generosidad del primer donante que, luego, demanda un gesto proporcionado. Y entonces, se cambia el foco desde lo dado a la relación entre sujetos. La mutualidad es mutualidad entre actores. La idea del reconocimiento mutuo simbólico, tomada por Ricoeur desde M. Henaff, es a su entender revolucionaria: “La revolución de pensamiento que propone Henaff consiste en desplazar el énfasis de la relación sobre el donante y el donatario y en buscar la clave del enigma en la mutualidad misma del intercambio entre protagonistas y llamar reconocimiento mutuo a esta operación compartida”, afirma Ricoeur (70). Y así, el reconocimiento mutuo propuesto por el filósofo francés es un tipo de relación interpersonal, donde ser reconocido impele a reconocer al otro. Ese ser reconocido sería “recibir la plena garantía de su identidad gracias al reconocimiento por parte de otro de su dominio de capacidades.” Y comprendemos de este modo, que el camino del <<reconocimiento de sí>> –que implica volverse y saberse capaz- finaliza en el reconocimiento mutuo –el reconocimiento de sí mismo por parte de otros y el reconocimiento del otro como sí mismo-. La alteridad, propone Ricoeur, alcanza su punto más alto en la mutualidad.

De este modo, así como la identidad es garantizada a través del reconocimiento, así también la agencia moral alcanzaría su punto más alto en dicho reconocimiento mutuo: allí cuando el sujeto se ha vuelto capaz, cuando otros reconocen en él y cuando él mismo reconoce en otros sí mismos esas capacidades. Allí el sujeto ha configurado su identidad; allí tiene plena garantía de ella y, así, estamos frente a un agente moral.

7.3. La identidad

Si para P. Ricoeur, como hemos visto, la identidad es aquello conformado por las capacidades y el reconocimiento, para Ch. Taylor la identidad humana estaría conformada por la moralidad y la comunidad: somos <<sí mismos>> entre otros <<sí mismos>>: “un sí mismo nunca puede describirse sin referencia a los otros que le rodean” (89), afirmará el filósofo canadiense.

Cuando abordamos la propuesta de Ch. Taylor sobre el ideal moral de la autenticidad, nos referimos también tangencialmente el tema de la identidad. Pues si, como veíamos, la autenticidad surgía como ideal moral donde cada individuo debía realizar su vida y realizar su humanidad de un modo propio, lo que implicaba que “cada uno de nosotros tiene un camino original que transitar [y que] esta originalidad determina cómo él o ella tiene que vivir” (89), entonces caemos en la cuenta de que para alcanzar dicha autenticidad requiero saber quién soy, de dónde vengo y qué es importante para mí. En efecto, la identidad se trata de “<<quién>> soy y <<de dónde venimos>>. Como tal constituye el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido” (87). Estas son, entonces, las interrogaciones características por nuestra identidad. Pero para responderla, no resulta suficiente un nombre y una genealogía, sino que requiero una comprensión sobre lo que nos concierne vitalmente: “Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proveen el marco y el horizonte dentro del cual puedo tratar de determinar, caso a caso, qué es bueno o valioso, o qué debe hacerse o qué apoyo o sostén tengo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual soy capaz de situarme” (89). Al respecto, nos parece relevante destacar tres reflexiones para comprender qué es aquello que llamamos identidad.

- a) Saber quién soy se halla íntimamente relacionado con saber qué cosas me importan. Se hace referencia acá a lo que anteriormente denominamos como horizonte de significado o trasfondo. Esto hace que mi identidad se halle vinculada a la comunidad: “definirme significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás” (87).

- b) Taylor liga la identidad a ciertas metáforas espaciales, especialmente respecto a la idea de orientación; metáforas que hacen eco en nuestro lenguaje coloquial: no saber “dónde estamos parados” o no saber “pa’ dónde va la micro”, resultan expresiones populares lúcidas sobre desorientaciones vitales que, a su vez, se relacionan con quiebres identitarios o búsquedas de identidad. Temas relevantes, si se recuerda que nuestra reflexión de fondo es la gestión de la vida y el poder y responsabilidad de cada agente moral de determinar y realizar su existencia, primero, y de cuidar sus acciones cuando éstas afectan la vida de otros sujetos morales en generales y agentes morales en particular. Propiciar, pues, esta construcción de identidad es crucial para la agencia moral.
- c) Como tercer elemento de reflexión y siempre siguiendo a Taylor, nuestra identidad siempre surge en relación con otros; en diálogo con otros. Y esto en dos sentidos. Primero, el agente humano existe en un espacio de interrogantes, afirmará Taylor; y esto supone lenguaje, relaciones e interlocutores. Todos estos son factores necesarios para la conformación de la propia identidad, lo que significa que mi identidad se forma con otros, en diálogo con otros, lo cual nos retrotrae a nuestro tema anterior: el reconocimiento recíproco. Lo decíamos con Ricoeur: el reconocimiento de sí finaliza en el reconocimiento recíproco; nuestra identidad se construye en ese *camino de reconocimiento*. Segundo, porque nuestra identidad se define siempre en diálogo con otros, esos otros significativos pretenden imputarnos también cierta identidad. Nuestra identidad surge en diálogo –y a veces en lucha– con esas identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros.
- d) Como cuarto elemento relevante, y a través de la crítica del yo puntual o neutral –un yo definido fuera de cualquier marco esencial de preguntas y alejado de cualquier contexto, que se constituye como la concepción objetivista del yo–, Taylor establecerá que el yo y la identidad destacan el enlace de ese yo con la práctica, con el hacer –y por ende, con la agencia moral– y no con el conocimiento objetivante. “Una identidad es algo respecto de lo cual uno tiene que ser fiel (...), nos permite definir qué es importante para nosotros y qué no lo es. La noción de identidad definida solo por preferencias de facto, no relacionadas con una evaluación fuerte es

incoherente” (89).^{lxxvii} Desconocer que la identidad está ligada íntimamente con el hacer –y por ende, con la agencia- es desconocer lo que la identidad es; el yo neutral, en este sentido, es un equívoco carente de sentido, pues ignora el carácter práctico y volitivo de esa yo-identidad. El yo y su identidad no puede ser concebido como un mero objeto por conocer, abstraído de sus preocupaciones constitutivas y, por ende, de su identidad en este sentido tayloriano que hemos especificado.

Estos cuatro elementos destacan la relación de nuestra identidad con el entorno: en efecto, la moralidad y comunidad –el entorno- constituyen en Taylor la identidad. Esto significa, por un lado y respecto a la moralidad, que éste actúa como horizonte o trasfondo. Respecto a la comunidad, ella provee el lenguaje para articular mi identidad –mi autointerpretación y reconocimiento de valores- así como da contenido, referencias y criterios para evaluar mis juicios. Para Taylor, por lo tanto, la identidad involucra autonomía y también heteronomía. Heteronomía, pues el exterior se nos impone como realidad. Autonomía, pues ante esa realidad discernimos, estimamos, elegimos y actuamos.

Por nuestra parte, nos inclinamos a defender la concepción de una constitución intersubjetiva de la identidad a través de las prácticas morales dialógicas. En efecto, a la luz de lo expuesto hasta este punto, parece innegable que las prácticas sociales del reconocimiento son decisivas en la formación del sí mismo y, por tanto, en la formación de la propia agencia moral. La identidad, entendida como autorrealización de sí o como aquel horizonte dentro del cual soy capaz de situarme, se distingue del ejercicio de la autonomía y la agencia, aunque se suponen mutuamente como condición necesaria. En efecto, requiero de autonomía en cuanto capacidad para autodeterminarme, pero ella en sí misma no constituye la identidad. Ésta última debe *realizarse*: el agente autónomo debe abrirse a la autorrealización de sí, y esto se llevará a cabo paulatina y constantemente a lo largo de la vida. En este sentido, la identidad no es estática; por el contrario, es construcción perpetua durante nuestra existencia. Pero para que esto sea posible, requiero como garantía ser reconocido como agente moral.

Finalmente, quisiéramos añadir un elemento más al tema de la identidad que nos parece relevante y que se vincula con la relación entre identidad y autonomía. Con Taylor hemos afirmado que la identidad se relaciona con ciertas metáforas espaciales; especialmente de

orientación. Lo que nos permite afirmar que nuestro contexto es decisivo respecto a la identidad. Pero, y tal y como señala Taylor, no es necesariamente determinante de nuestra identidad, precisamente porque somos capaces de elección y agencia (87, 89, 98). Es eso también lo que defiende S. Benhabib, aunque ahora desde una relectura a la propuesta discursiva: “Ser y convertirse en sí mismo es insertarse en las redes de interlocución (...). En términos estrictos, jamás nos *insertamos* realmente, sino que nos vemos *arrojados* en estas redes de interlocución, en el sentido heideggeriano de “arrojamiento” como *Geworfenheit*: nacemos en redes de interlocución o redes narrativas, desde relatos familiares y de género, hasta relatos lingüísticos y los grandes relatos de la identidad colectiva. (...) Aunque no escogemos estas redes en cuyas tramas nos vemos inicialmente atrapados, ni seleccionamos a aquellos con los que deseamos conversar, *nuestra agencia consiste en la capacidad para tejer, a partir de aquellos relatos, nuestras historias individuales de vida. (...) [Sin embargo], la socialización y la aculturación tampoco determinan la historia de vida de una persona*” (84).^{lxxviii} Es decir, nuestra agencia moral consiste, ante todo, en ser y convertirse en nosotros mismo; en construir nuestra identidad. Y esto ocurre en toda una vida y simultáneamente con todas nuestras acciones, con nuestras prácticas y decisiones morales.

Es por eso tal vez que haya que reconocer el extraordinario y frágil logro que es la identidad, que se refleja, a su vez, en la individualidad de cada uno: “Considero la individualidad como un logro extraordinario y frágil de los sí mismos, que tratan de tejer los relatos y las alianzas en conflicto en una única historia de vida. La *autonomía práctica, en la esfera moral y política, se define como la capacidad para ejercer la elección y la agencia por sobre los condicionamientos de las identificaciones narrativas de cada persona*. Esta capacidad necesariamente implica disponer de ciertos recursos materiales, como un ingreso y el acceso a la educación y el desarrollo profesional, así como a los espacios y las instituciones públicas”(84).^{lxxix} Benhabib destaca acá la relación que guarda la autonomía con la identidad y, al mismo tiempo, muestra de qué modo la consecución de ambas está supeditada a aspectos materiales mínimos que deben estar cubiertos y que mencionábamos en apartados anteriores a propósito de la vulnerabilidad social.

Finalmente, afirmamos que la agencia moral es una capacidad que se erige como condición necesaria para la consecución de esta identidad y que una de las tareas más relevantes de esa agencia moral es la construcción de la identidad. Esa identidad responde a la pregunta quién soy y su respuesta solo es posible entre otros, en comunidad.

8. Conclusión. El agente moral en bioética.

Al llegar a esta instancia en nuestra investigación, parece claro que cualquier reflexión en torno al agente moral frente a problemas bioéticos debe realizarse considerando a ese **agente en una realidad situada**. Es decir, no bastan las aproximaciones abstractas que se puedan hacer acerca del agente moral, pues ellas resultan imprecisas y, en realidad, escasamente orientadoras.

Nos enfrentamos a consideraciones abstractas cuando se ignora el contexto del agente moral, cuando se invisibilizan sus peculiaridades y sus notas características, cuando su identidad es puesta entre paréntesis, al igual que su situación política, económica, su nivel de cultura y civilización. Esta perspectiva de agente desvinculado, donde éste se halla separado de sus fines e inconsciente de su contexto, es el agente moral propio del liberalismo. Vale la pena preguntarse cómo pensar, por ejemplo, la autonomía —que analizamos como una capacidad; una de aquellas que configuraban uno de los polos de la identidad, según Ricoeur— en ámbitos de pobreza, o en sujetos víctimas de violencia política, familiar, escolar, laboral, etc. ¿Cómo abordar esa autonomía traducida en el consentimiento informado en poblaciones (semi)analfabetas, adultos sostenedores de hogares sumidos en la pobreza, entre otras tantas situaciones donde nuestra agencia se ve, a todas luces, disminuida? ¿Cómo orientar la acción de los profesionales de la salud que trabajan en sistemas públicos empobrecidos, con escasos recursos, sistemas ineficientes, cuyo público objetivo es precisamente esa población vulnerada? ¿Cómo propiciar la responsabilidad en estos escenarios? Como afirma A. Quintanas en *El trasfondo biopolítico de la bioética*, “ciertamente, puede resultar incluso cínico hablar de los problemas éticos que afectan al gobierno de la vida partiendo de una categoría abstracta de sujeto, que no contempla su realidad situada” (99). El vaciamiento del agente moral propio del liberalismo no solo es artificioso, sino que resulta insuficiente y confuso a la hora de reflexionar en torno al agente moral en el ámbito bioético.

Esto nos recuerda otro elemento relevante, expuesto en la primera parte de nuestra investigación; a saber, la relevancia de entender la ética y de abordar los conflictos morales desde la tradición aristotélica donde la norma última era la prudencia, pues era esta virtud intelectual la que le permitía al ser humano determinar en cada caso concreto la acción correcta, evaluando las circunstancias singulares y contingentes, las condiciones del agente

y de quienes intervienen en el acto, el tiempo oportuno, el modo y el fin de la acción, las consecuencias de ella; en fin, todos aquellos elementos relevantes para determinar la corrección o incorrección de la acción. Para Aristóteles, lo decíamos en ese momento, la norma y medida era el hombre singular, poseedor de sabiduría práctica y, por ende, capaz de deliberar rectamente considerando el contexto de acción.

Como hemos visto, **el estatus moral del agente surge de las capacidades que éste posee para introducir cambios en el mundo y hacerse responsable de los mismos, y del reconocimiento mutuo.** Y, en este sentido, valdría la pena evaluar la pertinencia de sumar la capacidad de deliberar rectamente –propia aristotélica– a la capacidad de actuar ricoeuriana. Como señala Ricoeur, el agente es aquel sujeto capaz de actuar, pero también poseedor de otras capacidades que lo constituyen como un sí mismo; a saber, el agente es aquel que puede decir, puede hacer, puede contar y contarse, y que puede ser responsable. Deliberar se relaciona también, a nuestro entender, con ese decir, hacer, contar y contarse, pues a través de nuestras acciones nos vamos determinando: adquirimos hábitos que, desde la teoría aristotélica, configuran nuestro carácter o modo de ser (*êthos*). En Ricoeur, el *reconocimiento de sí* finaliza en el *reconocimiento recíproco* entendido como cierta relación interpersonal entre agentes morales. Y todo eso, enfatizamos, se lleva a cabo en un contexto, de manera situada; siguiendo la nomenclatura de Taylor, en comunidad. A nuestro entender, **esa comunidad se erige en condición de posibilidad para que el sujeto devenga en agente:** en efecto, sin pertenencia a una comunidad tanto el reconocimiento como las capacidades quedan en entredicho. Desglosado en los términos de Ricoeur, tanto el reconocimiento de sí como el reconocimiento recíproco requiere de otros: las capacidades –reconocimiento de sí– se relacionan siempre con la comunidad, lo cual queda demostrado en la consideración en torno al poder decir: porque tenemos lenguaje podemos decir (y, luego, narrar) y para que ello ocurra necesitamos a otros. El reconocimiento recíproco, por su parte, requiere de otros agentes, en cuanto dicho reconocimiento es, sobre todo, una relación. De este modo, capacidades y reconocimiento no serían posibles sin la comunidad.

Para Taylor, la comunidad constituye un elemento tan esencial en el desarrollo de la racionalidad y la autonomía que, a su entender, esa comunidad posee valor moral. Cabría distinguir, en todo caso, que **esa racionalidad también es condición de posibilidad de la**

agencia moral: en efecto, allí donde no hay racionalidad, tampoco habrá agencia. Esa racionalidad, sin embargo y como destaca Taylor, también requiere de la comunidad para su desarrollo y despliegue.

A partir de estas ideas, quisiéramos proponer que nuestras consideraciones en torno al agente moral deben siempre descifrarse considerando **que el agente moral se constituye como tal a través de relaciones con otros agentes morales en contextos determinados** que, por cierto, afectan directamente el despliegue de esa agencia moral. Afirmado esto: ¿en qué consiste la agencia moral? Como hemos visto, ella consiste en **llegar a ser -y luego ser- uno mismo**. En cuanto tal, es una capacidad que se despliega en la medida que soy reconocido como capaz. Y así, se constituye como condición necesaria de la identidad. Esto significa que la agencia moral me permite configurar mi vida de acuerdo a lo que es importante para mí. Esa libertad, en todo caso y como hemos mostrado, no es total –la libertad así entendida es sobre todo una abstracción desvinculada-; es, en realidad, una libertad “real”, vinculada. Y esto por las siguientes razones:

- a) Porque somos vulnerables y dependientes, recordando a A. MacIntyre, entonces nuestra libertad no es total. Esta idea se relaciona también con la relevancia de la comunidad postulada por Taylor en la configuración identitaria.
- b) Porque requiero ser reconocido. Recordando las categorías propuestas por A. Honneth, requiero autoconfianza, autorrespeto y autoestima, que surgen del reconocimiento en la esfera del amor, en la esfera del derecho y en la esfera social, respectivamente.
- c) Además, las decisiones libres de cada agente implican obligaciones de responsabilidad: es la imputabilidad como capacidad enunciada por Ricoeur. Esas obligaciones se constituyen en la articulación entre el agente moral y la comunidad. Y nos permiten afirmar, además, que la división entre lo público y lo privado, entre lo justo y la vida buena no es tan tajante como la postulan algunas corrientes éticas y políticas.

Estas dos dimensiones, lo público y lo privado, pueden abordarse desde la figura del agente moral. **En el ámbito privado, postulamos nosotros, el agente moral llega a ser quien es y esto significa administrar la propia vida. Aunque, en realidad, no solo la propia**

vida, sino también la propia muerte, el propio cuerpo, la propia sexualidad.^{lxxx} Es por esto que hemos afirmado durante el desarrollo de este trabajo que la bioética debe asumir también la protección y promoción de la propia agencia moral. Sin ella, sería imposible alcanzar ese ideal moral propuesto por Taylor, la autenticidad, que consiste precisamente en **vivir una vida <<plenamente nuestra>>**. Vida auténtica, única realmente autorresponsable, que se constituye en el desarrollo de una libertad efectiva y vinculada. Podríamos denominar este ámbito del agente moral como privado, pues las acciones del agente intervienen directamente sobre la propia existencia y sobre los propios procesos vitales. Sin embargo, afirmamos también que la división tajante es más didáctica que real, precisamente por la imbricación del individuo con la comunidad. En realidad, todo lo que se haga con la vida humana –ya la propia, ya con la de otros- es asunto de todos esos seres humano y no puede ser asunto meramente privado.^{lxxxi}

El ámbito público del agente moral, por su parte, es aquel en que los actos del agente repercuten directamente sobre otros o sobre el entorno. Esta esfera pública es, en realidad, el agente actuando en la comunidad moral: sus acciones pueden intervenir en la vida de otros y, por ello, los agentes morales se ven enfrentados a una serie de escenarios que requieren ser considerados de manera independiente. Así, la acción de un agente moral podrá repercutir:

- a) Sobre otro agente moral; por ejemplo, un médico que interviene sobre un paciente que es también agente moral. En este escenario, nos enfrentamos a un agente moral que, dada ciertas circunstancias, se atiene a la autoridad de otro. Dicha autoridad, en todo caso, no surge de la *autoridad moral* del médico –el médico no es un experto moral por su práctica médica- sino de cierto conocimiento o habilidad. De este modo, cuando vamos al médico y nos sometemos al tratamiento que nos recomienda, lo hacemos porque aceptamos que es mejor depender de los conocimientos expertos del médico que de nuestros nulos conocimientos. Esta *autoridad técnica* del médico ante su paciente revela que, en ocasiones, un modo inteligente de ejercer la propia autonomía es aceptar la autoridad técnica o cognocitiva de otros. No obstante aquello, no debemos olvidar que, mientras el médico es experto en medicina –y así, en diagnósticos, pronósticos y tratamientos- el paciente es experto en sus valoraciones. Y, dado la agencia moral del paciente, la

exigencia moral allí es de reconocimiento recíproco, esto es, una relación donde ambos reconocen estar frente a un individuo capaz. Ese reconocimiento recíproco, como ya hemos estudiado, nos mantendrá en una relación de cuidado y responsabilidad.

- b) Sobre otros seres humanos en vías de desarrollo de la agencia moral (fetos, recién nacidos, niños). Ante ello, habrá que recordar la vulnerabilidad y dependencia particular de aquellos seres humanos que están en vías de adquirir las capacidades propias del agente moral. Por esto, urge considerar la responsabilidad y el cuidado que nos impone aquella vulnerabilidad y dependencia. Este ámbito de acción se transforma así en un subtema bioético: la toma de decisiones subrogadas. Sin embargo, debemos admitir también la complejidad que adquiere este tema ante embriones y fetos. En efecto, los problemas del inicio de la vida humana son, a nuestro entender, los más dramáticos que enfrenta la bioética, pues allí se pone en juego de manera radical la comprensión que el hombre tiene de sí mismo^{lxxxii} y, por ello, el consenso se presenta como quimera.
- c) Sobre otros seres humanos que han perdido, ya temporalmente, ya para siempre su agencia moral. En este escenario, se abre otra línea de análisis o subtema de bioética clínica: las directrices anticipadas. Ellas suponen, en todo caso, que hubo en ese ser humano la capacidad como para determinar dichas directrices. ¿Qué hacer con aquellos otros que no han manifestado esas capacidades o tal vez solo lo han hecho escasamente? Nuevamente acá surge la idea de responsabilidad y cuidado como relación ante aquellas situaciones de extrema vulnerabilidad y dependencia.
- d) Sobre otros seres vivos: los animales no humanos y los ciclos vitales y naturales en general. Al respecto, ya establecimos en su momento que el ser humano, al ser el único ser vivo conocido capaz de reflexión intelectual y acción libre es, por ello, responsable de sí mismo, de sus actos y de cómo estos afectan al entorno. La responsabilidad se erige como categoría relevante en este ámbito, así también como el cuidado.

A la luz de estas consideraciones, quisiéramos sugerir una reformulación de los objetivos bioéticos, aunque manteniendo lo establecido en la primera parte de esta investigación. En

efecto, nos parece que considerando las últimas reflexiones bien podría abrirse un segundo ámbito de la bioética: la bioética como ética aplicada por un lado –como quedó claramente establecido en la primera parte- y la bioética como ética, cuyo ideal ético es **la agencia moral responsable y las relaciones de ese agente moral con su entorno**, subrayando, al menos tres ámbitos o tipos de relaciones: **relaciones de responsabilidad** (con otros y consigo mismo), **relaciones de reconocimiento** (reconocimiento de sí y reconocimiento mutuo) y **relaciones de cuidado** (que se vuelven necesaria dada la vulnerabilidad y dependencia del ser humano). Estas albergan, creemos nosotros, aquellos aspectos que nominamos como sustrato común de la bioética.^{lxxxiii} Desde la perspectiva aplicada, esta ética pretende ser la *zona de contacto*, siguiendo a R. Maliandi, entre los dos niveles del *ethos*: la ética normativa -donde proponemos como norma el hombre prudente capaz de deliberar- y la reflexión moral. La **bioética como ética aplicada consiste en la puesta en práctica de esta agencia y de estas relaciones a prácticas sociales específicas** donde se realizan esos actos humanos que intervienen en procesos vitales y naturales.

De este modo, la bioética protege y promueve cierta agencia moral y cierto modo de relacionarse con otros. Al respecto, habría que recordar que algunas corrientes bioéticas, adoptando una perspectiva moral universalista, han realizado las reflexiones morales considerando que el agente moral se enfrenta a otro que es un <<otro generalizado>>.^{lxxxiv} Esta perspectiva promovería considerar a todos los individuos como seres racionales a los que, por ello, les corresponden ciertos derechos y ciertos deberes. Esta perspectiva, hemos revisado, nos abstrae de la individualidad y de la identidad concreta del otro y promueve ciertas categorías morales como la justicia, la obligación, el derecho, los deberes. Así, nuestras relaciones son gobernadas por normas de igualdad y reciprocidad formal y las normas de interacción son principalmente públicas e institucionales. En palabras de Benhabib: “Si tengo derecho a X, entonces usted tiene el deber de no impedirme disfrutar de X y viceversa. Al tratarle a usted de acuerdo con estas normas, confirmo en su persona los derechos de la humanidad y tengo legítimo derecho a esperar que usted haga lo mismo conmigo” (85). La bioética fundamentada en los Derechos Humanos, por ejemplo, adquiriría esta perspectiva de análisis. Pero también aquellas que, basándose en el supuesto de la emocionalidad, subjetividad e irracionalidad de los valores, busca y propone procedimientos imparciales para consensuar normas justas.

Habría otras corrientes, en cambio, que adquieren otra perspectiva: el otro es ahora el <<otro concreto>>; esto es, un individuo con una historia (una narración, según Ricoeur), con identidad. Ya no apuntamos a lo común entre nosotros, sino que miramos la individualidad. Buscamos las necesidades, las motivaciones, los deseos del otro. Y, así, la relación que establecemos con el otro no se centran más en la igualdad y la reciprocidad formal, sino en la equidad y la reciprocidad complementaria; es decir “cada uno tiene derecho a esperar y suponer formas de conducta del otro a través de las cuales el otro se sienta reconocido y confirmado como un ser individual concreto, con necesidades, aptitudes y capacidades específicas. (...) confirmo no sólo su humanidad, sino su individualidad humana” (85). Las categorías morales en esta perspectiva son la responsabilidad, el vínculo.

Quisiéramos sugerir, a la luz de los conceptos expuestos, **que la bioética podría también ser considerada ética que, en cuanto tal, protege y promueve la agencia moral a través de la cual i) cada agente vive una vida propiamente suya y ii) le permite vincularse a otros en relaciones de responsabilidad, reconocimiento y cuidado (mutuos).**^{lxxxv} ¿Requiere entonces ella cierto agente moral específico, con ciertas características particulares y con algún perfil moral oportuno, para la consecución de sus objetivos? De acuerdo a lo estudiado, la bioética requiere, en realidad, la construcción de la propia agencia moral. Y sobre todo, la *bioética como ética* debiese impulsar la consecución, y luego, la protección de esa agencia moral. Y no se trata acá de que el fin mismo sea la agencia moral; por el contrario, su relevancia radica en que a través de y en ella el hombre alcanza su fin; esa *êu zen* aristotélica, su plenitud; es decir, a través de ella se logra ser dueño de la propia vida, del propio cuerpo, de la propia sexualidad, de la propia muerte. Según lo indagado, el agente moral se traduce en un ser racional y autónomo vinculado y situado en un contexto, con ciertas capacidades específicas, que establece relaciones de reconocimiento y de cuidado recíproco con otros agentes morales y que es responsable, además, de sus actos y sus repercusiones en el entorno. Para ello requiere, primero, un agente que viva una vida autorresponsable y esto sería posible, según Taylor, a través del ideal moral de la autenticidad. También demanda, segundo, que el agente viva una vida responsable con el entorno: con otros agentes morales y con los otros sujetos morales que componen la comunidad moral. Ninguna de estas especificaciones, sin embargo, exceden

las notas características propias del agente moral tal y cual lo hemos expuesto en esta investigación.

Preguntémoslo una vez más: ¿requiere la bioética un agente moral específico, con ciertas características particulares y con algún perfil moral oportuno, para la consecución de sus objetivos disciplinares? Proponemos que lo que la bioética requiere, demanda, solicita, impulsa y luego protege, en realidad, es que cada ser humano capaz de llegar a ser un agente moral, lo sea. Tal vez parezca poco. Por el contrario, creemos que alcanzar la agencia moral es tarea ardua; que el camino hacia ella es exigente; que no son pocos los factores que dificultan conseguirlo. Por ello, consideramos que este requerimiento bioético es, hoy por hoy, un verdadero ideal ético y por ello insinuamos esta segunda dimensión de la bioética como ética, pues su objetivo no es ya la resolución de conflictos en prácticas sociales específicas como la medicina, sino que parece coincidir más con la ética entendida desde la tradición aristotélica: ese saber filosófico acerca de nuestra vida y de nuestra experiencia moral.

La relevancia de contar con ese agente moral se evidencia también cuando lo relacionamos con el método propio de la bioética, la deliberación. Allí emerge la idea de que la herramienta de acción más relevante de la bioética es la palabra, el discurso como *logos*. Aunque, en realidad y para ser exactos, como *dia-légein*, como diálogo.^{lxxxvi} Para que los agentes ingresen a esos procesos deliberativos, sugerimos nosotros, requieren saber qué les importa y por qué les importa; es decir, requieren haber desarrollado su agencia y, con ello, su identidad. Quienes asumen, sin embargo, las ideas promovidas por la ética discursiva no estarán de acuerdo con nosotros. Para ellos, la relevancia radica en los supuestos morales de simetría y reciprocidad e ignoran el tema de la identidad: “(la ética dialógica) se trata de una racionalidad procedimental que margina el problema de la identidad de los sujetos partícipes en los actos de habla en favor de su autonomía, autonomía garantizada por acreditaciones de validez desde la pretensión normativa de un diálogo libre de distorsiones”(102). Ante ello, propusimos nosotros que ni la agencia moral ni la identidad es estática y que en ámbitos plurales como los nuestros lo deseable es el desarrollo de aquella conciencia hospitalaria propuesta por H. Giannini, la que enfatizaba un “estar todo oídos”, disponible para escuchar y entender. Nos advertía el chileno del riesgo de crisis – identitaria, especificaríamos nosotros- que esto suponía. Esa crisis, en todo caso, es la que

posibilitaría un nuevo mundo posible, uno donde la convivencia pacífica en la divergencia fuese factible. Esto supera, es cierto, el ámbito estrictamente bioético. Nuestra disciplina, entendida como ética -y como ética aplicada que se permea a prácticas sociales específicas- debiese procurar aportar, en todo caso, a ese ideal moral.

9. Referencias:

ⁱ Utilizamos la palabra entendimiento como *logos*, razón o discurso común.

ⁱⁱ Este hecho, aunque no representa un problema *per se*, refleja, a nuestro entender, la inexistencia de una significación consensual de nuestro tema. Así, se soslaya esta dificultad haciendo referencia a los hitos relevantes, desde sus orígenes. Lo que proponemos a continuación es un breve análisis de ese comienzo con el objeto de considerar como posible causa de la equívocidad del término los diversos contextos de su surgimiento.

ⁱⁱⁱ A saber, Potter postula la bioética como una “nueva sabiduría capaz de proveer el <<conocimiento de cómo usar el conocimiento>> para la sobrevivencia humana y la mejora de la calidad de vida. Este concepto de sabiduría como guía para la acción –el conocimiento de cómo usar el conocimiento para el bien social- puede ser llamado ciencia de la supervivencia (...). Soy de la idea de que la ciencia de la supervivencia debe ser construida basándose en la biología, siendo ampliada más allá de sus fronteras tradicionales al incluir elementos de las ciencias sociales y las humanidades, con énfasis en la filosofía, entendida en el estricto sentido de <<amor a la sabiduría>>. La ciencia de la supervivencia debe ser más que solo ciencia, y por ello propongo el término *Bioética*; para enfatizar los dos componentes principales para alcanzar esta nueva sabiduría tan urgentemente necesaria: conocimiento biológico y valores humanos.” 15. Potter VR. *Bioethics: bridge to the future*. 1971. *La traducción es nuestra*.

^{iv} Idea, por cierto, ya propuesta por H. Jonas en *El Principio de responsabilidad*.

^v El fruto de esa construcción que une las dos culturas –científica y filosófica- ha sido catalogada como una tercera cultura -la bioética- destinada a aportar un discurso sobre los fines al campo de aplicación de las biotecnologías. Tercera cultura o, como Potter señala, *cultura de la supervivencia*.

^{vi} Nussbaum opondrá el modelo de desarrollo humano –caracterizado por una fuerte injerencia de la educación humanística- al paradigma del desarrollo basado en el PIB per cápita: “¿Qué significa entonces el progreso para una nación? Según la opinión de algunos, progresar es incrementar el producto interno bruto interno per cápita. Hace años que los especialistas en economía del desarrollo de todo el mundo emplean ese índice de avance nacional como estándar representativo de la calidad de vida general en un país. Según ese modelo de desarrollo, la meta de toda nación debería ser el crecimiento económico. No importan la distribución de la riqueza ni la igualdad social. No importan las condiciones necesarias para la estabilidad democrática. No importa la calidad de las relaciones de género y raza. No importan los otros aspectos de la calidad de vida que no están vinculados con el crecimiento económico (aunque a estas alturas ya existen datos empíricos que demuestran la escasa correlación existente entre dicho crecimiento y la salud, la educación o la libertad política).” 18. Nussbaum MC. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*: Katz Editores; 2010.

^{vii} “La idea de rentabilidad convence a numerosos dirigentes de que la ciencia y la tecnología son fundamentales para la salud de sus naciones en el futuro. Si bien no hay nada que objetarle a la buena calidad educativa en materia de ciencia y tecnología ni se puede afirmar que los países deban dejar de mejorar esos campos, me preocupa que otras capacidades igualmente fundamentales corran riesgo de perderse en el trajín de la competitividad, pues se trata de capacidades vitales para la salud de cualquier democracia y para la creación de una cultura internacional digna que pueda afrontar de manera constructiva los problemas más acuciantes del mundo.” 18. *Ibid*.

^{viii} Estas ideas se verifican en la cita de Aldo Leopold con que V.R. Potter comienza su *Global Bioethics*: “Quizás el más relevante obstáculo que impide la evolución de una ética de la tierra (Land Ethic) es el hecho de que nuestros sistemas educativo y económico, más que acercarnos, nos aleja de una conciencia profunda de la Tierra.” 19. Potter VR. *Global bioethics: building on the Leopold legacy*. 1988. *La traducción es nuestra*.

^{ix} Como veremos, propondremos considerar la bioética como ética y, como tal, promotora y protectora de un cierto modo de ser. Si siguiésemos a Aristóteles, el saber práctico se distingue del saber técnico, aunque comparten ciertos aspectos fundamentales, como el hecho de que ambos son saberes aplicados, pues tienen por fin el hacer y no el saber. Se distinguen, sin embargo, pues mientras la ética promueve un cierto modo de ser, la técnica procura el bien del producto. De este modo, decimos que la bioética se tecnifica cuando se la considera sobre todo de manera instrumental, subrayando su rol en la resolución de conflictos en un área específica como la práctica médica, potenciando una comprensión decisionista dilemática e invisibilizando otras áreas comprometidas tales como el problematismo, las propuestas morales, la protección de la agencia moral humana, entre otras. Temas, en todo caso, que trataremos a lo largo de esta exposición.

^x “El campo de atención de la bioética es asimismo múltiple: destaca, sin duda, el de la *ética médica*, pero también el de la *ética ecológica*, el de la *biotecnología* en general, el de los alcances teóricos y prácticos de la *gen-ética* y la *neuro-ética*, la *bio-política* y el *bio-derecho*”⁵. Valenzuela JG. *Perspectivas de bioética: Fondo de Cultura Económica*; 2008.

^{xi} “En realidad, cuando Van Potter propuso el término bioética era de este último círculo del que hablaba, del de una “bioética global”. Por eso él entendía que el paso de la bioética clínica a la ética de las organizaciones sanitarias supone un avance en el camino hacia esta bioética global, por cuanto implica que las personas comiencen a asumir responsabilidades éticas más allá de las estrictamente privadas o interindividuales, avanzando hacia una visión más colectiva de las mismas.” 21. Simón P. La ética de las organizaciones sanitarias: el segundo estadio de desarrollo de la bioética. *Revista de Calidad Asistencial*. 2002;17(4):247-59.

^{xii} “Si en otros tiempos la medicina monopolizó las ciencias de la vida, hoy eso no es así y, por tanto, sería un error reducir el ámbito de la bioética al de la ética médica, o convertirla en mera deontología profesional. Se trata a mi parecer, de mucho más, de la ética civil propia de las sociedades occidentales en estas tortuosas postrimerías del segundo milenio.” 22. Gracia D. De la bioética clínica a la bioética global: treinta años de evolución. *Acta Bioética*. 2002;8(1).

^{xiii} Como nos recuerda M. Kottow, H. Putnam rechaza el carácter categórico de la distinción dicotómica de hechos-valores avalada por la falacia naturalista y postula la unión entre esos hechos y valores, afirmando que las descripciones de la realidad no pueden ser objetivas. En el plano ético, esto implicaría la negación de la verdad moral objetiva. De esta situación se podrá deducir que la pluralidad de visiones morales se legitimarán a través de deliberaciones rigurosas y democráticamente abiertas, las que serán provisionales y revisables. Por ahora, nos interesa destacar esa unión íntima entre hechos y valores, lo que nos permite afirmar que la ciencia nunca versa solo sobre hechos, pues aquellos siempre son valorados por el hombre. Lo que refuta la idea de la neutralidad de las ciencias. 23. Kottow M. *Bioética relacional* 2012.

^{xiv} Seguimos la definición de disciplina propuesta por Nelly Richard: “corpus de enseñanza cuyas reglas de especialización fijan y controlan la relación (disciplinaria, técnica y profesional) entre objetos, saberes y métodos”. 26. Richard N. *Antidisciplina, transdisciplina y redisciplinamientos del saber*. de Estudios Sociales-Revista. 1998(01).

^{xv} En esta misma línea, afirma Juliana González: “No parece haber, en principio, ninguna cuestión de bioética en la que no subyazca, como problema central, el de la *naturaleza humana*: la pregunta planteada por Kant mismo en términos de *¿qué es el hombre?*” Luego concluye: “La bioética presente requiere ciertamente esclarecer sus presupuestos ontológicos. Atender críticamente a ellos, rehaciendo las originarias preguntas filosóficas sobre cuestiones fundamentales que hoy, particularmente las ciencias y técnicas de la vida, ponen en evidencia”.

^{xvi} Este es el motivo por el cual Alfonso Gómez-Lobo defiende la imposibilidad de hacer bioética de manera reflexiva sin un adecuado conocimiento crítico de las opciones en filosofía moral y en ontología. 30. Gómez-Lobo A. *Fundamentaciones en Bioética*. *Acta Bioethica*. 2009;1(15). Por nuestra parte, aunque aceptamos que el trasfondo de la bioética son estas materias y que de ellas provienen los obstáculos más relevantes en materia de acuerdos, no estamos totalmente de acuerdo que estos conocimientos sean condición

para el diálogo bioético. Nos inclinamos a pensar que el discurso bioético debe ser propiedad de todos y una cuestión ni tan técnica ni tan filosófica, sino sobre todo ciudadana. Y esto debido a que las repercusiones de las decisiones y acciones que se lleven a cabo, tienden a tener repercusiones en la vida de todos. Esto, claro está, sin desmedro de que la disciplina, desde su perspectiva académica, debe por cierto considerar todos estos aspectos desde una perspectiva reflexiva y crítica, tal y como señala Gómez-Lobo. Todo lo anterior tiene sentido, porque la *bioética es ética*. Y así, como la ética es, por un lado, asunto y competencia de todos los hombres –Victoria Camps señala que no se puede hablar, propiamente, de “expertos en bioética”- por el otro lado queda evidenciado el carácter eminentemente filosófico de la ética.

Finalmente, lo que hemos llamado, “pregunta por la identidad del ente” reviste carácter ontológico y, como tal, metafísico. Ante ello, el acuerdo resulta imposible y será tarea de la bioética deliberar considerando una desigualdad basal de posturas metafísicas y creencias.

^{xvii} Esta idea es expuesta sintéticamente por Herbert Marcuse: “El positivismo es una lucha contra toda metafísica, trascendentalismo, e idealismo como formas de pensamiento regresivas y oscurantistas. En el grado en que la realidad dada es científicamente comprendida y transformada, en el grado en el que la sociedad se hace industrial y tecnológica, el positivismo halla en la sociedad el medio para la realización (y la ratificación) de sus conceptos: la armonía entre la teoría y la práctica, la verdad y los hechos; el crítico filosófico crítica *dentro* del marco social y estigmatiza las nociones no positivas como meras especulaciones, sueños y fantasías.” 32. Marcuse H. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel. 1987.

^{xviii} Al respecto, afirma Victoria Camps: “Ni la ciencia está libre de valoraciones éticas ni la ética es pura especulación incapaz de aterrizar y de enfrentarse a un conflicto concreto”. Es, por lo demás, precisamente lo que procuran V.R. Potter y A. Hellegers con sus diversas propuestas y es también lo que intenta impulsar la bioética en investigación.

^{xix} Al respecto, no deja de ser irónico que la “utilidad y rentabilidad” que varias casas de estudio le dan a la bioética clínica esté relacionada no con ella misma, sino con procesos acreditadores de calidad que, finalmente, siempre se ven reducidos a términos económicos; a saber, la acreditación como factor que incide de manera directamente proporcional al número de matrículas. De este modo, quienes trabajamos en el ámbito de la reflexión académica bioética, experimentamos la existencia de un doble discurso donde el primero versa sobre la preeminencia de la disciplina, mientras que el segundo discurso –que es, en realidad, el ámbito de la acción- revela el desconocimiento, desinterés e incluso apatía hacia la reflexión bioética.

^{xx} Es relevante señalar que esta comprensión de la bioética no es, en sí misma, negativa. De hecho, ella representa un primer acercamiento real entre filosofía moral y ciencia. Acá se trata de evidenciar que, considerar a la bioética sólo en su aspecto técnico-decisional resulta ser reduccionista.

^{xxi} En su sentido tradicional (del griego *paradeigma*), el paradigma es un modelo de referencia a ser imitado; T. Kuhn establece el sentido técnico del término, relacionándolo con los consensos básicos de cada disciplina: el paradigma consistiría en las preguntas, métodos y principios generales compartidos por todos los profesionales de una determinada disciplina.

^{xxii} “En una palabra, la Bioética ha marcado un cambio radical en la vida social al marcar la existencia de un creciente interés por las implicaciones que ella modula con respecto y a raíz de las diversas acciones públicas y privadas y de sus consecuencias, así como la toma de conciencia con respecto a la propia agencia moral. En una palabra, la humanidad entera se va convirtiendo o, mejor dicho, se puede ir convirtiendo en un <<ser bioético>>”⁹. Viesca C. *Bioética. Concepto y métodos*. Diálogos de Bioética. 2007.

^{xxiii} Respecto a las diferencias entre dilemas y problemas, seguimos una vez más a M. Kottow, quien distingue entre ambos, señalando que los dilemas bioéticos son situaciones en que, habiendo dos alternativas y una situación urgente, se requiere dirimir la más recomendable. Los dilemas no permiten quedar sin solución; es decir, siempre se actuará de un modo, descartando otro. Los problemas, en cambio, son incertidumbres que requieren ser reflexionados desde ángulos diversos; su desentrañamiento es deseable, mas no urgente, pues no

hay presión resolutive a corto plazo por un caso concreto y determinado. 35. Kottow M. La deliberación bioética. *Praxis: revista de psicología*. 2011(19):53.

^{xxiv} En 1989, en el prólogo de *Fundamentos de Bioética*, D. Gracia afirmaba que “si en otros tiempos la medicina monopolizó las ciencias de la vida, hoy no es así, y por tanto sería un error reducir el ámbito de la bioética al de la ética médica o convertirla en mera deontología profesional. Se trata a mi parecer de mucho más, de la ética civil propia de las sociedades occidentales en estas tortuosas postrimerías del segundo milenio.” 37. Gracia D. *Fundamentos de bioética*: Eudema Universidad; 1989.

^{xxv} Cf. P. 12.

^{xxvi} Cf. P. 29.

^{xxvii} Cf. P. 29-30

^{xxviii} Esta idea hace eco en la afirmación de Hannah Arendt en su obra *Responsabilidad y Juicio*: “Quienes se aferran a las normas y pautas morales no son de fiar: ahora sabemos que las normas y pautas morales pueden cambiar de la noche a la mañana y que todo lo que queda es el hábito de aferrarse a algo.” Es decir, aferrarse a la norma, independiente de su calidad moral, como elemento sacrosanto, aunque carente de la necesaria reflexión. 41. Arendt H. *Responsabilidad y juicio*: Editorial Paidós; 2007.

^{xxix} Cf. I 3 1095 a 6. Este hecho lo manifiesta en varias partes de su *Ética a Nicómaco* y a propósito de diferentes temas: “Nuestra labor actual, a diferencia de las otras, no tiene por fin la especulación. No emprendemos esta pesquisa para saber qué sea la virtud –lo cual no tendría ninguna utilidad–, sino para llegar a ser virtuosos” 44. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. México: UNAM; 1954.(II 2 1103 b 26).

^{xxx} Por esto la medicina es una técnica. Ella busca lo bueno y conveniente para la salud del hombre; es decir, no en un sentido integral, sino parcial: lo bueno para la salud.

^{xxxi} “Nadie delibera sobre las cosas y verdades eternas (...). Deliberamos, pues, sobre las cosas que dependen de nosotros y es posible hacer, que son de hecho las que restan por decir, como quiera que la naturaleza, la necesidad y el azar, con la adición de la inteligencia y de todo cuanto depende del hombre, parecen ser todas las causas”. 44. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. México: UNAM; 1954.

^{xxxii} “Deliberamos no sobre los fines, sino sobre los medios. No delibera el médico si curará, ni el orador si persuadirá, ni el político si promulgará una buena legislación, ni nadie, en todo lo demás, sobre el fin, sino que, una vez que se han propuesto tal fin, examinan todos cómo y por qué medios alcanzarlo”. 44. *Ibid.*

^{xxxiii} Este carácter social del hombre se funda en la teoría biológica aristotélica. En *Historia de los animales*, Aristóteles afirma: “Los animales sociales son aquello que tienen una actividad ‘particular común a todos ellos; tales son los hombres, las abejas, las avispas (...). Lo que es peculiar en los hombres, comparados con los otros animales, es que sólo ellos pueden percibir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y el resto –y es la participación en esas cosas lo que hace una familia y una polis”..

^{xxxiv} “Es evidente que le fin de la comunidad y el del individuo es el mismo, y que necesariamente ha de ser también el mismo el fin del hombre mejor y el del mejor régimen” *Política* VII 15, 1334a 11-14.

^{xxxv} “It is not obvious that applied ethics is the offspring of, or even dependent upon, general moral philosophy. Its early successes in the 1970s owed more to arguments directed at pressing and emerging moral problems in society than to traditional theories of ethics.” 49. Beauchamp TL. *The Nature of Applied Ethics*. In: Frey RGHW, C., editor. *A companion to applied ethics*. United Kingdom: Blackwell Publishing; 2003.

^{xxxvi} “Specification requires reducing the indeterminateness of the general norms to give them increased action-guiding capacity, while retaining the moral commitments in the original norm. (...) Specification is a different kind of spelling out an analysis of meaning. It add content. (...) When, in the case of this particular specification, one subsequently encounters difficulties involving vague advances directives, one could specify further (...). **This progressive specification is one way to practice applied ethics, and it may be the best way.**” El subrayado es nuestro. 49. Ibid.

^{xxxvii} Si revisamos la bioética, en efecto, encontraremos que ambos niveles se hallan presente. Especial interés guarda, a nuestro juicio, el cuarto nivel de ética descriptiva a partir del cual se elaboran estudios con el objeto de dar a conocer el fenómeno moral tal y cual ocurre en la realidad. Interesante, decimos nosotros, pues tras deliberaciones problemáticas y dilemáticas en el área bioética, que se traducen también en extensa literatura respecto al tema, dichos estudios permiten conocer de qué modo y con qué intensidad dichas deliberaciones permean la práctica y en qué sentido la bioética entendida como <<movimiento cultural>> afecta realmente nuestras prácticas.

^{xxxviii} Propuesta que se relaciona con el coherentismo señalado por T. Beauchamp como la mezcla entre el modelo *top down* y el *bottom up*.

^{xxxix} A esta crítica, habría que añadir aún otra, anterior incluso a la señalada. Nos referimos a la <<ética sin principios>> desplegada por J. Dancy en *Una ética de los deberes de prima facie*. A su entender, la idea de principios éticos es reprochable, sobre todo considerando el escaso papel que le entrega la teoría de los deberes prima facie al contexto. A partir de esto, podría evaluarse la pertinencia de la utilización de principios bioéticos. 52. Dancy J. Una ética de los deberes prima facie. In: Singer P, editor. Compendio de Ética. Madrid: Alianza; 1995. p. 309-22.

^{xl} Un excelente ejemplo a nivel local es la obra de R. Maliandi, *Teoría y praxis de los principios bioéticos*, un análisis exhaustivo de los principios bioéticos a través de lo que él llama <<reconstrucción de la fundamentación>>. La tesis supuesta es que no es imposible una fundamentación reconstructiva de los principios y que ésta “haría visible algo que antes no se veía”. Así, la reconstrucción de principios intentará demostrar a través de argumentos razonables que ciertos principios estarían siempre presentes en argumentaciones adecuadas a los discursos prácticos. 54. Maliandi R, Thuer R. Teoría y praxis de los principios bioéticos: Universidad Nacional de Lanus; 2008.

^{xli} Ese diálogo es homologable al contacto aludido por R. Maliandi y al coherentismo de T. Beauchamp.

^{xlii} También Diego Gracia, al hablar de la bioética, la define como la ética cívica propia de las sociedades occidentales. En su caso, se podría evaluar si esta posición podría ser equiparable al tercer dilema propuesto por Kettner, en cuanto Gracia estaría otorgándole a la bioética la tarea de asumir los problemas morales contemporáneos.

^{xliii} Desde J. Habermas podríamos recordar que toda legislación debiese ser precedida por una legitimación sustentada en la deliberación democrática participativa. Y, sin embargo, en Chile no contamos con órganos o instituciones que permitan, faciliten y propicien dicha deliberación. Recordemos una vez más el requerimiento de la creación de la Comisión Nacional de Bioética, explicitado en la Ley 20.120, el que ha sido sistemáticamente ignorado desde su promulgación, el año 2006.

^{xliv} Este conflicto de valores no es sólo entre valores. El pluralismo de valores afecta también internamente a cada valor. Así, debemos aceptar la existencia de diversas posturas frente a lo que es tal o cual valor: <<la libertad>> o <<la justicia>>, por ejemplo. También en este nivel hay conflicto y así quedará revelado cuando en la segunda parte abordemos la agencia moral y su libertad y autonomía.

^{xlv} El pluralismo, según la autora, pondría fin a la idea sustantiva de vida buena. Nosotros hemos propuesto una reinterpretación del término aristotélico, considerándolo como plenitud humana, de acuerdo a cada quien.

Esto nos permitiría, creemos nosotros, sortear la dificultad que supone abrazar el pluralismo desde la aceptación del concepto de vida buena.

^{xlvi} “(...) es importante reconocer los límites que debe poner al pluralismo una política democrática (...). Por consiguiente es necesario distinguir la posición que estoy defendiendo aquí del tipo de pluralismo extremo que subraya la heterogeneidad y la inconmensurabilidad, pluralismo extremo –entendido como valorización de todas las diferencias- según el cual la pluralidad no debería tener límites.”

^{xlvii} Como veremos cuando abordemos el agente moral, éste se caracteriza por ser capaz de esa autoconciencia; a saber, saberse sujeto moral y exigir ese reconocimiento, en otras palabras, ser autoconciente y no solo sentirse dañado: he ahí la diferencia entre el sujeto y el agente moral.

^{xlviii} Aunque si siguiésemos lo aseverado por Singer, el movimiento de Liberación Animal empezó con Bentham.

^{xlix} (S.TH. II, II, q. 25, art.3).

ⁱ Afirma Descartes que los animales no tienen conciencia, razón o pensamiento. En *El discurso del Método* afirmará: “Y esto no solo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna”. Al respecto, debemos recordar que por pensamiento también entiende sentir. En la segunda meditación de sus *Meditaciones Metafísicas* señalará: “¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, que imagina y siente [...] lo que se llama en mí propiamente sentir; y esto, tomado en un sentido estricto, no es otra cosa que pensar.”

ⁱⁱ El nuevo imperativo ético de Jonas presenta varias formulaciones, positivas y negativas y todas apuntan a este hecho: la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de una vida humana auténtica en la Tierra”; “Incluye en tu elección actual, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”; “Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténtica en la Tierra.”
39. Cortina A, Martínez E. *Ética*: AKAL; 2008.

ⁱⁱⁱ Hay quienes proponen distinguir un mínimo de figuras básicas dentro de la comunidad moral; por ejemplo, objeto, espectador, paciente y agente moral. Nosotros nos hemos inclinado por la distinción básica entre sujeto y agente moral, allí donde el sujeto es aquel ser que recibe respeto por parte del agente en función de cierta valoración y puede –o no- recibir alguna repercusión de los actos del mismo, y agente moral, que es el que actúa libre y responsablemente. Hemos marginado de nuestro análisis el término objeto moral, por considerarlo insuficiente: tras la revisión de Jonas creemos haber aclarado que la consideración de objeto moral es una ampliación de la comunidad moral fundada en el temor y que apunta a la sola protección de la vida humana, lo que nos parece insuficiente. La vida extra-humana en Jonas, ya lo hemos aclarado, es sobre todo objeto de cuidado y no sujeto de moralidad.

ⁱⁱⁱⁱ En *La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo*, E. Tugendhat afirmará que ninguno de los debates en torno a la concepción de objeto moral ha resultado convincente respecto a la justificación de cuáles seres merecen ser objetos morales. Nosotros creemos que este debate es uno más de aquellos debates en que no habrá punto final, pues en él está también en juego –una vez más- la *comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de él y su relación con el entorno*.

^{lv} En el apartado anterior, ensayábamos una posible respuesta del significado de estos términos a la luz de las propuestas de Jonas y Singer.

^{lv} La hipótesis Gaia de James Lovelock destaca entre estas posturas. En su obra, *A new look at life on earth*, Lovelock postulará que toda la Tierra es un organismo vivo, por lo que este hecho garantizaría el estatuto moral de todo lo vivo. Y dado que lo vivo dependerá de las entidades inanimadas del planeta, también serán considerados dentro del estatuto moral. Ante esta postura, los opositores suelen inquirir por qué parar en la Tierra y por qué no continuar más allá de sus límites y hablar mejor de una ética astronómica, la que incluiría

todo el universo más allá del sistema solar. Esta es precisamente la postura defendida por Keekok Lee en *Awe and Humility: Intrinsic Value in nature, Beyond an Earthbound Environmental Ethics*.

^{lvi} De esta postura, también podemos identificar grados. Al parecer de A. Cortina, existirían tres opciones: "... o bien optamos por incluir a los animales no humanos en el núcleo de la ética y la política modernas en pie de igualdad con los seres humanos, o bien los incluimos, pero introduciendo una gradación en la relevancia moral y política de unos y otros, o bien, por último, decidimos dejar las cosas como están por entender que las nuevas propuestas carecen de argumentos suficientes como para modificar nuestras creencias."

^{lvii} Establece Ferrete una equivalencia entre agentes morales y sujetos morales. A su entender, solo los agentes morales pueden ser llamados personas: solo ellos serán considerados como valor absoluto. Respecto a esta afirmación, habremos de aclarar nosotros que no abordaremos la noción de persona en esta investigación. Este concepto, complejo y polémico, nos merecería otro trabajo, distinto a éste. Dado que nuestro objetivo es definir y caracterizar el agente moral en nuestra disciplina, optamos por dejar a un lado otras categorías que nos impidan avanzar en nuestra tarea principal.

^{lviii} Por ejemplo, A. Cortina señalará tres criterios o requisitos que los seres deben cumplir para formar parte de la comunidad moral: "Tres criterios serían entonces los que permitirían decidir qué seres son miembros de la comunidad moral: que tenga sentido justificar ante ellos una acción, porque puedan aceptarla o rechazarla; que sean capaces de reconocer la dignidad y vulnerabilidad de otros y la suya propia; y que precisen de esa comunidad para desarrollar todas sus potencialidades."68. Cortina A. *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*: Taurus; 2009.

^{lix} Imposible olvidar el comienzo del texto nietzscheano, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia Universal": pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo pathos, y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos."

^{lx} Solo es hombre es racional, solo el hombre es libre, solo el hombre posee lenguaje. Y dada esta situación, solo el hombre podría participar de un discurso tal que ponga en cuestión el tema que nos ocupa: determinar el rol de animales y otros seres vivos en la comunidad moral. Destacamos, pues, el rol dialógico de la razón humana y la necesidad de que ese acuerdo sea llevado a cabo a través de un procedimiento tal –un discurso– que respete el principio de universalidad (U); a saber, que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada individuo, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados.

^{lxi} De ser así, deberá preguntarse de qué es responsable: ¿responsable de conservar la naturaleza, por ejemplo, o de no dañarla injustificadamente? La respuesta que se dé a esta pregunta revelará las valoraciones y las posturas que la sustentan.

^{lxii} "Es el mismo ser humano el que es lo uno y lo otro [autónomo y vulnerable] bajo dos puntos de vista diferentes. Y es más, no contentos con oponerse, los dos términos se componen entre sí: la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad no sería más que una patología, si no fuera la fragilidad de un ser

llamado a ser autónomo, dado que siempre lo es de alguna manera. He aquí la dificultad con la que hemos de confrontarnos.” Ricoeur, P, en: 31. Kottow M. Bioética: un puente entre pensamiento y doctrina. *Bioethikos*.7(4):431-6.

^{lxiii} El subrayado es nuestro.

^{lxiv} En este punto habría que destacar algunas objeciones a la noción de persona kantiana. Kant considera persona solo a los seres capaces de elecciones racionales: el agente moral autónomo es persona, ¿qué ocurre entonces con fetos, comatosos, enfermos mentales, incompetentes, recién nacidos, niños, entre otros? Dicha respuesta, en todo caso, debiese partir con el reconocimiento de que la noción de persona responde a una tradición filosófica y no de manera exclusiva a Kant, todo lo cual refleja cuán problemática resulta la noción, motivo por el cual hemos decidido nosotros dejarla de lado en el presente estudio.

^{lxv} El subrayado es nuestro

^{lxvi} Las teorías comprensivas serán aquellas teorías generales sustentadas en alguna postura religiosa o metafísica, las que no podrán ser, al parecer de nuestro autor, <<razonablemente compartidas>> por la totalidad de los ciudadanos de un estado de derecho. Acerca de lo razonable, son varios los autores que acusan que el término se mantiene sin explicación, no obstante resulta crucial en la doctrina liberal de nuestro autor. Sea como fuere, y como señala Camps: “lo que finalmente Rawls quiere dejar claro es que ninguna idea capaz de provocar discrepancias inencontrables debiera ser impuesta en un estado liberal.” 58. Camps V. Una vida de calidad: reflexiones sobre bioética: Ares y Mares (Editorial Crítica); 2001.

^{lxvii} “Una persona es alguien que puede ser un ciudadano, un miembro normal y completamente cooperativo de una sociedad durante toda su vida”. 82. Rawls J. La justicia como equidad: política, no metafísica. *Agora*. 1996;2(4):27-50.

^{lxviii} Distinción del el uso teórico y práctico de la razón que, en todo caso, ya había realizado Aristóteles.

^{lxix} “Jeder Mensch hat ein eigenes Mass, gleichsam eine eigene Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander.” Todo hombre tiene su propia medida y al mismo tiempo una voz propia de todos sus sentimientos respecto a los demás. Herder, en: 87. Taylor C. La ética de la autenticidad. Editorial Paidós ICE UAB Barcelona. 1994.

^{lxx} “Definirme significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás”, afirma Taylor en *Fuentes del Yo*. 89. Taylor C. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* 1996.

^{lxxi} “Si una persona posee una dosis tolerable de sentido común y experiencia, la forma de disponer de su existencia que le es propia es la mejor, no porque lo sea en sí misma, sino porque constituye la forma que le es propia.” J. S. Mill, *Sobre la Libertad*, en: 87. Taylor C. La ética de la autenticidad. Editorial Paidós ICE UAB Barcelona. 1994.

^{lxxii} “Siguiendo a Nietzsche, ejemplifica Taylor, soy ciertamente un gran filósofo si logro rehacer la tabla de valores. Pero esto significa redefinir los valores que atañen a cuestiones importantes, no confeccionar el nuevo menú de McDonald’s, o la moda en ropa de sport de la próxima temporada.” 87. *Ibid*.

^{lxxiii} La política del reconocimiento basada en la igualdad de respeto podría entenderse como la síntesis de una tesis y una antítesis: la política de la igual dignidad y la política de la diferencia. La primera se basa en la idea kantiana de la dignidad humana, la cual al parecer del alemán descansa en la condición de agentes racionales, capaces de dirigir nuestras vidas a través de principios. Taylor desprenderá de esta idea que es gracias a cierta capacidad –un <<potencial universal humano>>- lo que asegura que toda persona merezca respeto. Su alcance es tan vasto, añade, que incluso lo extendemos a aquellos que por circunstancias diversas son incapaces de realizar su potencia con normalidad: gente discapacitada, en coma, entre otros. En el caso de la

política de la diferencia, Taylor afirmará que también allí podemos identificar un potencial universal de base: el potencial de formar y de definir la propia identidad, tanto como individuos como cultura. Tal potencial debe ser respetado en todos por igual. Estas dos políticas se hallan en constante disputa y revelan las enormes dificultades en torno a la noción de reconocimiento político: mientras el principio de igual respeto exige tratar a todos por igual, el principio de la diferencia invita al reconocimiento y el fomento de la particularidad. Al parecer de los primeros, los segundos violarían el principio de no discriminación. Los segundos, por su parte, reprochan a los primeros la negación de la identidad. 90. Taylor C. La política del reconocimiento Argumentos filosóficos, Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad Paidós, Barcelona; 1997.

^{lxxiv} Es interesante mostrar que, no obstante los filósofos de la ética discursiva señalan que los temas de los procesos discursivos versará sobre temas de justicia, existen voces disidentes que postulan que los discursos prácticos no predefinen teóricamente el dominio del debate moral: “(...) una teoría deontológica contundente que ubique la justicia en el centro de la moralidad restringe innecesariamente el dominio de la teoría moral y distorsiona la naturaleza de nuestras experiencias morales. (...) no podemos excluir la posibilidad de que en los discursos prácticos se tratará no solo de justicia, sino de aquellos referentes a la vida buena. (...) No veo ninguna razón por la que preguntas acerca de la vida buena no puedan transformarse en el tema central de discursos prácticos.” 85. Benhabib S. El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo. Barcelona: Gedisa; 2006. De ser así, el agente moral no se preguntará solamente sobre cuáles normas serían las legítimas para que representen sus intereses comunes; también se formularían procesos discursivos en torno a los fines y la vida buena.

^{lxxv} Al respecto, es relevante consignar las posteriores críticas elaboradas, a partir de los estudios de C. Gilligan, por un lado, y los aportes del feminismo, por el otro, al modelo de desarrollo moral propuesto por el psicólogo. Adelantamos a partir de estos temas la lectura de Benhabib, quien propone una complementación de las éticas de justicia con la ética del cuidado. Tema sobre el que volveremos cuando evaluemos los desafíos del agente moral en el marco de la bioética.

^{lxxvi} En palabras de Ricoeur: “Incumbe, pues, a la experiencia del reconocimiento remitir a un estado de latencia del recuerdo de la impresión primera cuya imagen debió constituirse al mismo tiempo que la afección originaria: pues ¿cómo un presente cualquiera devendría pasado si no se hubiese constituido pasado al mismo tiempo que era presente? Ésta es la más profunda paradoja de la memoria.” El reconocimiento es, entonces, aquel acto específico a través del cual volvemos a aprehender el pasado en el presente. Y ese pasado reaparece en el presente siempre como pasado; el sujeto lo reconoce como una imagen que se halla en el presente sin que ella pierda su pertenencia al pasado. 70. Ricoeur P. Caminos del reconocimiento. Tres estudios: Fondo de Cultura económica; 2006.

^{lxxvii} El término <<evaluación fuerte>>, típicamente tayloriana y muy relevante en su propuesta ética, hace referencia a las distinciones cualitativas que realizamos, por ejemplo, cuando me abstengo de actuar por ira, por rencor o por otra motivación de este tipo, porque las considero motivaciones bajas de valor. En este tipo de casos, afirmará Taylor en *Qué es agencia moral*, “nuestros deseos se clasifican en teorías como las de lo más elevado y lo más bajo, virtuoso y vicioso, lo que nos realiza más, o menos; profundo y superficial, noble y bajo. Ellos se juzgan como pertenecientes a modos de vida cualitativamente diferentes: integrado o fragmentado, alienado o libre, santo o meramente humano, cobarde o pusilánime. Intuitivamente, la diferencia podría ponerse en los siguientes términos. En el primer caso, que podemos llamar evaluación débil, nos preocupan los resultados, en el segundo, evaluación fuerte, nos preocupamos de la cualidad de nuestra motivación. (...) Lo que es importante es que a la evaluación fuerte le concierne el valor cualitativo de los diferentes deseos”. T. Charles, *What is human agency*, en: 97. Ruiz Schneider C. Modernidad e identidad en Charles Taylor. *Revista de filosofía*. 2013;69:227-43.

^{lxxviii} El Subrayado es nuestro.

^{lxxix} El Subrayado es nuestro.

^{lxxx} Seguimos acá a Gracia, quien afirma que “mi tesis es que la bioética se inscribe dentro de un movimiento más general que ha ido generándose a todo lo largo del siglo XX en torno a un nuevo estilo de gestión de la vida y la muerte, del cuerpo y la sexualidad.” 100. Gracia D. Como arqueros al blanco. Estudios de bioética. Madrid: Triacastela; 2004.

^{lxxxii} Si no fuese así, la eutanasia no sería un problema para nadie, pues sería una práctica exclusivamente privada. Sin embargo, ciertas prácticas privadas (en este sentido, práctica eutanásica privada que afecta el cuerpo del individuo) serán siempre tema público, porque ponen en juego la comprensión que tiene el hombre de sí mismo y de él y su relación con el entorno. O dicho de otra manera, la eutanasia, aunque puede ser entendida como práctica individual y, por ende, privada, no es solo privada, sino que repercute en el entorno: repercute en la configuración social y en el modo en que entendemos la vida humana.

^{lxxxiii} A esto apunta, en parte, J. Habermas en su obra *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* A propósito del avance sorprendente de la técnica genética, propone el autor que, paralelo a esos avances, aparecen también riesgos y amenazas para los seres humanos: se refiere a la posibilidad real de alterar lo que somos como especie. Urge pensar, señala el filósofo, si el criterio que guíe estos avances puede ser solo el progreso de la bio-tecnología.

^{lxxxiiii} Cf. páginas 23-24 del presente trabajo.

^{lxxxiv} Seguimos la nomenclatura propuesta por S. Benhabib, quien distingue dos concepciones de las relaciones ser-otro, las que, a su entender, perfilan las perspectivas morales y las estructuras de interacción: el punto de vista del otro <<generalizado>> y el otro <<concreto>>. A partir de estos dos modos de abordar las relaciones ser-otro, surgirían dos perspectivas éticas: la ética de justicia y la ética del cuidado. No se trata, en todo caso, de que una reemplace a la otra. La sugerencia, más bien, es a la complementación de ambas miradas. 85. Benhabib S. *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa; 2006.

^{lxxxv} (Mutuos) cuando dos agentes morales se vinculan. Sin embargo, el agente moral no recibe cuidados de los sujetos morales, aunque aquél le proporcione cuidados a estos.

^{lxxxvi} “El *logos* se convierte así en *dia-légein*, en un diálogo. El *lógos* de este tipo de razonamientos es intrínseca y esencialmente dialógico. Lo es incluso cuando estamos solos y deliberamos con nosotros mismos. El *monólogo* es el diálogo que uno realiza consigo mismo; en palabras de Unamuno, es un ‘monodialogo’. Se comprende, por ello, que ese *dia-légein*, por más que pueda ser individual, tienda por su propia naturaleza, a transformarse en colectivo. El razonamiento dialéctico típico tiende a ser compartido, y la deliberación se hace en el común, colectiva [...] La deliberación es por su propia naturaleza dialógica, y por ello mismo colectiva”. 101. Gracia D. Teoría y práctica de la deliberación. In: Feito LG, D; Sánchez, M., editor. *Bioética: el estado de la cuestión*. Madrid: Triacastela; 2011.

-
1. Kottow M. Bioética: una disciplina en riesgo. *Revista Redbioética/UNESCO*. 2010;1(1):159-74.
 2. Maldonado CE. Acerca del estatuto epistemológico de la bioética. *Derecho y vida lus et vita*. 2005.
 3. Salazar E. Bioética¿ Ciencia o disciplina? *Investigación en Enfermería: Imagen y Desarrollo*. 2011;5(1):64-77.
 4. Callahan D. Bioethics as a discipline. *Hastings Center Studies*. 1973:66-73.
 5. Valenzuela JG. *Perspectivas de bioética: Fondo de Cultura Económica*; 2008.
 6. Kottow M. J'accuse desde la bioética: análisis de la discusión sobre el timerosal en Chile. *Medwave*. 2014;14(02).
 7. Llopis Goig R. La bioética como "tercera cultura". Un análisis desde la sociología de la ciencia. *Cuadernos de Bioética*, 2003 MAY-AGO, SEP-DIC; XIV (51. (523ª):217-27.
 8. Pfeiffer ML. bioética y derechos humanos: una relación necesaria bioethics and human rights: a necessary relationship.
 9. Viesca C. Bioética. Concepto y métodos. *Diálogos de Bioética*. 2007.
 10. Carvajal Y. ¿Cuántas infancias puede tener un bioeticista? (Prólogo). In: Kottow Lang M, editor. *El Paciente La medicina cuestionada Un testimonio*. Santiago: 8 Libros; 2014. p. 7-8.
 11. Schramm FR, Kottow Lang M. Bioética y Biotecnología: lo humano entre dos paradigmas. *Acta bioethica*. 2001;7(2):259-67.
 12. Maldonado CE. Tensión entre bioética y biopolítica. A propósito de la biotecnología. Autores varios, *Horizontes de la bioética Salud y realidad social Bogotá: Academia Nacional de Medicina*. 2004:27-46.
 13. Ferrer JJ. La bioética como quehacer filosófico. *Acta bioethica*. 2009;15(1):35-41.
 14. Lolas FE. "imperativo bioético" de Fritz Jahr y la neobioética estadounidense. *JANO*. 2008;1710:10-6.
 15. Potter VR. *Bioethics: bridge to the future*. 1971.
 16. Quintanas A. una ética para la vida en la sociedad tecnocientífica. *Sinéctica*. 2009(32):1-.
 17. Flórez ÁMW. La propuesta bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después. *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*. 2011(66):70-84.
 18. Nussbaum MC. Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades: Katz Editores; 2010.
 19. Potter VR. *Global bioethics: building on the Leopold legacy*. 1988.
 20. Kottow MH. *Introducción a la bioética: Editorial Universitaria*; 1995.
 21. Simón P. La ética de las organizaciones sanitarias: el segundo estadio de desarrollo de la bioética. *Revista de Calidad Asistencial*. 2002;17(4):247-59.
 22. Gracia D. De la bioética clínica a la bioética global: treinta años de evolución. *Acta Bioética*. 2002;8(1).
 23. Kottow M. *Bioética relacional*2012.
 24. Lorda PS, Barrio I. Un marco histórico para una nueva disciplina: la bioética. *Med Clin (Barc)*. 1995;105:583-97.
 25. Linares J, González J. La bioética desde una perspectiva filosófica. *Perspectivas de Bioética, México, UNAM/CNDH/FCE*. 2008:150-77.
 26. Richard N. Antidisciplina, transdisciplina y redisciplinamientos del saber. *de Estudios Sociales-Revista*. 1998(01).

-
27. Battin MP. Bioethics. In: Frey RGHW, C., editor. A companion to applied ethics. United Kingdom 2003.
 28. González Valenzuela J. Ética y bioética. Isegoría. 2002(27):41-53.
 29. Gómez-Lobo A. Fundamentaciones de la Bioética. Acta bioethica. 2009;15(1):42-5.
 30. Gómez-Lobo A. Fundamentaciones en Bioética. Acta Bioethica. 2009;1(15).
 31. Kottow M. Bioética: un puente entre pensamiento y doctrina. Bioethikos.7(4):431-6.
 32. Marcuse H. El hombre unidimensional. Barcelona: Ariel. 1987.
 33. Mayorga A. Hegemonía y cultura científica: bases para un debate entre ciencias. XI Congreso Nacional de Ciencias y Tecnologías; Panamá 2007. p. 5-28.
 34. Faden RR, Beauchamp TL, King NM. A history and theory of informed consent. 1986.
 35. Kottow M. La deliberación bioética. Praxis: revista de psicología. 2011(19):53.
 36. Hirsch Adler A. Elementos significativos de la ética profesional. Reencuentro. 2003;38:8-15.
 37. Gracia D. Fundamentos de bioética: Eudema Universidad; 1989.
 38. Giannini H. Hospitalidad y Tolerancia. Estudios Públicos. 1997(66).
 39. Cortina A, Martínez E. Ética: AKAL; 2008.
 40. Maliandi R. Ética: conceptos y problemas: Biblos; 1994.
 41. Arendt H. Responsabilidad y juicio: Editorial Paidós; 2007.
 42. Araos J. La ética de Aristóteles y su relación con la ciencia y la técnica. Diálogos educativos. 2003(6):1.
 43. Volpi F. Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. Anuario Filosófico. 1999;32:315-42.
 44. Aristóteles. Ética a Nicómaco. México: UNAM; 1954.
 45. Aristóteles. Metafísica. Madrid, Gredos. 1994.
 46. Aubenque P. La prudencia en Aristóteles. Barcelona: Crítica; 1999.
 47. Aristóteles. Política. Madrid: Gredos; 1999.
 48. Cortina A. Ética aplicada y democracia radical. Madrid: Tecnos; 1993.
 49. Beauchamp TL. The Nature of Applied Ethics. In: Frey RGHW, C., editor. A companion to applied ethics. United Kingdom: Blackwell Publishing; 2003.
 50. López MJ. Ética aplicada como uso público de la razón. In: Villarroel R, editor. Ética Aplicada Perspectivas de la responsabilidad para la sociedad civil en un mundo globalizado. Santiago: Universitaria; 2009. p. 161-84.
 51. Apel K-O. Teorías de la verdad y ética del discurso
1991.
 52. Dancy J. Una ética de los deberes prima facie. In: Singer P, editor. Compendio de Ética. Madrid: Alianza; 1995. p. 309-22.
 53. Kettner M. Tres dilemas estructurales de la ética aplicada. In: Cortina A, editor. Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista: Tecnos; 2003. p. 145-58.
 54. Maliandi R, Thuer R. Teoría y praxis de los principios bioéticos: Universidad Nacional de Lanus; 2008.
 55. Berlinguer G. Bioética cotidiana: Siglo XXI; 2002.
 56. Gracia D. La cuestión del valor. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
2011.
 57. Carrasco A. La pildora y la bioética en Chile. Estudios Públicos. 2004;96:325-43.

-
58. Camps V. Una vida de calidad: reflexiones sobre bioética: Ares y Mares (Editorial Crítica); 2001.
59. Fearon JD. La deliberación como discusión. La democracia deliberativa: Gedisa; 2000. p. 65-94.
60. Apel K-O, Orts AC. Teoría de la verdad y ética del discurso 1991.
61. Mouffe C. La paradoja democrática: Gedisa; 2003.
62. Attili A, Mouffe C. Pluralismo agonista: la teoría ante la política (entrevista con Chantal Mouffe). Revista internacional de filosofía política. 1996(8):139-50.
63. Mouffe C. El retorno de lo político, Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona, Paidós; 1999.
64. Cortina A. La ética de la sociedad civil. Madrid: Anaya 1995.
65. Giannini H. Hospitalidad y Tolerancia. Estudios Públicos. 1997;66.
66. Martínez JLC. Ética a Nicómaco: Alianza Editorial; 2001.
67. Ferrete Sarria C. Dificultades y Límites en la Ampliación de la Comunidad Moral. Quaderns de filosofia i ciència. 2009(39):61-71.
68. Cortina A. Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos: Taurus; 2009.
69. Kant I. Lecciones de ética (Trad. de R. E. Rodríguez Aramayo). Barcelona: Ed Crítica. 1988.
70. Ricoeur P. Caminos del reconocimiento. Tres estudios: Fondo de Cultura económica; 2006.
71. Gracia D. Como arqueros al blanco: estudios de bioética. Madrid: Triacastela; 2006.
72. Kottow M. Anotaciones sobre vulnerabilidad: UNESCO; 2011.
73. Kottow M. Justicia sanitaria en la escasez. Cad Saúde Pública. 1999;15(s1).
74. Taylor C. La libertad de los modernos: Amorrortu editores; 1997.
75. Ricoeur P, editor. Volverse capaz, ser reconocido. Discurso recepción del Premio Kluge Washington Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos[Links]; 2004.
76. Navarrete J. Liberales y Comunitaristas. Reflexiones generales para un debate permanente. Santiago: Universidad Bolivariana S.A.; 2006.
77. Locke J. Carta sobre la Tolerancia y otros escritos. México: Grijalbo, S.A. ; 1970.
78. Sandel M. El liberalismo y los límites de la justicia: Gedisa; 2000.
79. Álvarez S. La autonomía personal y la perspectiva comunitarista. Isegoría. 1999(21):69-99.
80. Rawls J. Teoría de la justicia: Fondo de cultura económica; 2012.
81. Rodríguez RB. Liberalismo y comunitarismo. Un debate inacabado. Studium: Revista de humanidades. 2010(16):201-29.
82. Rawls J. La justicia como equidad: política, no metafísica. Agora. 1996;2(4):27-50.
83. Adinolfi G. Divergencias fundamentales en la filosofía de la justicia de Habermas y Rawls. Nómadas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. 2007;15(1):217-38.
84. Benhabib S, Vassallo A. Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global 2006.
85. Benhabib S. El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo. Barcelona: Gedisa; 2006.
86. Taylor C. La validez de los argumentos trascendentales. Argumentos Filosóficos Ensayos sobre el conocimiento, el Lenguaje y la Modernidad, Paidós. 1997.
87. Taylor C. La ética de la autenticidad. Editorial Paidós ICE UAB Barcelona. 1994.

-
88. Taylor C. La era secular: Editorial GEDISA; 2014.
89. Taylor C. Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna 1996.
90. Taylor C. La política del reconocimiento Argumentos filosóficos, Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad Paidós, Barcelona; 1997.
91. Habermas J. Conciencia moral y acción comunicativa: Península; 1985.
92. Apel K-O. La transformación de la filosofía II. Madrid: Taurus; 1985.
93. Siurana JC. Fundamentos filosóficos en el pensamiento de Karl-Otto Apel para una educación crítica, postconvencional y corresponsable. Revista Educación y Pedagogía. 2012;12(166-177).
94. Villarroel R. Ética del discurso. In: Villarroel R, Pérez M, Escribar A, editors. Bioética: Fundamentos y dimensión práctica. Santiago: Mediterráneo; 2010.
95. Tello FH. Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. Revista de Sociología. 2013(26).
96. Honneth A, editor. Entre Aristóteles y Kant Esbozo de una moral del reconocimiento. Logos Anales del Seminario de Metafísica; 1998.
97. Ruiz Schneider C. Modernidad e identidad en Charles Taylor. Revista de filosofía. 2013;69:227-43.
98. Taylor C. Identidad y reconocimiento. Revista internacional de filosofía política. 1996(7):10-9.
99. Quintanas A. El trasfondo biopolítico de la bioética: Documenta Universitaria; 2013.
100. Gracia D. Como arqueros al blanco. Estudios de bioética. Madrid: Triacastela; 2004.
101. Gracia D. Teoría y práctica de la deliberación. In: Feito LG, D; Sánchez, M., editor. Bioética: el estado de la cuestión. Madrid: Triacastela; 2011.
102. Castillo JM. De la autonomía a la identidad: la lucha por el reconocimiento. Thémata. 1999;22:33-9.