

El reconocimiento de mínimos morales: condición de posibilidad de una moral pública en las modernas sociedades pluralistas.

Ana Escribar Wicks.

Directora

Centro de Estudios de Ética Aplicada.

Facultad de Filosofía y Humanidades.

Universidad de Chile

1.- El problema

Como consecuencia del proceso de globalización en curso, hoy conviven dentro de una misma sociedad los que podríamos considerar como “extraños morales” (1); esto es, personas que tienen distintas concepciones de la vida buena, distintos ideales en lo que respecta al bien y a la felicidad, distintas creencias religiosas, ideas políticas y filosóficas; en suma, personas que pertenecen a diversas tradiciones y que – a diferencia de lo que sucedía en las sociedades premodernas – demandan que se les reconozcan condiciones de igualdad.

Nuestras sociedades presentan, pues, una composición plural en lo étnico y en lo cultural que exige establecer entre esos extraños morales una forma de convivencia más o menos armónica. Ello implica, por un lado, aprender a respetar las diferencias, descubriendo en ellas la riqueza multifacética de lo humano; por otro, reconocer ciertos deberes mínimos que todos esos extraños están obligados a respetar para salvaguardar los iguales derechos de todos (2).

La ética contemporánea tiene que coordinar, por lo tanto, dos aspiraciones aparentemente contradictorias entre sí, pero igualmente necesarias dadas las actuales condiciones de la vida en sociedad: la del respeto a las diferencias valóricas y - puesto que los extraños morales para poder convivir armónicamente

deben aceptar ciertas obligaciones vinculantes para todos - la de descubrir un fundamento para normas de validez universal.

Esta doble tarea de la ética no resulta sencilla; primero porque – por lo menos en nuestro medio - la ética, y por lo demás la filosofía en su conjunto, ha tendido a mantenerse en el plano puramente teórico, olvidando que Sócrates filosofaba en el ágora en torno a materias que interesaban directamente a los ciudadanos.

Segundo, porque el escepticismo axiológico - que tiende a hacerse presente cuando se constatan las diferencias valóricas propias de las sociedades modernas - se ha visto robustecido por la convicción propia del cientificismo de que la objetividad de la técnica es la única posible, que esa objetividad supone la neutralidad axiológica, y que la razón técnica agota la racionalidad; convicción que se traduce en la afirmación ampliamente difundida de que la ética se desenvuelve en el ámbito irracional propio de lo emotivo y que es incapaz – por consiguiente – de dar razón de sus propios enunciados (3).

Tercero, el ritmo acelerado asumido por el desarrollo científico técnico en el último siglo y la ampliación de los alcances de la acción humana que aquel ha traído consigo ha producido un desfase entre la normativa moral, por un lado, y la capacidad humana de actuar, por otro (4). Este desfase, responsable quizá del oscuro y difuso malestar que hoy parece afectar al inconsciente colectivo de la humanidad occidental, se cuenta – muy probablemente - entre las causas menos analizadas de la actual reivindicación de la ética al interior de la filosofía y de la creciente receptividad pública frente a las éticas aplicadas.

A lo anterior hay que añadir que en nuestro país, y quizás en toda Latinoamérica, amplios sectores de la población no están aún dispuestos a aceptar la legitimidad de las diferencias en el ámbito valórico, ni la necesidad de un complemento ético que venga a remediar ese desfase al que recién hacíamos referencia; por consiguiente, rechazan también el posible reconocimiento de ciertos deberes mínimos, vinculantes para todos, y la noción que necesariamente acompaña a la de esos mínimos: la de máximos que pueden ser aconsejados pero no impuestos a todos los miembros de la sociedad. (5)

El resultado de todo ello es que en la actualidad nociones tales como las de bien común o de proyecto país son incapaces de aunar efectivamente las voluntades, pues al no haber descubierto lo que nos une más allá de nuestras diferencias, somos incapaces de supeditar por lo menos algunos intereses individuales y / o grupales a un pequeño número de metas válidas para todos.

Nuestra tesis es, pues, que en las modernas sociedades pluralistas el reconocimiento de mínimos morales vinculantes para todos es condición de posibilidad de una moral pública y que – a su vez – dicho reconocimiento implica el supuesto de un cierto substrato común, compartido por los máximos no obligantes.

En esta exposición nos proponemos revisar brevemente aquellos desarrollos de la ética contemporánea que introducen y fundamentan la distinción de niveles en la vida y en el razonamiento morales, como un medio de explicitar los elementos que parecieran otorgar credibilidad a nuestra tesis y extraer a partir de allí conclusiones referentes a los primeros pasos requeridos para la formulación de una moral pública factible en nuestro país.

2.- Distinción de niveles de la vida moral en las éticas contemporáneas.

La distinción de niveles dentro de la moral está ya presente en la ética tradicional; así, ésta ha distinguido los deberes perfectos o deberes de bien común y los deberes imperfectos o de bien particular y ha sustentado la necesaria supeditación de los últimos a los primeros.

La ética contemporánea recoge dicha distinción, pero le añade nuevas connotaciones; tal es el caso de la ética discursiva o ética dialógica, representada por Jürgen Habermas y Karl Otto Apel; de la ética mínima, tal como es planteada por Adela Cortina y de la bioética en el enfoque que de ella nos ofrece Diego Gracia.

2.1.- Ética Discursiva.

Habermas distingue los niveles 1, de autonomía y 2, de auto realización. El primero, de carácter deontológico, estaría configurado por aquellas normas que han sido definidas de acuerdo con el “supuesto de universalidad” (U); esto es, han

sido definidas - en un diálogo real y en igualdad de condiciones - por todos los que se verán afectados por las consecuencias de su aplicación o, en su defecto, por sus legítimos representantes.

(U) sería el supuesto irrebasable o condición de posibilidad de toda argumentación seria y, como tal, representaría un principio racional, a priori, formal, que – en cuanto identifica la validez moral con la validez universal - sería una versión postmetafísica y centrada en el lenguaje del imperativo categórico kantiano.

Las normas definidas de acuerdo a (U) tendrían validez intersubjetiva, vale decir, generarían deberes de validez universal que podrían ser impuestos incluso coactivamente. Dichas normas, debido precisamente a la intersubjetividad que las funda, serían las únicas propiamente morales (6).

En cambio, el nivel de auto realización, de carácter teleológico, estaría configurado por normas consuetudinarias, meramente sapienciales y, por lo tanto, no vinculantes para todos los miembros de la sociedad, tendientes a guiar la búsqueda de la felicidad y del bien desde las particulares perspectivas de las diversas personas y grupos

Apel distingue los partes A y B de la ética. La primera correspondería al nivel de autonomía habermasiano; en cambio, la segunda representaría un nivel de “complementación”, exigido por el hecho de que la “comunidad ideal de habla”, vale decir, una comunidad en la que estén realmente dadas las condiciones para la aplicación de (U), sería aún inexistente. Debido a ello, un hombre responsable, de buena voluntad, al que le hubiese sido confiada la seguridad de un sistema de autoconservación, como la preservación de una familia o de un Estado, se vería en la obligación de introducir excepciones en la aplicación de (U) – vale decir en la regulación puramente discursiva de los conflictos - cuando la responsabilidad frente al riesgo que implicaría para esos grupos dicha regulación, que no todos aplican, así lo aconsejara.

Dichas excepciones, sin embargo, estarían sujetas a la exigencia de no poner en peligro las condiciones necesarias ya existentes para la realización de la comunidad ideal, tales como “la supervivencia de la comunidad real de

comunicación" y "la preservación de la 'realidad racional' de nuestra tradición cultural".

Apel enuncia entonces un segundo principio (C), que ordena "colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes". Se trataría de un principio teleológico, tendiente al logro de una meta – la cabal aplicación de (U) o, lo que es lo mismo, la efectiva instauración de la comunidad ideal – la que es en sí misma inalcanzable. (C) sería, pues, un principio teleológico, que tiene el carácter de una idea regulativa en el sentido kantiano, cuya meta quedaría establecida junto con la aceptación del principio de fundamentación de normas, (U).

En el caso de Apel, por consiguiente, la distinción de las partes A y B de la ética tendería a destacar el carácter complementario de deontología y teleología, la necesaria interrelación entre la ética de la intención y la ética de la responsabilidad. Ambas estarían implicadas ya en la formulación misma del principio formal de la ética discursiva, puesto que la comunidad ideal de comunicación es meta y no realidad lograda; lo estarían también en el telos propuesto – la instauración de la comunidad ideal de habla - ya que dicho telos no emana de una concepción sustancial de la vida buena – como es el caso en la teleología aristotélica - sino que se hace presente en el enunciado mismo (U), principio formal de la ética discursiva (7).

Tanto para Habermas como para Apel el fundamento para la universalidad de las normas reside en la razón; pero, a diferencia de lo que sucede en Kant, se trata de una racionalidad dialógica y no monológica; puesto que la verificación de la capacidad de universalización de las normas no se da en la interioridad de la conciencia individual – como era el caso en la ética kantiana - sino en un diálogo en el que participan en igualdad de condiciones todos los que se verán afectados por las consecuencias de la aplicación de las normas. Se trata, pues, de la racionalidad de una filosofía del lenguaje en la que necesariamente está implicado el "nosotros" y no de la racionalidad de una filosofía de la conciencia que siempre hace equilibrios al borde del solipsismo

2.2.- Ética Mínima.

Adela Cortina habla ya directamente de mínimos y máximos morales (8). Desde su perspectiva y como expresión del respeto a las diferencias exigido por la constitución plural de las modernas sociedades democráticas, sería perfectamente legítimo que dichas sociedades no intenten inculcar a las nuevas generaciones concepciones del hombre que representan ideales válidos solamente para algunos de los grupos que las constituyen. Sin embargo, esas mismas sociedades no podrían renunciar a transmitirles ciertos principios, valores, actitudes, y hábitos que configuran mínimos morales que representan la condición de posibilidad de la convivencia democrática y a los que no podemos renunciar sin renunciar a la vez a la propia humanidad".

Cortina postula, pues, junto al derecho a la diferencia, una base moral común, irrenunciable; afirma que aún cuando la moral no disponga ya de un fundamento religioso o metafísico universalmente reconocido, existen algunas conductas y modos de relacionarse los hombres entre sí que son más humanos y, por lo tanto, más morales que otros modos y conductas posibles.

Así, rechaza el relativismo propio del politeísmo axiológico al que hiciera referencia Max Weber, pero rechaza igualmente el absolutismo implícito en el intento de imponer a todos los ciudadanos una concepción de la vida buena que en nuestras sociedades pluralistas no es ya universalizable. Al relativismo responde con la noción de mínimos morales vinculantes para todos; al absolutismo, con la convicción razonada de que el ideal de una vida feliz no puede, en las actuales sociedades post-metafísicas, ser idéntico para todos.

En lo que respecta a la búsqueda de la felicidad, por consiguiente, coexistirían legítimamente diversas propuestas de máximos, diferentes ideales de perfección y vida buena formulados a partir del arte, de la religión, de las tradiciones compartidas por los miembros de las diversas comunidades constitutivas de una sociedad pluralista.

Los mínimos morales, por lo tanto, no harían referencia directamente a contenidos, sino que aportarían procedimientos que permitirían a todos los miembros de la sociedad buscar la felicidad desde su particular perspectiva, en consonancia con sus propios aspiraciones; pero siempre dentro del marco del

respeto a la igual dignidad y al igual derecho de todos, resguardado por el carácter universalmente vinculante de esos mínimos.

Podría, entonces, afirmarse que la coincidencia en una ética de mínimos puede darse porque tiene como base unos valores compartidos por las distintas ofertas de máximos, por los distintos ideales de perfección y felicidad. Vale decir, el pluralismo moral es posible porque existen, de hecho, "unos mínimos de justicia (libertad, igualdad, diálogo, respeto) compartidos por las morales de máximos".

A partir de lo anterior podemos concluir que no sería el consenso el que crea la verdad moral, sino que él mismo sería posibilitado por esa base moral común irrenunciable, porque ignorarla significaría renunciar a nuestra propia humanidad.

Las ofertas de máximos, en cambio, que interesarían también a la moral porque aportarían los valores que harían que la vida valga la pena de ser vivida, podrían y deberían ser aconsejadas y promovidas con el ejemplo, pero no podrían ser impuestas a todos los miembros de la sociedad.

En esta forma, el reconocimiento de mínimos morales aportaría una defensa contra el relativismo de una cultura que se auto designa como postmetafísica y postreligiosa, mientras el reconocimiento de máximos resguardaría el derecho a las legítimas diferencias

Adela Cortina, a diferencia de los representantes de la ética discursiva que plantean que el nuevo imperativo que proponen representa la transformación postmetafísica del imperativo kantiano, se declara kantiana ortodoxa; vale decir, frente al acento en el "nosotros" puesto por Habermas y Apel, ve en lo que ellos consideran monológico en Kant, esto es, en el experimento mental mediante el cual cada persona define si puede querer que su máxima se convierta en ley universal, "el fundamento de una autonomía individual, que no puede perderse sin que se disuelva la moral" (9).

El reconocimiento de su condición de kantiana ortodoxa, por otra parte, nos permite afirmar que lo que ella percibe como aquello que es compartido por todas las ofertas de máximos es una especie de "común humanidad", sintetizada en el

imperativo categórico kantiano, que define la ética mínima o ética civil y aparece como telón de fondo en todas sus exposiciones sobre éticas aplicadas.

2.2.- Niveles de mínimos y máximos morales en bioética.

2.2.1- Antecedentes.

La bioética es una ética aplicada que se ocupa de los problemas morales generados por la manipulación técnica de la vida y del medio ambiente que la sustenta. Diego Gracia la cultiva, principalmente, en los aspectos que dicen relación con los conflictos morales derivados del desarrollo científico – técnico en el ámbito de la medicina.

La bioética nace en la década de los setenta, con una vocación fundamentalmente procedimental; esto es, no centra su interés en la investigación de fundamentos, sino en la definición de procedimientos tendientes a la solución de los conflictos antes mencionados

Entre estos procedimientos destaca el conocido como “principialismo”, consistente en el intento de solucionar dichos conflictos mediante la aplicación de un cierto número de principios que, para quienes los definen (10), supuestamente sintetizan los valores fundamentales de la cultura occidental y resultan evidentes para el sentido común; podrían - consecuentemente - ser aceptados y aplicados por personas provenientes de ámbitos teóricos tradicionalmente contrapuestos, como han sido en la ética tradicional la deontología y la teleología.

Esos principios son, por una parte, los de “no – maleficencia” y de “justicia” que prohibirían la discriminación en los ámbitos biológico y social. “El primero es la aplicación de la ley de que todos los hombres somos iguales y merecemos igual consideración y respeto al orden de la vida biológica, y el segundo, el de justicia, al de la vida social”; por otra, los de “autonomía” y de “beneficencia”, entendido el primero como el derecho de actuar en lo que nos incumbe con conocimiento de causa y sin coacción y el segundo, íntimamente ligado al anterior, como el derecho de cada cual a definir y perseguir sus propios ideales de perfección y felicidad. (11)

2.2.2.- Principios que configuran los niveles de mínimos y máximos y su jerarquía.

Frente al hecho de que estos principios a menudo se contradicen entre sí, lo que nos obliga llegado el momento de su aplicación para la solución de conflictos morales a priorizar uno y postergar el resto, Diego Gracia los ordena de acuerdo a una jerarquía.

Según ella tendrían prioridad los principios de "no – maleficencia" y de "justicia", que coincidirían con los que la ética tradicional definiría como deberes perfectos o de bien común. Dichos principios configurarían el nivel de mínimos morales y constituirían el momento kantiano, formal, deontológico y, en consecuencia, universal de la moral; ellos definirían deberes vinculantes para todos los "extraños morales" que conviven en las sociedades pluralistas, esto es, para quienes no comparten los mismos ideales de perfección y de felicidad. Representaría el nivel de lo "correcto" o "incorrecto", correspondería en alguna medida al ámbito de Derecho y los deberes que incluye podrían ser impuestos incluso coactivamente.

En cambio, los principios de autonomía y de beneficencia coincidirían con los que la ética tradicional consideró como deberes "imperfectos" o de "bien particular"; configurarían el nivel de máximos en el que cada persona, ejerciendo su autonomía, podría elaborar su proyecto de vida en función de sus propios ideales, siempre históricos, personales e intransferibles.

Los deberes de este segundo nivel constituirían el momento aristotélico, de la ética de la virtud, o de la felicidad, basada en principios consuetudinarios que obligan solo a aquellos que los comparten y a cuyo cumplimiento se puede exhortar pero no obligar. Representaría el nivel de lo "bueno" y de lo "malo" y correspondería al ámbito específico de la moral.

La jerarquía descrita se definiría, en último término, en función de lo que Diego Gracia llama el "sistema de referencia moral" que pasamos a analizar.

Frente al largo debate de la ética – filosófica relativo al fundamento de la validez de las normas morales que dividió la tradición entre teleología y deontología, la bioética surge con una vocación procedimental; vale decir, intenta dejar de lado ese debate para centrarse en el diseño de procedimientos para la solución de los conflictos cuya presencia es inevitable en la vida moral.

La bioética europea, sin embargo, a diferencia de la norteamericana más marcada por esa vocación procedimental, parece no resignarse a renunciar completamente a la consideración del fundamento. Es así como Diego Gracia nos habla de un "a priori", que para él representa "lo dado", y que en cuanto tal no sería racional como pretende ser el a priori kantiano, ni lo sería siquiera en el sentido morigerado que lo racional adquiere en la ética discursiva, sino pre – racional. Representaría aquello que la razón descubre como dado y a partir de lo cual construye sus sistemas.

A este a priori pre – racional Gracia lo llama "sistema de referencia moral" y lo presenta como lo único absoluto, en relación a lo cual no puede haber excepciones y que – por el contrario – ofrece el criterio que permite, llegado el momento, hacer esas excepciones correctamente.

Dicho sistema de referencia incluiría dos premisas, una ontológica y otra ética, formuladas en los siguientes términos. "Premisa ontológica: el hombre es persona y en tanto que tal tiene dignidad y no precio. Premisa ética: en tanto que persona, todos los hombres son iguales y merecen igual consideración y respeto".
(12)

Este a priori ontológico ético formaría parte de nuestra originaria aprehensión de realidad; sería en ese sentido para nosotros irrefragable y trans – histórico; representaría un ideal o idea reguladora, de carácter formal y, gracias a ello, de validez universal. Este ideal iría adquiriendo diversos y sucesivos contenidos a lo largo de la historia, mediante lo que Gracia llama los "esbozos morales", que serían elaboraciones racionales a partir de eso dado pre racional, tendientes a encarnarlo en la realidad. Ejemplos de tales esbozos serían, entre otros, los diez mandamientos, la doctrina de los derechos humanos y los mismos contenidos de los principios de la bioética

Los principios de no – maleficencia y de justicia, al prohibir la discriminación en los ámbitos biológico y social, se relacionarían directamente con el a priori ontológico - ético constitutivo del sistema de referencia moral, que exige igual consideración y respeto para todos los hombres puesto que – en tanto personas – éstos son fundamentalmente iguales. Por consiguiente, estos dos principios,

tendientes al logro del bien común, plantearían una exigencia que trascendería la autonomía de las personas, generarían una obligación que queda por encima de las voluntades individuales y, debido a ello, podrían ser impuestos incluso coactivamente.

Los principios de autonomía y beneficencia, en cambio, cautelarian el logro del bien particular y si cada uno de nosotros tiene el derecho de buscar su propio bien, cada uno tiene también la obligación de postergarlo cuando interfiere con el logro del bien común.

En consecuencia, los principios de no – maleficencia y de justicia tendrían prioridad sobre los de autonomía y de beneficencia; vale decir, si bien todos obligan por igual mientras no entren en conflicto, cuando éste se produce, la excepción debe hacerse en referencia a los dos últimos.

Diego Gracia considera que esta distinción de niveles y el reconocimiento del sistema de referencia que la posibilita tiene gran importancia; no solo porque facilita las decisiones en lo que respecta a las necesarias excepciones en relación a la aplicación de los principios, sino también en cuanto permite evitar la caída en uno de dos “extremismos” contrapuestos. “El propio de todos los totalitarismos políticos, (que) ha sido el de negar el nivel 2, convirtiendo todo en deberes de nivel 1” y “El extremismo opuesto (que) es el de negar el nivel 1, convirtiendo todo en nivel 2. Esta ha sido siempre la utopía liberal extrema y libertaria”.

Sin embargo, el reconocimiento del sistema de referencia, de los dos niveles constitutivos de la vida moral, de los principios que cada uno incluye y de las respectivas jerarquías con las prioridades que ellas definen, no agota todas las etapas involucradas en el procedimiento bioético tendiente a la solución de conflictos. Porque, además de las contradicciones entre principios, se da también la inevitable contradicción entre el carácter general de éstos y la particularidad de los conflictos morales

Este segundo tipo de conflictos determina la necesidad de distinguir dos momentos en el razonamiento moral; el de los principios, racional y a priori y el de la particularidad, siempre experiencial y a posteriori. Este segundo momento, que Aristóteles caracterizó como el de la phrónesis (prudencia), que es propiamente el

momento de la deliberación que correspondería ejercer a los Comités de Bioética, debe necesariamente considerar las consecuencias de la aplicación de los diversos principios para definir sus inevitables excepciones.

En esta forma, si antes distinguimos dos niveles en relación a las respectivas jerarquías de los principios, ahora debemos reconocer dos momentos en el desarrollo del procedimiento tendiente a la solución de los conflictos morales: “uno principialista, deontológico y a priori, y otro consecuencialista, teleológico y a posteriori. El primero sirve para establecer las ‘normas’, y el segundo las ‘excepciones’ a la norma.” Esto es, sirve para definir cuándo las consecuencias de la aplicación determinan la necesidad de hacer una excepción en la aplicación del principio.

El criterio que orienta estas excepciones está dado por la misma premisa ontológico - ética constitutiva del sistema de referencia moral: que todos los hombre merecen igual consideración y respeto; esa consideración y ese respeto son, precisamente, los que a menudo exigen hacer una excepción en relación a la aplicación de los principios, tratando – sin embargo – de distanciarse lo menos posible de sus exigencias.

Así, la propuesta de Diego Gracia combina los procedimientos principialista y consecuencialista, en un intento - paralelo al de Apel aunque se apoya en otros supuestos - por superar la contraposición entre deontología y teleología, en un esfuerzo por integrar ambas herencias como dos momentos – igualmente necesarios - en el procedimiento tendiente a la solución de conflictos morales.

3.- El supuesto común a toda distinción entre mínimos y máximos morales.

Todas las distinciones que hemos revisado - partiendo por las de Habermas y Apel, pasando por la de Adela Cortina hasta llegar a la de Diego Gracia y a pesar de sus diferencias – particippan de un mismo supuesto: el de la existencia de algo compartido por todos los componentes de una sociedad pluralista, que sería lo que posibilita el consenso entre esos extraños en algunos aspectos centrales para su convivencia.

El carácter atribuido a ese algo compartido varía evidentemente de acuerdo a los respectivos ámbitos de procedencia teórica. Así, para Habermas y Apel – post kantianos – se trata de la condición de posibilidad del discurso no estratégico, expresada en (U), principio a priori, racional; para Adela Cortina – que reconoce sus raíces en Kant – esos principios y valores “a los que no podemos renunciar sin renunciar a la vez a la propia humanidad” coinciden con el principio a priori, racional, tal como se expresa en el ‘imperativo categórico kantiano’, finalmente, Diego Gracia – zubiriano – desplaza ese algo compartido al sistema de referencia moral que equivaldría también a un a priori, pero de carácter pre – racional, en cuanto representaría lo dado, aquello que configura nuestra primordial aprehensión de realidad, a partir de la cual la razón elabora y construye.

Pareciera, pues, que el supuesto antes explicitado – a pesar de las distintas connotaciones que adquiere desde las diferentes perspectivas expuestas y sin pretender resolverlas - representaría para todos los autores mencionados la condición de posibilidad del consenso implicado en el reconocimiento de mínimos morales, consenso sin el cual en las modernas sociedades pluralistas postmetafísicas y postreligiosas, dicho reconocimiento no podría ser sino el fruto de una imposición totalitaria.

4. – Conclusiones y reflexión final.

De la anterior revisión podríamos extraer las siguientes conclusiones:

- a) la distinción entre mínimos y máximos morales no supone que aquello que consideramos “bueno” o “correcto” sea un mero producto del consenso de los “extraños morales”; supone, por el contrario, que el consenso es posible porque esos extraños comparten algo que lo posibilita y ese algo es irrenunciable en cuanto es lo que define su común humanidad.
- b) Una adecuada definición de mínimos morales vinculantes para todos los componentes de una sociedad pluralista exige una profunda reflexión sobre las distintas propuestas de máximos que permita dilucidar los elementos compartidos que ofrecerán el punto de partida para el consenso definidor de mínimos.

Las anteriores conclusiones nos permiten plantearnos la siguiente interrogante: ¿hemos descubierto los chilenos actuales un cierto número de principios y valores comunes, subyacentes a nuestras diferencias, que nos permitan definir mínimos morales vinculantes para todos y posibiliten el común acatamiento de las normas de una moral pública o moral cívica consensuada?

Una rápida mirada al diario acontecer nacional basta para concluir que ese descubrimiento no pareciera haberse dado aún y si no se ha dado, tampoco podría haberse hecho efectiva la definición de un nivel de mínimos morales vinculantes para todos, condición de posibilidad de una ética pública.

Por consiguiente, la reflexión tendiente a lograr ese descubrimiento representaría aquello que debiera centrar la atención de la ética y, muy probablemente, constituiría la tarea más urgente que la ciudadanía en todos sus niveles debiera abordar en nuestro país en el futuro inmediato.

Notas.

- (1) Al respecto ver de Engelhardt H. Tristram Los fundamentos de la bioética. Paidós. Barcelona. 1995.
- (2) En relación al concepto de "mínimos morales" ver de Cortina, Adela. Ética mínima. Tecnos. Madrid. 7° edición. 2001 y de Gracia, Diego. Ética y Vida. Tomo 1. Editorial El Búho, Santa Fe de Bogotá, D.C. Colombia, 1998.
- (3) En relación al emotivismo axiológico ver de MacIntyre, Alasdair, Tras la Virtud. Editorial Crítica, Barcelona. 1987.
- (4) Al respecto ver Jonas, Hans, El principio de responsabilidad; ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Herder, Barcelona, 1995 y Técnica, medicina y ética; la aplicación del principio de responsabilidad. Paidós, Barcelona, 1997.
- (5) En relación al concepto de máximos ver los textos de Cortina y Gracia antes citados.
- (6) Al respecto ver de Habermas, Jürgen, Conciencia moral y acción comunicativa. Ediciones Península, Barcelona, 2° edición, 1991.

- (7) Para los aspectos de la ética de la responsabilidad ver de Apel, Karl Otto, Teoría de la verdad y ética del discurso. Paidós, Barcelona 1991 y el Epílogo de Apel a la obra de Cortina, Adela, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1995.
- (8) Al respecto ver Cortina, Adela, Op. Cit. (2001).
- (9) Al respecto ver el prólogo de Adela Cortina en Apel Karl Otto. OP Cit 1991.
- (10) . Los principios bioéticos, originalmente de autonomía, beneficencia y justicia, fueron definidos por el Informe Belmont (1978) evacuado por la National Commission designada por el Congreso Norteamericano (1974) para formular principios tendientes a la protección de los sujetos humanos de investigación biológica y conductual. En 1979 Beauchamp y Childress publican Principios of Biomedical Ethics donde definen un cuarto principio – el de no maleficencia, antes incluido en el de beneficencia – y hacen extensiva la aplicación de esos principios a la solución de conflictos morales en toda la práctica clínica.
- (11) Para la definición y un análisis más amplio de los principios, su jerarquía y los niveles de mínimos y máximos morales, ver Gracia, Diego, Procedimientos de decisión en ética clínica. Eudema, S.A. Ediciones de la Universidad Complutense, S. A. Madrid., 1991.
- (12) Al respecto ver Gracia, Diego, Op. Cit. (1998).