

Interesarse por la vida
Ensayos bioéticos y biopolíticos

Raúl Villarroel

Los ensayos reunidos en este libro se proponen examinar, con la mirada dialogante y crítica del filósofo atento, algunos de los más complejos escenarios en los que hoy se exhibe -siempre de modo inefable y dilemático- la condición del ser vivo y de la vida. La obra nos invita a transitar por las complejas implicancias bioéticas y biopolíticas que constituyen el horizonte conceptual de sus ideas; aunque, al mismo tiempo, nos permite adentrarnos y profundizar territorios aún no explorados y advertir la maestría del autor para abrir el análisis hacia perspectivas inéditas de comprensión de estos mismos problemas. Con todo ello, busca fortalecer la responsabilidad ética que el mañana nos reclama y precavernos de las amenazas que acechan tras el engañoso desarrollo material del presente, en que se ha hecho entrar a la vida en cálculos y registros de valor o utilidad, quedando lo biológico enteramente reflejado en lo político y el individuo humano capturado en la grilla del poder extendido a partir del saber.

ISBN 978-956-11-2438-7



9 789561 124387

Raúl Villarroel



Interesarse por la vida
Ensayos bioéticos y biopolíticos

Raúl Villarroel

Interesarse por la vida. Ensayos bioéticos y biopolíticos



EDITORIAL UNIVERSITARIA

EL SABER Y LA CULTURA

Raúl Villarroel

Interesarse por la vida
Ensayos bioéticos y biopolíticos

174.957

V722i Villarroel, Raúl.

Interesarse por la vida. Ensayos bioéticos y biopolíticos

/ Raúl Villarroel. – 1a. ed. –

Santiago de Chile: Universitaria, 2014.

224 p.; 15,5 x 23 cm. – (El saber y la cultura)

Incluye notas a pie de página.

Bibliografía: p.151-162.

ISBN: 978-956-11-2438-7

1. Bioética. 2. Ética médica. 3. Biopolítica.
4. Ética ambiental. 5. Economía – Aspectos morales y éticos.
I. t.

© 2014 RAÚL VILLARROEL.

Inscripción N° 240.649, Santiago de Chile.

Derechos de edición reservados para todos los países por

© EDITORIAL UNIVERSITARIA, S.A.

Avda. Bernardo O'Higgins 1050, Santiago de Chile.

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada,
puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por
procedimientos mecánicos, ópticos, químicos o
electrónicos, incluidas las fotocopias,
sin permiso escrito del editor.

Texto compuesto en tipografía *Bembo 12/14,5*

Se terminó de imprimir esta

PRIMERA EDICIÓN

en los talleres de Salesianos Impresores S.A.,

General Gana 1486, Santiago de Chile,

en mayo de 2014.

DISEÑO DE PORTADA Y DIAGRAMACIÓN

Yenny Isla Rodríguez

Norma Díaz San Martín

ESTE PROYECTO CUENTA CON EL FINANCIAMIENTO DEL

FONDO JUVENAL HERNÁNDEZ JAQUE 2013

DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE

www.universitaria.cl

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE



FONDO JUVENAL HERNÁNDEZ JAQUE

"La publicación de esta obra fue evaluada
por el Comité Editorial del Fondo Juvenal Hernández
y revisada por pares evaluadores especialistas en la materia,
propuestos por Consejeros Editoriales de las distintas disciplinas"



EDITORIAL UNIVERSITARIA



El autor de este libro, **Raúl Villarroel** (Santiago de Chile, 1953), Doctor en Filosofía y Magíster en Bioética, Profesor asociado en la Universidad de Chile, es un destacado especialista en el ámbito de las éticas aplicadas, que ha dedicado su vasta trayectoria académica a investigar, enseñar y escribir específicamente sobre temas vinculados a los problemas más importantes y urgentes de nuestro tiempo. Ha expuesto sus renovadoras ideas en importantes universidades e instituciones de enseñanza superior de América Latina, Europa y los Estados Unidos, adquiriendo con ello un amplio reconocimiento de su comunidad de pares. Es autor de varios libros referidos a estos dominios temáticos -algunos de los cuales forman parte de esta misma colección-, así como de numerosos artículos sobre filosofía y otros asuntos afines, los que han aparecido publicados en prestigiosas revistas especializadas del contexto nacional e internacional.

CUBIERTA

Estudio para "Composición II" (1910),

Wassily Kandinsky.

Óleo sobre tela, 97,5 x 130,5 cm, The Solomon R. Guggenheim Museum, New York, USA.

ÍNDICE

Prólogo	11
---------	----

PRIMERA PARTE.

Bioética y Biopolítica. Reflexiones en torno del biopoder

1. Consideraciones bioéticas y biopolíticas sobre la tarea médica. Entre "arte de curar" y "saber/poder"	19
1.1. La curandería chamanística	19
1.2. La medicina "científica"	20
1.3. El "arte de curar"	22
1.4. Objetividad científica y <i>dispositivo</i> clínico	25
1.5. El paciente como "texto"	27
1.6. Más allá del <i>biopoder</i> y la <i>biopolítica</i>	29
2. Derechos individuales y deberes de Estado. El debate sobre la anticoncepción de emergencia en Chile	31
2.1. Presentación	31
2.2. La dimensión histórica	33
2.3. La dimensión biomédica	37
2.4. La dimensión jurídica	39
2.5. La dimensión política	43
2.6. La dimensión religiosa	46
2.7. La dimensión bioética	49
3. Soberanía de la existencia personal. ¿Sería legítimo querer morir conforme a la propia voluntad?	59
3.1. <i>Mors cita et sine cruciatu</i>	59
3.2. Elementos históricos para el debate	62
3.3. La cuestión del "derecho a la vida"	64

3.4. La cuestión del “derecho a morir” conforme a la propia voluntad	66
4. Sobre eugenesia, higienismo y otros relatos del biopoder	71
4.1. Una respuesta al comentario de la profesora Marisa Miranda	71
4.2. Eugenesia, racismo e higienismo en Chile	73
4.3. Urbanismo y administración biopolítica de la vida en las ciudades	77
4.4. Aperturas y compromiso libertario de la investigación sobre Eugenesia	79
5. Administración biopolítica de la intimidad en los “biobancos”	81
5.1. Presentación	81
5.2. Vigilancia y disciplina	82
5.3. Los usos políticos del cuerpo	86
5.4. Biopolítica y Biobancos	88
5.5. Ciencia, poder y capital	91
6. La validez de lo humano en la empresa científico–tecnológica	95
6.1. Presentación	95
6.2. El carácter de <i>empresa</i> de la investigación científica	98
6.3. Ciencia, ética y normatividad	99
6.4. El “hombre” de la ciencia	102

SEGUNDA PARTE.

Ética, bioética y medio ambiente

1. Bioética y medio ambiente. Sentido y proyección de la crisis medioambiental	107
1.1. Sentido y proyección de la crisis medioambiental	107
1.2. La superación del paradigma tecnocientífico	109
1.3. Los efectos de la crisis medioambiental	111
1.4. La necesidad de un desarrollo sostenible	114
1.5. Vecindad y co–pertenencia de hombre y naturaleza	122
1.6. Los caminos de una ética medioambiental	124

2. Devastación antropogénica del ambiente y alteridad de los seres naturales	139
2.1. Un “cálculo egocéntrico de utilidad”	139
2.2. Los problemas ambientales como “problemas de escala”	141
2.3. Una nueva sensibilidad ético–ambiental	144
2.4. Una “solidaridad antropocósmica”	147
3. La máquina antropológica y sus reactivos biológicos. Usos y abusos de los animales no humanos con propósitos científicos	151
3.1. Aburrimiento y “pobreza de mundo”	151
3.2. La “máquina antropológica”	153
3.3. “Reactivos biológicos”	155
3.4. La noción de “valor intrínseco” y la vida animal	157

TERCERA PARTE.

Ética, economía y democracia

1. Consideraciones generales en torno al vínculo entre ética y economía	163
1.1. La economía y su pretendido estatuto científico	163
1.2. El conflicto entre racionalidades	166
1.3. El prejuicio de una economía libre de valores	169
1.4. El carácter interesado de todo conocimiento	172
1.5. El desafío de la justificación ética de la Economía	174
2. Ética, economía y pobreza. Una articulación en clave hermenéutica	177
2.1. “Economía descalza” y “Economía a escala humana”	177
2.2. Economicismo neoliberal versus ética económica	179
2.3. Sen y la crítica del <i>homo œconomicus</i>	181
2.4. Hacia una hermenéutica analógica de la Economía	185
3. Ética del desarrollo, democracia deliberativa y ciudadanía biológica. Una articulación en clave biopolítica afirmativa	187
3.1. Introducción	187

3.2. La "Ética del desarrollo"	190
3.3. Las concepciones participativas (deliberativas) de la democracia	198
3.4. Hacia un concepto expandido e incluyente de "ciudadanía"	202
3.5. Una ciudadanía biológica	209
3.6. Conclusiones	214
Bibliografía	217

PRÓLOGO

El libro que usted tiene ahora entre sus manos constituye el resultado de un acopio de reflexiones que he venido llevando a cabo durante los últimos años. Se podría decir que todos estos escritos han estado animados por un propósito común o que responden a un mismo objetivo. No obstante, han sido concebidos en diferentes periodos de mi labor académica y han derivado de inspiraciones motivadas por variados intereses. Ello explicaría las diferencias intrínsecas que alguien pudiera detectar entre una argumentación y otra, o también algunas reiteraciones temáticas que pudieran advertirse y que han resultado inevitables, pese al trabajo de edición. Ese propósito no es otro que tratar de enfatizar reflexivamente una serie de problemas éticos característicos y distintivos de nuestro presente, en que se nos plantean desafíos a los que no podemos dejar de responder porque nos interpelan desde lo más íntimo de nosotros mismos. Supongo que el hecho de haber querido coger y reunir estos textos a partir de su dispersa expresión original contribuirá a reforzar su afán crítico respecto de los hechos y fenómenos que se analizan. Con ello probablemente se abrirá una perspectiva nueva, una instancia distinta de examen de algunos controvertidos asuntos de la sociedad actual, que cualquier lector interesado en el ámbito de la reflexión ética sabría dimensionar. Podríamos suponer que, tal como tenemos en alta estima el uso adecuado de nuestra razón y de nuestras emociones, de nuestra imaginación o de nuestra memoria, porque las consideramos facultades que nos caracterizan esencialmente como los seres humanos que somos, no deberíamos dejar de ejercitar también nuestra capacidad de juicio ético; no correspondería que nos deshiciéramos de ella y permitiéramos que fuera el terreno propicio para que otros se enseñoreen y establezcan su dominio. Es lo que aquí intentaremos evitar que ocurra.

En nuestros días, interesantes intercambios de opiniones acerca de las implicancias filosóficas, políticas, económicas y sociales del desarrollo de la ciencia y la investigación se han instalado en la escena de la discusión

ilustrada. Se ha suscitado, sin lugar a dudas, una acalorada discusión entre aquellos que, por una parte, confían en que la prevención de potenciales riesgos es una cuestión que estará siempre contemplada en la voluntad que dirige el trabajo de los científicos, por lo que este resulta inobjetablemente favorable para la vida. Las pautas directivas y los acuerdos internacionales suscritos al respecto por las naciones y las organizaciones garantizarían suficientemente la seguridad de los programas de investigación, el control de los ensayos experimentales y la inocuidad de las aplicaciones técnicas derivadas. En consecuencia, basados en tales argumentos, tienden a calificar de “oscurantistas” a las señales de alerta levantadas a propósito de dichos avances del conocimiento.

Pero, por otra parte, también están quienes se mantienen escépticos y disienten de aquellas convicciones, argumentando que la sola posibilidad de que la vida, en cualquiera de sus manifestaciones, pueda ser controlada y transformada a voluntad por los propios seres humanos, en circunstancias experimentales y con propósitos ulteriores de tan diverso e insospechado sello, resulta de suyo inquietante. Creen, por principio y doctrina, que la modificación de las circunstancias originales o iniciales de los sistemas vitales, o las intervenciones en sus patrones de desarrollo natural, por mínimas que estas sean, determinarán alteraciones imprevisibles en su evolución posterior. Suponen que influirá, sin que se pueda determinar exactamente cuánto o cómo, alterando el conjunto de las interacciones funcionales entre los seres que comparten el entorno. A su juicio, de todas maneras, esto implicaría una alta posibilidad de riesgo, que no resultaría de ningún modo aconsejable enfrentar, ni siquiera teniendo a la vista las supuestas ventajas y beneficios que eventual o concretamente un programa de intervención tal pudiera traer consigo.

Por cierto, la historia de las intervenciones practicadas por los seres humanos en el medio natural se remonta a los albores de su existencia sobre la faz de la tierra. Resulta razonable pensar que hayan debido provocar transformaciones en el ambiente para obtener así las condiciones requeridas para su propia subsistencia. Como sabemos, desde hace milenios los humanos se han valido de otras especies vivas para satisfacer necesidades o cumplir fines vinculados a sus intereses, usándolas ya sea para el mejoramiento de la producción agrícola, la curación de las enfermedades o para el incremento de su capacidad de producción de objetos, por mencionar solo algunos ejemplos corrientes. Sin embargo, lo que

marca una diferencia significativa con la historia anterior y justifica que nos detengamos un momento para practicar la evaluación ética que este libro busca plantear es que, a partir de los inicios de la modernidad, el impacto de la alteración humana del hábitat natural ha experimentado un cambio esencial.

Hasta comienzos de la época moderna las transformaciones acometidas por los seres humanos en el ambiente natural eran inocuas. Al menos lo eran porque no podían interrumpir de modo permanente el flujo natural de los acontecimientos ni privar a la naturaleza de su capacidad para regenerarse o reconstituirse tras alguna agresión o desequilibrio de extensión local, resultando impensable una modificación permanente y a nivel enteramente global. El filósofo Hans Jonas nos ha mostrado que la naturaleza no era objeto de la responsabilidad humana hasta el momento en que el poderío científico y técnico desarrollado hace unos pocos siglos la puso en condición de vulnerabilidad y acabó con su equilibrio originario fundamental, dejándola a merced de nuestra voluntad y de cara a alteraciones ahora planetarias e irreversibles.

Es en este contexto reflexivo en el que debieran enmarcarse las múltiples discusiones contemporáneas referidas a la vida y el ambiente natural. Es en relación con aquellas amenazas potenciales que se ciernen sobre el futuro de nuestra existencia y la de las futuras generaciones que debemos meditar acerca del curso que queremos imprimirle al desarrollo de la investigación científica y las implementaciones tecnológicas con que buscamos avanzar en la solución de los problemas del presente y el porvenir.

No deberíamos desatender tampoco al hecho de que las ciencias con las que nuestra humanidad se encanta desde hace más de un siglo, en particular las ciencias “biomédicas”, tienen su matriz técnica en el registro infinitesimal que se comenzó a practicar respecto de los individuos y en las investigaciones ilimitadas que desencadenaron sobre su ser, para hacer entrar a la vida y sus mecanismos en los dominios de los cálculos explícitos, tal como señalara Michel Foucault. La distribución de lo viviente en registros de valor y utilidad marcaría el ingreso de la vida misma en el orden de las estrategias políticas y la lógica del poder. En este mismo sentido, otros autores, como Didier Fassin o Nikolas Rose, han enfatizado el papel que las ciencias han jugado en la vinculación de la vida subjetiva e intersubjetiva con los sistemas de poder político; un poder que se manifiesta, justamente, en la carne de los individuos,

al punto que no resultaría errado hablar de un verdadero fenómeno de *in-corporación* del poder. Gobernar la vida requiere segmentar la realidad e identificar sus características y procesos particulares, es decir, ponerlos en visibilidad, tornarlos enunciabiles, hacerlos susceptibles de escritura, explicarlos científicamente, lo que podría ser homologable a constituir una materia sobre la que se pueda desplegar el cálculo político. Desde el siglo XIX este proceso transformador de los sujetos en cifra, utilizable en los cálculos políticos y administrativos, comienza a extenderse hacia los más variados dominios.

Ciertamente, este mismo cálculo científico, político y económico, convertido en paradigma de la época contemporánea, ha colonizado el mundo de la vida en su más amplio sentido y se despliega inconteniblemente también sobre el medio ambiente. Lo ha sometido a control y dominio. Lo ha intervenido técnicamente para extraerle provecho y ha desplegado un verdadero estado de guerra en su contra. Como dijo alguna vez Friedrich Nietzsche, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es sino poder y conciencia del poder, se presenta como pura *hybris*, que es lo que caracteriza hoy "toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros". Por cierto, este criterio masificado y violento de usufructo material o rendimiento económico desconoce cualquier proximidad, semejanza o parentesco esencial que pudiera suponerse entre el individuo humano y los demás organismos del entorno, que se develan ante la mirada del hombre como simples objetos de su beneficio. Porque una visión puramente economicista de la vida prevalece en su definición actual.

Por lo mismo, se requiere una reflexión crítica sobre los fines y medios que definen al avance del conocimiento, y a los cambios sociales, económicos, políticos y culturales que la ciencia hace posible. El proceso de producción del conocimiento no puede ser entendido si no se le relaciona con el papel que cumple en la estructuración del poder en la sociedad capitalista y en el contexto de la economía de mercado. En este sentido, no existiría la posibilidad de afirmar un carácter neutral de la economía, porque resultaría muy evidente visualizar su trasfondo verdaderamente interesado. La pretendida neutralidad de la ciencia económica, de hecho, no es tal, puesto que se trata de un conocimiento orientado por intereses y valoraciones peculiares, en tanto tiene por fin determinar y colonizar

todas las esferas de la vida, justificándose a través del fundamento científico del que se provee.

No obstante, más allá de una posición puramente oscurantista y tecnofóbica, "interesarse por la vida" —en el entendido de que es de eso de lo que en este libro se quiere hablar— aquí no significa sino poner atención al deber de precaución que se impone a la hora de ordenar y dirigir hacia el mejor destino la actividad científica y la diseminación y transferencia social de sus logros. Como señala el ya muy conocido precepto de prevención, no es imprescindible contar con la evidencia empírica y la certeza fáctica de la ocurrencia de situaciones catastróficas para suponer anticipadamente que ciertas consecuencias son materialmente posibles o están dentro de lo esperable y enfrentar los riesgos evidentes asociados a algunas actividades humanas con una mayor prudencia y una actitud más precavida.

Todo parece indicar que ha llegado la hora de reconsiderar el voluntarioso impulso que ha movido a la investigación y la praxis científica en todas sus dimensiones a no reconocer límites a su desarrollo y avanzar irrestrictamente en procura de hacer todo lo que resulte posible hacer. Es tiempo de poner en sintonía todas las voces del presente y abrir un diálogo amplio y productivo, en el que converjan otras miradas y otras sensibilidades alternativas a la del mero imperativo económico, político y tecnocientífico, para fortalecer la responsabilidad ética que el mañana nos reclama y precavernos de las amenazas que acechan tras el progreso material de nuestro tiempo, en que se ha hecho entrar a la vida y sus mecanismos en los dominios de los cálculos explícitos, distribuyéndose lo viviente en registros de valor y de utilidad, viéndose lo biológico enteramente reflejado en lo político y el individuo humano capturado en la grilla del poder extendido a partir del saber.

En términos generales, se podría decir que este es exactamente el espíritu que guía a las reflexiones que los lectores encontrarán en las páginas siguientes. Los presupuestos que se han señalado hasta aquí no hacen sino mostrar un mínimo fragmento de los problemas que se analizarán con mayor detalle a continuación.

Quisiera agregar, para finalizar este prólogo, que la propuesta reflexiva que da forma a este libro, en algunos casos, constituye la respuesta a requerimientos que se me formularon para agregar volumen (no sé si espesor) a iniciativas editoriales, y así fue como algunos de ellos terminaron ocupando el lugar de capítulos al interior de libros publicados. En

otros, representa el resultado de haberme visto conminado a generar un producto textual determinado por mi propio interés de manifestar presencia académica y cumplir con requisitos de la vida universitaria; y de tal modo, habiendo estado inicialmente dirigidos a servir de ponencias en congresos o jornadas de reflexión, aunque también de *papers* asociados a proyectos de investigación, algunos terminaron siendo publicados al modo de artículos en revistas. Uno de los textos incluidos había permanecido archivado hasta ahora, a la espera de un momento como este en que he creído conveniente exponerlo a consideración del público lector.

De hecho, en las páginas siguientes daré cuenta pormenorizada de la información específica relativa a cada capítulo de esta obra que aquí introduzco y que se encuentra anteriormente publicado en algún medio escrito o soporte electrónico, de modo de ser fiel a su procedencia original, para información de los lectores y tranquilidad de aquellos que puedan sentir propiedad editorial sobre aquellas palabras. No obstante, debo advertir que para efectos de un mejor cumplimiento de sus propios fines, este libro incorpora algunas modificaciones menores de contenido respecto de las versiones originales de los escritos que se incluyen; por lo tanto los títulos y los textos mismos han terminado siendo en cierta medida solo referenciales.

No puedo dejar de agradecer a los profesores Adela Cortina y Jesús Conill, catedráticos de Filosofía Moral de la Universidad de Valencia, España, por haberme dado todas las facilidades del caso para desarrollar sendas permanencias de investigación bajo su patrocinio durante los años 2012 y 2013. Conjuntamente con otras tareas asociadas a dos proyectos de investigación financiados por Fondecyt-Conicyt que mantengo actualmente en ejecución, en la ciudad levantina he podido tener también el tiempo y las condiciones necesarias para poner en orden este material y darle la forma con que ahora lo presento.

Por último, manifiesto también mi agradecimiento a la Universidad de Chile, institución a la que me debo, y en particular a su Facultad de Filosofía y Humanidades, representada en la persona de su actual Decana, la profesora María Eugenia Góngora Díaz, por brindarme garantías inestimables para el normal desempeño de mi trabajo cotidiano.

Valencia, España, 2 de junio de 2013.

PRIMERA PARTE

Bioética y Biopolítica.

Reflexiones en torno del biopoder

CAPÍTULO 1
CONSIDERACIONES BIOÉTICAS Y BIOPOLÍTICAS
SOBRE LA TAREA MÉDICA. ENTRE “ARTE DE
CURAR” Y “SABER/PODER”¹

1.1. La curandería chamánica

Las sociedades arcaicas que abandonaron la vida trashumante e iniciaron un largo proceso evolutivo de adaptación y modificación del entorno natural en su propio provecho, tendieron a una división del trabajo creciente, en la que un conjunto de actividades especializadas fue dando lugar a un cada vez mayor número de oficios particulares orientados a satisfacer las diversas necesidades de la comunidad. Entre otras, algunos de sus miembros se fueron especializando en las funciones de brujo o de chamán, desarrollando prácticas de sanación de enfermedades, merced a su capacidad de atravesar el *axis mundi* para auxiliarse de poderes superiores y adquirir ese saber de curación traído de los cielos (Eliade, 1976). El curandero, como se señala, representó para la mentalidad del hombre arcaico a un ser muy especial, dotado de poderes extraordinarios y una sabiduría incomparable con la del resto de la comunidad. Ello, porque desde lo alto se le había confiado en forma exclusiva, solo a él, practicar un secreto arte que el resto desconocía y manejar las claves de acceso a los más inefables misterios de la existencia; entre estos, los más inefables de todos: los de la vida y la muerte. El chamán transmitía al enfermo una explicación acerca de su padecimiento, preestablecida y difundida a lo largo del tiempo en la comunidad, que determinaba un ser mágico para la enfermedad. Es con este carácter mágico y ritual, entonces, que asociamos a la medicina primitiva, tal como se puede advertir en sus más remotas expresiones, en Mesopotamia, Egipto, China y las otras civilizaciones originarias de la humanidad.

Pero, como sabemos, en torno a los tres mil años antes de nuestra era, en la isla de Creta surgió una cultura diferente, que desarrollando una

¹ Publicado originalmente en *Revista Chilena de Neuropsicología*, Universidad de la Frontera, Vol. 5 N° 1, febrero 2010. ISSN 0718-0551.

tecnología de dominio de los metales, erigiendo palacios esplendorosos y articulando una forma de vida superior, dará lugar a las civilizaciones minoica y micénica. Es el momento germinal de la Grecia clásica que unos siglos después abrirá la vía por la que va a caminar Occidente, hasta nuestros días. Cambiará así para siempre el destino de aquellas concepciones arcaicas de la salud y la enfermedad, de inspiración mágico-teológica, teúrgicas, vigentes hasta ese momento. Estas serán sustituidas paulatinamente por nuevas bases explicativas, fundadas en una concepción diferente de la naturaleza y el conocimiento de los procesos o alteraciones derivados de ella. A partir de entonces se supondrá que dichos procesos son susceptibles de ser conocidos, categorizados nosológicamente y tratados conforme a sus propias leyes intrínsecas y naturales, con prescindencia cada vez mayor de la intervención externa de poderes o fuerzas sobrenaturales y mágicas.

1.2. La medicina “científica”

La paulatina disolución de la figura ancestral del curandero y las prácticas chamánicas a que estuvo indisolublemente vinculado en la historia más remota de la humanidad dieron paso a la emergencia del médico griego, ese “hombre de ciencia” que, premunido del *logos*, representa el epítome de una transformación sustancial que condujo finalmente a la consolidación de una nueva época en la historia de la humanidad. Justamente, la transformación ocurrida en la esencia misma del personaje encargado de descifrar el enigma de la finitud corporal, desde las épocas más remotas, es decir, la conversión del curandero en médico, forma parte de los acontecimientos significativos e identificatorios de aquella compleja configuración de la experiencia humana que se ha denominado civilización occidental.

De más parece en este momento reiterar las condiciones generales históricas y culturales en que este acontecimiento hubo de tener lugar, porque se entiende que corresponde a un proceso que fue paulatinamente comenzando a manifestarse ya en los albores de la sociedad helénica del periodo clásico, como parte de las consecuencias de un proceso de racionalización que, como está dicho, cambió para siempre los destinos de la humanidad.

Parece pertinente recordar al respecto, a modo de ejemplo, que Nietzsche fue muy enfático en visualizar en la figura de Sócrates, el

filósofo ateniense, un punto de viraje de la cultura occidental. Célebres pasajes de su obra juvenil (aunque no solo de esta), principalmente de su *opera prima* de 1872 *El nacimiento de la tragedia*, lo responsabilizan de acabar con la cultura trágica arcaica y marcar el inicio de un nuevo tipo de existencia nunca oída antes, de un nuevo tipo de hombre, el “hombre teórico”, que impregnado de la creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, de un último remedio. Ha dicho Nietzsche en este sentido: “Quien tenga una idea clara de cómo después de Sócrates, mistagogo de la ciencia, una escuela de filósofos sucede a la otra cual una ola a otra ola, cómo una universalidad jamás presentida del ansia de saber, en los más remotos dominios del mundo culto, y concebida cual auténtica tarea para todo hombre de capacidad superior, ha conducido a la ciencia a alta mar, de donde jamás ha podido volver a ser arrojada completamente desde entonces, cómo gracias a esa universalidad se ha extendido por primera vez una red común de pensamiento por sobre todo el globo terráqueo, e incluso se tiene perspectivas de extenderla sobre las leyes de un sistema solar entero: quien tenga presente todo eso, junto con la pirámide asombrosamente alta del saber en nuestro tiempo, no podrá dejar de ver en Sócrates un punto de inflexión y un vértice de la denominada historia universal” (Nietzsche, 1994, p. 128).

Bien es sabido que a Nietzsche, Sócrates le parecía un médico, un salvador, que comprendió que todo el mundo tenía necesidad de su cura; solo que el remedio —la racionalidad salvadora— no era, a su juicio, más que el síntoma de una desastrosa enfermedad, una pura expresión de *décadence*; de ningún modo un camino de regreso a la “virtud”, o a la “salud”. En efecto, con la entrada del arte médico en la esfera de la *techné* —en la época de los orígenes reconocidos de la medicina occidental, es decir, a partir de aquellos escritos que se han atribuido tradicionalmente al médico griego Hipócrates de Kos— se va a dar uno de los hechos relevantes con que es posible distinguir a esta peculiar forma del saber en que se transformó la curandería chamánica arcaica propia de una mentalidad mítico-religiosa ancestral. La medicina es un ejemplo claro de cambio cualitativo en el estatuto del saber, en la medida que ella transita histórica y epistemológicamente desde una condición original de mera destreza acopiada de modo empírico hasta la forma de un conocimiento auténticamente científico, según lo indica su propia condición de saber acerca

de lo general; es decir, acerca de las causas y efectos que se vinculan en la consumación efectiva de la práctica curativa.

No obstante, es válido tener en cuenta al respecto que el concepto griego de *techné* incluye la connotación de producción que está contenida en una habilidad; que, de hecho, es lo que le permite manifestarse como tal en cuanto de ella se deriva un resultado; vale decir, una obra, un *ergon*. Y esta producción supone de antemano un conocimiento de causas, que hace perfecta a la habilidad en la medida que logra crear algo que otros puedan emplear. Por ende, la *techné* no está referida a la aplicación de una teoría sino que, por el contrario, constituye en sí una particular modalidad de conocimiento, el conocimiento técnico, el saber de producción.

1.3. El “arte de curar”

Ahora bien, de acuerdo con el sentido en que lo ha planteado el filósofo germano contemporáneo Hans-Georg Gadamer, la medicina representaría una particular forma de *techné* (entendida en cuanto producción) debido a que su arte no consiste exactamente en una simple aplicación de conocimientos a una práctica; tampoco se puede pensar que de ella se desprende una obra de carácter artístico, ni tampoco consiste en la reconfiguración artística de una cierta instancia o material natural. En realidad, como sugiere el hermeneuta germano, “la esencia del arte de curar consiste, más bien, en volver a producir lo que ya ha sido producido” (Gadamer, 1996, p. 46).

Entonces, la salud producida por el médico como consecuencia de su arte no constituye propiamente una obra como lo sería la resultante de la producción implicada en la habilidad representada por el sentido de la *techné* griega; es decir, no se trata de algo nuevo inexistente hasta la ocasión de la intervención del médico; se trata, en verdad, de la recuperación o del restablecimiento de algo que existe de antemano: la salud de quien se encuentra enfermo; y en este sentido, es inevitable enfrentarse a una seria dificultad porque es muy complejo llegar a determinar con exactitud y veracidad si el éxito de la práctica terapéutica está directa y causalmente relacionado con el acierto médico en el tratamiento; o sea, si efectivamente ha dependido de su capacidad y conocimiento y no del despliegue de fuerzas propiamente naturales que lo han conseguido,

azarosamente vinculadas por simple contigüidad temporal al hecho de la mejoría.

Ahora, por otra parte, esta experiencia de incertidumbre en relación con la atribución exacta de responsabilidad o autoría por la recuperación de la salud a la persona del médico, no impide pensar que con respecto al fracaso, es decir, a la muerte del enfermo, deba decirse otro tanto, puesto que es igualmente complejo determinar si esta última acontece, cuando ello es así, como consecuencia de la intervención del médico, o si, por el contrario, en ella hubo la intervención de otros factores —como por ejemplo un destino prefijado— que dispusieron el indeseado final. Parte de esta enigmática situación que se describe queda explícitamente manifiesta con ocasión de aquellas súbitas recuperaciones experimentadas por algunos pacientes a quienes se les había adjudicado pronósticos muy desfavorables; o bien, en el caso antagónico, de repentinos agravamientos con lamentables consecuencias, por parte de enfermos en los que se había depositado máximas esperanzas de recuperación.

Esta importancia literalmente vital confiere al arte médico y al profesional que lo despliega, como expresión conjunta de saber y de poder, una relevancia que resulta totalmente explicable, por una parte, en cuanto se le asocia indisolublemente a la experiencia del peligro que es capaz, aparentemente, de conjurar. Además de eso, la medicina ha ocupado desde un comienzo una posición enigmática, porque siempre ha sido un quehacer que no se concentra en algo que le sea propio o, dicho de otro modo, no produce una forma o una obra artística en el sentido habitual, sino que se subordina completamente a algo que pertenece a la naturaleza misma; o sea, aquello que busca producir: el restablecimiento de la salud, que no es de su propiedad porque es, como se ha dicho, aquello que ya ha existido previamente en su plenitud, pero que ahora, por diversas circunstancias, se encuentra alterado y requiere de su intervención; en este sentido, como dice Gadamer: “La peculiaridad que distingue a la ciencia de curar dentro del marco de la *techné* se encuentra, como toda *techné*, encuadrada dentro de la naturaleza” (Gadamer, 1996, p. 47), aunque de esta manera singular.

Ahora bien, situados en el contexto de la noción de “naturaleza” que han delimitado semántica y epistemológicamente las ciencias naturales modernas —que están basadas en la experiencia de una construcción planificada—, la *praxis* médica se aleja aún más del carácter artístico que la esencia de la *techné* griega le dio en la antigüedad.

La cuantificación matemática del devenir practicada desde la época de Descartes en adelante ha permitido al conocimiento llegar a establecer unas leyes de causalidad tan específicamente afinadas que la intervención del hombre en los asuntos de la naturaleza se ha vuelto cada vez más exacta, precisa y abarcante. Es más, debiéramos especificar que las ciencias naturales modernas, que avalan el despliegue de la técnica aplicada, no representan un tipo de saber que se ajuste o se adapte, subordinándose, a lo propiamente natural, o acoplándose complementariamente a ello. Por el contrario, estas representan una clase de saber en el que la transformación (o suplantación) de la naturaleza en una construcción humana y absolutamente racional —una “contrarrealidad artificial”— es lo más decisivo, y por tanto, tornar cada vez más calculantemente dominables los fenómenos pasa a ser su requerimiento ineludible.

Por lo tanto, nuestro actual concepto de técnica —en cuanto se enmarca dentro de una comprensión que concibe al rigor científico como su carácter esencial— confiere al arte de curar, transformado ahora en ciencia médica, una condición y unas posibilidades muy diferentes de las que tuvo en tanto se enmarcaba en el sentido de la *techné* griega, o de su ancestral condición de curandería chamanística.

El antiguo arte de curar reviste, a partir de la irrupción del pensamiento científico, más que el carácter de un curar propiamente tal, el de un hacer, el de un producir, que es el que le han conferido las ciencias naturales modernas al dotarlo de posibilidades de intervención exacta, susceptible de medición precisa, con lo que se transfigura, de este modo, en la concreta aplicación de un conocimiento teórico y, por tanto, en la expresión de un sentido diverso de la medicina al que ostenta en cuanto esta es entendida como actividad artística.

No obstante, la intervención del médico no puede concebirse simplemente como un hacer o un producir en el sentido de la técnica moderna y en vínculo con el carácter de empresa al que Heidegger, por ejemplo, remite el instituirse de los resultados propios de la ciencia como caminos y medios de un procedimiento progresivo que pone a la naturaleza como objeto de su propio representar. Con ello se llega a desconocer el elemento esencial que define y caracteriza al arte de la medicina y que se explicita en una cierta cautela con la que el médico está obligado a saber reconocer aquello que forma parte del orden natural y que subsiste, finalmente, a pesar de la perturbación en la que tiene que participar. Así, su actividad se resiste a consistir en un puro dominio de habilidades o en la construcción

planificada del éxito de la intervención. Por el contrario, se asemeja a una actividad más bien simbólica, en el sentido de que ella consistió únicamente en una ayuda que hace posible al enfermo la restitución de su estado de salud. Porque el médico entiende que tal logro, en definitiva, obedece a una circunstancia que pertenece principalmente al orden natural y no en forma tan directa a su quehacer. La salud, en sí misma, no puede ser producida, “hecha”, sino tan solo restaurada, en función de la potencia excepcional que tiene la propia vida de recuperarse a sí misma. En este sentido, Gadamer plantea que el médico, con su intervención, no hace más que contribuir a que ese restablecimiento se produzca (Gadamer, 1996, p. 70).

En efecto, esto nos lleva a pensar en que, si ello es así, se debe a que la enfermedad no constituye realmente esa constatación objetiva que la ciencia médica reconoce y designa como enfermedad. Ella constituye, más propiamente, una experiencia personal del paciente, una experiencia de perturbación general de la cual intenta despojarse porque ya no puede soslayarla, una experiencia asimilable, incluso, a la pérdida de la libertad. En este sentido, su vivencia equivale a la de quien necesita encontrar la forma de dar el paso necesario para la recuperación del equilibrio natural que en su ser se ha perdido y que lo afecta de manera global. Este hecho que lo mantiene excluido transitoriamente de la vida no puede ser asumido en términos de una autocomprensión puramente racional, ni como autodistanciamiento en el que se pueda objetivar el propio estado a partir de ciertos indicadores sintomáticos específicos. Su estado de perturbación no requiere solamente que desaparezcan los defectos somáticos sino, sobre todo, de una reintegración en la totalidad de su situación vital. Por lo mismo, Gadamer advierte del peligro que podría estar implicado en la intervención médica si esta llegara a alterar todavía más el equilibrio del paciente con la ayuda que le ofrece, ya que durante la enfermedad el paciente se encuentra en un campo inabarcable de tensiones psíquicas y sociales (Gadamer, 1996, p. 71).

1.4. Objetividad científica y *dispositivo* clínico

La medicina, por lo tanto, puede diferir notablemente de las demás ciencias en cuanto el carácter esencial del arte de curar se encuentra indisolublemente vinculado a la esencial inefabilidad de la naturaleza y su resistencia a los métodos cuantitativos que la reelaboran y problematizan

artificialmente. Por ello es preciso señalar, frente al efecto desintegrador de la persona que puede desencadenar el dispositivo clínico como resultado de su objetivación de la enfermedad, que la responsabilidad médica debiera ir siempre mucho más allá del simple hecho de establecer una determinada “contabilidad” de síntomas, reportes o valores específicos que ponen en visibilidad al paciente en un contexto de fichero. Por sobre todo, el médico debiera procurar mantener a la vista y a buen recaudo el valor de persona del paciente y tener en perspectiva su reintegración total a la vida familiar, social o profesional de la que ha sido escindido.

La medicina moderna —por su directa filiación a la ciencia experimental y a un criterio de investigación obsesivo que no reconoce límites— constituye una experiencia compleja. El desarrollo explosivo de su saber y de su hacer la ha llevado a una actitud fundamentalista, que pretende abarcarlo todo con respecto a la naturaleza, por lo cual se ve obligada a avanzar sin medida. Por lo mismo, se piensa como necesario cautelar que esta tendencia pueda alcanzar un día el punto en que se revierta en contra del hombre y deje de orientarse a su objetivo más propio, como es la reincorporación del enfermo al gran ritmo del equilibrio del orden natural. Gadamer nos recuerda —muy pertinentemente a lo que se acaba de señalar— un pasaje del *Fedro* de Platón, en el que Sócrates advierte a su joven interlocutor sobre la imposibilidad de que lleguemos a saber nada respecto del alma humana, como tampoco del cuerpo del hombre, si no tenemos primeramente en cuenta el *holon* de la naturaleza. Sócrates nos aclara la resonancia diversa que la palabra griega tendría por relación a nuestra comprensión habitual del “todo” al que habitualmente la aproximamos, pues, “*Holon* es también lo sano, lo entero, lo que por su propia vitalidad autónoma y autorregenerante, se ha incorporado al todo de la naturaleza” (Gadamer, 1996, p. 105).

Cualquier tarea emprendida por el profesional de la medicina, entonces, no debiera dejar nunca de tener en cuenta esta comprensión esencial. Si está interesado en tratar verdaderamente el padecimiento, la enfermedad, el dolor, no podría desconocer la naturaleza del todo a la que él mismo y su paciente finalmente pertenecen. Hay una gran distancia entre la pretensión de logro de una perspectiva como la de la ciencia objetivante —que traza sus proyectos basándose en la coincidencia entre la experimentación y la cuantificación— y la del verdadero arte de curar. La recuperación de la salud no es resultado de la pura capacidad técnica, sino

de la naturaleza —que es inefable—, y de la vida, que puede restablecerse a partir de ella misma. Esta no admite que se le impongan estandarizaciones establecidas a partir de promedios derivados de la experiencia. Una imposición de este tipo siempre será inapropiada para el caso individual, ya que la salud corresponde, más que a lo que los patrones convencionales de medición pueden establecer mediante la examinación —más que a una instrumentalización de la corporeidad—, a una medida interna, de coincidencia con el propio ser del enfermo.

A propósito de esta instrumentalización del cuerpo, nos parece pertinente hacer un alto en esta exposición para aludir al análisis que el pensador francés Michel Foucault presentara en relación con las nociones de “biopoder” y de “biopolítica” en el primer volumen de su obra *Historia de la sexualidad* (Foucault, 1995a) y en los cursos que dictara en el Collège de France en la segunda mitad de la década de 1970 (Foucault, 2006a, 2006b, 2007). De dicho análisis se podría desprender un asunto de interés para esta reflexión, que se vincula a la idea de que ciertas técnicas de poder, regularizadoras y disciplinarias, impulsadas desde fines del siglo XVIII en adelante, se centraron, para el logro de sus objetivos, precisamente sobre los cuerpos y sobre la vida. Para manipular el cuerpo como “foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez” y desplegarse sobre la vida de las poblaciones para “controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente” (Foucault, 2006a, p. 224), lo que se expresó en la proliferación histórica, por ejemplo, de sistemas de seguro para las enfermedades o la vejez, normas y reglas de higiene que tendieran al aseguramiento de la longevidad de la población, o presiones que la ciudad misma a través de su organización intrínseca fue aplicando a la sexualidad, y, en consecuencia, a la procreación; presiones que recayeron sobre las familias, sobre el cuidado de los niños y otras instancias semejantes (Foucault, 2006a, p. 227) adosadas a la idea de unos controles de los cuerpos y la vida para los cuales la medicina, o el criterio medicalizado, resultó ser el instrumento de privilegio.

1.5. El paciente como “texto”

Ahora bien, retomando nuestro desarrollo y dejando para el final una nueva consideración respecto del análisis de Michel Foucault, en estas líneas

quisiéramos convenir en que la salud representa más bien “un retomar las vías restablecidas de la vida”; por lo cual el médico sólo es “alguien que ha colaborado en algo que la misma naturaleza realiza”. Digamos que la salud corresponde a un ritmo que es propio de la vida misma, pensada como un proceso de continuidad en el que un equilibrio se está restableciendo permanentemente. Por ello, la salud es una forma de estar en el mundo, en la que cada perturbación del estado de equilibrio requerirá de una compensación, la que, a su vez, amenazará con una nueva pérdida del mismo equilibrio. Al final de cuentas, la perturbación y su superación se corresponden, recíprocamente, la una a la otra y constituyen parte de la esencia de la vida.

Debemos reconocer que la tarea médica enfrenta un desafío que la impulsa a ser mal comprendida, cuando en su quehacer tienden a prevalecer los caracteres aparentes o unilaterales que le confieren los sorprendentes dispositivos tecnológicos de la época moderna. Estos levantan la imagen del médico a un nivel de exclusiva competencia técnico-científica, ensombreciéndose por esto la dimensión total de su ser. Es el propio estado deprivado, mórbido, del paciente el que termina distorsionando la situación global de la relación sanitaria. Ante la angustia experimentada por la pérdida del equilibrio natural en la enfermedad, este se ve llevado a parcializar la percepción de la situación, centrándola en el despliegue técnico principalmente, y desconociendo, a la vez, la importancia que tienen otros factores también inherentes al acto médico. Hay otras responsabilidades, otras dimensiones humanas y sociales amplias que resultan tan fundamentales como aquellas que parecen deslumbrar mágicamente ante la urgencia y la necesidad.

El vínculo entre el médico y el paciente se comprende, hoy en día, en una perspectiva de naturaleza muy diferente a aquella en la que usualmente se ha comprendido. Lo cierto es que ahora se entiende que la ciencia y la práctica del arte de curar transcurren, mucho más que en la proliferación de las técnicas y los saberes específicos, en el estrecho corredor que separa al conocimiento científico que busca dominar a la naturaleza, del inefable misterio de la realidad mental y espiritual de lo humano que enfrenta la enfermedad. Es tan complejo el espectro de asuntos inherentes a la experiencia humana, que resultan ser inabordables para las pretensiones de la ciencia y del profesional sanitario que no reconozca que, a pesar del aval de su saber técnico, el único órgano develador de que dispone como lector

para acceder a ese “texto” —si se admite esta aproximación metafórica— que constituye el paciente es su propia realidad personal; por lo cual no puede sino admitir que frente a la situación de su contraparte, el enfermo, no existe una interpretación única, mejor que las demás posibles: único es solo el paciente, cada uno en su total diversidad, la interpretación de sus circunstancias es siempre múltiple. En suma, ya sea que se trate de restablecer la salud que ha dejado de existir, o de cuidar la que ya existe, siempre estará en juego la interpretación abierta de las condiciones, porque ellas, a su vez, siempre pueden ser representadas en nuevos contextos.

Entonces, si admitiéramos ensayar la clave conceptual “el paciente como texto”, amparada en la teoría del texto que el filósofo francés Paul Ricoeur propusiera como paradigma para comprender e interpretar la acción humana significativa (Ricoeur, 1985), estaríamos enunciando una disposición peculiar del pensar en la que se busca transitar desde el sistema acabado y definitivo del reduccionismo cientificista que toca al ser del hombre como objeto de un saber positivo o exacto, hacia aquel borde diferencial hermenéutico —basado en el pensar interpretativo— donde lo humano es atestiguado desde su intrínseca condición problemática, inconclusa, conjetural e imprevisible, reticente a cualquier encapsulamiento univocista. Pues, el hecho de que el paciente sea visto como un texto es sinónimo de que en su ser de enfermo pueden emerger palabras que deben ser extraídas del silencio, palabras cuyo decir es siempre múltiple y están a la espera de nuevas interpretaciones que decidan su significación, palabras que, además, estarán abiertas a los muchos que puedan leerlas (Ricoeur, 1985, p. 57), a todas las instancias sociales que pueden proveer, en mayor o menor medida, salud.

1.6. Más allá del *biopoder* y la *biopolítica*

Como aclara Berlinguer, “la medicina no es una actividad desarrollada solo por médicos, vale decir, una categoría profesional especializada y legalmente reconocida que trabaja en instituciones destinadas a ese fin” (Berlinguer, 1996, p. 102). Sin duda, de este modo se considera también como actividad médica, por ejemplo, a la que se desarrolla en el dominio de las prácticas medicinales peyorativamente llamadas “alternativas”, a la práctica de los cuidados maternos en el seno de la familia, al volunta-

riado sanitario o a cualquier “persona de buena voluntad [que] pueda adquirir los conocimientos científicos necesarios y establecer relaciones de colaboración con profesionales idóneos” (Berlinguer, 1996, p. 103).

De esta manera, la intervención médica debe ajustarse al espacio de reconocimiento de la compleja multidimensionalidad de lo humano, inaprehensible para cualquier esfuerzo explicativo que no contemple su vastedad y pluralidad. No hay, en consecuencia, alternativa legítima a la consideración hermenéutica de la instancia médica; el verdadero arte de curar —reiteramos— entiende al paciente en su condición de texto, de realidad abierta y multívoca; así su práctica se enmarca en las delimitaciones de la acción significativa —cuya importancia no radica en el apego irrestricto a los marcos rígidos de la situación original que le da forma; es decir, a la voluntad reductivista tecnocientífica que pone a lo probable físicamente como lo único relevante— y escapa a los fantasmas del paternalismo social y la violencia epistemológica.

Las consideraciones anteriores han tenido un propósito claro: delimitar el terreno en el que la medicina tendría que moverse para escapar a un destino más aciago como el que podría entenderse que la ha definido a partir del siglo XIX y tras su definición en tanto saber técnico, como lo plantea Michel Foucault al señalar que constituye una “técnica política de intervención, con efectos de poder propios” (Foucault, 2006a, p. 228). Nos parece probable que atendida esta perspectiva hermenéutica que aquí hemos reseñado, se abra el cauce para avanzar sobre una interpretación teórica que pueda exceder el diagnóstico foucaultiano y proponer otro marco comprensivo, que aborde el fenómeno de la medicina en tanto “arte de curar”, desdibujando la condición de “saber/poder” con que Foucault ha visto a la conjunción histórica de medicina e higiene; por su aplicación sobre los cuerpos y sobre la población, por su despliegue sobre el organismo y los procesos biológicos; todo lo cual contribuyó a que se diseminaran esos “efectos disciplinarios y regularizadores” (Foucault, 2006a, p. 228) que sería difícil desmentir que hayan ocurrido y se hayan instituido como un canon en la sociedad moderna. Se trata de ir más allá de ese poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida, se trata de sobrepasar la extensión de ese *biopoder*, o esa *biopolítica*, a los que la medicina ha sido indudablemente servil.

CAPÍTULO 2 DERECHOS INDIVIDUALES Y DEBERES DE ESTADO. EL DEBATE SOBRE LA ANTICONCEPCIÓN DE EMERGENCIA EN CHILE²

2.1. Presentación³

A menudo se habla de derechos sexuales y reproductivos. Este concepto está referido a aquel derecho básico que tienen las parejas y los individuos para decidir de manera libre y responsable acerca del número de hijos que desean tener y a la separación temporal con que quieren que esos hijos nazcan. Asimismo, el término implica otro derecho, que es aquel referido al derecho a tener la información, la educación y los medios para poder hacerlo. Estos derechos, entendidos en cuanto Derechos Humanos, se articulan a la vez, funcionalmente, con varios otros tales como el derecho a la salud, a la libertad individual, a la libertad de pensamiento, de conciencia y religión, de opinión y expresión, a la información y educación, a los beneficios del progreso científico, entre otros.

² Publicado originalmente en *Revista Acta Bioethica*, año XIII, N° 2, 2007, Santiago. ISSN 0717-5906.

³ A partir del año 2006, y hasta la fecha de publicación del presente libro, la historia de este problema ha continuado. Para efectos de la actualización de la información recogida hasta el momento de publicación del artículo que aquí se reproduce, se puede señalar que, entre otros datos, en el año 2008, luego de que el Tribunal Constitucional acogiera un requerimiento de inconstitucionalidad presentado en 2006 por 36 parlamentarios de oposición al gobierno de la época, donde se impugnaban las Normas nacionales de regulación de la fertilidad, en particular la entrega de la PAE y la consejería a menores de 14 años sin consentimiento ni conocimiento de sus padres y madres, se dio inicio a una nueva fase en la extensa discusión con respecto a la entrega de la píldora del día después, cuyo perfil actual muestra que se trata de un tema que está lejos de considerarse resuelto. Más aún si se tiene en cuenta que la ley N° 20.418, promulgada en 2010 para fijar las Normas sobre información, orientación y prestaciones en materia de regulación de la fertilidad y señalar que es un deber de los órganos del Estado competentes en la materia poner a disposición de la población los métodos anticonceptivos autorizados, incluyendo los métodos hormonales de emergencia, ha visto, por diversas razones, significativamente incumplido su mandato. Esto favorece la pertinencia de la reflexión presentada en el artículo, en cuanto el problema fundamental que se quiere abordar no varía sustancialmente, pese a lo acontecido en la historia de los hechos concretos. Al respecto se puede consultar: “Acceso y distribución de la Anticoncepción de Emergencia en Chile”, Claudia Dides C., M. Cristina Benavente R., Isabel Sáez A., Leslie Nicholls S. UNFPA Abogacía ICPD+15 CHI 1R.11A y Universidad Central, Santiago, Chile, 2011.

Teniendo en consideración estos mismos derechos es que el Estado chileno ha adherido a una serie de pactos internacionales, derivados de algunas Conferencias de Naciones Unidas, en particular la de Población y Desarrollo de El Cairo, llevada a cabo en 1994, así como la IV Conferencia Mundial de la Mujer, realizada en Beijing en el año 1995. Los acuerdos internacionales impulsan a los Estados a delinear bases para la implementación de políticas públicas y acciones que buscan materializar el espíritu de tales consensos. En este sentido, este conjunto de disposiciones se enmarca en el contexto de los tratados internacionales sobre derechos humanos, en los cuales se reconocen los derechos sexuales y reproductivos en toda su legitimidad.

Por ello es, precisamente, que cuando emerge un debate como el que ha tenido lugar en nuestro medio durante el último tiempo, a propósito de la disposición del Ministerio de Salud referente a la distribución gratuita del anticonceptivo de emergencia comúnmente llamado “píldora del día después” a jóvenes mayores de 14 años, sin que concurra un expreso consentimiento o conocimiento de sus padres o representantes, pareciera que nos hallamos de plano sumidos en una situación vinculada al siempre controversial tema de los límites y la extensión del ejercicio de derechos por parte de las personas; en este específico caso el de sus derechos sexuales y reproductivos, y de los deberes que al Estado conciernen en procura del resguardo de esos mismos derechos.

Ahora bien, el reconocimiento de la situación como una cuestión referida al problema de los derechos no excluye, ni mucho menos, la posibilidad de que puedan considerarse, además, otras perspectivas de análisis para los hechos y las circunstancias dilemáticas que se derivan de ellos. Parece preciso, en aras del rigor reflexivo, examinar esta delicada situación desde perspectivas diversas, sobre todo cuando el propósito es ampliar la mirada y propender a un análisis objetivo y desinteresado de la realidad que haga posible la resolución de los conflictos, suscitados en vistas del necesario consenso que amerita la continuidad del orden social.

En procura de este objetivo se intentará, a continuación, primeramente, proceder a una revisión general de los hechos, desde la perspectiva de algunas de sus dimensiones: históricas, científicas, jurídicas, políticas, religiosas; la que una vez conseguida, permitirá plantear una consideración bioética de tan compleja situación. Ello mediante el análisis y la deliberación referidos a la cuestión de principios y derechos que está en juego

a la hora de evaluar el fenómeno y decidir respecto de la legitimidad de la medida oficial que ha dado lugar a la controversia del último tiempo.

2.2. La dimensión histórica

En el año 1964 el Ministerio de salud implementó un programa de planificación familiar inicialmente llamado Salud familiar y Regulación de los nacimientos, y que pronto pasó a llamarse Programa de Paternidad responsable (Jiles, 1992). Con ello se pretendió enfatizar el derecho de las parejas a decidir cuántos hijos querían libremente procrear. El objetivo final de este programa era disminuir la incidencia de abortos provocados disminuyendo, de paso, los riesgos involucrados para la salud materno-infantil. Este programa se difundió a nivel nacional, asociándose a tales circunstancias, a modo de acción complementaria, por una parte una instancia educativa, y por otra un proceso de entrega de anticonceptivos en forma gratuita a la población usuaria del Servicio Nacional de Salud (SNS) y el Servicio Médico Nacional de Empleados (SERMENA).

Posteriormente, a partir del año 1971, el principio de regulación de la natalidad se integró de lleno a las políticas sanitarias gubernamentales extendiéndose su cobertura a casi la mitad de la población en edad de procrear. En un comienzo el Ministerio se propuso alcanzar a cerca de un 15% de las mujeres en edad fértil, principalmente a aquellas de los sectores de riesgo, y principalmente allí donde se producía históricamente una mayor incidencia de interrupciones clandestinas del embarazo, lo que, en razón de la aguda carencia de recursos materiales asociada, redundaba en severos problemas de salud.

En 1979, y como consecuencia del sesgo ideológico pronatalista impuesto a partir del golpe militar del año setenta y tres, la Oficina de Planificación Nacional del gobierno de la época formuló su “Política de Población”, en la que abogaba claramente por una restricción del uso de métodos anticonceptivos, cuestión que se mantuvo a lo largo de todo el periodo, hasta que ya en la década de los años 1990, una vez recuperada la democracia, se vuelve a reconsiderar la perspectiva de análisis y se estipulan —mediante su última versión en 1993— las “Normas de Paternidad Responsable” por parte del Ministerio de Salud; es decir, se vuelven a reconocer derechos reproductivos, desde una perspectiva de salud repro-

ductiva integral, fortaleciéndose así un enfoque orientado a los beneficios que implica para la familia contar con la oportunidad y el derecho de tener un determinado número de hijos, con el espaciamiento deseado.

En 1997 la "salud sexual y reproductiva" —concepto que reemplazó al concepto de "control demográfico", a partir de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, celebrada en El Cairo, en 1994— fue definida como una de las 16 prioridades de salud para el país y en el Programa de Salud de la Mujer dicha actividad pasó a llamarse Control de Regulación de Fecundidad. También en 1997, reconociendo el rol fundamental de las matronas en la regulación de la fertilidad, la ley n° 19.536 modificó el Código Sanitario para que la planificación familiar dejase de ser una "función delegada", pasando a ser una "función propia" de la matrona. Las actividades de regulación de la fertilidad han tenido desde su inicio cobertura nacional para toda la población beneficiaria legal —establecida por la ley 18.469 de atenciones de salud— sin restricciones de acceso, y su provisión se ha realizado en los establecimientos dependientes del SNS, reemplazado a partir de 1979 por el actual Sistema Nacional de Servicios de Salud (SNSS). La población, y particularmente las mujeres, han hecho uso del acceso a la atención para controlar su fertilidad desde el inicio de las actividades de planificación familiar.

Ahora bien, entre otros métodos anticonceptivos, incluyendo aquellos reversibles e irreversibles —exceptuándose el aborto, alternativa prohibida legalmente en Chile—, se incluye a la píldora poscoital, o "píldora del día después", como se le conoce comúnmente, método que hace algunas décadas no se encontraba disponible en el país.

Como se sabe, el método de la píldora poscoital es conocido desde la década de los sesenta, y de acuerdo con los estudios realizados por la Organización Mundial de la Salud (OMS) es el método anticonceptivo de emergencia más efectivo y mejor tolerado.

En los primeros ensayos clínicos llevados a cabo se usaron altas dosis de un tipo de estrógeno, el que posteriormente se reemplazó por el uso de altas dosis de anticonceptivos orales combinados que contienen etinilestradiol y levonorgestrel, régimen que hoy se conoce como Método Yuzpe. En la actualidad las píldoras anticonceptivas de emergencia están aprobadas por la Organización Mundial de la Salud, la Federación Internacional de Planificación Familiar, las agencias reguladoras de Europa y América del Norte, y la mayoría de las agencias de Asia y América del Sur.

Las píldoras para la anticoncepción de emergencia (PAE) son eficaces e inocuas y no tienen contraindicaciones médicas. Un estudio realizado en Chile en 1997 recogió la opinión de personas que podrían necesitar anticoncepción de emergencia y de quienes podrían entregar información o servicios sobre este método como parte de su actividad profesional. La mayoría de las personas que participaron mostró una actitud positiva hacia este método, considerando que su disponibilidad podría contribuir a atenuar problemas graves de salud pública en el país (aborto provocado, embarazo en adolescentes, consecuencias para los niños nacidos de embarazos no deseados), y que era una alternativa anticonceptiva que las mujeres tenían derecho a conocer y a usar. Algunos, en una postura más conservadora, opinaron que la anticoncepción de emergencia era una alternativa solo para situaciones específicas, como violación, o iniciación sexual sin protección anticonceptiva, considerando que la anticoncepción de emergencia era un mal menor frente al aborto provocado o los embarazos no deseados. Muy pocas personas se opusieron a su uso por considerar que era un método abortivo o que favorecía el libertinaje sexual.

En el año 2001, en nuestro país, la autorización para comercializar Postinal, un producto destinado a la anticoncepción de emergencia, provocó innumerables debates, debido a la firme oposición que plantearon a la medida los grupos autodenominados "pro-vida" y la jerarquía de la Iglesia Católica, que la consideran abortiva. Ese año la discusión acerca de la autorización del Instituto de Salud Pública para comercializar el producto Postinal llegó a tribunales, con el consiguiente debate en los medios informativos del país. Y aunque las acciones judiciales llevadas a cabo contra el Instituto de Salud Pública pudieron impedir la comercialización de Postinal, no tuvieron el mismo éxito con la comercialización del producto Postinor 2, que actualmente se vende con restricción, ya que se requiere receta médica retenida para su adquisición. En este proceso, organizaciones no gubernamentales femeninas y sociales, sumadas a otras organizaciones que trabajan en el ámbito de la salud y los derechos sexuales y reproductivos, intentaron hacerse parte del litigio; la Corte de Apelaciones, no obstante, lo impidió. Como consecuencia de ello, se optó por interponer un recurso de protección ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el que finalmente resultó ser acogido. En este escenario, diversas organizaciones constituyeron el

Consortio Chileno de Anticoncepción de Emergencia en 2002, con el propósito de impulsar actividades de defensa, difusión y acceso a las PAE. A la par, se llevaron a cabo variadas actividades de difusión dirigidas a las autoridades, al personal de salud, a los educadores y la población en general.

Ya en el año 2004 tiene lugar la intensificación de un complejo proceso, plagado de vicisitudes, que hasta el día de hoy no ha dejado de concitar la atención pública y dar lugar a más controversias. Comienza por primera vez a distribuirse gratuitamente en los diferentes servicios de salud de la capital, en virtud de una disposición ministerial, la “píldora del día después”.

En aquel momento y por instrucción de la cartera respectiva, su distribución quedó a cargo de los servicios de urgencia –primero en Santiago y a la semana siguiente en las demás regiones–, los que tenían expresa orden de entregarla a las víctimas de violaciones, con el propósito de prevenir eventuales embarazos derivados de tales hechos.

El Dr. Pedro García, ministro del ramo en aquel momento, indicó que la pastilla podría estar en un plazo breve en todos los Servicios de Atención Primaria de Urgencia (SAPU) y postas hospitalarias del país, puesto que el gobierno había comprado para ese año 35 mil dosis de Postinor 2, las que estaban dispuestas para su distribución gratuita en el caso señalado (diario *La Segunda*, 14 de mayo de 2004).

Y aunque, como se ha visto, para la época mencionada en nuestro país el asunto ya tenía una larga historia de dificultades, esos días bien pueden considerarse como un momento especial de todo este recorrido, por cuanto solo a partir de entonces pudo materializarse –en el inminente cumplimiento de una medida administrativa concreta– una aspiración mucho más antigua de las autoridades de salud, que vieron siempre como parte de la solución a un problema de justicia y bien público el reparto de dicho fármaco.

El registro noticioso resume el enmarañado panorama en el que ha transcurrido el debate respectivo, en torno al cual convergen las posiciones que han decidido tomar parte en aquello que para muchos ha sido uno de los debates más intensos y comprometidos acerca de temas morales que hayan tenido lugar en nuestro país.

En el año 2006 se establece la disposición que faculta a los servicios de salud para entregar el anticonceptivo de emergencia a la población

mayor de 14 años que lo requiera, sin conocimiento o consentimiento expreso de sus padres. Las circunstancias en que aquello tiene que ocurrir es asunto que explicitaremos posteriormente, porque parece importante de especificar en cuanto aporta un elemento de juicio que no puede desatenderse para una consideración más pormenorizada y significativa de los hechos.

2.3. La dimensión biomédica

En un boletín informativo de marzo de 2005 (Instituto Chileno de Medicina Reproductiva, 2005), la Organización Mundial de la Salud ha señalado que la anticoncepción de emergencia se refiere a aquellos métodos de respaldo que las mujeres pueden usar en caso de emergencia, precisamente, dentro de los primeros días posteriores a una relación sexual sin protección, con el objetivo de prevenir un embarazo no deseado, dejando expresa constancia de que esta clase de métodos anticonceptivos no es adecuada para uso regular. El régimen de anticoncepción de emergencia recomendado por la OMS es 1,5 mg de levonorgestrel administrado en una sola dosis. La administración del fármaco está dirigida, pues, a toda mujer en edad reproductiva que pudiera necesitarlo en algún momento para evitar un embarazo no deseado.

Principalmente, según el documento, la anticoncepción de emergencia está pensada para ser usada en situaciones en las que, por ejemplo, no se ha usado ningún método anticonceptivo, o cuando ha ocurrido una falla del método anticonceptivo o este ha sido usado de manera incorrecta. En tal caso, se incluye una larga lista de situaciones entre las que estarían aquellas en que, por ejemplo, el condón se ha roto, deslizado o se ha usado de manera incorrecta; o la mujer ha olvidado tomar tres o más píldoras anticonceptivas orales combinadas consecutivas; o bien la mujer se ha atrasado más de tres horas en tomarse una píldora de progestágeno solo (minipíldora). También cuando ha habido un retraso de más de dos semanas en la administración de la inyección anticonceptiva de progestágeno solo o ha habido un retraso de más de siete días en la administración de la inyección mensual combinada de estrógenos más progestágeno. Se suma a esta lista, además, la situación en que el parche transdérmico o anillo vaginal se ha desplazado, ha habido un retraso en su colocación o

se ha extraído antes de lo debido; o bien cuando el diafragma o capuchón cervical se ha desplazado o roto, o se ha extraído antes de lo debido. No obstante lo anterior, su empleo también se recomienda cuando el coito interrumpido ha fallado (por ejemplo, eyaculación en la vagina o en los genitales externos) o una tableta o película espermicida no se han derretido antes de la relación sexual; o bien cuando ha ocurrido un error en el cálculo del método de abstinencia periódica o no ha sido posible practicar la abstinencia en los días fértiles del ciclo o cuando ha ocurrido una expulsión del dispositivo intrauterino.

La última circunstancia de la que el documento da cuenta para justificar su empleo adecuado se refiere a la situación en que ha ocurrido una agresión sexual y la mujer no está protegida con un método anticonceptivo eficaz. Pareciera ser que esta última tendrá un interés superior respecto de las otras, al menos en relación con el objetivo que aquí tendremos en cuenta y del cual hablaremos más adelante.

El boletín informativo citado más arriba asegura que se encuentra demostrado que las PAE que contienen levonorgestrel previenen la ovulación y carecen de un efecto detectable sobre el endometrio (revestimiento interno del útero) o en los niveles de progesterona cuando son administradas después de la ovulación. Es claro que las PAE no son eficaces una vez que el proceso de implantación se ha iniciado y no provocarán de ninguna manera un aborto.

En el mismo estudio se hace constar que de acuerdo con los informes de cuatro estudios en que participaron casi 5.000 mujeres, el régimen de levonorgestrel utilizado dentro de los 5 días posteriores a la relación sexual sin protección redujo las probabilidades de embarazo de un 60 a un 90 por ciento, siendo más eficaz el régimen mientras antes sea tomado después de la relación sexual.

Ahora, también se hace hincapié en que las PAE no deben ser administradas si lo que se pretende es prevenir un embarazo confirmado porque ya resulta ser demasiado tarde para ello. Aunque pareciera haber consenso por parte de los expertos en la convicción de que no hay daño eventual para la mujer o para el feto si se usan píldoras anticonceptivas de emergencia inadvertidamente durante las primeras semanas de embarazo.

Sin embargo, la recomendación claramente indica que las PAE deben ser usadas únicamente en casos de emergencia y de ningún modo resultan ser apropiadas si se emplean como método anticonceptivo de uso

regular, debido a que implican una mayor probabilidad de falla en comparación con los anticonceptivos modernos. Además, el uso frecuente de anticoncepción de emergencia tiene como resultado efectos secundarios, tales como irregularidades menstruales. No obstante, el uso repetido no conlleva riesgos conocidos hasta ahora para la salud.

2.4. La dimensión jurídica

En el Derecho Internacional las normas de un tratado de cualquier naturaleza son obligatorias para un Estado en tanto este hace manifiesta su adhesión a él o lo ratifica ante la autoridad pertinente, sin perjuicio de que se establezcan prórrogas para su entrada en vigencia. En consecuencia, los Estados se obligan jurídicamente ante la comunidad internacional cuando suscriben tratados internacionales, teniendo estas obligaciones un carácter internacional. No obstante, las mismas pueden transformarse en obligaciones para el orden jurídico interno cuando a él se incorporan las normas de los tratados suscritos. Esto significa que las obligaciones que emanan de un tratado tienen distinto carácter: por una parte son internacionales y por otra nacionales, teniendo, entonces, el Estado que responder por cada una de ellas ante las instancias que corresponda (Casas y Ortiz, 1997).

Los Derechos Humanos, siendo una expresión relativamente reciente del derecho, que se desarrolla con fuerza solo a partir de la Segunda Guerra Mundial, se consideran parte del derecho internacional. Estos derechos han sido aceptados y reconocidos por los Estados suscriptores como "derechos inherentes a, o de la esencia de, la persona humana". Importa señalar, a la vez, que existen otros derechos humanos que aunque no hayan sido reconocidos e incorporados a los instrumentos internacionales, también pueden ser considerados como tales. El avance y progreso en el reconocimiento de otros derechos está directamente vinculado a un complejo de condiciones políticas, sociales, y culturales que lo posibiliten.

Basándose en el principio de no discriminación, los Estados tienen el deber de garantizar y asegurar el acceso a estos derechos a todas las personas. Al amparo de este principio se despliega la positivización del derecho a la salud reproductiva de todas las personas, por ejemplo, en ausencia de cualquier forma de discriminación.

La expresión “discriminación contra la mujer” está definida en el artículo 1º de la comúnmente llamada Convención de la Mujer⁴, como “(...) toda distinción, exclusión, o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera”. Siguiendo esta misma lógica, resultaría posible pensar en ciertas situaciones que, al menos teóricamente, tendrían que ser entendidas como expresión de discriminación. Por ejemplo, que exista una ley que pone a disposición solo de cierto grupo de mujeres la anticoncepción de emergencia, un método de anticoncepción que, no obstante, puede servir a todas las mujeres, sin distinción. El grupo beneficiario de esta ley son aquellas mujeres que han sufrido una violación. Respecto de ellas, la ley estima que no habiendo podido prever y/o evitar un embarazo no deseado, tendrían que beneficiarse de este servicio para evitarlo. Sin embargo, al mismo tiempo, otras mujeres, como las que sufren un accidente anticonceptivo, por ejemplo, no podrían favorecerse del mismo método de regulación de la fecundidad que tiene por objetivo evitar los embarazos no deseados. A este grupo le sería excluido el acceso a tecnologías desarrolladas para proteger la salud física y mental de todas las mujeres. De acuerdo con la lógica de la Convención de la Mujer, entonces, el hecho obedecería a una expresión de discriminación.

Los argumentos de derecho son múltiples: las disposiciones de la Convención de la Mujer, el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales⁵ que protege la salud de todos y todas, el derecho a disfrutar en igualdad de condiciones del avance tecnológico, el Pacto de Derechos Civiles y Políticos⁶ que protege el derecho a la vida de todas las personas, y los demás instrumentos de derechos humanos del continente americano que

⁴ Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, adoptada y abierta a la firma y ratificación, o adhesión, por la Asamblea General de la ONU en su resolución 34/180, de 18 de diciembre de 1979. Entrada en vigor: 3 de septiembre de 1981.

⁵ Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966. Entrada en vigor: 3 de enero de 1976.

⁶ Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966. Entrada en vigor: 23 de marzo de 1976.

también protegen estos derechos. Por otro lado, está la Constitución Política de la República de Chile, de 1980, que consagra el derecho a que todos los chilenos sean iguales ante la ley, tanto en deberes como en derechos.

En procura de hacer efectiva la responsabilidad internacional asumida por los Estados, Naciones Unidas cautela, a través de diversos mecanismos y procedimientos, el cumplimiento de la obligación de informar acerca del estado de las medidas que hayan adoptado y los avances realizados con el objeto de garantizar los derechos que han sido reconocidos. Existen también otros mecanismos e instancias regionales de protección de los derechos humanos, tales como la Comisión y la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Chile ha suscrito la Declaración Americana sobre Derechos del Hombre y la Declaración Americana sobre Derechos Humanos, también conocido como el Pacto de San José de Costa Rica. Sin embargo, es resultado de singular importancia para las personas el hecho de que se establezcan o consagren en el ordenamiento jurídico nacional los derechos establecidos a nivel internacional en los distintos instrumentos. Nuestro sistema jurídico asume todos los tratados concernientes a derechos humanos gracias a la siguiente incorporación del artículo 5º de nuestra Constitución: “El ejercicio de la soberanía reconoce como limitación el respeto a la persona humana. Es deber de los órganos del Estado respetar y promover tales derechos, garantizados por esta Constitución, así como por los tratados internacionales ratificados por Chile y que se encuentren vigentes” (*Constitución Política de la República de Chile*).

En suma, los tratados jurídicamente vinculantes a nivel internacional y que además han sido promulgados en Chile tienen fuerza obligatoria en el territorio nacional. De esto se desprende que el Estado debe propiciar que estas obligaciones se cumplan y, por otro lado, que los objetivos planteados por estos instrumentos no sean obstaculizados por ninguno de los órganos o poderes del Estado, e incluso por particulares. En otras palabras, el Estado tiene el deber de que estos derechos se verifiquen. Estos derechos pueden ser invocados por los particulares en forma directa por medio de recursos de protección o de amparo o de inaplicabilidad por inconstitucionalidad, todos establecidos en la Constitución, como también en forma indirecta en una defensa.

Entre las obligaciones internacionales señaladas en los documentos oficiales está el derecho a la salud. Ello se entiende a partir de la definición establecida por la Organización Mundial de la Salud en su Constitución

(1946). La fórmula verbal empleada al definir la salud afirma que su contenido es complejo y está referido al estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente a la ausencia de afecciones o enfermedades. La salud implica que todas las necesidades fundamentales de las personas estén cubiertas: afectivas, sanitarias, nutricionales, sociales y culturales. Por ello se considera una doble obligación: por una parte, promover la salud y, por otra, prevenir o eliminar todas aquellas barreras que obstaculicen las posibilidades de las personas para alcanzar ese mínimo estándar reconocido internacionalmente.

A su vez, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 y su antecedente, la Carta de las Naciones Unidas de 1945, plantean en forma genérica los compromisos que adoptaron las naciones en el sentido de promover mejores condiciones de vida, desarrollo social y económico en áreas tales como la salud. Ambos instrumentos tienen como pilar común el principio de la no discriminación, especialmente la no discriminación en razón del sexo. En un sentido mucho más amplio, el derecho a la salud también se encuentra implícito en la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José) cuando expresa que “Toda persona tiene derecho a que se respete su vida” y que “Toda persona tiene derecho a que se respete su integridad física, psíquica y moral”, en los artículos 4º y 5º, respectivamente. Estos derechos se encuentran a su vez consagrados en el Artículo 6.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos ratificado por Chile en 1972, donde se entiende que para gozar y tener garantías efectivas del derecho a la vida es esencial disponer del derecho y de la garantía efectiva a la salud y no solo no ser sometido a tratos crueles o inhumanos, o a la pena de muerte.

En este contexto, la Convención de la Mujer reafirma el derecho a la salud y hace particularmente obligatorio adoptar resoluciones que eliminen toda forma de discriminación en contra de la mujer en el área de la anticoncepción cuando señala: “Los Estados Partes adoptarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer en la esfera de la atención médica a fin de asegurar, en condiciones de igualdad entre hombres y mujeres, el acceso a servicios de atención médica, inclusive los que se refieren a la planificación de la familia” (art. n° 12.1). Posteriormente, en su Artículo 16.1, señala que: “Los Estados Parte adoptarán todas las medidas adecuadas para eliminar la discriminación contra la mujer en todos los asuntos relacionados con el matrimonio y

las relaciones familiares y, en particular, asegurarán condiciones de igualdad entre hombres y mujeres”, especificando en su letra e) que se trata de “Los mismos derechos a decidir libre y responsablemente el número de sus hijos y el intervalo entre los nacimientos y a tener acceso a la información, la educación y los medios que les permitan ejercer estos derechos” (art. n° 16.1 e).

En consecuencia, en lo que respecta a programas y/o servicios de regulación de la fecundidad —excluyéndose el aborto— los chilenos y chilenas pueden demandar que el Estado promueva dichos servicios y los asista eficiente y oportunamente con ellos. A la vez, pueden exigir que el Estado no intervenga en relación con aquellas decisiones relativas a su salud reproductiva. Aunque ello, naturalmente, requiere que los Estados trasciendan las meras declaraciones e implementen efectivamente aquellas políticas que han suscrito para cumplir y a las que se han comprometido internacionalmente.

2.5. La dimensión política

Ahora bien, tal como se señalaba en la Introducción de la *Guía ministerial para la atención a víctimas de violencia sexual* (Ministerio de Salud, 2004), el Estado chileno ha asumido efectivamente el imperativo ético de enfrentar la violencia sexual y disminuir los daños y las secuelas que esta violencia produce en las personas más vulnerables, materializando con ello el respeto irrestricto de los múltiples compromisos internacionales que ha suscrito y su decisión de implementar efectivamente la nueva legislación promulgada al respecto. En este sentido se podría recordar que el 27 de agosto de 1994 se promulgaron la ley n° 19.325, de Violencia Intrafamiliar y la ley n° 19.324, de Maltrato Infantil. El 12 de julio de 1999 se publicó la ley n° 19.617, sobre delitos sexuales que modificó el Código Penal, el Código de Procedimiento Penal, la ley sobre Medidas Alternativas a las Penas Privativas (n° 18.216), y el Decreto sobre Libertad Condicional (n° 321).

De paso, cabe consignar que Chile ha adherido a múltiples acuerdos internacionales en este sentido, como por ejemplo a la “Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer” de Naciones Unidas, 1979; a la “Comisión de la Condición Jurídica y

Social de la Mujer” del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, 1986; a la “Relatoría Especial sobre la Violencia Contra la Mujer” de la Comisión de Derechos humanos de la ONU, 1994; a la “Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer” de la OEA, Brasil, 1994.

En procura del objetivo de implementación de la nueva legislación, se realizan grandes esfuerzos para adecuar, mediante un proceso de Reforma, el Sistema de Salud a las necesidades de la población y, al mismo tiempo, consolidar la estructuración actualmente en curso de la Reforma Procesal Penal. Para el ámbito de la salud, ello trae consigo un aumento de la capacidad de los establecimientos y profesionales de los subsistemas público y privado de salud para prevenir la violencia sexual y detectar, tratar y rehabilitar oportunamente a las víctimas con intervenciones de la calidad requerida por los hechos.

Los esfuerzos, como todo parece indicar, se han concentrado en la atención de urgencia, como una de las instancias de la red de servicios y de apoyo social que representa la puerta de entrada frecuente para las personas afectadas y que a menudo es la única capaz de detectar la situación de violencia. El objetivo es integrar los aspectos propiamente asistenciales de la atención con los judiciales y psicosociales que permitan evitar que la agresión o abuso se repitan y reparar los daños, hasta donde ello sea posible.

Por otra parte, las normas nacionales sobre regulación de la fertilidad (Ministerio de Salud e Instituto Chileno de Medicina Reproductiva y Asociación Chilena de Protección de la Familia, 2006) establecieron que “En nuestro país existe, desde los inicios de la historia de la salud pública, una tradición de respeto a la responsabilidad del Estado en orden a promover políticas y actividades que favorezcan la salud y el bienestar de las personas y las familias, en particular de las más vulnerables. Una de estas políticas ha sido la oferta de servicios de Regulación de la Fertilidad en el sistema público de salud. Actualmente, en el contexto de una visión de salud integral, estos servicios permiten armonizar la fertilidad humana con las necesidades de bienestar y salud de las mujeres y de sus hijos e hijas, brindando a todas las personas la oportunidad de decidir de manera libre e informada respecto a su reproducción”.

En este sentido, reducir la inequidad reproductiva generada por las desigualdades de género y la mayor vulnerabilidad de algunos grupos

de población (de menor nivel socioeconómico, de pueblos originarios, adolescentes y adultos jóvenes), reducir la incidencia del aborto inseguro provocado, mejorando la oferta y la calidad de los servicios de salud sexual y reproductiva, focalizando los esfuerzos en las mujeres con mayor riesgo de interrumpir voluntariamente su embarazo en condiciones de inseguridad; y reducir el embarazo no deseado en adolescentes, quienes, por su mayor vulnerabilidad, requieren de servicios apropiados y sin barreras de acceso, se convierte en una tarea de Estado (Ministerio de Salud e Instituto Chileno de Medicina Reproductiva y Asociación Chilena de Protección de la Familia, 2006, p. 7).

Consecuentemente con ello, entonces, los Objetivos Sanitarios Nacionales para la primera década del siglo XXI planteaban continuar disminuyendo la mortalidad materna mediante la reducción de los embarazos no deseados y de alto riesgo. Lograrlo equivaldría a disminuir la brecha entre fecundidad deseada y fecundidad real, lo que implica focalizar acciones en la población adolescente, fundamentalmente en aquellos sectores de población con menores ingresos. Al mismo tiempo, se planteaba la necesidad de otorgar servicios que respondan a las expectativas legítimas de la población; por ejemplo, “recibir una atención que se centre y solucione, en lo posible, el motivo de consulta y que sea informada, delicada, deferente, amable, profesional, completa y oportuna” (Ministerio de Salud e Instituto Chileno de Medicina Reproductiva y Asociación Chilena de Protección de la Familia, 2006, p. 19).

Esta manera de comprender la tarea asistencial involucra más que un simple modo diferente de entregar y gestionar los servicios, una nueva perspectiva de abordaje de la atención sanitaria, en términos de convertirla ahora en una acción de tipo orientador y de acompañamiento; ya no se trata únicamente de la habitual indicación o prescripción de medicamentos. Lo que ahora está en juego es un nuevo paradigma actitudinal que deben encarnar tanto quienes ofrecen como aquellos que se benefician del servicio de salud.

¿Qué ocurre, entonces, que un proyecto social de esta naturaleza, que intenta perfilarse desde una orientación semejante a la que aquí se ha tratado de describir, haya encontrado la resistencia que se puede constatar por parte de algunos segmentos de la población, ante la decisión oficial de distribuir el anticonceptivo de emergencia? ¿Por qué iniciativas, aparentemente tan bien inspiradas, tan cautelosas de una perspectiva de

derechos de las personas, y que expresan un compromiso tan decidido de parte del Estado para intentar resolver problemas de salud pública, justicia y equidad social, conforme a modelos científicos y opciones éticas, no aúnan la voluntad general de la población, y frente a ellas algunos sectores reaccionan como si vieran comprometidas sus opciones de vida buena y amenazados sus valores más preciados?

2.6. La dimensión religiosa

En 2004 el entonces arzobispo de Santiago, cardenal Francisco Javier Errázuriz, en una carta distribuida el 2 de mayo de ese año en todas las parroquias y capillas de la capital, señalaba lo siguiente respecto de la píldora del día después: “una cosa es segura, se trata de un fármaco contrario a la concepción (...). Ya este hecho no es irrelevante para la conciencia. Sin embargo, la pregunta que ha desatado la gran polémica es otra: ¿elimina o no elimina una vida humana? Si la eliminara, poco importa el respeto que algunos querrían dar a la exaltación de la libertad individual”. También agregaba: “La distribución gratuita de un fármaco cuya finalidad no es sanar, es un hecho más que controvertido. Peor aún, cuando se hace con dineros aportados por todos los contribuyentes. (...) El ejercicio de la propia libertad tiene un límite infranqueable: el derecho a la vida de los demás. (...) Vulnera gravemente este principio esa corriente que pretende justificar el aborto como un derecho de la mujer a tomar decisiones sobre su propio cuerpo (...). El niño por nacer ya no es ‘su cuerpo’, es una vida humana distinta a la suya, de la cual no puede disponer. (...) Es un gravísimo error y una irreparable injusticia exigir la aprobación de presuntos ‘derechos sexuales y reproductivos’ que incluyan el derecho al aborto”. Así se expresaba el Arzobispo, criticando la decisión de la autoridad sanitaria que indicaba la distribución gratuita del anticonceptivo de emergencia en las circunstancias determinadas en aquella oportunidad.

Sin necesidad de seguir ilustrando esta misma aproximación al problema que aquí nos ocupa, parece ser que en las palabras de monseñor Errázuriz se trasunta con claridad el motivo central de la divergencia existente entre las posiciones sustentadas por las autoridades de Gobierno, del Ministerio de Salud y las organizaciones de la comunidad que las

apoyan, por una parte, y las de la Iglesia Católica y los sectores afines a su posición inspirados en la doctrina magisterial, por la otra.

Desde el sector eclesial, las objeciones de moralidad planteadas al empleo de anticonceptivos, particularmente a aquellos considerados de emergencia, se fundamentan, principalmente, en lo que desde tal perspectiva se considera certezas innegables. Como por ejemplo, que: “El amor, que se alimenta y se expresa en el encuentro del hombre y de la mujer, es don de Dios (...). El hombre, en efecto, es llamado al amor como espíritu encarnado, es decir, alma y cuerpo en la unidad de la persona. El amor humano abraza también el cuerpo y el cuerpo expresa igualmente el amor espiritual. La sexualidad no es algo puramente biológico, sino que mira a la vez al núcleo íntimo de la persona. El uso de la sexualidad como donación física tiene su verdad y alcanza su pleno significado cuando es expresión de la donación personal del hombre y de la mujer hasta la muerte. Este amor está expuesto sin embargo, como toda la vida de la persona, a la fragilidad debida al pecado original y sufre, en muchos contextos socioculturales, condicionamientos negativos y a veces desviados y traumáticos. Sin embargo la redención del Señor, ha hecho de la práctica positiva de la castidad una realidad posible y un motivo de alegría, tanto para quienes tienen la vocación al matrimonio –sea antes y durante la preparación, como después, a través del arco de la vida conyugal–, como para aquellos que reciben el don de una llamada especial a la vida consagrada. (...) Con palabras del Concilio Vaticano II, el Catecismo de la Iglesia Católica recuerda que ‘Los jóvenes deben ser instruidos adecuada y oportunamente sobre la dignidad, tareas y ejercicio del amor conyugal, sobre todo en el seno de la misma familia’” (López y Sgreccia, 1995).

Del documento recién citado se puede inferir que la sexualidad es un acto esencialmente conyugal (“El uso de la sexualidad como donación física tiene su verdad y alcanza su pleno significado cuando es expresión de la donación personal del hombre y de la mujer hasta la muerte”) y que solo bajo tal condición se alcanzan sus fines más preciados, que son, por una parte el amor de los esposos, y por otra la procreación, que sería la expresión más elevada de ese amor y el cumplimiento efectivo del servicio a la vida a que los seres humanos están convocados por Dios. Se podría deducir de todo ello que la anticoncepción introduciría un elemento de distorsión antinatural en aquel curso de acontecimientos que a modo de

plan divino está trazado para el hombre; más aún en el caso de los jóvenes, que debieran estar preparados por la propia familia (“instruidos adecuada y oportunamente”) para aproximarse al cumplimiento de tal designio y no dar curso a semejantes desviaciones.

Ahora bien, en la declaración del cardenal Errázuriz citada previamente, este sostenía a propósito de la píldora del día después: “Los laboratorios que la comercializan ya informan que uno de sus efectos puede ser el de impedir la implantación del óvulo fecundado en el útero materno, produciéndose así la pérdida de una vida humana. Pues bien, cuando se trata de la vida humana, no es lícito emprender una acción, sin tener la seguridad de que esa acción no la mata. Como se dice gráficamente, no se puede disparar contra un matorral cuyas ramas se mueven, ignorando si el movimiento lo provoca una liebre o un niño. Por eso, mientras no se llegue a la conclusión contraria, moralmente no es lícito su consumo”.

Esta resistencia, inspirada en la lógica del buen cazador, ha tenido, en verdad, asidero en algunos reclamos provenientes de parte de la comunidad científica que cree haber demostrado, a partir de ciertas investigaciones, la existencia de evidencia que se tiene por suficiente como para considerar, en último término, abortivo el efecto del levonorgestrel. Un caso significativo en este sentido sería el estudio llevado a cabo en 2004 por la Facultad de Medicina de la Universidad Católica de Chile a petición del Instituto de Salud Pública. El informe elaborado por académicos de esa casa de estudios (Ventura-Juncá y Oyarzún y Barrós, 2004), dio a conocer aquella evaluación y concluyó que, si bien todos los estudios epidemiológicos realizados a esa fecha tenían limitaciones metodológicas (falta de grupo control tratado con placebo y estimación poco precisa del momento de la ovulación), las investigaciones habían demostrado la efectividad del levonorgestrel ingerido el día de la ovulación o días después de esta, y que ello no se podía explicar por otro mecanismo que no fuera el anti-implantatorio. Es decir, la sustancia tenía un claro efecto abortivo. Conjuntamente, el Centro de Bioética de la misma Universidad destacó el valor del respeto por la vida humana, sea cual fuere el estado de desarrollo de esta.

En fecha posterior, en una declaración pública leída en una conferencia de prensa dada en Concepción el 6 de septiembre de 2006, otra institución universitaria vinculada a la Iglesia Católica, la Universidad Católica de la Santísima Concepción, afirmó que “toda iniciativa que se

relacione con la defensa de la vida, los derechos de la familia y el respeto de la infancia y la juventud, como la recién anunciada por el Ministerio de Salud, requiere de un acuerdo social amplio que la legitime. Nos parece que la aplicación de métodos que pueden derivar en prácticas abortivas para disminuir los embarazos no deseados representa un flagrante atentado contra la vida y una imposición inaceptable por parte del Estado a las personas”. Más adelante, en parte de esta misma declaración se agrega: “Creemos que los embarazos no deseados en la población juvenil y de escasos recursos constituyen un problema país. Pero las inequidades sociales no se resuelven arriesgando la vida por nacer ni promoviendo una sexualidad precoz, sin calidad afectiva y fuera del ámbito de la familia (...). De haber acciones ilegales contra la infancia, y la adolescencia, de las que más tarde se derivara un embarazo, lo que corresponde es investigar las responsabilidades legales y no legitimar estas conductas por la vía de una solución abortiva, como lo es la Píldora del Día Después”.

Ahora bien, a modo de comentario tan solo, se podría señalar que una situación distinta acontece, por ejemplo, si se considera el punto de vista sostenido frente a estas mismas materias por las iglesias protestantes. En general, es posible percibir una mayor libertad individual de acción en lo que se refiere a todos los eventos y conductas que circunscribe el concepto de salud reproductiva al interior de la variada gama de denominaciones protestantes. Pese a que en estas iglesias hay diversidad en cuanto a su posición con respecto al aborto, igualmente se podría sostener que, en general no hay oposición al uso de anticoncepción. Por ejemplo, la Iglesia Presbiteriana adopta una posición que urge a sus miembros a “oponerse a cualquier medida que tenga como objeto restringir a la mujer el total e igual acceso a servicios de planificación familiar o aborto, independiente de raza, edad, y situación económica”. Otras iglesias, como la luterana y la metodista, tomaron medidas semejantes para asegurar que ninguna persona fuese discriminada al haber acudido a un aborto (Albrecht, 2003).

2.7. La dimensión bioética

A partir de lo anterior, se aprecia qué es lo que está en juego en la discusión actual referida al problema que nos ocupa: en un sentido, la definición y defensa de determinadas opciones de moralidad, la adhesión

a particulares visiones de vida buena, como también se podría decir; y, en otro, la interpretación de datos provenientes de la investigación científica, que se consideran más o menos concluyentes, en función de determinados supuestos o hipótesis que se tiene por probables y que se esgrimen como fundamento de aquellas opciones de moralidad que se busca defender.

Ahora bien, ante la perspectiva de acometer un examen bioético de los antecedentes expuestos con anterioridad, se podría partir por señalar algunos comentarios desde la perspectiva del así llamado enfoque principialista, de amplia difusión en el breve desarrollo histórico que la disciplina ha tenido hasta nuestros días. Como sabemos, dicho método auxiliar de la comprensión y el análisis se orienta a la provisión de recursos éticos para enfrentar la deliberación y la acción en el contexto de los variados dilemas morales característicos del mundo contemporáneo, uno de los cuales sería, precisamente, el debate actual en torno a la legitimidad de la distribución de la píldora del día después, en tanto se presume que tal controversia está referida a principios o que lo que se debate es la primacía o la vigencia de unos principios y no de otros, entendiéndose que cuando se habla de “principios” se habla de aquellos que fueran enunciados —luego del Informe Belmont— por Beauchamp y Childress (1994).

Como se sabe, el principio de autonomía refuerza la capacidad de los individuos de actuar conforme a sus propias decisiones, en conocimiento de las circunstancias que los rodean y sin que para ello medie fuerza coercitiva externa. El principio de beneficencia está referido al imperativo ético que conduce a los individuos a buscar siempre la maximización de los beneficios que pueden producir a otros. El principio de no maleficencia (implicado en el principio de beneficencia anteriormente, en el Informe Belmont) establece la obligación moral de actuar deliberadamente para no hacer daño a otros, incluso con más fuerza imperativa que la implicada en hacerles el bien. Por último, el principio de justicia, que apunta a producir entre los individuos una distribución igualitaria de la carga de riesgos y de beneficios implicados o derivados de la acción y a no ponerlos en condición de víctimas u objeto de sesgo o discriminación por ninguna causa.

Ahora bien, a partir de los planteamientos del bioeticista español Diego Gracia, parece necesario establecer una jerarquía entre esos principios (Gracia, 1998), un orden jerárquico que permita definir cuál de

ellos deberá preponderar sobre otro, o sobre los otros, en los frecuentes casos de conflicto que se suscitan en el ámbito de la coexistencia plural de individuos, propia del mundo actual, en la que estos traen al espacio público sus reivindicaciones particulares con pretensiones de validez. No obstante aquello, todo orden, para poder prevalecer y tener vigencia, deberá, a la vez, basarse en un fundamento sólido que le asegure la legitimidad pretendida; todo orden, sobre todo un orden jerárquico, deberá justificarse en alguna razón que le otorgue validez y defina el sentido de la jerarquía que se propone.

Gracia intenta fundamentar aquella jerarquía recurriendo al reconocimiento de dos premisas básicas de marcada inspiración kantiana que al ser tenidas en cuenta como ejes del análisis ético permiten legitimar la opción por uno u otro principio, según sea el caso. La primera de ellas está referida a la condición de persona inherente a todo ser humano y al hecho de que por ella se le pueda atribuir a este una dignidad; la otra está referida a la igualdad de los hombres y por ello al sentido universal de respeto con que estos deben ser tratados o considerados. La primera de estas premisas tendría un carácter ontológico, definiría el ser del hombre; en tanto que la segunda, un carácter ético, definiría un deber ser para el hombre. Entre ambas constituirían, por su carácter *a priori*, un verdadero sistema de referencia moral desde el cual se hace posible establecer sucesivas y diversas aproximaciones a la realidad humana, que se encarnan en las distintas formulaciones o cánones históricos que han surgido a la luz de estos principios formales. Ahora, sería importante, en este caso y en aras del rigor, enfatizar que Gracia no puede ser calificado como un “principialista”, así a secas; en tanto, advirtiendo ciertas insuficiencias, procede a la revisión del modelo y propone agregarle una nueva instancia analítica: la consideración de los resultados de la aplicación de los principios, lo que permitiría eventuales excepciones a la norma, dependiendo de la situación específica.

De acuerdo con lo anterior, el enfoque principialista de Beauchamp y Childress daría cuenta de la complejidad de las situaciones dilemáticas de la moralidad contemporánea —cuando a menudo los principios entran en conflicto— recurriendo a la distinción establecida por el pensador británico David Ross entre aquellos “deberes *prima facie*” (*prima facie duties*) y los “deberes reales” (*actual duties*) (Ross, 2002), distinción mediante la cual Ross postula una igualdad preliminar de rango o jerarquía de los principios, lo

que permitiría suponer que estos generan idéntica obligatoriedad, aunque solo hasta que no entren en conflicto mutuo y nos veamos forzados a atender solo a uno de ellos y posponer a los demás. Puesto que, cuando se ha desencadenado la conflictividad y se produce la indefinición respecto de cuál es el que debe prevalecer, sobre todo a la hora de atender a los pormenores de una situación particular y consolidar su predominio para determinar la acción apropiada y correcta moralmente, entonces surge la necesidad de establecer la supremacía de uno y la obligatoriedad de hacer retroceder al otro, o a los restantes. Aquello es a lo que Ross denomina el carácter *prima facie* de los principios, es decir, al hecho de que en un comienzo todos los principios obligarían de manera semejante, pero lo harían así solo hasta que la contradicción que ha suscitado esta especie de equilibrio inmovilizador de su fuerza imperativa inicial conmine a otorgar prevalencia a tan solo uno de ellos, en desmedro de los demás.

Diego Gracia alcanzará a través de este mismo análisis referido a la posibilidad de jerarquizar los principios, una clasificación de ellos según si responden a lo que denomina “mínimos” y “máximos” de moralidad (Gracia, 1995), con una nomenclatura en la que resuena la adorniana *minima moralia*. Habría, de esta manera, un nivel de principios “mínimos” y un nivel de principios “máximos”. El nivel de “mínimos” estaría conformado por los principios de no maleficencia y de justicia. El nivel de “máximos” por los de autonomía y beneficencia. Siempre en la senda de la tradición ética occidental moderna, de cuño kantiano, se podría decir que los primeros (mínimos) definen lo que llamaríamos “deberes perfectos”, vale decir, obligaciones que podrían incluso, sernos impuestas por la fuerza de la ley para que les otorgáramos el reconocimiento que les corresponde. Los segundos (máximos), en cambio, definen más bien a aquello que solemos llamar “obligaciones morales”, es decir, constituyen “deberes imperfectos”; son obligaciones que solo nos pueden ser sugeridas, mas nunca impuestas; son aquellos deberes cuyo imperativo de cumplimiento emana solo de nuestra libre voluntad. En suma, en la tradición moderna, la perfección o la imperfección de los deberes estará referida solo a la posibilidad de que estos sean o no exigibles coactivamente y dependerá de un rasgo característicamente moderno como es la constitución de la distinción entre lo público y lo privado. Los deberes de justicia y no maleficencia serán, según esto, perfectos; a saber, deben ser exigidos, aun forzadamente, a todos por igual. Por el contrario, los

deberes de beneficencia y de autonomía serán imperfectos porque, estando su cumplimiento remitido a la gestión individual, no le pueden ser impuestos al conjunto de la sociedad y solo el sujeto puede imponérselos voluntariamente a sí mismo si así lo quiere. Por ello, los deberes perfectos tienen un carácter público y le corresponde al Estado su gestión, en tanto que los deberes imperfectos, teniendo carácter privado, son de exclusiva competencia individual.

Volviendo entonces al problema central de este escrito, tanto la objeción general al uso de anticonceptivos sostenida en la doctrina del Magisterio de la Iglesia Católica como la resistencia específica planteada al dictamen ministerial que instruí a los servicios de salud para distribuir la píldora del día después a mujeres mayores de 14 años, caerían principalmente en lo que en bioética se ha dado en llamar demandas referidas a “máximos” de moralidad. Es decir, se trataría de pretensiones de validez propias del nivel de las ideas de perfección y felicidad, de los sentidos y concepciones particulares de vida buena, o de criterios específicos de virtud; todas ellas representarían la defensa de convicciones provenientes de códigos de validez y legitimidad restringida a círculos confesionales en los que se comparten tales ideales y visiones. Corresponderían, en suma, a lo que el filósofo contemporáneo Rawls llamaría “doctrinas comprensivas del bien” (*comprehensive doctrines*) (Rawls, 2001).

Sin plantearse críticamente respecto de la validez definitiva de tales orientaciones de la convicción, ni de la excelencia pretendida o alcanzada por dichas manifestaciones de adhesión a doctrinas, desde la perspectiva del enfoque principialista se podría afirmar que un reclamo o una discusión sustentada en los propios convencimientos u opciones de vida particular no podría ser llevada adelante con pretensión de validez universal. Al menos si ello se pretende conseguir en el contexto de una sociedad plural, en la que distintas cosmovisiones se ven compelidas a compartir el espacio público de las creencias. Desconocer esta cuestión fundamental sería desconocer el riesgo inminente de desequilibrio social que surge si las distintas prerrogativas no encuentran un punto de ensilladura para sus pretensiones.

Parece claro que tras la negativa a admitir como legítima la decisión de las autoridades sanitarias por parte de los sectores vinculados a la Iglesia Católica, se aloja una concepción filosófica de base y alcance mucho más extendido que la simple diatriba en contra de la píldora a que ha dado

lugar. Ella dice relación, más que con la medida particular misma que ha sido impugnada a través de las múltiples declaraciones e intervenciones sobre el espacio de la comunicación, con una específica manera de interpretar la evidencia de la que se ha premunido, a partir de una cierta orientación de la investigación científica que le ha sido propicia. A partir de allí se ha permitido alentar consideraciones metafísicas acerca de la determinación del estatuto ontológico del embrión humano y del momento en que se puede decidir el comienzo efectivo de la vida humana.

Se podría afirmar, entonces, que una perspectiva de tal naturaleza, según la cual resulta posible sostener planteamientos tales como: "Siempre quisiéramos respetar a las autoridades civiles, pero a veces nos sentimos obligados a reflexionar si han decidido lo que es justo a los ojos de Dios, ya que, de lo contrario, tenemos que optar por la obediencia a Dios y no por la obediencia a los hombres", u otros como este: "El rechazo del agresor (en caso de violación) y de cuanto es pertenencia suya no puede justificar la eliminación de lo que nunca le perteneció: de una vida nueva e inocente que quiere nacer" corresponderían no más que a expresiones provenientes de convicciones y adhesión a "máximos" de moralidad, ya que pretenden fortalecer opciones que no podrían ser más que aconsejadas o sugeridas a los individuos que coexisten en condiciones de extrañeza moral en las sociedades contemporáneas.

La discusión subyacente a la contingencia, sobre todo aquella referida a la convicción de que el embrión humano alcanza la condición de persona desde el mismo instante en que se produce la fusión de los pronúcleos masculino y femenino (Congregation for the Doctrine of the Faith, 1987) y que opera como una de las bases filosóficas de argumentación para el rechazo de la píldora, es una discusión referida a aquellos máximos. Significativa resulta al respecto la discusión que sostiene Eduardo Rodríguez con el Informe del Comité Warnock de Investigación sobre la Fecundación y Embriología Humana de Gran Bretaña, que limita la investigación a no más de los primeros 14 días de desarrollo, pues solo la implantación y formación del disco embrionario marcaría "el comienzo del desarrollo individual del embrión"; antes de eso no habría vida humana individual y los estados anteriores, desde la fecundación, no constituirían el mismo individuo que los posteriores (embrión, feto, bebé) (Rodríguez, 1999). La literatura de apoyo para discutir esta tesis puede ser abundante y contundente; pero también sabemos que, con la

misma contundencia, otras tesis contrarias supondrían que no resultaría posible hablar de persona a propósito del embrión preimplantado, porque la inestabilidad del periodo preimplantatorio señalaría la imposibilidad de una individuación ontológicamente sostenible, lo que obligaría a esperar la correspondiente implantación para atribuir con propiedad la condición de persona al embrión. La información contenida en el puro cigoto sería hasta ese minuto incapaz de conducir el proceso independientemente del concurso de la información complementaria proveniente de la propia madre. En un sentido semejante, el filósofo alemán Jürgen Habermas, en una de sus obras más recientes (Habermas, 2004), manifiesta su resistencia a admitir que la fecundación sea el comienzo de un proceso continuo de desarrollo individualizado y regido por sí mismo, aun cuando al mismo tiempo también se resiste a aceptar que se trate no más que de "un montón de células".

Con todo, parece que no es posible ni científica, ni religiosa, ni filosóficamente, aseverar con total certeza cuál es el momento exacto a partir del cual deberemos hablar de una persona, con propiedad y evidencia, y sin riesgo de equívoco, porque el concepto de persona se presenta un tanto difuso e inasible. Todo parece indicar que el trasfondo de estas discusiones excede con mucho el ámbito de la investigación puramente científica y se localiza en un terreno que escapa al designio objetivo de los resultados de la experimentación. Todo parece indicar que a estas discusiones subyacen conceptos más bien filosóficos, que tienden a la incommensurabilidad cuando sobre ellos recaen interpretaciones diversas. Y aunque en nombre del rigor la filosofía se vea impulsada en la actualidad a establecer un diálogo estrecho con otras voces del presente, como por ejemplo la de la ciencia, su investigación y resultados no se restringirán a la sola objetividad.

De modo que mientras persista un margen difuso e ignoto en el saber exacto de la ciencia respecto de cuestiones como las que en nuestro país se han discutido durante el último tiempo, el debate tenderá a centrarse en cuestiones de convicción, en la defensa de máximos de moralidad, en la protección de valores sectoriales preferentemente, descuidándose con ello la posibilidad de resguardar el reconocimiento y la integridad de aquellos mínimos necesariamente compartidos y exigibles universalmente a todos los individuos. La discusión podría extenderse infinitamente y seguir llenando la agenda noticiosa pública si no se atiende a una distin-

ción fundamental que permite advertir que hay otras necesidades más imperiosas que satisfacer, y que son constitutivas de auténtico deber social.

Ahora bien, la experiencia indica que, aunque el modelo principialista ha tenido éxito al dotar de cierta unidad a las racionalidades escindidas (científico-biológica, económica, social, política, ética) y poner en diálogo los distintos discursos operantes en las cuestiones de salud, adolece en el fondo de ostensibles dificultades. Una de las más importantes se refiere al convencionalismo moral que intenta hacer prevalecer ante la falta de una adecuada fundamentación (Brussino, 2006), puesto que carece del soporte teórico que permita fundamentar cada principio, en tanto todos ostentan idéntico rango o valor inicial. Ello puede llegar a propiciar circunstancias eventuales en las que los más elementales deberes de justicia, por ejemplo, pudieran verse opacados por la primacía de otros deberes funcionales a lógicas de poder o a hegemonías doctrinarias. El modelo principialista, cuando es tenido en cuenta al margen de otras concepciones complementarias, puede dar lugar a ciertas comprensiones de la moral solo en apariencia universalistas, pero que en realidad no lo son, puesto que a poco andar se advierte su complacencia con determinados intereses particulares, perdiéndose de vista con ello el horizonte de lo humano y el sentido de justicia que le es inherente.

Podría decirse que el modelo de los principios de Beauchamp y Childress reproduce en su esencia la pulsión axiomatizante del modelo cientificista de pensamiento y culmina convirtiendo a la moralidad en una pura tecnología de aplicación de recursos, como si los principios de la moralidad pudieran manipularse con la misma pretensión de objetividad con que se manipulan los datos empíricos. El modelo de Beauchamp y Childress carece de aquella profunda reflexividad que brota de los avatares de la historia, del proceso de decantación de la moralidad humana en el que los principios se han venido estableciendo como tales y han obtenido su valor y distintividad, y en virtud de lo cual se legitima en la actualidad una adhesión irrestricta a su fuerza vinculante. Por la misma razón, en un modelo como el principialista no resulta posible, en definitiva, acometer la hermenéutica necesaria y suficiente que conduzca al significado profundo de esos principios, las razones que fundamentan efectivamente su jerarquía y el valor de algunos de ellos que deben reconocerse como intransables o innegociables, por el propio efecto histórico que los ha establecido como tales.

Teniendo en consideración la necesidad de sobrepasar estas limitaciones y fortalecer una orientación de mayor significación para la moralidad, en la que se exalte la dignidad de las personas y ello se establezca como el marco ético y normativo adecuado para el examen de los problemas, la perspectiva de los derechos humanos ha sido vista como la construcción histórica capaz de resguardar de mejor manera ese conjunto intransable de valores y principios señalado con anterioridad. Solo desde la óptica de los derechos humanos se alcanza una orientación lúcida para conducir la interacción social en el sentido de lo que debemos y no debemos hacer a otros, en el sentido de lo que tenemos que reconocer como límites de nuestra esfera de acción personal o social y de lo que debemos admitir como compromiso y deber para contribuir a que la vida pueda ser vivida por todos y cada uno de manera auténticamente humana.

No otra cosa, aparentemente, es lo que se ha recogido en la Declaración sobre Bioética y Derechos Humanos⁷, cuando esta tiene en cuenta que los adelantos de la ciencia y la tecnología afectan tanto a nuestra comprensión de la vida como a la vida misma y por ello traen consigo una fuerte demanda de respuesta a los problemas éticos que suscitan y, a la vez, reconoce que tales problemas deben examinarse teniendo en cuenta no solo el respeto debido a la dignidad de la persona humana sino también el respeto universal y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

En este mismo sentido se podría interpretar la decisión administrativa adoptada por la autoridad sanitaria de nuestro país, conforme a la cual los servicios de salud del Estado pueden entregar gratuitamente la píldora del día después a mujeres mayores de 14 años, sin que medie obligatoriamente el conocimiento o el consentimiento de sus padres o representantes adultos, más que como una cuestión en la que se canalizan o defienden concepciones de vida buena, ideales de felicidad o sentidos de la virtud humana; es decir, nociones de máximos de moralidad, como la pretensión de establecer el resguardo de derechos fundamentales de las personas, al modo de un verdadero deber de Estado.

El sentido fundamental de la justicia, o el deber perfecto de la justicia —si quisiéramos indicarlo de ese modo— conmina a las autoridades a

⁷ Declaración sobre Bioética y Derechos Humanos, adoptada por aclamación el 19 de octubre de 2005 en la 33ª sesión de la Conferencia general de UNESCO.

disponer medidas administrativas en las que se cautelen, entre otros, los derechos sexuales y reproductivos de las personas, en igualdad de oportunidades y acceso a los recursos que permiten ejercerlos más plenamente. La suscripción de los múltiples pactos internacionales determina al Estado de Chile a establecer una atención preferencial por las cuestiones de justicia social; más aún cuando ellas aluden a la salud pública y buscan conferir igualdad de oportunidades a las personas, para corregir las enormes desigualdades existentes en la distribución del riesgo reproductivo y los embarazos no deseados.

Las diferencias doctrinarias y las perspectivas de fundamentación filosófica pueden continuar desarrollándose y buscando cada vez mejores argumentos para sostenerse en el espacio del diálogo público. Deben, a la vez, continuar procurando encontrar ese punto óptimo de consenso en el cual se desbasten las asperezas actuales propias de la comunicación entre ajenos morales. Quizás se podría coincidir en que “las fronteras entre razones seculares y razones religiosas son fluctuantes, por lo que su controvertida fijación debería entenderse como una tarea cooperativa, que exigiera a cada una de las partes aceptar también la perspectiva de la otra”, como ha sostenido Habermas hace un tiempo (Habermas, 2004, p. 139). O bien, quizás, hasta se podría estar de acuerdo con la apreciación final del entonces cardenal Joseph Ratzinger, en el famoso debate sostenido con Habermas en 2004, donde señaló: “Yo hablaría, por tanto, de una necesaria correlacionalidad de razón y fe, de razón y religión, pues razón y fe están llamadas a limpiarse y purificarse mutuamente y se necesitan mutuamente, y ambas tienen que reconocerse mutuamente tal cosa” (Ratzinger, 2004). La historia dará cuenta de tal posibilidad.

No obstante todo aquello, una sola cosa parece muy clara en definitiva: los acuciantes problemas de la realidad social demandan ser abordados con urgencia, y desde la luz que confiere un sentido fuerte de la justicia y de los derechos de las personas, desde el reconocimiento irrestricto del principio fundamental de la justicia, que al encarnarse en decisiones y medidas administrativas de bien público reafirmará la idea de que siempre un buen principio puede impedir la ocurrencia de un mal final. Huelgan mayores explicitaciones al respecto.

SOBERANÍA DE LA EXISTENCIA PERSONAL. ¿SERÍA LEGÍTIMO QUERER MORIR CONFORME A LA PROPIA VOLUNTAD?⁸

3.1. *Mors cita et sine cruciatu*

Mors cita et sine cruciatu, “una muerte rápida y sin dolor”, así se refería el emperador romano Augusto, en los inicios de la era cristiana, al hecho terminal que hoy conocemos con el nombre de *eutanasia*, o “buena muerte”, según una traducción literal del griego. Se dice que habría sido el autor griego Posídipo el cómico quien habría empleado por primera vez el término, durante el siglo IV a.C. (Escobar, 1998, p. 119).

Este primer empleo de la palabra *eutanasia* vino menos de cuarenta años después de la muerte de Alejandro Magno. Se debió avanzar otros cuatrocientos años, sin embargo, para encontrar el primer empleo exacto de la palabra en su connotación moderna. Suetonio, historiador y biógrafo romano de la época del emperador Trajano, escribiendo en latín en el año 120 d. C., usó la palabra griega refiriéndose al tipo de final al cual el Emperador Augusto a menudo se refería como *mors cita et sine cruciatu*, una muerte rápida y sin dolor (Nicholson, 1993).

En verdad, son innumerables los episodios de esta historia ocurridos hasta nuestros días. Intentar dar cuenta de su desarrollo sería una empresa inabarcable. Si miramos hacia las raíces de nuestra tradición occidental, podemos advertir que en Grecia y Roma algunas prácticas como el suicidio y la *eutanasia* no parecían del todo aberrantes. Ciertamente es con el judaísmo y el advenimiento del cristianismo que se instala y consolida en Occidente la noción de santidad de la vida humana y se establece la prohibición de que se pueda actuar sobre ella con fines de aniquilamiento, fundamentalmente porque ello implicaría la usurpación de un derecho y una potestad divinos. La inviolabilidad de la vida humana pasa a ser

⁸ Publicado originalmente en Lolas F. (ed.) (2010). *La medicina antropológica y el juicio de Núrnberg. El aporte de Viktor von Weizsäcker*. Monografía de Acta Bioethica N° 5, Centro Interdisciplinario de Estudios en Bioética, Universidad de Chile, Santiago. ISBN N° 0717-5906.

de este modo una convicción que prevalecerá hasta comienzos de la era moderna, cuando, en el siglo XVI Tomás Moro, en su famosa obra *Utopía* (Moro, 1999) presenta a la eutanasia para los enfermos incurables como una de las instituciones importantes de su imaginada sociedad.

En todo caso, como bien sabemos, hay capítulos relevantes en esta historia y son estos los que nos mueven a pensar más radicalmente. Podríamos, de manera sucinta, reconocer la existencia de cuatro grandes periodos en los que el término eutanasia ha sido empleado, partiendo por su uso inicial en el periodo grecorromano y vinculado a la noción del cuidado de sí, la *epimeleia heautou* que tanto inquietara a Foucault, pasando por su empleo ascético-religioso acontecido entre el periodo protocristiano y el Renacimiento; siguiendo luego con la apropiación decididamente médica del término acontecida entre los siglos XVI y XVIII y, finalmente, su dispersión semántica y su ingreso problemático en los ámbitos médico, ético, jurídico y social en la época contemporánea.

Históricamente, la eutanasia siempre ha sido un tema de discusión, que se refiere al final de la vida y que nos conmueve en lo más esencial, pues todos hemos de enfrentar la muerte en algún momento, siendo que entendemos que más que la simple extinción física, ella también tiene sus complejas implicancias culturales y sociales.

Como se sabe, etimológicamente el término *eutanasia* no significa más que buena muerte. Pero una cierta equivocidad de esta transcripción literal ha conducido a la formulación de variadas interpretaciones de su sentido, que han intentado especificar su alcance. Así es como hoy se suele diferenciar entre una eutanasia activa y otra pasiva, o una directa y otra indirecta, o voluntaria e involuntaria, que son calificativos recurrentes. Se han acuñado, además, algunos conceptos derivados: como *ortotanasia* (muerte digna, en condiciones paliativas del sufrimiento), *distanasia* (prolongación artificial de la vida biológica de pacientes terminales o con padecimientos irrecuperables) y *cacotanasia* (precipitación deliberada de la muerte sin voluntad del moribundo). Podemos coincidir aquí en definir el hecho así llamado eutanasia como aquel que está referido al acto u omisión destinados a provocar la muerte de un paciente que experimenta un sufrimiento insoportable o una degradación insostenible, situaciones que se ven agravadas cuando han alcanzado una etapa terminal e irresoluble.

Es sabido que en algunos países, como Holanda, por ejemplo, dicha práctica no es objeto de penalidad si estos actos u omisiones cumplen

con ciertos requisitos establecidos en la legislación y que permiten a las instancias jurídicas y a la respectiva asociación médica nacional calificar el acontecimiento como legal y legítimo, bastando para ello que el enfermo esté afectado de un sufrimiento intolerable, que haya expresado su deseo de morir de manera consciente y voluntaria, en forma sostenida, al margen de toda coacción manifiesta o velada y que sus expectativas de mejoría o recuperación sean definitivamente nulas.

Ahora bien, se podría suponer que la experiencia holandesa muestra con suficiencia que el tema puede alcanzar un punto de resolución en la simple convergencia de los enfoques médicos y jurídicos. Por lo mismo, se podría presumir también que los dilemas éticos a que a menudo da lugar quedan igualmente superados, con lo cual la práctica de la eutanasia adquiriría estatuto plenamente legal ya que constituiría una cuestión reflexionada en profundidad, racional y técnicamente administrada y justificada moralmente en tales condiciones. No obstante, tal vez no se debiera suponer que, por ello, es un asunto sancionado de manera definitiva, que no deja margen alguno sobre el cual seguir reflexionando y que ya no es posible acceder a nuevas interrogantes respecto de su sentido y sus alcances o consecuencias.

En el debate actual acerca del problema adquieren vigencia posiciones generalmente inconmensurables y llenas de pasión, que muestran lo difícil que resulta distanciarse de la pulsión por defender intereses doctrinarios o confesionales y mirar con serenidad y plena lucidez un asunto tan controversial como este. La discusión pública y privada de nuestro tiempo se ve, además, fuertemente determinada por la irrupción de las nuevas tecnologías que han redefinido el panorama de la biomedicina, modificando las concepciones de la vida y de la muerte, diluyendo los límites en que antaño los seres humanos se aproximaban y experimentaban tales circunstancias. Contribuye a complejizar aún más esta ya enmarañada cartografía la emergencia de nuevas perspectivas de análisis de los problemas que son el producto del decantado histórico de la moralidad occidental y que han dado lugar a una creciente institucionalización de los derechos humanos y a un énfasis privilegiado en la defensa y el resguardo de la autonomía individual.

3.2. Elementos históricos para el debate

La historia de la muerte en Occidente muestra que ella ha pasado de ser un hecho íntimo, doméstico y natural, a motivo de perplejidad, confusión y experiencia de fracaso, o rotunda negación y rechazo; sobre todo cuando pone en evidencia la incapacidad de los medios técnicos y científicos para resolverla de manera definitiva. En este contexto tecnocientífico la muerte se convierte en una anomalía, representa la insuficiencia de un saber y de una razón instrumentales.

Es que a partir de la revolución industrial ha cambiado realmente la experiencia de la muerte en la vida del hombre, y no solo porque se han transformado los rituales asociados anteriormente al hecho mismo, sino porque en las nuevas condiciones del mundo el caso mortal ha pasado a formar parte de una empresa técnica de producción industrial, puesto que el morir se ha convertido en uno de los innumerables procesos productivos de la vida económica moderna. La administración de la muerte que constituye la prolongación artificial de la vida determinada por las implementaciones técnicas y toda la química sedativa representa un desdibujamiento de la experiencia del yo. El mantenimiento artificial de las funciones vegetativas del organismo convierte el hombre en un simple eslabón dentro de un proceso mecánico, ante el cual no puede comparecer propiamente.

Estas y otras razones semejantes obligan a seguir profundizando el debate acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la eutanasia. Son todas estas consideraciones de profundo trasfondo filosófico las que desvían la orientación de la discusión desde las simples convicciones a partir de las cuales se defienden unas posiciones u otras y nos conducen inevitablemente a una reflexión de existencia tan antigua como el mundo respecto del sentido de la vida y de la muerte.

Es necesario asumir una experiencia límite como esta, más allá de la cual solo se asoman discursos religiosos, abriendo espacio al pensamiento filosófico, promoviendo todas sus interrogantes, sus motivos y avances racionales acerca de lo que no muere y de lo que sí está sometido a la muerte.

Fue Heráclito, el pensador griego, quien por primera vez encaró con audacia la unión interna de la vida y de la muerte, de los inmortales y los mortales (Gadamer, 1996, p. 77). La serenidad con que Sócrates prefiere la muerte a la deshonra que significan las soluciones alternativas que le

ofrecen sus parientes y cercanos, se convierte en un ejemplo para todas las generaciones posteriores. Hasta en el suicidio —que no le estaba prohibido— se pone de manifiesto su libre decisión frente al morir. Epicuro, por su parte, considera el miedo a la muerte —que nos hace creer que existen cosas terribles tras ella— como algo absurdo, puesto que la muerte no es de hecho un mal. “La muerte ya no es nada para nosotros. Cuando se presenta, ya no somos”, afirma en su famosa *Carta a Meneceo* (Epicuro, 2012). Ahora, no deja de ser relevante que durante la Antigüedad a la muerte se la haya imaginado y representado como hermana del sueño y no como el horripilante esqueleto con que se la simbolizó posteriormente en el Medioevo cristiano.

De hecho, en esta estrecha relación que la filosofía ha mantenido con la muerte, incorporándola como una de sus preocupaciones esenciales, la eutanasia no ha estado ausente. Diego Gracia (1995b), el afamado bioeticista español, nos muestra que desde sus orígenes la medicina occidental, en profundo vínculo con la filosofía, ha sido una ciencia eutanásica.

Platón, en el libro IV de *La República* (Platón, 1946, 444d-e), establece la analogía justicia/salud, injusticia/enfermedad; la ciudad perfecta está compuesta de hombres sanos; por tanto, en una sociedad bien ordenada los médicos no tienen cabida. Para Asclepio las reglas de la medicina serían únicamente para estos seres (seres sanos que han contraído alguna enfermedad) y para los que gocen de esta constitución y no para las personas crónicamente minadas por males internos, incapaces de desempeñar funciones, quienes no deben recibir cuidados por ser personas inútiles, tanto para sí mismas como para la sociedad. Así que la función del médico es estrictamente eutanásica.

Averroes, el gran filósofo y médico medieval, nacido en la ciudad de Córdoba, era decidido partidario de la eutanasia y consideraba que los médicos debían contarla entre sus funciones y practicarla. En su *Exposición de La República de Platón* (Averroes, 1996) reitera que los nacidos solo deben existir con el fin de ser miembros reales de la sociedad y que sin tal finalidad la muerte es preferible a la vida, así como también que la sociedad es como un cuerpo que necesita desprenderse de los miembros enfermos así como ocurre en el caso de los enfermos.

En diferentes textos griegos se muestra que en la organización de la polis la función de los médicos era distinguir entre los enfermos curables y sanarlos, y los que no lo eran y dejarlos morir. El desahucio y la eutanasia

son cercanos en la literatura antigua. En un texto de Séneca podemos leer lo siguiente: “La única diferencia que media entre el magistrado y el médico consiste en que este, cuando no puede dar la vida, procura dulcificar la muerte y aquel añade a la muerte del criminal la infamia y la publicidad” (Séneca, 1944, libro I).

Ya en el siglo XVI se ha atribuido al filósofo británico Francis Bacon, gran reformador del método científico, el haber acuñado el término “eutanasia” en su obra *El avance del conocimiento*. Señala Bacon: “Estimo que el oficio del médico no es únicamente restablecer la salud, sino también mitigar los dolores y los sufrimientos; y esto no solo cuando este alivio del dolor contribuya y conduzca a la recuperación, sino también cuando sirve a una muerte dulce y apacible” (Bacon, 1952), pues esta eutanasia no es una parte menor de la felicidad⁹.

Sin necesidad de recurrir a otros ejemplos semejantes, que contribuirían a abultar innecesariamente este relato, podemos señalar que la historia de la eutanasia nos es casi completamente desconocida debido principalmente al tabú que sobre ella recayera hasta mediados del siglo anterior, lo que la emparentaba de modo directo con la sexualidad, el otro gran tema guardado en el desván de la conciencia humana. Es notable la agitación del debate que se produce a partir de los años sesenta en el mundo, coincidentemente con la irrupción de una nueva manera de mirar los problemas de la vida y de la muerte, de una nueva manera de enfrentar el derecho a disponer del propio cuerpo.

3.3. La cuestión del “derecho a la vida”

La eutanasia es hoy en día uno de los temas más discutidos en este sentido. Las posibilidades de intervención cada vez más agresiva que la tecnociencia biomédica, en busca del doble deseo de recuperar la salud y combatir la enfermedad, han puesto de relevancia aquel borde problemático no contemplado en épocas anteriores, en el que el deber de la beneficencia adquiere una fisonomía tan difusa que se le puede llegar a confundir con la propia maleficencia. Claramente la futilidad de algunas prácticas e in-

⁹ Francis Bacon sostiene: “Nay further, I esteem it the office of a physician not only to restore health, but to mitigate pain and dolours; and not only when such mitigation may conduce to recovery, but when it may serve to make a fair and easy passage” (Bacon, 1952, cap. X, 7).

tervenciones médicas, el riesgo de ensañamiento asociado a la extensión irrestricta del deber profesional, abre la perspectiva de una cuestión de suyo dilemática como es la eutanasia. Y dilemática porque no se trata de un problema cualquiera (ningún dilema no lo es). Un dilema es un cierto tipo de problema que aun cuando pueda alcanzar eventualmente un punto de resolución, continúa generando incomodidades, expectativas, ya que sus soluciones no son sino transitorias e imperfectas (Lolas, 2003, p. 95). Este carácter aporético de todo dilema hace que su solución resulte inalcanzable para la racionalidad instrumental y que cualquier intento de respuesta que se sitúe más allá o más acá de una reflexión de fundamentos, de una reflexión auténticamente filosófica sea irremediabilmente vano y estéril. Es el caso de la eutanasia.

Sabemos que en determinadas circunstancias parece preferible y razonable no apropiarse de nada —eso sería la muerte—, que verse obligado a asumir como propio un modo de vida que se considera humillante, indigno e inhumano. Es, justamente, esta certeza la que ha venido promoviendo, paulatinamente a partir del siglo anterior, la generación de movimientos y perspectivas que exigen respeto a la decisión autónoma de los pacientes terminales que aspiran a que su voluntad quede plasmada y legitimada en diversos documentos —testamentos vitales, autorizaciones judiciales, directivas anticipadas de no reanimación— que avalen el “derecho humano” de morir dignamente o de vivir del modo más digno los últimos momentos de la propia vida; es decir, a *disponer del propio cuerpo*, hasta en las postrimerías de la existencia, escapando con ello a las diversas formas de aherrojamientos que sobre él se han dejado caer a lo largo de la historia de la humanidad. Ya suficientes páginas se han escrito respecto de este tema en las últimas décadas, siendo autores como Foucault o Agamben quienes mejor han puesto en evidencia la tragedia de una corporalidad sometida al poder, el oscurecimiento de la vida desnuda cuando esta es gubernamentalizada. La tesis biopolítica foucaultiana, radicalizada posteriormente por Agamben hasta la figura del *homo sacer*, es testimonio de ello. “La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” nos dice Foucault (Foucault, 1995a, p. 169). O, como lo diría Agamben, se trata de “la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos del poder” (Agamben, 2003, p. 151).

Buena parte de los conflictos de nuestro tiempo, entre otros el de la eutanasia naturalmente, se inscribe en un determinado ámbito de problemas en el que gravita críticamente la cuestión de los derechos. Ello, al parecer, ha llegado a convertirse en un eje central para establecer la legitimidad de todo parámetro con que se escrute el presente y se proyecte el futuro de la humanidad. Sin duda, en nuestra época, la temática de los derechos es clave ineludible de comprensión para el fenómeno humano en todas sus dimensiones, y se perfila marcadamente como herramienta normativa privilegiada y estrategia fundamental de resolución de las diferencias de opinión y de los conflictos de interés.

El fortalecimiento de la cuestión de los derechos surge precisamente porque ninguna de las éticas habidas con anterioridad podría, a estas alturas, orientar suficiente y unitariamente nuestro comportamiento ya que los problemas contemporáneos se plantean en un marco fragmentado de perspectivas de moralidad y de desintegración de los antiguos vínculos y creencias. Todo ello indisolublemente ligado al descrédito y a las transformaciones acontecidas en el espacio de las convicciones éticas tradicionales del mundo occidental.

El “derecho a la vida” es un término que tiene un sentido negativo, pues se refiere a que nadie tiene derecho ni a atentar contra la integridad física ni a poner fin a la vida de otro. Pero los derechos son transitivos, es decir, se tienen frente a otros. Luego, no se pueden usar estos derechos para prohibir actos intransitivos, estos deben ser gestionados de forma privada, ni tampoco se pueden utilizar para evitar que cada uno gestione su vida y su muerte.

3.4. La cuestión del “derecho a morir” conforme a la propia voluntad

La discusión acerca del derecho a morir conforme a la propia voluntad nos muestra una vez más que en los actuales escenarios diseminados de la moral, —donde el pluralismo y la diversidad se imponen— los conflictos y las divergencias pueden tornarse incommensurables si se tiende a enfrentarlos a partir de afanes de hegemonía doctrinaria o ideológica, y si se pretende validar, universalmente, aspiraciones más bien propias de círculos endogámicos de reproducción de normas.

Cuando se busca conculcar el derecho de las personas a preferir la muerte antes que cualquier forma objetivamente miserable de sobrevi-

da, tratando de impedir que ello pueda llegar a ser decidido con lúcida anticipación y de manera voluntaria a través de una decisión autónoma, mediante el argumento que tras suyo se ocultaría una búsqueda de amparo para un ejercicio irrestricto y solapado del vulgar asesinato, se podría estar incurriendo en una grave confusión conceptual y, quizás, hasta en un temor infundado.

Ahora bien, con ello queda en evidencia que se está recurriendo a una estrategia argumental bastante conocida, consistente en instalar referentes indiscutibles para el debate concerniente a los asuntos públicos, apelando de modo falaz a unos principios o máximos de moralidad que teóricamente conferirían de manera inequívoca y exclusiva la sustentabilidad ética requerida por el entramado social, implicando de paso en tal argumentación la advertencia relativa al peligro de que si estos llegaran eventualmente a ser desconocidos en las decisiones, o transgredidos en la *praxis*, sobrevendría inevitablemente la crisis y el hundimiento de las costumbres. Esta es la famosa idea de la “pendiente resbaladiza” (Volkh, 2003). “¿Podría alguien imaginar que estoy violando los planes de la Providencia o maldiciendo el orden de la creación porque yo deje de vivir y ponga punto final a una existencia que, de continuar, haría de mí un ser desdichado?” se preguntaba David Hume; porque “Si el disponer de la vida humana fuera algo reservado exclusivamente al Todopoderoso, y fuese un infringimiento del derecho divino el que los hombres dispusieran de sus propias vidas, tan criminal sería el que un hombre actuara para conservar la vida, como el que decidiese destruirla”, agrega (Hume, 1989, pp. 127-128). Parece claro que no es únicamente desde el dispositivo de la racionalidad técnica, propio y característico del saber científico y biomédico, ni tampoco desde el espacio cerrado de las confesiones y las doctrinas sectoriales desde donde se puede acceder a las cuestiones de bien público, propias de una sociedad civil, que debe ser comprendida en nuestro tiempo a partir del pluralismo que la define en esencia y la perfila categóricamente como una entidad abierta a todas las posibilidades interpretativas y dispuesta para admitir los debates multilaterales que sean necesarios para su mejor desarrollo.

Querer cerrar la discusión o el diálogo en torno a convicciones particulares, por legítimas que estas puedan resultar, no puede ser visto sino como un afán determinado por el puro interés, siempre proclive a teñirse de parcialidad y que amenaza la necesaria convivencia que debemos cui-

dar para esa condición de “extraños morales” que hemos alcanzado en el mundo actual, donde nuestras diferentes pretensiones de validez ya no pueden prescindir del horizonte dialógico en el que tienen que converger, si se orientan de verdad al consenso y valoran seriamente la posibilidad del mutuo entendimiento.

Por lo mismo, el reconocimiento de un derecho a morir conforme a la propia voluntad no puede convertirse en la arena de unas discusiones sin fin, que terminen –en razón de mezquinas identidades– por perder de vista y desconocer el compromiso esencial de la sociedad y del Estado con el derecho constitucional del individuo a responder autónoma y libremente ante lo que le afecta y le concierne, más aún si se trata de su propia vida y de la continuidad de unas condiciones mórbidas y de unos padecimientos que en algunas ocasiones pueden tornarla invivible. Los Estados y la ciencia médica –sin más compromiso que el que emerge de su naturaleza social– deben pronunciarse frente a la posibilidad de procurar las instancias regulatorias y las garantías pertinentes para el ejercicio de una facultad tan fundamental como es la de mantener, hasta en el momento de la muerte, el derecho a disponer del propio cuerpo, y que hoy podemos cautelar de la mejor manera auxiliados por el saber de la medicina y la proliferación de las técnicas asistenciales terminales más refinadas y cuidadosas de que disponemos, para cumplir la voluntad de morir, al menos en ciertos casos, conforme a la propia aspiración.

En su conocida obra *El dominio de la vida*, el filósofo estadounidense Ronald Dworkin afirmaba: “(...) la cuestión crucial es si una sociedad decente elegirá la coerción o la responsabilidad personal, si buscará imponer un juicio colectivo sobre asuntos del más profundo carácter espiritual a cada uno de sus integrantes, o si permitirá e incluso solicitará a los ciudadanos que ellos mismos formulen los juicios más importantes y definitivos acerca de sus propias vidas” (Dworkin, 1994, p. 216). Ciertamente, cualquier consideración que se intente formular acerca de un asunto tan determinante como lo es el de establecer la legitimidad o la ilegitimidad de la acción de poner término a la vida humana, anticipando la ocurrencia de la muerte, evitando que se produzca o impidiendo que sobrevenga por su cauce natural y espontáneo, no puede dejar de enfrentar esta “cuestión crucial”, independientemente de cuáles sean aquellas razones que se esgriman para sostener una u otra posición.

La eutanasia, entendida tan simplemente como la decisión de hacer que acabe una vida que podría haberse prolongado (Harris, 2004), particularmente en el contexto de las actuales sociedades pluralistas, constituye un verdadero reto a la razón, puesto que, por una parte, obliga a sus defensores a sostener con fundamento coherente la existencia de un supuesto *derecho a morir*, en circunstancias de que los derechos, de ordinario, se reconocen como el soporte en que se sostienen y garantizan las condiciones que aseguran la dignidad de la *vida* humana. Y por otra parte, a sus detractores, les impone la difícil tarea de otorgar validez a sus argumentos de rechazo y reprobación, a menudo provenientes de un plexo de ideas y concepciones cuyo alcance no es necesariamente universal y que en muchas ocasiones es representativo no más que de una minoría de individuos adheridos a una confesión particular.

Parece claro, de este modo, que, al menos en parte, el problema estriba en algunas cuestiones concernientes a la fuerza y el rigor argumental con que se levante una u otra posición frente al problema; y que el potencial persuasivo que usualmente se ve desplegar a cada uno de estos particulares enfoques en procura de establecer su verdad, deja a la vista una voluntad –compartida por ambos– de hegemonizar el debate y unilateralizar el tratamiento reflexivo que se hace de él; por lo cual, parece recomendable iniciar cualquier aproximación analítica al tema desde una cierta distancia precautoria, de modo de enfrentar las múltiples interrogantes prácticas que surgen en relación con la posibilidad de disponer de la propia vida –y, en consecuencia, de la propia muerte–, a resguardo de preconcepciones y dogmas, e incluso de usos ligeros de los términos que entran en juego en estos intercambios. El reclamo de un derecho, tanto como la calificación de homicidio –en la perspectiva de una “muerte voluntaria”–, son disposiciones discursivas que es necesario examinar en detalle para enfrentar adecuadamente un balance justo de sus respectivas pretensiones de validez.

CAPÍTULO 4
SOBRE EUGENESIA, HIGIENISMO Y OTROS
RELATOS DEL BIOPODER¹⁰

“Le contrôle de la société sur les individus ne s’effectue pas seulement par la conscience ou par l’idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c’est le bio-politique qui importait avant tout, la biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité bio-politique; la médecine est une stratégie bio-politique”.

(Michel Foucault, *La naissance de la médecine sociale*).

4.1. Una respuesta al comentario de la profesora Marisa Miranda

Antes que cualquier otra cosa, quisiera expresar mis sinceros agradecimientos a los organizadores de este importante evento académico. Es un honor para mí tener ocasión de compartir esta tribuna con la profesora Marisa Miranda, quien, sin duda, tiene mucho más que decir que yo frente a esta relevante inquietud temática que nos reúne aquí hoy. Espero ser un digno interlocutor para ella. Veamos, entonces, qué pasa.

La palabra “exhumación” gravita poderosamente en el texto de Marisa Miranda. Allí, ella se ha propuesto “exhumar” a la eugenesia, para mirarla en tanto ideología de dominación y advertir a través suyo la problemática biopolítica que esta ha articulado en la historia argentina, implicando con su reflexión a ese mecanismo de inmunización que se sitúa en la exigencia de profilaxis que dominara la higiene pública y las funciones de control social.

Su operación metonímica, la de la “exhumación”, alude, por cierto, a la posibilidad de desenterrar o desentrañar —desde ahí donde ha quedado

¹⁰ Texto preparado a modo de comentario de la Conferencia inaugural presentada por la investigadora de CONICET, Argentina, Marisa A. Miranda, en las “Primeras Jornadas en Historia Social y Cultural de las Ciencias”, celebradas en octubre de 2010 en la Universidad de Chile. El texto fue luego publicado en GEHC (Edit.) (2012) *Control social y objetivación. Escrituras y tránsitos de las ciencias en Chile*, Universidad de Chile, Santiago, pp. 208-214. ISBN 978-956-19-0787-4.

sepultado—, un recuerdo, una historia invisible, que por haber permanecido sumergida durante tantos años se nos ha pasado inadvertida y se ha ido a localizar en ese borde de insignificancia y olvido que ella se ha dispuesto ahora revertir con su interesante investigación.

Exhumar dice excavar, claro está; excavar para desenterrar un cadáver, o restos humanos; también para desenterrar ruinas, estatuas, monedas u otros objetos valiosos perdidos en el tiempo; pero excavar refiere también a recordar, a traer nuevamente a la luz lo olvidado, lo que por desidia o por nuestra propia tranquilidad decidimos relegar al desván donde alguna vez lo dejamos para que no nos perturbara más y así ya no nos demandara las respuestas que no queríamos dar.

A propósito de esto, no puedo dejar de pensar en que recientemente hemos tenido oportunidad de conocer nuevos pormenores referidos al esclarecimiento de las prácticas exhumatorias llevadas a cabo por la dictadura militar a partir de 1978, con el propósito de hacer desaparecer para siempre los cadáveres de decenas de ejecutados políticos, inhumados clandestinamente en fosas secretas, muchas de ellas ubicadas en los propios recintos militares. Se trató, en este caso, de una exhumación fallida, por cierto. Pues, como sabemos, la remoción incompleta y apresurada de las víctimas sepultadas, cuyo propósito era borrar las huellas del horror cometido y asegurar la impunidad de sus hechores —y no debilitar así el “frente interno” ante el inminente conflicto bélico con Argentina, si todo ello salía a la luz—, dejó inadvertidamente enterrados aquellos mínimos restos humanos que se tornaron elocuentes y nos contaron de su padecimiento tras la nueva exhumación que permitió esclarecer la historia que ahora todos conocemos. Parte de ella concierne a la fosa militar del fuerte Arteaga, donde pese a todos los esfuerzos practicados por los criminales para borrar las huellas de su crimen, los pequeños fragmentos óseos no desenterrados y descubiertos en las exhumaciones legales ordenadas por la Corte e identificados en las pericias científicas dictaminadas por el proceso judicial, permitieron establecer que se trataba de los colaboradores sobrevivientes del presidente Allende, apresados, conducidos al regimiento donde fueron salvajemente martirizados, y posteriormente hechos desaparecer, tras el asalto a La Moneda del 11 de septiembre de 1973.

Así, entonces, tal como en el texto de Marisa Miranda, donde el acto de la exhumación que ella quiere practicar trae a la luz la grotesca protohistoria del poder desplegado sobre la vida en la Argentina del siglo

XX, estos restos de humanidad sobrevivientes a la primera exhumación, se han dispuesto para ser nuevamente exhumados, esta vez por orden de la justicia, y ahora leídos como el texto imborrable de la vida que resiste al poder y a la muerte.

4.2. Eugenesia, racismo e higienismo en Chile

Y puesto que he mencionado de paso al presidente Salvador Allende, tampoco puedo dejar de pensar que hace unos años, por boca del controvertido escritor y filósofo chileno Víctor Farías, tuvimos ocasión de enterarnos con estupor de algunas inquietantes revelaciones suyas aparecidas en su libro *Salvador Allende, antisemitismo y eutanasia*¹¹, que están referidas a ciertos antecedentes vinculados a la formación profesional del ex presidente, en la época en que este cursaba sus estudios de Medicina, durante los años treinta del siglo XX, y referidas también a la estructuración ideológica de su primer escrito científico, titulado *Higiene mental y delincuencia*, que fuera presentado en 1933 a la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile como Memoria, constituyendo una reflexión que debía culminar su permanencia, como estudiante de Medicina y practicante, en el Manicomio y Hospital Psiquiátrico de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile en Santiago.

Asegura Farías allí que Allende habría sostenido una interpretación radicalmente conservadora y autoritaria de la ciencia psiquiátrica de la época, que recomendaba, entre otras cosas, el encarcelamiento definitivo de los pacientes pretendidamente “incurables”, el tratamiento autoritario y violentista de los pacientes afectados por enfermedades mentales vinculadas a “desviaciones sexuales” como la homosexualidad y la drogadicción. Allende informaría, aprobatoriamente, de experimentos quirúrgicos con reos de cárceles públicas con el fin de hacerlos recuperar su identidad sexual.

Relata Farías que la mayor sorpresa que experimentó fue, sin duda, aquella derivada de la lectura de afirmaciones de principio sobre las “etiologías” del vínculo morboso entre la enfermedad mental y la delincuencia. Para Allende —nos dice el filósofo— una de las causas naturales de la delincuencia sería “la raza” agregando a esta aseveración que los

¹¹ Farías V. (2005). *Salvador Allende. Antisemitismo y Eutanasia*. Maye, Santiago.

judíos, por ejemplo, están genéticamente predeterminados a cierto tipo de delincuencia: “Los hebreos se caracterizan por determinadas formas de delito: estafa, falsedad, calumnia y, sobre todo, la usura (...) Estos datos hacen sospechar que la raza influye en la delincuencia” (*Higiene mental y delincuencia*, p. 112).

A esta afirmación insólita Allende le sumaría otras, según Farías. Lo cita: “los gitanos constituyen habitualmente agrupaciones delictuosas, en donde impera la pereza, la ira y la vanidad. Los homicidios son muy frecuentes entre ellos...” (*Ibidem.*). Los “árabes” salen algo mejor parados, aunque entre ellos si bien “hay algunas tribus honradas y laboriosas, las más son aventureras, imprevisoras, ociosas y con tendencia al hurto” (*Ibid.*). En opinión de Farías, el joven médico se sumaba así decididamente al conjunto del más extremo racismo “científico” de la época, vigente en vastos círculos europeos. Pero al hacerlo se incorporaba también decididamente a las falanges del antisemitismo más extremo. A saber, al que afirmaba que los supuestos defectos de “los judíos” no son atribuibles, como es el caso de todos los seres humanos, a conductas y responsabilidades individuales, sino a las inalterables características genéticas.

Pocas páginas más adelante —nos cuenta Farías—, al tematizar los factores sociales de la delincuencia, Allende asume la convicción generalizada entre los científicos más retardatarios de que la mendicidad tiene una relación relevante con los trastornos mentales. Y con el propósito de caracterizar el fenómeno de modo más diferenciado, reproduce aprobatoriamente los esquemas clasificatorios del psiquiatra, neurólogo y profesor uruguayo José María Estapé, quien diferencia entre una mendicidad de origen étnico, otra de origen económico-social y otra, por último, de origen claramente psicopatológico.

De la lectura de *Higiene mental y delincuencia* se infiere —cree Farías—, sin lugar a dudas, que Allende hacia esa época no solo asumía sino que incluso había radicalizado en modo extremo las convicciones propias del racismo naturalista y discriminador que en 1933 ya se habían articulado programáticamente en los partidos nazi-fascistas alemanes y en el extranjero.

Sin afán de compartir el espíritu con que parecen haber sido escritas las aseveraciones de Farías, ni menos de continuar en la explicitación de sus quemantes y discutibles declaraciones —a estas alturas ya famoso por su pulsión difamatoria de algunas figuras notables de la historia—,

me he permitido citar esta controvertida y enteramente refutable publicación suya —no menos refutable que sus obras anteriores, por cierto—, con el único propósito de considerar que, así como Marisa Miranda nos lo hace ver, las expresiones de eugenismo, racismo e higienismo tienen una larga y antigua historia en nuestro continente, no siempre esclarecida, o muchas veces desconocida y olvidada, que parece prudente “exhumar”, de cualquier manera; excepto —claro está— a través del infundio perverso.

En este sentido, es preciso recordar que durante el primer cuarto del siglo XX en nuestro país se dictó una ley¹² que atribuía al Gobierno la tarea de controlar las enfermedades y costumbres degeneratorias, y que, para ello, se dispuso la creación de una “División de Higiene Social” y de una “Policía sanitaria”, que adquirieron la misión de velar por el cuidado de la raza chilena. En esta norma legal¹³ se establecía que “es función del Gobierno luchar contra las enfermedades y costumbres susceptibles de causar degeneración de la raza y adoptar los medios que juzgue adecuados para mejorarla y vigorizarla”. Decreta que “los varones que deseen contraer matrimonio deberán presentar al oficial del registro civil respectivo, un certificado de salud, dado por la autoridad de higiene social... sin cuyo requisito el funcionario no podrá proceder a la celebración del matrimonio”¹⁴.

Luego, teniendo en cuenta ciertas experiencias de la Italia fascista y de la Alemania nazi, en Chile tiene lugar la creación de la “Institución para la Defensa de la Raza y aprovechamiento de las Horas Libres”. Su decreto orgánico (N.º 4.157, de agosto de 1939) establecería: “Considerando: Que es deber del Estado velar por el desarrollo y perfeccionamiento de las cualidades que constituyen las virtudes de la raza; Que estas virtudes pueden fortalecerse especialmente por el ejercicio de la cultura física y la enseñanza de la vida del hogar y la relación social... Decreto: Artículo 1º - Créase una institución nacional que se denominará Defensa de la Raza y Aprovechamiento de las Horas Libres... Las finalidades de esta institución serán las siguientes: cultivo de la conciencia

¹² Decreto Ley N° 355, del 21 de marzo de 1925.

¹³ Para lo siguiente ver: Heinecke Scott, L. “Eugenesia en Chile”, en “Método de intelección estratégica”, pp. 300-303, en <http://www.scribd.com/doc/3172165/Apuntes-1-EDU>. Consultado el 7 de noviembre de 2010.

¹⁴ *Ibidem*, p. 300.

del valer nacional y del honor patrio; práctica de la cultura física como medio de conservar el vigor y la aptitud para el trabajo; observancias de las costumbres higiénicas; culto al trabajo, a la paz y a la solidaridad humana; estímulo del sentimiento de la dignidad y de la superación del individuo en la vida ciudadana y del hogar; y aprovechamiento de las horas libres por medio de entretenimientos y actividades honestas y educativas. Esta institución dependerá directamente del Presidente de la República”¹⁵.

Con el mismo propósito se levanta un proyecto de ley de educación física que obedece a “campaña sagrada en favor de la fortificación de nuestra raza”. La “educación física (es) parte integrante de la educación general y debe ser atención preferente del Estado en cuanto propende a la salud y vigor del pueblo”¹⁶.

Recuerda Heinecke que en 1939 se anuncia al país el tratamiento obligatorio contra alcoholismo, alcaloides y enfermedades venéreas como parte del “trípode legislativo en defensa de la raza”¹⁷. El proyecto de ley sobre contagio venéreo del 8 de noviembre de 1939 disponía la obligatoriedad del tratamiento y certificado prenupcial. En este se consigna: “Del Certificado prenupcial: Las personas que padezcan de una enfermedad venérea en peligro de contagio no podrán contraer matrimonio. Los Oficiales del Registro Civil no autorizarán la celebración de matrimonio si los contrayentes no acompañaren un certificado de salud venérea, otorgado por el organismo respectivo del Consejo Nacional de Salubridad... El que contagiare a otra persona de un mal venéreo sufrirá la pena de reclusión... Se refiere a la conservación de la virilidad y desarrollo de la raza, a la salud de los habitantes y a un sinnúmero de hechos sociales que pueden considerarse fatales dentro del desenvolvimiento del estado sanitario de la nación”.

Se anuncia el programa de “esterilización de los alienados mentales”, cuyo objetivo es la “defensa de la raza” mediante “medidas eugenésicas negativas”. Dicho programa esterilizador –tal como lo afirma Heinecke–, consideraba incluso la creación de tribunales esterilizadores, facultados para ocupar la fuerza pública en caso de rebeldía de los pacientes. Su

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 301.

¹⁷ *Ibidem*, p. 302.

texto señalaría: “Toda persona que sufra de una enfermedad mental que, de acuerdo con los conocimientos médicos, pueda transmitirla a su descendencia, podrá ser esterilizado, en conformidad a las disposiciones de esta ley... Serán consideradas enfermedades mentales transmisibles por vía hereditaria, especialmente, las siguientes: esquizofrenia (demencia precoz), psicosis maniaco-depresiva, epilepsia esencial, Corea de Huntington, idiocia, imbecilidad y debilidad mental profunda, locura moral constitucional y alcoholismo crónico... Podrán solicitar la esterilización: los directores de establecimientos manicomiales, públicos y privados; directores de Hospitales donde existan secciones para enajenados; los enfermos mentales, cuando sean mayores de edad; y los representantes legales de enfermos mentales incapaces”¹⁸.

Pues bien, como parece establecerse, el concepto de degeneración era parte del escenario cultural sudamericano de comienzos del siglo veinte, siendo empleado también en la construcción de la ciudad como un problema social¹⁹. El tema social era representado a través de la metáfora de una enfermedad hereditaria progresiva que contaminaba el cuerpo. Se suponía que vivir bajo ciertas condiciones físicas debilitaba la salud y energía humanas. De acuerdo con esta representación, los descendientes de una generación a otra iban siendo cada vez más débiles, enfermos, incapaces de trabajar e inútiles para la sociedad. Los individuos se degeneraban física y moralmente.

4.3. Urbanismo y administración biopolítica de la vida en las ciudades

Michel Foucault había señalado que desde el siglo XIX el funcionamiento global de la política de salud definió a la higiene y la medicina como instrumentos de control, determinando el conjunto de intervenciones que se practicarían posteriormente sobre el espacio urbano, considerado el medio más peligroso para la población: “El emplazamiento de los diferentes barrios, su humedad, su exposición, la aireación de toda la ciudad, su sistema de alcantarillado y de evacuación de aguas servidas, la situación de los cementerios y de los mataderos, la densidad de población, todos

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. Outes, Joel. “Disciplinando la ciudad a través de la ciudad. El origen del urbanismo en Argentina y Brasil (1894-1945)”. Revista EURE, Vol XXVIII, N°83, mayo 2002.

estos constituyen factores que juegan un papel decisivo en la mortalidad y la morbilidad de los habitantes²⁰.

Por lo mismo, hacia fines del siglo diecinueve la mirada de los higienistas sobre la ciudad definió al urbanismo entendido como la nueva instancia de control social que se desarrollaría a partir del siglo XX. La visión que los higienistas tuvieron del territorio urbano estaba profundamente referida a los descubrimientos de las ciencias médicas. Cuando la medicina se convirtió en medicina social²¹, la ciudad emergió como un objeto de interés higiénico. Cuando los doctores se interesaron en el medio ambiente, la medicina se tornó social. La medicina social llegó a estar preocupada del medio ambiente, de la ciudad, y sobre ella se desplegó una influyente teoría científica, la teoría miasmática²². De acuerdo con esta teoría, la causa de las enfermedades y de las epidemias era el estado de la atmósfera, la calidad del aire. En este sentido se podría recordar la célebre conferencia sobre la medicina social, en que Foucault afirmaba que la medicina urbana había adquirido el objetivo de controlar la circulación; pero no la circulación de las cosas y los elementos, sino la del aire y el agua²³. El medio ambiente pasó a ser, entonces, el objetivo principal de las reformas sociales, con lo que el problema de organización del espacio habitable ocupó un lugar de privilegio en la agenda de las intervenciones. “Barriadas y conventillos, por ejemplo, fueron considerados lugares peligrosos”²⁴, porque su sobreconcentración demográfica constituía un factor de propagación de las enfermedades físicas y morales. Ergo, evitar la contaminación se convirtió en la tarea primordial de la medicina; prevenir se hizo así la consigna del quehacer médico; la ciudad debía ser “medicalizada”, como afirmara Foucault; es decir, controlada político-científicamente a través de la higiene pública²⁵.

²⁰ Foucault, M. (1994). “La politique de la santé au XVIIIe siècle”. En *Dits et Écrits*, Vol. III (1976-1979). Paris, Gallimard, p. 22, (trad. propia).

²¹ Cfr. Foucault, M. (1994). “La naissance de la médecine sociale” en *Dits et Écrits*, Vol. III (1976-1979), Paris, Gallimard.

²² La teoría miasmática de la enfermedad o solo teoría miasmática, fue una teoría formulada por Thomas Sydenham (1624-1689) y Giovanni María Lancisi (1654-1720). Según esta teoría los *miasmas*, que eran el conjunto de emanaciones fétidas de suelos y aguas impuras, eran la causa de enfermedad.

²³ Foucault, M. *Ibidem*, p. 220.

²⁴ Outtes, J. *Ibidem*, p. 18.

²⁵ Foucault, M. *Ibidem*, p. 223.

Esta visión de la ciudad como el crisol de la morbilidad parece haber persistido hasta el siglo XX, que vio cómo casi todos los proyectos de reforma urbana se sostuvieron en un discurso de abierta inspiración higienista. El desarrollo del urbanismo tuvo, de este modo, un manifiesto componente biopolítico, de administración de los individuos en vistas de su transformación, mediante el criterio de la higiene. “La ciudad era vista como un organismo vivo, cuyas funciones correspondían a las de la biología animal”²⁶.

4.4. Aperturas y compromiso libertario de la investigación sobre Eugenesia

En fin, historias semejantes a las relatadas hasta aquí, ciertamente también acontecieron en Argentina o Chile, o en varios otros países de la región. Todo ello muestra que la investigación llevada a cabo por la profesora Marisa Miranda apunta a un foco problemático de máxima relevancia para el esclarecimiento de las estrategias puestas en juego en las primeras décadas del siglo anterior para desplegar un biopoder eugenésico sobre las poblaciones y —en el caso particular de la nación argentina, como ella lo señala—, entremezclarse en la organización, gestión y jerarquización de las conductas sexuales orientadas al control social de base biológica.

Celebro, por tanto, la notable *exhumación* que ha practicado respecto de ese vasto periodo de su historia patria en que, en un amplio recorrido que va desde el autoritarismo fascista de la década de los años 1930 del siglo anterior y alcanza hasta el periodo de la última y tristemente recordada dictadura militar, ella nos devela las políticas antifeministas y homofóbicas que, legitimadas por el sesgo eugenésico, se impusieron en su país.

De todas maneras, y aunque agradeciendo su aporte tan significativo a la reconstrucción biopolítica de una parte del pasado de nuestro continente, tal como aconteciera con los restos no exhumados de las víctimas que en su exhumación judicial final pudieron testimoniar el horror que he mencionado con anterioridad, no puedo dejar de preguntarle a ella —para abrir este diálogo académico al que he sido convocado en esta oportunidad— por aquellos sujetos —fermentos de resistencia— que segu-

²⁶ Outtes, J. *Ibidem*.

ramente también existieron en su país y que lograron exceder el cerco tendido en torno de la sexualidad y no se sometieron a los dictados del biopoder, acaparando libertades, recuperando espacios no colonizados, enfrentando desde la alteridad el dominio hegemónico. Porque supongo que una investigación biopolítica tan notable como la de la profesora Miranda no solo debería dar cuenta de la oclusión y el hundimiento sino también de las aperturas y compromisos libertarios con la constitución del ser nacional, que no me cabe duda también deben haber existido en su país en aquella época.

CAPÍTULO 5 ADMINISTRACIÓN BIOPOLÍTICA DE LA INTIMIDAD EN LOS “BIOBANCOS”²⁷

5.1. Presentación

Desde que los experimentos originales de Mendel sobre las características hereditarias de las plantas de arvejas tuvieron lugar, pasando por las investigaciones acerca de la estructura helicoidal del ADN de James Watson y Francis Crick, y culminando en el Human Genome Project, que revolucionó el estatuto del conocimiento profundo acerca de la génesis de los procesos vitales, las ciencias biológicas han desplegado una trayectoria que pareciera no tener límites y que ha cristalizado en nuestros días en la generación de sistemas de información acerca de la genética humana, cuya expresión más consumada la representan, indudablemente, los “biobancos”.

Es un hecho que el empleo de este material de tejido humano, capaz de revelar la historia de las enfermedades y los estilos de vida de los individuos por parte de la investigación biomédica, ha suscitado un alto interés no solo de los científicos sino también de los filósofos, los juristas y otros estudiosos que han querido reflexionar acerca de los desafíos teóricos y prácticos que esta nueva apertura del conocimiento ha traído consigo.

En este trabajo se intentará escrutar en las dificultades de tipo ético que se podrían derivar de la administración de la información almacenada en los biobancos, en la medida en que se entienda que su concepción, implementación y desarrollo implican riesgos asociados a la expresión y expansión de una “biopolítica” contemporánea, tal como el término en cuestión ha sido caracterizado e interpretado por el filósofo francés contemporáneo Michel Foucault.

²⁷ El texto fue presentado a modo de ponencia en el VI Taller de Bioética “Resguardo y confidencialidad. Aspectos bioéticos del manejo de bases de datos humanos y Biobancos”, organizado por el Comité Asesor de Bioética de FONDECYT-CONICYT en enero de 2011. Posteriormente fue publicado en Revista *Acta Bioethica*, 19 (1): 39-47, 2013.

5.2. Vigilancia y disciplina

En su afamada obra *Vigilar y castigar*, Foucault caracterizaba a la profunda transformación histórica producida entre los siglos XVII y XVIII en el mundo occidental —que marcara el advenimiento de la época moderna—, a partir de la extensión de un “sistema de vigilancia generalizada”, que comenzó paulatina y crecientemente a diseminarse a través de todo el cuerpo social (Foucault, 1995b). La prueba de la ocurrencia de esta significativa modificación sería la multiplicación de las “instituciones disciplinarias”, como gustaba denominarlas —hospitales, colegios, prisiones, fábricas y otras. Estas habrían ido tejiendo una densa red operativa, que habría comenzado casi inadvertidamente a cubrir una superficie cada vez más amplia y a ocupar un lugar cada vez menos marginal en el devenir de la sociedad. No obstante, como él mismo lo señalara, “esta extensión de las instituciones disciplinarias no es, sin duda, otra cosa que el aspecto más visible de diversos procesos más profundos” (Foucault, 1995b, p. 213).

El nuevo esquema disciplinario que marcó la irrupción de la época moderna, a su juicio, transformó el sentido profundo que la propia idea de disciplina social había tenido en los siglos anteriores, entendida como capacidad estatal orientada a la neutralización de los peligros que amenazaban el orden interno de los Estados y fuerza capaz de asentar a las poblaciones agitadas, motivadas por concentraciones demasiado numerosas de individuos en las ciudades. Ahora, en cambio, en esta nueva etapa histórica, simiente de la época contemporánea, a las disciplinas se les pide —puesto que se han vuelto capaces de ello— que desempeñen un papel ya no coercitivo manifiesto, sino que cumplan una tarea más bien positiva, “haciendo que aumenten la utilidad posible de los individuos”, dice Foucault (1995b, p. 213). La disciplina militar —por citar algunos ejemplos— ya no constituirá simplemente una herramienta para evitar saqueos de la población o desertiones y desobediencias de las tropas; ahora representará el principio fundamental que permite que el ejército deje de ser un tropel de individuos y se convierta en una unidad funcional que extrae su potencia, precisamente, de esa misma unidad, porque incrementa la habilidad de cada cual, coordina sus habilidades, acelera sus movimientos, fortalece la capacidad de fuego, etc. Por su parte, la disciplina en el taller —sin que deje de ser el modo a través del cual se respetan los reglamentos y la autoridad, para impedir robos u holgazanería—, permite

que aumenten significativamente las capacidades de los trabajadores, sus rendimientos; y, por consiguiente, las ganancias; la disciplina, en este caso, “hace que entren los cuerpos en una maquinaria y las fuerzas en una economía”, agrega Foucault al respecto (1995b, p. 213). Del mismo modo, el hospital va a estar concebido cada vez más como punto de apoyo para vigilancia médica de la población externa. Foucault refiere en este sentido al histórico incendio del Hôtel-Dieu de París, en 1772, hecho trágico que provocó una intensa polémica que demandaba el reemplazo de aquellos grandes establecimientos sanitarios, enormes e inmanejables, por una serie de hospitales de dimensiones menores, que permitieran acoger a los enfermos del sector y, a la vez, reunir información acerca de ellos, de manera de mantener atendida la posibilidad de ocurrencia de fenómenos endémicos o epidémicos, conjuntamente con la apertura de dispensarios y la posibilidad de aconsejar a los vecinos; pero, por sobre todo, se buscaba aprovechar la oportunidad de mantener a las autoridades al tanto de la realidad sanitaria de la región. En resumen, las disciplinas van a operar cada vez más como técnicas para fabricar individuos útiles socialmente. Es lo que Foucault denominó “la inversión funcional de las disciplinas”.

Ahora bien, la instauración de ese nuevo sistema disciplinario, en los términos señalados, requirió de la apropiación de un conjunto de instrumentos de vigilancia permanente, exhaustiva, omnipresente, suficientemente capaz de ponerlo todo en visibilidad, a condición de tornarse ella misma, en cuanto vigilancia, invisible, inadvertida. Como “una mirada sin rostro que transforma todo el rostro social en un campo de percepción”, según señala Foucault (1995b, p. 217). Ojos por todas partes, alerta permanente, atención total a los detalles infinitesimales de la vida individual; que comenzó a ser observada y contenida en una organización documental cada vez más compleja y creciente, mediante la cual se fue registrando y acopiando la microinformación que secretaban los individuos, en una toma en cuenta permanente de su comportamiento y de su ser más íntimo. Foucault describe a esta “disciplina” como un tipo de poder, como una modalidad para ejercerlo, que implica una instrumentación completa, un haz de técnicas y procedimientos de extracción de información, con sus correspondientes niveles de aplicación y sus diversas metas. Se trata de toda una “física” —dice Foucault—; es decir, de una “anatomía” del poder; en síntesis, de una verdadera “tecnología” (Foucault, 1995b, p. 218). Y el hecho de que, en tanto tecnología, la disciplina pueda ser asumida —como

de hecho comenzó a ocurrir a partir de entonces— tanto por instituciones “especializadas”, digamos los presidios o las correccionales, como por otras instituciones, que la vieron como instrumento para conseguir determinados fines, tales como los centros educacionales o los hospitales, por ejemplo, permite entender que se trata de un acontecimiento histórico crucial aquel que comienza a establecerse de este modo entre los siglos XVII y XVIII, un hecho que tiene una trascendencia decisiva para la historia posterior de las sociedades occidentales.

Nuestra sociedad —la de nuestro propio tiempo— ha llegado a ser, entonces —si admitimos el diagnóstico foucaultiano—, por esta vía, una sociedad de la vigilancia, una sociedad panóptica, como diría Foucault. “Bajo la superficie de las imágenes, se llega a los cuerpos en profundidad; detrás de la gran abstracción del cambio se persigue el adiestramiento minucioso y concreto de las fuerzas útiles; los circuitos de la comunicación son los soportes de una acumulación y de una centralización del saber; el juego de los signos define los anclajes del poder; la hermosa totalidad del individuo no está amputada, reprimida, alterada por nuestro orden social, sino que el individuo se halla en él cuidadosamente fabricado, de acuerdo con toda una táctica de las fuerzas y los cuerpos” (Foucault, 1995b, p. 220).

Tomados en sí mismos, todos los mecanismos disciplinarios, en verdad, tienen una larga historia tras ellos. Sin embargo, lo realmente novedoso a este respecto tiene que ver con que a partir del siglo XVII, y desde allí de manera progresiva, ellos se van componiendo cada vez más ajustadamente y generalizando de tal modo que pueden alcanzar el nivel a partir del cual la formación de saber y el aumento del poder se constituyen en un proceso circular, recíproco, mutuamente complaciente. Las disciplinas —como dice Foucault— van a traspasar el umbral puramente “tecnológico”, inocuo podríamos decir también. Primero el hospital, luego la escuela, enseguida el taller, y así sucesivamente. Las disciplinas no solo los han “ordenado”; más bien llegaron a ser —merced a la introducción de los procedimientos disciplinarios y el registro infinitesimal de información que acometieron respecto de los sujetos a los que se atendía— unos aparatos tales que hicieron que todo mecanismo de objetivación llegara a convertirse y a valer como un instrumento de sometimiento; con lo cual, todo aumento del poder que así fueron generando diera lugar a unos conocimientos precisos y cada vez más operativos y fundados en esa contabilidad minuciosa obtenida a partir de la data registrada en la vida orgánica y social de los sujetos. Solo

de tal manera es como pudieron llegar a constituirse la medicina clínica, la psiquiatría, la psicología del niño y toda la investigación científica en general (biomédica y social), que ha sustentado la idea de hombre en la época contemporánea. “Doble proceso, por lo tanto: —señala Foucault— desbloqueo epistemológico a partir de un afinamiento de las relaciones de poder; multiplicación de los efectos de poder gracias a la formación y a la acumulación de métodos nuevos” (Foucault, 1995b, p. 227).

No es prudente olvidar que el siglo XVIII inventó las técnicas disciplinarias que hasta aquí hemos comentado, un poco, sin duda, tal como la Edad Media inventó la investigación judicial, aunque por caminos diferentes. El viejo procedimiento de investigación —técnica fiscal y administrativa— había sido desarrollado, más que nada, a partir de la reorganización de la Iglesia y el incremento de los Estados principescos de los siglos XII y XIII. En ese momento preciso es cuando la técnica de la investigación se introduce en la jurisprudencia de los tribunales eclesiásticos y posteriormente en los tribunales laicos. Se trata de la investigación entendida como la búsqueda autoritaria de una verdad comprobada o atestiguada, que se oponía al viejo procedimiento del juramento, del duelo judicial, del juicio de Dios o a la simple transacción acomodaticia entre particulares. La investigación era el poder soberano arrogándose el derecho de establecer la verdad por medio de cierto número de técnicas reguladas.

Foucault sostiene al respecto que es necesario recordar que, si desde aquel instante la investigación formó cuerpo con la justicia occidental (como hasta nuestros días lo sigue haciendo), entonces esta tiene un origen político; estuvo siempre en vínculo con el nacimiento de los Estados y jugó un papel decisivo en la formación de los saberes posteriores. En este sentido, la investigación fue la pieza original y gruesa —mas no por eso menos fundamental— para la constitución de las ciencias empíricas modernas; fue la matriz jurídico-política del saber experimental posterior. En consecuencia, como afirma Foucault: “El gran conocimiento empírico que ha recubierto las cosas del mundo y las ha transcrito en la ordenación de un discurso indefinido que comprueba, describe y establece los ‘hechos’ (y esto en el momento en que el mundo occidental comenzaba la conquista política y económica de ese mismo mundo) tiene sin duda su modelo operacional en la Inquisición” (Foucault, 1995b, p. 229).

5.3. Los usos políticos del cuerpo

Las ciencias con las que nuestra humanidad se encanta desde hace más de un siglo, en particular aquellas así llamadas “biomédicas”, tienen su matriz técnica en el registro infinitesimal que las disciplinas comenzaron a practicar respecto de los individuos y en las investigaciones ilimitadas que desencadenaron sobre su ser, para hacer entrar a la vida y sus mecanismos en los dominios de los cálculos explícitos (Foucault, 1995b, p. 173) distribuyendo lo viviente en registros de valor y utilidad. Con ello, la sociedad moderna habría atravesado un “umbral biológico”; esto habría ocurrido en el momento en que la especie humana como tal se convirtió en la apuesta de sus propias estrategias políticas (Foucault, 1995b, p. 173).

Así, por primera vez en la historia humana, lo biológico se vio reflejado en lo político (Foucault, 1995b, p. 172). Foucault atribuirá un protagonismo fundamental al dispositivo biomédico desplegado a partir de la época moderna, en la constitución de aquel fenómeno que más o menos por los mismos años en que concibió su obra *Vigilar y castigar*, comenzó a denominar “anatomopolítica del cuerpo”, por referencia a la conjunción de saber y poder desplegado sobre los individuos, al micropoder dejado caer sobre los cuerpos; al tiempo que denominó “biopolítica de la población” al complejo de saber y poder ejercido sobre el cuerpo social entero o los grupos tomados en su conjunto, desde entonces.

Según ha señalado Didier Fassin –un exponente de la reflexión biopolítica posfoucaultiana–, durante mucho tiempo el cuerpo constituyó un punto ciego para la investigación social y política (Fassin, 2005); sin embargo, en las últimas décadas, y especialmente bajo la influencia de Michel Foucault, como ya hemos visto, los trabajos sobre el tema parecen haberse multiplicado y la tematización del asunto del cuerpo –entendido como realidad social y política– se ha vuelto un tópico referencial de la discusión. No obstante –cree Fassin–, aunque fecunda, esta apertura no habría abordado suficientemente un asunto capital: el de “los usos políticos del cuerpo” (Fassin, 2005). Ello se torna muy relevante para esta reflexión, sobre todo si se considera que el poder se manifiesta, justamente, en la carne del individuo, a tal

punto que no resultaría errado hablar de un verdadero fenómeno de *incorporación del poder*²⁸.

Ahora bien, en un sentido concomitante, Nikolas Rose –otro reconocido exponente de la tendencia señalada– sostiene que dos serían los aspectos vinculados al gobierno de los sujetos que resultarían particularmente significativos “para entender el papel que las ciencias han jugado en la vinculación de la vida subjetiva e intersubjetiva con los sistemas de poder político” (Rose, 1990). El primero se refiere a la vinculación del gobierno con el conocimiento. Para gobernar a una población se requiere segmentar la realidad e identificar sus características y procesos particulares, es decir, ponerlos en visibilidad, tornarlos enunciabiles, hacerlos susceptibles de escritura; solo así es como se consigue “explicarlos”. En consecuencia –según cree Rose– el gobierno dependerá de “la producción, circulación, organización y autorización de verdades que encarnan lo que debe ser gobernado, que lo hacen pensable, calculable y practicable” (Rose, 1990).

En segundo término, gobernar una población va a requerir de otro tipo de conocimiento; uno que se permita evidenciar las características de los sujetos como “material en bruto de cálculo” (Rose, 1990). Se precisa transcribir determinados fenómenos –nacimientos, muertes, enfermedades, número de personas viviendo en tal o cual casa, tipo de trabajo de sus habitantes–, es decir, se requiere constituir una materia sobre la que pueda desplegarse el cálculo político. “El cálculo (...) depende de procesos de “inscripción” que traducen el mundo en registros materiales: reportes escritos, dibujos, mapas, cartas y, sobre todo, números” (Rose, 1990). A estas técnicas de inscripción se les llamó –a partir del siglo XVII y en forma creciente durante los siglos posteriores– “estadística”, la ciencia del Estado, un saber proveedor de los atributos de la población que podían ser integrados en el cálculo de los gobernantes²⁹. Desde el siglo XIX este proceso

²⁸ Al respecto, valdría la pena mencionar lo que ha hecho ver, por ejemplo y como es sabido, Ernst H. Kantorowicz, en su célebre texto de teología política medieval *Los dos cuerpos del rey* (Kantorowicz, 1985), según el cual el rey sería una persona mixta (*gemina persona*), humana y a la vez divina como Cristo. El rey, según Kantorowicz, tras representar un *corpus verum* (un cuerpo individual) acaba convirtiéndose en un *corpus mysticum* (una corporación unipersonal), en definitiva, en un cuerpo político; quedando así los dos cuerpos incorporados en una misma persona.

²⁹ Cabe tener presente, como dato, en este sentido, la controversia con algunos años de distancia entre Pierre Louis, promotor del “método numérico”, según el cual “la estadística es la base fundamental y única de todas las ciencias médicas”, y Claude Bernard, intentando una “medicina experimental”, para la cual “el uso de medias y el empleo de la estadística en medicina

transformador de los sujetos en cifra, utilizable en los cálculos políticos y administrativos, comienza a extenderse hacia los más variados dominios.

5.4. Biopolítica y Biobancos

Ahora bien, en nuestros días el asunto ha devenido, ciertamente, en la sistematización e institucionalización de la producción y administración de información biológica humana, pormenorizada hasta el extremo, perfeccionada y refinada gracias a las nuevas tecnologías informáticas; hecho que concierne directamente al quehacer de los así llamados “biobancos”, esas peculiares reservas de material extraído de personas con las que la investigación científica derivada de la biología molecular, la bioquímica, la genómica, la proteómica y otras –para fines diagnósticos o investigativos– suponen asegurar la viabilidad de su propio desarrollo experimental, al buscar disponer en buenas condiciones de conservación las muestras obtenidas. La investigación biomédica de las últimas décadas se ha centrado de forma progresivamente más específica –en virtud del avance científico y tecnológico– en el estudio de las alteraciones y mecanismos de la vida. Con este fin, se ha considerado de gran importancia disponer de muestras biológicas representativas de los distintos constituyentes de la función vital, tales como tejidos, tumores, células, proteínas, ADN y distintos fluidos vitales como sangre, suero, orina, etc., susceptibles de estudios posteriores, las que están asociadas a datos (epidemiológicos, clínicos, genéticos, ambientales, de hábitos del donante) que tengan relevancia para los investigadores.

Como se sabe, en los biobancos –que tienden a articularse en redes internacionales cada vez más complejas y sofisticadas– se almacenan muestras biológicas que son una parte del cuerpo humano con información genética de una persona concreta. Es un soporte de datos genéticos distinto de los datos de salud, que se mantienen incluso después de la muerte y que

y fisiología, conducen, por así decir, necesariamente al error”. Para el primero, el estudio de la población justifica el uso del cálculo. Para el segundo, el individuo es siempre singular. Alrededor de la cuestión de la cuantificación de los fenómenos o de la interpretación de los fenómenos y de la interpretación de las mediciones, se juega algo más que el desarrollo de nuevos instrumentos: una manera inédita de pensar la relación entre el individuo y la sociedad, entre lo particular y lo general. Cfr. al respecto el libro *Faire de la santé publique* de Didier Fassin (Fassin, 2008).

podrían tener efectos para la familia biológica, incluida la descendencia. El espectacular auge de la investigación biomédica está impulsando la necesidad de disponer de estas muestras biológicas de manera creciente, lo que está trayendo consigo importantes modificaciones en el panorama del conocimiento exacto que se puede llegar a tener de los individuos y de los eventuales usos, o abusos, a que este conocimiento puede dar lugar.

Actualmente se prefiere entender que, en este sentido, los biobancos desempeñarán un importante rol en el futuro próximo, no solo en la identificación de las causas de las enfermedades –tanto a nivel individual como al nivel de las poblaciones– sino, también, en el desarrollo de diagnósticos y de métodos preventivos y terapéuticos. Sus sostenedores confían en que la población premunida de niveles cada día mayores de información al respecto no tendrá reparos en apoyar decididamente la investigación científica, disponiéndose en forma consciente y voluntaria para la donación de partes de sus cuerpos, puesto que los encargados de su administración harán solo una utilización racional y eficiente de estos recursos, dentro de un marco ético y legal óptimo³⁰. Se espera, en consecuencia, que los biobancos se conviertan cada vez más en instrumentos eficaces para la investigación de las bases moleculares de la biología humana, tanto respecto de aquellas enfermedades comunes como de las enfermedades de baja prevalencia o poco frecuentes.

Sin embargo, el almacenamiento masivo de muestras biológicas plantea, además de cuestiones técnicas específicas –vinculadas a asuntos tales como los procedimientos para su recolección, su transporte y conservación, su identificación o su trazabilidad, y otras–, cuestiones por sobre todo éticas, tremendamente complejas, que son concomitantes con la legitimidad de la propia obtención de las muestras, con el resguardo de la intimidad o la privacidad de aquellos individuos a partir de los cuales han sido extraídas –quienes podrían preferir mantener sus vidas y aspectos personales fuera del conocimiento público, o controlar el flujo de información acerca de sí mismos–; y toda una serie de otros asuntos que levantan inquietud, porque conciernen a esta necesaria reserva de identidad de los

³⁰ Cfr. Declaraciones aparecidas en el diario español *El País* el 10 de septiembre de 2009 y emitidas por los investigadores E. De Álava y A. Orfeo, en un artículo titulado: “Biobancos, muestras humanas para la investigación biomédica. Las plataformas tecnológicas de colecciones biológicas son esenciales para el cuidado de la salud”.

suministradores, al consentimiento que debieran otorgar a la institución acopiadora para su empleo y almacenaje o eventual utilización posterior, y otros asuntos igualmente sensibles.

Estas son situaciones en extremo delicadas, que constituyen una fuente razonable de inquietud en tanto levantan señales de alerta respecto de las probables transgresiones a la dignidad personal que pudieran estar provocándose en un manejo descuidado, o económica o política o militarmente interesado, de este material. Con respecto a ello, tal vez no estaría de más tener en cuenta que la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, adoptada por la Conferencia General de la UNESCO el 11 de noviembre de 1997, ratificada por la Asamblea General de las Naciones Unidas con fecha 9 de diciembre de 1998, señalaba en su artículo N° 1 “El genoma humano subyace a la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana, así como el reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad”. Porque es evidente que la riesgosa combinación entre la pulsión manipuladora de las tecnociencias y la inexistencia de criterios éticos universales y vinculantes, impulsa a inquirir y a tomar precauciones respecto de la norma a la cual será sometida la investigación científica y las prácticas genéticas en el tiempo por venir.

El gran problema es que dificultades como aquellas vinculadas al tratamiento y uso posterior de los datos –para fines que quizás ni siquiera se imaginaron en el momento de su recogida–, o a la medida razonable que debe definir el periodo de su conservación; o a la garantización de las medidas de seguridad necesarias para su preservación, por ejemplo, desbordan la escasa legislación existente al respecto, poniendo de manifiesto la laguna legal con la que nos encontramos al tratar esta materia. Parece preciso considerar que las muestras biológicas y los tejidos humanos pueden compartir un mismo estatuto jurídico con otros datos médicos, que, aunque estrictamente no constituyen información de carácter personal, sí pueden dar lugar a la extracción de información de esta naturaleza, mediando el análisis adecuado para ello. Lo que, al parecer, obligaría a incluir las muestras biológicas en el ámbito de aplicación de las normativas referidas a la protección de datos personales. Tres cuestiones, al menos, parecen relevantes en este sentido (Hansson, 2009).

En primer lugar, el criterio de selección de información que se considere decisiva y estratégica a la hora de justificar la determinación de los empleos posteriores del material almacenado que pudieran tener lugar.

Este aspecto refiere a los fines preestablecidos que gobiernen el interés de los biobancos a la hora de constituir su reserva de información y privilegiar el acopio de unos u otros datos genéticos.

En segundo término, la protección de la confidencialidad de quienes suministren el material de tejido humano o la información personal que a este se pueda asociar y que permita el desarrollo de ciertas investigaciones, según lo señalado en el punto anterior.

Por último, la clase de uso que se haga de dicho material y el manejo de los hallazgos incidentales que pudieran provocarse a partir de su estudio; sobre todo en relación con las implicancias favorables o desfavorables que estos últimos podrían tener para los donantes de ese material o para sus parientes genéticos más directos.

Todas estas son cuestiones –tanto epistemológicas como derechamente políticas–, al parecer, no lo suficientemente resueltas, ni por las propias directrices de la investigación científica en curso, ni tampoco por la legislación actual de la mayoría de los países –mucho menos del nuestro–, que hasta ahora no han cautelado o previsto los excesos o desbordes que de estas materias pudieran derivarse y que no parece tampoco insensato entender como factores de riesgo inminente. Todo ello tiene, por cierto, un importante impacto sobre la confianza pública que el desarrollo de estas instituciones tendrían la obligación de asegurar, para fortalecer la legitimidad que requiere su expansión y continuidad. Este es un fenómeno complejo, sobre todo porque una merma creciente en su credibilidad –debido a las inconsistencias señaladas– presumiblemente afectaría a sus propias prácticas. Si los individuos revocaran el consentimiento que expresan a la hora de ceder las muestras personales de material genético, la información de que los biobancos dispondrían finalmente sería insuficiente para que pudieran arribar a conclusiones científicamente válidas de su investigación, como consecuencia de lo cual el potencial de aporte que, supuestamente, pueden hacer al conocimiento científico y al desarrollo de nuevos tratamientos médicos para enfrentar las enfermedades disminuiría ostensiblemente.

5.5. Ciencia, poder y capital

En este sentido, nos interesa atender a un importante hecho vinculado con estas actuales indefiniciones de la investigación científica: junto a las

modalidades históricas de desarrollo del capital, como son el dinero y la industria, la voluntad política y el poderío militar, factores todos que han establecido un control y dominio del mundo, también ha habido, paralelamente, otra forma de influencia decisiva, como aquella establecida por el saber de las ciencias, que han instituido regímenes de dominación. De hecho, Foucault articuló su interés en la historia de la ciencia con el análisis de la sociedad y del poder, ordenó las formas del saber culturalmente determinantes en función de estrategias institucionales y cognitivas de integración social.

Por ello, es necesario reconocer que el conocimiento científico es al mismo tiempo un capital económico. Las comunidades científicas son a la vez empresas tecnocientíficas. Sin alejarse mucho de esta afirmación, se podría señalar que últimamente, como ya se ha señalado y por citar un ejemplo, los biobancos han ido estableciendo redes de alcance multinacional vinculadas a importantes agencias económicas. El saber científico, entonces, ya no es solo un bien en sí, es, en realidad, un bien económico, un bien de capital, que genera con su actividad mercancías privatizadas al servicio de poderes fácticos. Y como tal, se ve impulsado a desplegar una lógica y una racionalidad instrumentales en su quehacer, que lo lleva frecuentemente a propiciar fines pragmáticos y estrategias eficientistas que, por su propia naturaleza, pueden llegar a desconocer e incluso a lesionar los fines éticos y sociales a los que también debiera servir. Los nexos entre conocimiento e interés ya han sido suficientemente establecidos por la literatura crítica como para insistir mayormente en este evidente factor de riesgo:

Es precisamente de este sesgo meramente estratégico-instrumental, desplegado sobre la vida humana biopolíticamente, anatomopolíticamente —dicho en palabras de Foucault—, del que a veces se tiñe el acontecer científico. Y es que para el cumplimiento de sus fines requiere acopiar la mayor cantidad de información que resulte posible acerca de los individuos y las poblaciones, extraer de su existencia biológica, social y simbólica, la información que la ciencia con su dispositivo técnico-instrumental de investigación puede tornar elocuente e indicadora de futuras decisiones acerca de la existencia humana. Pero cuáles vayan a ser esas decisiones es algo que aún está por verse.

Por lo mismo, todo parece indicar que a estas alturas del desarrollo de la ciencia y la investigación una gran responsabilidad ético-normativa

viene a imponerse por encima y más allá de toda pretensión de logro experimental. Y dado que aquella búsqueda de conocimiento objetivo que define al desarrollo de la ciencia siempre enfrenta al científico o al investigador a diversos cursos de acción posibles, cuyos pronósticos de resultados difieren a veces sustancialmente entre sí, estos siempre se deberán medir con sus propias decisiones y con el impacto o las consecuencias que esas mismas decisiones puedan tener para la vida humana. Son los riesgos derivados de una reescritura de los problemas sociales en lenguaje sanitario los que deben inquietar a la reflexión actual (Fassin, 2008).

Ahora bien, cabría esperar que la provisión de resguardos para contener los presumibles excesos que se pudieran derivar de una práctica de investigación científica no sometida a la legislación debiera ser una tarea eminente del Estado; sin embargo, al respecto habría que tener en cuenta lo planteado por Rose en el sentido de que el Estado contemporáneo no “nacionaliza” la corporeidad de sus sujetos en un cuerpo político sobre el cual trabajar en masa y en relación con los cuerpos políticos de otros Estados (Haidar, 2009). El Estado funciona, más bien, como un “facilitador” o un “animador” que insiste en la proliferación de las políticas de promoción de la salud, en el incremento del poder de las compañías aseguradoras, y en el énfasis que otorga a las propias familias y a los propios individuos en el cuidado de su salud. La responsabilidad por la conservación y la maximización de la vida ya no recae sobre aquellos que gobiernan la nación en un campo de competencia internacional con otros Estados, sino sobre quienes son responsables por una familia y sus miembros (Rose, 2007). En este sentido, señala: “La vida puede, hoy más que nunca, estar sujeta a juicios de valor, pero esos juicios no son hechos por un Estado que administra la población en masa. La biopolítica contemporánea en las políticas liberales avanzadas no toma el cuerpo viviente de la raza y sus componentes vitales como recursos cuyo rendimiento esté para ser maximizado en un enfrentamiento competitivo entre Estados” (Rose, 2007, p. 58).

Entonces, en una época de totalización informacional como la nuestra —la era del panoptismo generalizado—, donde nada queda resguardado en la intimidad y la vida privada sucumbe a merced del dispositivo técnico de vigilancia total, sin que se haya desplegado aún de manera suficiente el corpus jurídico cautelador de eventuales desbordes biopolíticos, resulta enteramente decisivo establecer una suerte de equilibrio reflexivo que

permita asegurar que lo factible no prevalezca necesariamente por sobre lo legítimo, que el mezquino interés del logro experimental no llegue a oscurecer la amplia perspectiva del bienestar humano. Es preciso que no sea más el argumento de una misteriosa capacidad de anticipación y control de los riesgos y la afirmación de un supuesto carácter benéfico y neutro, como el que ha venido dando sustento hasta ahora al catecismo tecnocientífico y ha favorecido la entrada de lo viviente en los dominios del poder, el que impida adoptar las debidas precauciones y resguardos para la vida y la intimidad de las personas.

CAPÍTULO 6

LA VALIDEZ DE LO HUMANO EN LA EMPRESA CIENTÍFICO-TECNOLÓGICA³¹

6.1. Presentación

No es mi propósito de esta mañana reiterar asuntos archiconocidos ante todos ustedes, quienes, de una u otra manera, de ciencia saben mucho más que yo. Tampoco me interesa apelar al recurso de aquella sensibilidad estereotipadamente humanista de cierto discurso filosófico —que normalmente busca empatizar con auditorios como este—, para reflexionar acerca de las importantes cuestiones vinculadas al imperativo de protección de las personas que participan en la investigación científica; tema que, como ya sabemos, tiene una larga y compleja historia, en la que no faltan episodios dramáticos que más valdría la pena olvidar; o quizás recordar, claro que para no repetir.

En verdad, otro es el fin que persigue mi intervención de hoy. Diría que se trata aquí de levantar una sospecha, de acusar una debilidad; quizás, de delatar una omisión. O tal vez se trata de algo mucho más sencillo, como sería querer poner a la vista una simple precaución, una que está referida a la necesidad de enmarcar la práctica investigativa en preceptos éticos que resguarden en todo momento los derechos y la integridad tanto física como moral de las personas participantes. Una precaución, sin duda, evidente para cualquiera que se dedique a estos oficios investigativos; pero que, precisamente por evidente, se torna sobreentendida y así termina quedando naturalizada, de tal manera que se llega a creer en serio que se le reconoce y practica, aunque, de verdad, tal como se puede constatar, ella sigue formando parte de la agenda pendiente del trabajo científico, dado que, ciertamente, la comunidad de los investigadores todavía no se hace cargo de manera cabal de la interpelación éticamente categórica que plantea.

³¹ Este texto fue presentado como ponencia en el VII Taller de Bioética "Protección de las personas en la Investigación Científica" celebrado en diciembre de 2011 y organizado por el Comité Asesor de Bioética de Fondecyt-Conicyt, manteniéndose inédito hasta la fecha.

No me caben dudas de que aún queda mucho por hacer en cuanto a esto. Y es que, claro, pasar por sobre las certezas y convicciones que se han aquilatado respecto de lo que a menudo se hace, o abandonar la creencia en la infalibilidad de las propias prácticas consuetudinarias, puede ser algo difícil de conseguir para el investigador. Todavía más cuando ellas se fundan en una suerte de inercia teórica gestada hace ya un par de siglos y que hasta hace muy poco mantuvo estos asuntos problemáticos en completa invisibilidad.

Una pretensión que durante largo tiempo operó como rasgo distintivo de la ciencia era que esta no tenía relación con valores. Ello era coincidente con la afirmación que sostenía que el científico debía tomar distancia de posiciones axiológicas y desde una suerte de “asepsia” científica conseguir la imparcialidad y la objetividad que constituían su fin último, el mérito interno de su actividad. En tal sentido, la ciencia sería neutral. Su único fin consistiría en la producción de conocimiento verdadero respecto del mundo. Estaría absolutamente al margen de otras finalidades; incluso de sus eventuales aplicaciones tecnológicas, o de sus otros posibles empleos.

El hecho puede entenderse como resultado del influjo positivista que dominó al ámbito del conocimiento a partir del siglo XIX. Como se recordará, la tesis de Auguste Comte era que hay un solo saber auténtico, el de las ciencias positivas, cuyo método debía ser extendido a todos los dominios del saber. Esta tesis dio lugar a intensas discusiones ulteriores a propósito del método, y también constituyó —de un modo u otro— la firme posición de eminentes teóricos de la ciencia como Claude Bernard, Ernst Mach o Émile Durkheim, por citar a algunos de los más reconocidos, en diversos campos disciplinarios. Incluso, hasta el mismo Max Weber, aunque detractor reconocido del positivismo, defendió la neutralidad de la ciencia social, pretendiéndola “libre de valores” (*wertfrei*). La consideración de los hechos había de estar separada de la consideración de los valores —así lo creía Weber—; incluso cuando estos últimos se constituyen en el objeto de la investigación sociológica, puesto que, en tanto tal (en tanto objetos de la investigación) se tratan como si fueran hechos, y por ende no dan lugar a enunciados de valor ni generan expresiones referidas a su validez (Weber, 1984, pp. 78-79). En un sentido semejante, en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, de 1921, Ludwig Wittgenstein estableció la separación abrupta entre el conjunto de las proposiciones y las demás expresiones. Aquellas describen estados de cosas, atribuyen propiedades a los objetos o dan cuenta de relaciones entre ellos. Pueden, en consecuencia, ser ver-

daderas o falsas. Si son verdaderas constituyen la ciencia natural, es decir, describen estados de cosas que son reales. Todas las demás, las que no describen estados de cosas y por ello no poseen valor veritativo, carecen de significado, no constituyen “proposiciones” propiamente tales. A estas últimas corresponden todas las expresiones metafísicas y los juicios de valor, particularmente aquellos que dan forma a la ética. En consecuencia, no pueden describir el mundo puesto que no refieren a hechos. Es que en el mundo no hay valores, dirá el filósofo (Wittgenstein, 1973). La ciencia refiere, entonces, al mundo de los hechos y a las reglas de la lógica; es decir, debe reflejar la realidad y ser consistente en sus proposiciones. Todo lo que exceda a esta delimitación estricta se aleja del propósito y del carácter propio de la ciencia, que es siempre descriptivo y nunca normativo.

Ahora bien, se entiende que recién en la segunda mitad del siglo anterior esta tesis llegó a ser objeto de críticas, especialmente en el contexto de las fuertes disputas acerca de su pretendida “neutralidad” y la emergencia de diversas matrices epistemológicas que se plantearon en forma disidente respecto de la herencia positivista del saber científico. Aún está fresco el recuerdo de los planteamientos de un Thomas S. Kuhn (*The structure of scientific revolutions*, 1962) o de un Paul K. Feyerabend (*Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*, 1975) —por mencionar los nombres quizás más relevantes en este sentido—, cuyo trabajo crítico referido a ciertos emplazamientos veritativos de la teoría científica tradicional consagró una verdadera revolución anticientificista, que reivindicó una visión en general contraria a las pretensiones objetivistas y universalistas suyas, y que organizó un nuevo relato respecto de su carácter intrínseco y su devenir histórico (Kuhn, 1996), el que parece, entre otras consecuencias, haber desacreditado para siempre la ilusión de una ciencia ajena a todo sistema de valor.

Hasta entonces, se había hecho frecuente considerar tal libertad respecto a los valores como una gran ventaja y un signo de la superioridad que podía exhibir la ciencia al ser comparada con otros tipos de actividad intelectual, los que —se suponía— eran incapaces de alcanzar el alto nivel de conocimiento objetivo característico suyo, a causa precisamente de la mala conciencia *subjetivista* ejercida por los valores sobre ellas. Como consecuencia de esta suposición, se llegó a afirmar, entonces, la tesis de la libertad de la ciencia respecto de los valores (*value-free, wertfrei*), es decir, su absoluta *neutralidad axiológica* (Agazzi, 1996, p. 178).

6.2. El carácter de *empresa* de la investigación científica

Ahora bien, quizás esta sea una de las razones por las cuales la confianza ilimitada, el optimismo inquebrantable, la aprobación incondicionada en cuanto a las realizaciones o “conquistas” de la ciencia y de la tecnología, han venido siendo sustituidas en los últimos decenios por una actitud bastante extendida de recelo, de miedo, denigración y hasta de rechazo (Agazzi, 1996, p. 17). Ello podría explicarse, tal vez, en función de la constatación irrefutable que se ha venido haciendo desde entonces de ese carácter de *empresa*, al que Martin Heidegger, por ejemplo, remitía el instituirse de los resultados propios de la ciencia (Heidegger, 1998), resultados que constituyen a su vez los medios de un procedimiento progresivo que pone a la naturaleza —y con ella al hombre— como objeto de su representar y, por tanto, de su apropiación irrestricta. En este sentido, nuestra sociedad parece haber pasado abruptamente del cientificismo a la condena radical de la ciencia; esto es, de su sobrevaloración (que se extiende, por cierto, a la tecnología), concebida como algo absoluto e incondicionalmente bueno en sí mismo, a la consideración de la misma como algo intrínsecamente riesgoso y, en ocasiones, hasta perverso (Agazzi, 1996, p. 17).

Se sabe que una perspectiva doctrinaria como la del “cientificismo” —entendiendo por tal la primacía absoluta atribuida a las ciencias en el conocimiento y la comprensión de la realidad— ha llevado a asignar a “agentes externos” la causa de los impactos y las consecuencias negativas que han acompañado a veces al desarrollo científico-tecnológico, reduciendo la responsabilidad de los científicos a la pura ejecución correcta de su trabajo de profesionales especializados, expresándose con ello la confianza irrecusable en la validez absoluta y en la completa infalibilidad del método científico. De acuerdo con esta perspectiva, el científico Robert Oppenheimer, por ejemplo, no podría nunca haber sido responsabilizado por el proyecto Manhattan³² y las detonaciones nucleares de Hiroshima y Nagasaki, ni por los miles de muertos que resultaron de semejante operación genocida. Esta misma convicción respecto de

³² Estados Unidos, con la ayuda del Reino Unido y Canadá en sus respectivos proyectos secretos “Tube Alloys” y “Chalk River Laboratories”, diseñaron y fabricaron las primeras bombas atómicas bajo lo que fue llamado “Proyecto Manhattan”. La investigación científica fue dirigida por el físico estadounidense Robert Oppenheimer.

la suficiencia metódica ha conducido también a denunciar toda posible propuesta orientada a la reglamentación de la investigación científica y de sus aplicaciones, y calificar a dicho afán regulador como un intento simplemente oscurantista y noofóbico contra la libertad irrestricta que la ciencia siempre debería tener.

Los detractores de la ciencia, por su parte, han pretendido atribuir tanto a la racionalidad científica como al dispositivo tecnológico que de ella se desprende, la entera responsabilidad de los impactos negativos mencionados, negando así que merezcan una forma auténtica de libertad. De acuerdo con tal presupuesto, el riesgo sería demasiado enorme como para entregarle un cheque en blanco al científico y devolverle la confianza absoluta que alguna vez pudo haber tenido. La consigna parece seguir siendo, en este sentido, la misma: ¡Que Auschwitz no se repita!

Ahora, naturalmente, el hecho de que las acciones humanas puedan o tengan que estar sujetas a reglas no es sinónimo de su falta de libertad. Ciertamente, es destacable que la humanidad haya aumentado de modo significativo sus libertades de acción en todos los campos; ello refleja que de este modo el mundo se ha hecho cada vez más humano. Pero, también, parece necesario reconocer que la humanidad ha avanzado históricamente merced a la implementación de una serie de normativas que han sido capaces de contener abusos e injusticias que sin otro freno que el de las reglas nunca se habrían podido evitar (Agazzi, 1996, p. 18).

6.3. Ciencia, ética y normatividad

Habría que admitir, entonces, que es imposible afirmar que no sea legítimo establecer explícitamente normas para reglamentar la actividad científica. Después de todo, existen normas (estratégicas) que dirigen la investigación, tanto pura como aplicada, sea desde el punto de vista de su seguridad o desde el punto de vista de su secreto, por ejemplo; por lo cual no sería razonable excluir por principio la incorporación de otras normas aunque ahora de carácter más definidamente moral. Pero esto, que parece ser una profunda convicción de nuestra época, levanta de inmediato la sospecha respecto de cual sería la fuente más legítima de proveniencia de dicha normatividad y de cómo un eventual cuerpo normativo aplicado a la ciencia debería operar en la práctica; es decir, de qué modo sería posible

validar el conjunto de las regulaciones y cuál sería el efecto o el impacto que ellas provocarían en la actividad científica; pues, por cierto no se trata de atar de brazos y de amordazar al científico, sino más bien de contribuir a que deje de seguir siendo el mago engañado por sus propios trucos que ha sido, y persuadirlo a atender más enfáticamente a su responsabilidad hacia aquellos otros valores que están presentes en la sociedad, los que deberían conjugarse con la responsabilidad que, a su vez, también tienen las demás instituciones —sociales, económicas, políticas, religiosas, culturales, etc.— hacia los derechos de la ciencia (Agazzi, 1996, p. 27).

Cabe señalar al respecto que sería prudente tener en cuenta aquí —a modo de paréntesis— las diferencias intrínsecas que en la “cultura epistémica” permiten identificar prácticas, relaciones sociales, productos y valores característicos y diversos de unas y otras áreas del trabajo científico. Como señala Fernando Lolas, por ejemplo, “en la física de alta energía, el experimento es una empresa que congrega a decenas de investigadores en torno a instrumentos muy delicados, cuya calibración demanda más de la mitad del tiempo útil del equipo, y cuyos resultados deben ser interpretados por un grupo muy numeroso de expertos. La biología molecular, en cambio, retiene algo del espíritu de “mesón de trabajo”, que tipifica la idea clásica de experimento en la biología; sus agentes son investigadores individuales y no grupos, y la autoría mantiene algo del compromiso individual que caracterizó a la época heroica de la investigación científica, que puede caracterizarse como ‘pequeña ciencia’” (Lolas *et al.*, 2006, p. 101). Todo ello, por cierto, complejiza la posibilidad de pensar más ajustadamente en la validez y la plausibilidad de eventuales regulaciones impuestas al acontecer científico, en cada caso.

Ahora bien, volviendo al tema de las responsabilidades de la ciencia, para alcanzar tal sentido de la responsabilidad se requiere un proceso de maduración, de educación y de participación (Agazzi, 1996, p. 27). Esto requiere que los científicos se sensibilicen respecto del sentido de los valores humanos universales, comprometiéndose en la discusión acerca de su naturaleza y aportando elementos de juicio, desde sus propias referencias culturales, para la materialización efectiva de dicho sentido. Pero ello también implicaría que los filósofos y los bioeticistas, los teólogos y los políticos, tuvieran que incrementar sus competencias acerca de las cuestiones propias tanto del saber como del quehacer científico, para dialogar con propiedad en torno a la regulación pretendida (Agazzi, 1996, p. 27).

Parte de esta tarea conjunta en la que se tendrían que implicar por igual científicos y humanistas podría consistir, por ejemplo, en la elucidación tanto de los supuestos como de los conceptos filosóficos que subyacen a la planificación, la metodología y a los resultados de la actividad científica; o bien, en una reconstrucción axiomática de las teorías científicas —por mencionar un par de plausibles tareas comunes—, todo lo cual permitiría ampliar las actuales discusiones sobre epistemología y contribuiría a estrechar los vínculos entre ambas racionalidades todavía escindidas, mejor si es en favor de la formulación de políticas referidas al desarrollo científico que no desconozcan ni menosprecien las determinaciones éticas que deben recaer necesariamente sobre la praxis de la ciencia.

Asimismo, sabemos que la ética se sirve de ciertos conceptos fundamentales, como los de libertad, responsabilidad, naturaleza humana, y que en nuestro tiempo una definición afinada de tales conceptos —considerando su posible aplicación a las acciones humanas— requiere integrar los aportes cognoscitivos de muchas disciplinas; sobre todo los de aquellas que se preocupan por el hombre: desde la biología hasta la psicología, pasando por todo el arco intermedio que aborda sus diversos niveles ónticos y constitutivos. Al margen de estos saberes, cualquier discurso referido a lo humano se torna fútil, porque ya se ha consolidado inevitablemente una cierta figura de lo humano a partir del saber de las ciencias, que le devuelven una imagen persuasiva de sí mismo, cuando este se mira o refleja en ellas (Agazzi, 1996, p. 28).

Ahora bien, no resulta difícil suponer que el desarrollo de la ciencia y la técnica ha traído consigo una serie de circunstancias inéditas, totalmente desconocidas hasta hace algunas décadas, a las que podría resultar muy difícil aplicar las normas morales existentes. Los nuevos escenarios del desarrollo tecnocientífico han abierto posibilidades hasta hace poco impensadas para la acción humana (Agazzi, 1996, p. 29). Se presentan nuevas opciones vitales respecto de las cuales los hombres y mujeres del presente no se muestran del todo competentes puesto que ellas nunca formaron parte del repertorio de decisiones que debían adoptar para orientar su existencia. La condición más esencial de lo humano ha sido transformada, intervenida; los individuos humanos han sido programados y hasta deformados por la ciencia, y hoy buscan proyectar su propio devenir en medio de una gran incertidumbre.

6.4. El “hombre” de la ciencia

En relación con esto, se hacen inevitables ciertas preguntas: ¿cuál es ese hombre con el que la ciencia se vincula, o del que se quiere desentender? ¿Cuál es ese hombre al que la ciencia favorece, o al que perjudica; del que se preocupa, o al que olvida; al que conoce, o manipula; al que sirve altruistamente, o utiliza para su propio interés egoísta? ¿Por qué debiera entenderse como relevante y necesaria una preocupación de la ciencia por el hombre?

Hacia el final de su afamada obra *Las palabras y las cosas*, el filósofo francés Michel Foucault escribió lo siguiente: “(...) ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica, sea la que fuere, ninguna observación del cuerpo humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones encontró jamás, en los siglos XVII y XVIII, algo así como el hombre, pues el hombre no existía” (Foucault, 1966, pp. 355-356). Solo posteriormente este habría pasado al lado de los objetos científicos, con lo cual se habría dado lugar a la idea de que el hombre es aquello en lo que hay que pensar y aquello que hay que saber. “El hombre es una invención reciente” nos ha dicho Foucault; remarcando que “De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas (...) una sola, aquella que comenzó hace un siglo y medio (...), ha dejado aparecer la figura del hombre” (Foucault, 1966, p. 398).

Ahora bien, como lo muestran los análisis de su obra *Vigilar y castigar*, la instauración del hombre en el campo del saber fue posible solo a partir de ciertos modos de sujeción: la disciplina específicamente; aunque de modo más amplio, la normalización. Solo la diseminación a nivel global de un poder normalizador ha hecho posible el conocimiento del hombre. El hombre moderno es, entonces, correlativo al surgimiento de una sociedad de normalización y disciplinamiento, que fue capaz de desplegar “una observación minuciosa del detalle y, al mismo tiempo, una consideración política de pequeñas cosas para el control y la utilización de los hombres (...) llevando con ellas todo un conjunto de técnicas, todo un *corpus* de procedimientos y de saber, de descripciones, de fórmulas y de datos” (Foucault, 1995b, p. 145). Las ciencias, entonces, con las que nuestra humanidad se encanta desde hace más de un siglo, tendrían su matriz técnica en el registro infinitesimal que las disciplinas comenzaron a practicar respecto de los individuos y en las investigaciones ilimitadas

que desencadenaron sobre su ser, para hacer entrar a la vida y sus mecanismos en los dominios de los cálculos explícitos del poder, distribuyendo lo viviente en registros de valor y utilidad (Foucault, 1995b, p. 173). Se podría colegir que cada vez que ocupamos a las personas como sujetos de la experimentación no solo estamos instrumentalizándolas, al ponerlas en condiciones de medios para la consecución de un fin, sino que, a la vez, las estamos reduciendo a una condición de absoluta pasividad, desencianalizando su intrínseca condición, al convertirlas en simple dato dentro de un acopio obsesivo e infinito de información.

Estas singulares aseveraciones nos mueven a preguntarnos aquí respecto del modo en que la figura de lo humano se manifiesta hoy en el contexto de crecimiento desmesurado de un dispositivo científico-técnico de conocimiento y dominio del mundo actual. Más que nunca interesa ahora elucidar la concepción que la ciencia actual tiene del hombre, porque en la actividad científica el hombre aparece constituido, a la vez que en sujeto, en el objeto mismo de la investigación, es decir, en aquello que hay que pensar y conocer, en aquello que hay que administrar —como diría Foucault. Todo ello se vuelve un asunto preocupante, sobre todo cuando señales inequívocas de riesgo hacen pensar que el sistema tecnocientífico carece de un adecuado control y se expande de manera irrestricta en cumplimiento de intereses muy particulares. Todo ello se vuelve inquietante cuando se constata que las regulaciones internacionales instituidas para la protección de los sujetos humanos comprometidos en la investigación de la ciencia pierden vigencia y ceden su lugar a nuevas regulaciones de manifiesto compromiso unilateral.

Entonces, no debemos dejar de tener en cuenta que el progreso científico es una meta opcional y no una tarea que haya que cumplir de manera incondicional. Debemos admitir que un avance más lento en la conquista del conocimiento no amenazaría necesariamente a la sociedad, como sí lo haría, de hecho, la erosión de los valores morales que produciría una búsqueda despiadada y frenética de ese mismo progreso (Jonas, 1969). Sobre todo cuando este se erige vulnerando la fragilidad de lo humano y sacrificando el derecho individual de los sujetos de investigación en nombre de un supuesto bien común como el que a veces se permite augurar el catecismo tecnocientífico.

SEGUNDA PARTE
Ética, Bioética y Medio Ambiente

CAPÍTULO 1
BIOÉTICA Y MEDIO AMBIENTE. SENTIDO Y
PROYECCIÓN DE LA CRISIS MEDIOAMBIENTAL³³

1.1. Sentido y proyección de la crisis medioambiental

Uno de los hechos más significativos de los que se puede tener conciencia en la época contemporánea es, sin duda, el peligro implicado en las cada vez más intensas transformaciones técnico-científicas que han venido siendo experimentadas por nuestro planeta desde el siglo XIX. En virtud de ellas, se han desencadenado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan a corto plazo la continuidad de la vida sobre su superficie, si es que no se encuentra el modo de detenerlas y/o revertirlas adecuadamente. Este es un hecho que adquiere tintes de extrema gravedad. Sobre todo cuando resulta también cada vez más evidente que las instancias ejecutivas a nivel mundial, las grandes organizaciones sociales, políticas y económicas del orden humano actual, se muestran totalmente incapaces de aprehender esta problemática en su conjunto. Cuando no pueden abordar la totalidad de sus implicancias, y lo hacen solo parcialmente, desde una visión tecnocrática e insuficientemente capaz de poner atajo a la situación y clarificar el procedimiento por medio del cual se puede llegar a vislumbrar las soluciones requeridas.

Todos los estudios específicos implementados en relación con el conocimiento de la magnitud del problema durante las últimas décadas muestran que nuestro planeta no está capacitado para resistir mucho tiempo más la evidente sobrecarga a la que está siendo sometido como consecuencia de la expansión ilimitada de las actividades industriales y productivas generadas por el actual modelo de desarrollo económico prevaleciente en el mundo.

Algunos de los elementos que más contribuyen en nuestro tiempo a hacer insostenible o inviable la praxis humana material en los términos

³³ Originalmente publicado en Escribar A.; Pérez M. y Villarroel R. (2004) *Bioética. Fundamentos y dimensión práctica*. Editorial Mediterráneo. Santiago. ISBN N° 956-220-236-4.

en que la podemos atestiguar hoy en día corresponden, entre otros, al crecimiento de la población, que puede tornarse de todos modos problemático si esta no consigue estabilizarse en función de un óptimo no necesaria ni exclusivamente económico. También a las modalidades imperantes de consumo de bienes, que enfatizan la ambición inagotable por la posesión de artículos meramente suntuarios, con lo cual se estimula un crecimiento desmedido de actividades productivas que les den creciente satisfacción. Además, a las modalidades tecnológicas mediante las cuales se ha venido propiciando el ideal de desarrollo material irrefrenable que caracteriza al presente, cuyas consecuencias se revierten negativamente sobre la propia vida humana más temprano que tarde. Parece evidente que, de persistir sin modificaciones esta situación amenazante, el desequilibrio global puede tornarse de verdad inmanejable y sus consecuencias, por lo mismo, imprevisibles.

Sabemos que a lo largo de toda su historia el hombre se ha visto en la necesidad de introducir modificaciones en el medio que lo circunda. Se podría decir que, a diferencia de muchas otras especies vivas que encuentran su posibilidad de supervivencia en una adaptación relativamente pasiva a las condiciones físicas imperantes en el entorno, introduciendo cambios que en la mayor parte de los casos no llegan a transformaciones sustanciales, el hombre se ve forzado —por sus propias y múltiples limitaciones específicas— a alterar activa y significativamente el ambiente que lo rodea. La historia de la intervención humana sobre el medio natural es ciertamente tan antigua como su presencia sobre el planeta. Sin embargo, se podría afirmar con certeza que este vínculo no constituyó un problema de interés sino hasta mediados del siglo XIX, cuando el cada vez más creciente y arrollador poder de transformación de las intervenciones técnicas desarrolladas por el hombre fue dando lugar a una situación que en un comienzo no se visualizó con todo el carácter problemático con el que hoy día se percibe.

Es la evidente expansión y la progresiva aceleración de aquellas transformaciones, el hecho de que en muy corto tiempo hayan alcanzado una dimensión global —sobre todo esto último—, tanto en su cobertura como en el alcance de sus efectos, lo que ha obligado en la actualidad a dirigir la atención hacia los riesgos inherentes que dicho fenómeno lleva inevitablemente consigo. La interdependencia o el encadenamiento de las consecuencias provocadas por la apropiación técnica del medio, la

derivación acumulativa y anómala de sus resultados, aparece claramente como un asunto que reviste serios riesgos para la continuidad de la vida, en todas sus manifestaciones.

Situaciones tan dramáticas como el avance incontenible de la desertificación de los suelos cultivables, la vertiginosa deforestación de la selva húmeda, la contaminación atmosférica en las áreas de mayor concentración humana, la salinización de las escasas reservas de agua dulce que van quedando en el mundo, el deterioro progresivo y quizás irrecuperable de la capa de ozono, son solo algunos ejemplos que expresan la peligrosidad del conflicto por el que atraviesa en la actualidad nuestro planeta. El hecho de que, por esto mismo, los seres humanos actuales hayan entrado en una etapa decisiva de su existencia, en la que literalmente se juega su futuro, no constituye, por cierto, un problema menor y el hecho muestra que las presentes circunstancias representan una verdadera crisis de insospechadas proyecciones.

1.2. La superación del paradigma tecnocientífico

Ante ello, no parece suficiente la comprensión habitual de los problemas, que se plantea como única posibilidad el hecho de que la superación de las dificultades pueda encontrarse en la provisión incesante de nuevos recursos técnicos, que insisten en seguir adelante con los mismos criterios responsables de las dificultades que hoy se tienen que enfrentar. Una situación como esta provocaría al mismo tiempo, sin lugar a dudas, otros problemas peores, los que a su vez demandarán respuestas más exigentes aunque no necesariamente eficaces y suficientes para detener el proceso de deterioro. De tal modo solo se avanza en círculos, volviendo siempre a la generación de dificultades semejantes, profundizando más bien su gravedad, sin llegar a resolver nada efectivamente. En tanto no se advierta que la solución de la crisis ocasionada por las intervenciones técnicas no precisa solo de soluciones provenientes del mismo ámbito técnico, todo seguirá quedando donde mismo como hasta ahora. Lo que parece más razonable al respecto es el logro de una transformación radical del modo de aproximación y comprensión del fenómeno de la tecnociencia contemporánea, hecho que atraviesa por una reorientación de la mirada con que los hombres actuales se enfrentan a sí mismos y comprenden su

relación esencial con el entorno, más que como la mera disposición de cálculo y dominio característica del quehacer técnico, como una particular modalidad de vecindad y copertenencia con el resto de las formas del universo.

En este sentido, se puede estimar que la bioética —entendida, entre otros sentidos, como una perspectiva de articulación coherente y sistemática entre la comprensión técnica del mundo contemporáneo y la particular comprensión ética que puede hacerse presente tras la constatación de la evidente crisis medioambiental a que ha dado lugar la eclosión científico-técnica del presente— puede representar una de las posibilidades más ciertas de reorientación de los criterios de decisión subyacentes a los indeseados efectos derivados de la disposición técnica del mundo. La bioética constituye, en este plano, uno de los más poderosos recursos con que el hombre puede contar en la actualidad para enmendar el curso de la dislocada concepción del desarrollo que tiene vigencia, y propiciar en este sentido una reformulación decisiva de los parámetros de comprensión de sus relaciones con el entorno, asegurándose de este modo que la amenaza que se cierne sobre los tiempos venideros pueda llegar a disminuir, que puedan minimizarse los riesgos implicados por el abordaje irresponsable e insensible del manejo ambiental, en la medida en que se vean, desde ahora, redefinidos para las generaciones futuras los objetivos que definen y orienten su trato con el mundo.

A partir de aquí, entenderemos que una tarea central de la aproximación bioética a la crisis medioambiental del presente será, primeramente, apuntar a la comprensión exhaustiva de la rica complejidad del hecho medioambiental mismo. A la construcción de una nueva modalidad comprensiva, que requiere poner atención a la naturaleza interactiva de sus diversos aspectos constitutivos, de sus elementos físicos, biológicos, sociales, culturales, económicos, espirituales, por citar los más evidentes. En definitiva, se trata de ampliar la concepción habitual y restringida de medio ambiente, pues se debe reformular en términos de una nueva semántica el concepto; abrir una nueva significación para él, una significación en la que se entrecrucen sentidos muy diversos, que pueden ir desde la irrenunciable dimensión científico-técnica de la vida contemporánea —no podríamos tampoco condenar a la técnica sin caer en impropios oscurantismos— hasta el ámbito puramente sociocultural y espiritual de la construcción humana; todo ello enmarcado en una visión de la natu-

raleza física, del mundo natural, al que se debe responder con una actitud diferente a aquella con que se ha respondido históricamente, deponiendo aquella condición de vasallaje ilimitado a la que se le ha sometido, dejando atrás la demencial y devastadora apropiación a que se ha dado curso a través de los siglos anteriores.

En todo caso, es preciso señalar aquí que no existe la posibilidad de una vuelta atrás en el tema medioambiental; es decir, la idea del retorno a una “naturaleza virgen” u originaria no es más que una imagen poético-mítica, una estructura ficticia imposible de concebir, o imaginar siquiera, dadas las actuales condiciones de desarrollo histórico de la existencia humana. Si alguna vez existió (se podría quizás admitir una idea tal) hoy ya no existe y además si hubiera existido, ya sería una realidad irrecuperable. La única posibilidad de comprender el hecho de la naturaleza, por ende, es a través de la comprensión de que ella está inexorablemente mediada por la acción humana, a través de la aceptación de que su continuidad o final están inevitablemente definidos por la obra del hombre. Es este reconocimiento el que puede alentar propósitos razonables de búsqueda de nuevas modalidades de coexistencia armónica del hombre con su medio, en procura de la pronta detención del proceso destructivo en curso y, por tanto, de la cuidadosa preservación de lo que aún permanece a salvo, y no la añoranza ilusoria de un retorno a una suerte de paraíso perdido del cual habríamos sido alguna vez escindidos en contra de nuestro propio deseo y al margen de nuestra propia responsabilidad.

1.3. Los efectos de la crisis medioambiental

Por otra parte, sabemos que se deben distinguir varios síntomas o expresiones concretas del deterioro ambiental. La ciencia de la ecología se ha encargado de describir una extensa lista de fenómenos de desequilibrio que afectan críticamente al planeta en este momento. Se habla frecuentemente de “enfermedades” de la tierra, del aire, de las aguas, de la vida animal y vegetal.

En este sentido, además, habría que diferenciar aquellos desequilibrios considerados como de “impacto local” o regional que se caracterizan por afectar a ecosistemas más bien restringidos o geográficamente bien delimitados, los que, en muchas oportunidades manifiestan caracteres de

suma fragilidad y extrema vulnerabilidad a la acción humana, de aquellos que se consideran como de "impacto global" o planetario, que siendo menos perceptibles desde la perspectiva local, regional o nacional, resultan ser, por tanto, tan riesgosos como los anteriores, aunque más discutidos en relación con su efectiva ocurrencia y con la magnitud de sus alcances y proyecciones.

Entre los primeros, los fenómenos críticos a nivel local, podemos mencionar, por ejemplo, al ya clásico fenómeno de la eutrofización o superfertilización producida por vertidos orgánicos a las aguas, que afectan a los grandes lagos y mares interiores. Un ejemplo claro de ello correspondería a la situación que afecta en la actualidad a aquellos lagos del sur de Chile en los que se ha desarrollado durante la última década actividad de cultivo de salmones.

En segundo lugar, se puede mencionar el fenómeno de la lluvia ácida, generado a partir de la emisión hacia la atmósfera de todo tipo de emanaciones y gases originados, entre otras, por la actividad industrial, y que al precipitarse posteriormente afectan a la mayoría de los bosques y los suelos cultivables que se encuentran en los territorios aledaños.

Enseguida está el fenómeno de la deforestación creciente, producto de la acción humana económicamente interesada, de amplias extensiones del planeta casi intocadas hasta comienzos del siglo XX; por ejemplo, la desaparición cada vez mayor de enormes extensiones de terreno selvático en el Amazonas, cuya consecuencia es una pérdida constante de la biodiversidad, la extinción progresiva y definitiva de cientos de miles de especies.

Además existen otros fenómenos como la desertización de los terrenos cultivables ocasionada por la intervención mediata o inmediata de la acción humana, que avanza de manera incontenible en algunas regiones del planeta; la polución atmosférica de los grandes centros urbanos, como resultado del empleo irrestricto de combustibles fósiles y el aumento de la cantidad de residuos vertidos desde las zonas urbanas a las costas junto a otros fenómenos semejantes que, en su conjunto, constituyen la expresión dramática de la crisis medioambiental a nivel local o regional. En realidad, muy pocos lugares del mundo se pueden considerar a salvo de experimentar en la actualidad uno o varios de estos padecimientos. Por esto mismo, hoy en día se tiende a pensar que no existe un ser humano sobre la tierra que no pueda sentirse afectado directamente por la crisis

ecológica. El problema, aunque localmente diferente, a nivel de experiencia humana concreta y cotidiana, tiene, sin duda, una expresión universal.

Ahora, dentro de los fenómenos críticos del segundo tipo mencionado, aquellos referidos a los problemas medioambientales de carácter global, que supuestamente estarían afectando al planeta tierra en su conjunto, se encontrarían, por ejemplo, el peligroso deterioro de la capa de ozono provocado por cierto tipo de emisiones contaminantes que alcanzan finalmente la atmósfera, ya que sus repercusiones no recaen simplemente sobre los territorios más directamente afectados. También se podría señalar el denominado efecto invernadero; es decir la generación de una capa de inversión térmica que se levanta sobre las grandes ciudades e impide la renovación del aire, una vez que la atmósfera se encuentra saturada de sustancias contaminantes; además, estarían los cambios climáticos supuestamente planetarios, como por ejemplo el discutido fenómeno del así llamado "calentamiento global", la idea de que la temperatura promedio del planeta se estaría incrementando peligrosamente en toda la faz de la tierra, transformaciones críticas todas estas, que se están produciendo como consecuencia de una conjunción de factores como los que ya se han mencionado.

Por último, habría que mencionar el agravamiento de la situación crítica producido por aquellos problemas ocasionados por el manejo irresponsable y el transporte inseguro de productos y energías potencialmente riesgosas, o tecnologías inapropiadas o que no han sido suficientemente experimentadas antes de su utilización en gran escala y que han devenido, por distintas circunstancias, verdaderas catástrofes ambientales. Ejemplos emblemáticos de este tipo de situaciones extremas de nefastas consecuencias para la humanidad y el medio ambiente son, entre muchísimos otros, el colapso de la planta nuclear de Chernobyl que culminó con una enorme cantidad de víctimas y la diseminación de la más extensa nube radiactiva que haya afectado jamás al planeta; la explosión de unos tanques de gas licuado en México que costó la vida a más de mil personas y dejó a otras tantas sin hogar; y el tristemente célebre incidente del naufragio y gigantesco derrame de combustible en el océano protagonizado por el buque petrolero *Exxon-Valdez* en Alaska.

Ahora bien, se puede afirmar también, que las tensiones ambientales marchan de la mano, unas con otras. Pues, por ejemplo, fenómenos como la deforestación aceleran la erosión del suelo y, por lo mismo,

contribuyen al incremento de la sedimentación en ríos y lagos. Otro tanto ocurre con la contaminación del aire que deviene a la postre lluvia ácida, con lo cual se acelera la muerte de bosques y lagos. Ello induce a pensar, en consecuencia, que los problemas no pueden ser abordados individualmente sino de manera simultánea y sistemática, pues el éxito conseguido en un sector —por ejemplo en la preservación o protección del bosque— previsiblemente incidirá en el aumento de las probabilidades de conseguir resultados favorables en otros sectores diversos —por ejemplo, en la conservación de los suelos.

Al mismo tiempo, se puede señalar que las presiones ejercidas sobre el medio ambiente y el modelo de desarrollo económico implementado también transitan por la misma vereda. Por ello, las propias políticas agrícolas pueden constituir la causa del deterioro de la tierra, del agua o de los bosques. Las políticas de producción y administración energética pueden estar asociadas directamente con el fenómeno del efecto invernadero, con la acidificación y con la sobreexplotación forestal. Esta sobrecarga de los recursos se constituye, tarde o temprano, en una amenaza para el desarrollo económico. Por lo mismo, parece necesario implementar procesos de integración armónica de la economía y la ecología mediante la promulgación de leyes que no solo tiendan a favorecer la protección del medio ambiente sino también a la promoción de una modalidad de desarrollo diferente que pueda asegurar de mejor manera la suerte de la humanidad.

1.4. La necesidad de un desarrollo sostenible

La noción de "desarrollo sostenible". Es posible llegar a pensar que las fuerzas que dan impulso a semejante degradación ambiental tienen que ver, principalmente, con situaciones y circunstancias en las cuales se puede advertir una fatal conjunción de tecnociencia y economía. Obviamente un modelo de desarrollo económico a estas alturas ya evidentemente insostenible —como el que ha sido asumido por la mayor parte de las naciones del orbe— cumple un rol determinante a la hora de desencadenar, por su sola expansión y expresión material, fenómenos como la desigualdad en la distribución de la riqueza o el rápido crecimiento demográfico, que contribuyen poderosamente a que la situación se haya tornado en una práctica incontrolable.

Es evidente que los procesos de degradación ambiental se ven potenciados por el incremento de la pobreza a nivel mundial. Ya el célebre Informe Brundtland (CMMAD, 1992), a fines de los años 1980, dejaba claramente establecida la vinculación entre economía y ecología, señalando que el principal móvil del crecimiento económico son las nuevas tecnologías, y, si bien estas ofrecen la posibilidad de desacelerar el consumo de recursos finitos, paradójicamente suponen, a la vez, riesgos inmensos, como por ejemplo todas aquellas formas de contaminación que hoy nos afectan y la intervención directa sobre la evolución natural de la vida en el planeta.

Los problemas ambientales que enfrentamos no son, por cierto, algo nuevo; aunque es tan solo recientemente que hemos dado inicio a un proceso de comprensión amplia de toda su complejidad. Gran parte de nuestra preocupación anterior estuvo centrada principalmente en los efectos del desarrollo sobre el medio ambiente. En la actualidad, parece importante pensar de igual modo en la manera en que el deterioro ambiental incide negativamente sobre la capacidad de desarrollo mundial, porque es visible en gran escala la relación perversa que se produce entre degradación medioambiental y disminución del potencial de desarrollo. La crisis mundial de los años ochenta en los países en desarrollo, provocada por la baja en los precios de las materias primas que constituían para muchos de ellos su principal recurso generador de divisas, repercutió con severas consecuencias, como bien se sabe. Tal como lo señaló oportunamente el informe señalado con anterioridad, el mayor peso en el ajuste económico internacional tuvo que ser soportado por las naciones más pobres de la tierra. Entre otras consecuencias, se puede considerar el aumento del sufrimiento humano en gran escala y la consiguiente y desmedida explotación y degradación de la tierra y los recursos naturales que aseguraran la supervivencia durante el corto plazo.

Por lo anterior, el concepto de desarrollo sostenible parece proporcionar la estructura suficientemente capaz de integrar las políticas más ajustadas a la preservación del medio ambiente y las mejores estrategias de desarrollo en un amplio sentido, pues el desarrollo sostenible busca satisfacer las necesidades y las aspiraciones del presente, pero sin llegar a comprometer la posibilidad de continuar haciéndolo en el futuro. Se entiende que todo crecimiento económico entraña severos riesgos de perjuicio medioambiental en cuanto necesariamente aumenta la presión sobre los medios existentes. Sin embargo, quienes se hacen responsables de

las decisiones pertinentes al respecto tendrán que encargarse de asegurar que el incremento de las actividades económicas observe irrestrictamente las prerrogativas ambientales, de modo tal que la raigambre natural de la existencia humana soporte el crecimiento durante un largo periodo sin llegar a verse peligrosamente comprometida.

En consecuencia, los objetivos del desarrollo económico y social deben ser definidos desde la perspectiva de su sostenibilidad, en todas las naciones, sean o no desarrolladas, e independientemente de cuál sea el modelo de economía que se hayan propuesto llevar adelante. Es suficientemente claro que la satisfacción de las necesidades y aspiraciones humanas ha de ser la meta fundamental de todo proceso de desarrollo; sin embargo, es también muy evidente que los distintos países, según su grado y tipo de desarrollo, tendrán necesidades diversas. Obviamente, los países pertenecientes al llamado primer mundo no requerirán satisfacción de necesidades elementales como alimentación o vestuario sino de otras muy diferentes, que podrían parecer obscenas comparadas con las de los países más pobres. No obstante, un desarrollo sostenible permitirá, sobre la base de la satisfacción integral de las necesidades básicas de todos, sin excepción, que se llegue también a extender la oportunidad de satisfacer sus aspiraciones de procurarse una vida mejor a aquellos otros que ya lo hayan hecho.

Ahora, es preciso tener en cuenta que los niveles de vida que van más allá del mínimo básico solo pueden ser sostenibles si es que contemplan todos los aspectos o las dimensiones de la sostenibilidad y, además, si lo pueden hacer a largo plazo. En la actualidad, muchas sociedades desarrollan estilos de vida que sobrepasan con creces estas exigencias; por ejemplo, en cuanto a su modalidad de empleo de los recursos energéticos. Y como la percepción de las necesidades es un fenómeno que siempre está determinado socioculturalmente, la implementación de un desarrollo sostenible correrá a parejas con la promoción de sistemas valorativos que propicien modalidades de consumo que no lleguen a sobrepasar unos límites bien claros que indican cuándo comienza el riesgo ecológico o cuándo las aspiraciones humanas dejan de ser verdaderamente razonables.

Desarrollo sostenible y demografía. Por otra parte, el incremento de la población puede incidir negativamente sobre la disponibilidad de bienes y producir mermas sustanciales en la calidad de vida allí donde las carencias

están más generalizadas. Y aunque el problema central no se limita simplemente a un asunto de cantidad de población sino que además implica el asunto siempre complejo de la distribución más o menos equitativa de los bienes naturales, no es posible sino pensar que el fomento del desarrollo sostenible solo se verá posibilitado donde la dinámica de la demografía se encuentre armónicamente relacionada con el cambiante potencial productivo del ecosistema general. Las actuales tasas de crecimiento de la población no pueden continuar, pues comprometen la capacidad de muchos gobiernos para proporcionar enseñanza, servicios sanitarios, y asegurar alimentos para la población, y aún más, su capacidad para aumentar el nivel de vida. Esta desproporción entre población y recursos es incluso más apremiante allí donde la población tiene menores ingresos, en aquellas regiones ecológicamente más desfavorecidas y donde abundan las familias más pobres.

Pero las tasas de crecimiento de la población no son únicamente un problema en las regiones más carenciadas del planeta, puesto que en los países altamente industrializados una persona más ejerce una presión muchísimo mayor sobre el medio ambiente, en razón del estilo de vida de esos países, que una persona más del tercer mundo. Por ello, entonces, se concluye que parece importante limitar el crecimiento de la población, controlar el impacto ejercido por ese crecimiento sobre los bienes disponibles y dar adecuado cauce de expresión mediante el aumento del conocimiento al potencial humano, de modo que pueda economizar y dar un mejor empleo a los recursos.

Desarrollo sostenible y recursos energéticos. Ahora bien, como todos podemos entender, la energía es indispensable para nuestra supervivencia como especie. Nuestro futuro desarrollo va a depender de la disponibilidad a mediano y largo plazo de cantidades cada vez mayores de energía diversa, procedente de fuentes que ofrezcan plena seguridad, que se ajusten a una gestión medioambiental sustentable sin llegar a entrañar peligros para el entorno. En la actualidad, no es posible contar con ninguna fuente energética —ni con una combinación de ellas— que pueda cumplir con tal requisito adecuadamente. Por lo tanto, garantizar a futuro la provisión de recursos energéticos inocuos y apropiados para el medio ambiente constituye una preocupación fundamental de los seres humanos del presente, pues del aseguramiento de semejante condición dependerán aquellos servicios que se consideran esenciales para la continuidad de la

vida humana sobre el planeta. La adecuada provisión de calor y fuerza para las diversas actividades y empresas humanas es crucial.

Hoy en día la energía empleada en la generación de aquellos servicios proviene principalmente de combustibles —como el petróleo, el gas, el carbón, la madera, los materiales nucleares y otras fuentes primarias como la energía solar, eólica o hidráulica— que se aprovechan en el máximo de su potencial en directa relación con el diseño o con el manejo de los equipos mediante los cuales se le transforma; razón por la cual, cuando estas condiciones no son las óptimas, el desperdicio de sus posibilidades generado por su ineficaz empleo puede llegar a ser muy significativo.

Casi por lo general, las principales fuentes energéticas usadas en la actualidad no son renovables. El gas natural, el carbón, el petróleo tienen la probabilidad cierta de agotarse. Otras fuentes, no obstante, como la madera, las energías geotérmica, eólica, solar, entre muchas más, son enteramente renovables. Podemos suponer con bastante fundamento que estas fuentes energéticas pueden contribuir a proporcionar el conjunto de energía necesaria para el mundo entero. Ahora, obviamente, cada una de ellas —incluidas las fuentes de energía constituidas por los reactores nucleares, los reactores de fusión— tienen sus propios costos y beneficios, y, por cierto, sus propios riesgos, que compiten e inciden directamente sobre prioridades ya establecidas de las distintas naciones a la hora de determinar su conveniencia y la posibilidad de su implementación como respuesta a las demandas de futuro. Cualquiera fuera la decisión estratégica referida a la energía que un gobierno pudiera llegar a tomar, ya sea en el corto, mediano o largo plazo, debiera observar de manera irrenunciable la exigencia ambiental. Hemos de enfocar esta cuestión solo desde la perspectiva de la sostenibilidad.

Desarrollo sostenible y biodiversidad. Del mismo modo, la conservación de los recursos naturales vivos —plantas, animales, microorganismos, y los elementos no vivos del medio de los que dependen— es decisiva para el futuro desarrollo. La diversidad de especies con sus correspondientes cargas genéticas está llamada a desempeñar un importante rol en el desarrollo. Está claro que no solo valoraciones éticas, estéticas o científicas pueden propiciar su preservación. También desde la perspectiva de un desarrollo sostenible, la variabilidad del material genético de muchas especies puede llegar a convertirse en una importante contribución al desarrollo en campos como la medicina o la agricultura, por ejemplo. Si los Estados

son capaces de asegurar la supervivencia de las especies, de preservar la biodiversidad en el planeta, se podría esperar ampliar razonablemente la base alimenticia de la población, se podrían obtener nuevos y mejores medicamentos, nuevas y mejores materias primas para la industria; en fin, una contribución tan significativa al bienestar humano que se justificaría ampliamente el esfuerzo por proteger los millones de especies todavía existentes en el planeta.

Sin embargo, la historia reciente indica que rara vez las especies y los ecosistemas son considerados de manera que se haga posible enfrentar la presión ejercida por las crecientes demandas de bienes y servicios que dependen de ellos. Muchas especies pierden en la actualidad poblaciones enteras, a un ritmo que disminuye drásticamente su variabilidad genética y, por tanto, su capacidad para enfrentar los cambios climáticos y otros muchos factores adversos del medio ambiente. Muchísimas especies y ecosistemas biológicamente ricos y que prometen abundantes beneficios se encuentran en la actualidad gravemente amenazados. Aparte de lo ya acontecido, están desapareciendo a un ritmo acelerado amplios depósitos de diversidad biológica, al mismo tiempo que la ciencia aprende procedimientos de manejo de la variabilidad genética mediante el nuevo saber de la ingeniería específica.

Por ello, antes de que la ciencia consiga desarrollar mayormente su capacidad para generar nuevas y mejores maneras de conservar las especies, los encargados de formular las políticas, y la gente en general, deben comprender la magnitud y la urgencia de la amenaza; porque, si bien es cierto, la extinción de especies es un hecho que ha acontecido regularmente desde que la vida tuvo su comienzo, las especies extinguidas en el pasado desaparecieron a causa de procesos naturales; no obstante, en la actualidad, son las actividades humanas las principales responsables de dichas extinciones.

Es claro que, a menos que se tomen medidas y decisiones efectivas y adecuadas de control a largo plazo, al menos la cuarta parte —quizás la tercera—, o incluso una proporción mayor de las especies todavía existentes, podría llegar a desaparecer.

Desarrollo sostenible y urbanismo. A comienzos de este siglo la mitad de los habitantes del mundo vive en zonas urbanas. El sistema económico mundial es cada vez más un sistema urbano, con redes secundarias de comunicaciones, producción y comercio. Este sistema, con sus flujos de

información, energía, capital, comercio y población, constituye el motor del desarrollo nacional. Las perspectivas de una ciudad —o de una población humana— van a depender fundamentalmente de su localización en el sistema urbano nacional e internacional. A partir de mediados del siglo pasado el número de personas que vive en las ciudades se ha incrementado notablemente. En muchos países en desarrollo el crecimiento de las ciudades ha alcanzado proporciones inimaginables y una rapidez de crecimiento sin precedente histórico. Estas perspectivas constituyen un verdadero desafío urbano para estos países. La necesidad de aumentar en corto tiempo su capacidad de gestión y creación de infraestructura, servicios y vivienda, solo para mantener las actuales condiciones, será dramática. Sin embargo, muy pocos gobiernos en el mundo en desarrollo tienen el poder, los recursos y el personal adecuados para ofrecer a sus habitantes —cuyo número está continuamente en crecimiento— las instalaciones requeridas (agua potable, servicios sanitarios, escuelas, transportes, entre otras) para una vida humana digna. Una importante consecuencia de esta imposibilidad suele ser la proliferación ilegal de asentamientos urbanos, con instalaciones muy precarias, de hacinamiento desbordante, por el cual se desarrolla y propaga un conjunto de enfermedades vinculadas directamente a la existencia en un medio ambiente insano.

También, en la mayor parte de las ciudades del Tercer Mundo, la presión por viviendas y servicios ha terminado por deteriorar la estructura urbana. Las viviendas ocupadas por los habitantes más pobres de las ciudades se encuentran en estado de extremo deterioro y decadencia. Algo semejante acontece con la infraestructura esencial de la ciudad en lo que se refiere al transporte público y las carreteras, el agua potable y los sistemas de alcantarillado. En las zonas urbanas donde se disemina la pobreza, un número cada vez mayor de individuos se ve afectado por enfermedades que en su mayoría tienen un origen ambiental y que podrían prevenirse o reducirse de manera considerable mediante una inversión no tan significativa. Enfermedades derivadas de las condiciones sanitarias deficientes, de la polución atmosférica, del agua potable contaminada son causa de un número significativo de mortalidad infantil.

La descontrolada expansión territorial de las ciudades ha tenido también gravísimas consecuencias para el medio ambiente urbano y para el desarrollo económico. Este proceso sin control torna demasiado caro proporcionar viviendas, infraestructura vial, suministro de servicios

básicos, redes de alcantarillado, a los nuevos asentamientos que extienden irracionalmente el núcleo original de las ciudades. Estas prolongaciones eventuales a menudo se levantan sobre terrenos agrícolas que se tornan improductivos una vez que han sido ocupados. En algunos países con escasa dotación de terreno fértil y útil para las actividades agrícolas ello puede constituir una seria amenaza para la sobrevivencia común. La extensión incontrolada, no planificada, atenta también contra la tierra y los paisajes naturales necesarios para la construcción de parques y zonas de esparcimiento cada vez más necesarias para compensar el fatigoso estilo de vida actual.

Ahora, que la situación descrita muestre la gravedad del problema que enfrentan tanto el Tercer Mundo como los países en desarrollo, no significa que lo que ocurre en las ciudades del mundo industrializado no tenga importancia para el desarrollo sostenible global. Por cierto que lo tiene. Pues esas ciudades son responsables del empleo de un enorme porcentaje de los bienes naturales planetarios, de un extraordinario consumo de los medios energéticos y, como consecuencia de ello, de un altísimo nivel de contaminación ambiental. Sin embargo, la mayor parte de los países industrializados cuenta con los medios y los recursos materiales para enfrentar la decadencia interna de sus ciudades y la consiguiente decadencia económica que se genera a partir de ella. En virtud de estas capacidades, pueden gestionar, controlar, experimentar y dirigir sus propios desarrollos urbanos, consiguiendo invertir las tendencias al deterioro y la decadencia que afectan a las demás ciudades del mundo mediante políticas acertadas, cooperación entre los sectores público y privado y fuertes inversiones en materia de educación e innovaciones tecnológicas. La opinión pública, por su parte, ha cumplido un importante rol a la hora de impulsar mejoras urbanas presionando a las autoridades para redirigir iniciativas o fomentando proyectos de beneficio urbano colectivo.

Parece claro que el futuro será predominantemente urbano y los problemas ambientales inmediatos de la mayoría de las poblaciones serán problemas urbanos. La eficacia de los esfuerzos por mejorar las condiciones de vida en la realidad de las ciudades depende en gran medida del fortalecimiento de las economías nacionales. En muchos países esta condición se deriva inmediatamente del estado de la economía global; por eso, una subida de las relaciones económicas mundiales sería el mejor instrumento para reforzar la capacidad de estos países para enfrentar sus

delicados problemas urbanos y ambientales. Sin embargo, mucho más importante aún que esperar que se produzca tal relativa condición es visualizar la necesidad de que se consolide un sistema de cooperación internacional entre los mismos países y que aumenten conjuntamente con ello los diversos tipos de asistencia directa por parte de toda la comunidad internacional, pues la sostenibilidad del desarrollo concierne, repercute y depende de todos, sin excepción.

1.5. Vecindad y co-pertenencia de hombre y naturaleza

Ahora bien, hasta aquí hemos intentado describir las coordenadas y ejes centrales –siguiendo en parte el discurso ecológico– mediante los cuales se puede construir un mapa elemental para el tema del medio ambiente, pensando fundamentalmente en la naturaleza y la especificidad de los problemas que dan cuerpo al asunto general. Como se habrá podido apreciar, la interrelación de los distintos elementos en juego permite pensar que la gravedad de la crisis exige respuestas definitivas y urgentes. El criterio que oriente estas respuestas no parece tan suficientemente claro como sí lo están las preguntas que surgen de la realidad misma cuando se hace evidente la dificultad. En este sentido –considerando que este pueda ser su aporte–, la bioética ha buscado enfrentar la crudeza de la crisis actual mediante la propuesta de desarrollo de una sensibilidad que busca poner de relevancia una profunda y consustancial relación entre el hombre y la naturaleza. Ello torna de importancia crucial la visualización anticipada del modo como se vivirá en lo sucesivo en el planeta, en medio de las intensas transformaciones técnicas que tienen lugar en el mundo, de cara a la actual ceguera generalizada que no consigue encontrar salidas para la aguda crisis que nos afecta.

En relación con la ausencia de un pensamiento y una práctica definida capaces de asumir en la profundidad de su sentido la actual crisis, se podría suponer que entre hombre y naturaleza existiría una brecha cualitativa que los distancia pese a toda su cercanía, una especie de salto diferencial –fundamentado en la primacía y la sobrevaloración de su propia racionalidad– que deja abolida cualquier posibilidad de pensar en alguna mutua pertenencia entre ambos y justifica la condición de señorío en que se ha autoinstalado el hombre, a partir de su poderío racional y técnico,

sometiendo a una desmedrada situación de vasallaje a la naturaleza, en cuanto ella queda dispuesta como *objeto* de su conocimiento y a la postre de su manipulación.

La cosmovisión predominante en el mundo occidental, previa a la revolución científica de los siglos XVI y XVII, era la de un mundo unitario en que el ser humano experimentaba pertenencia y correspondencia esencial con su entorno, participando directamente en el devenir sin que ello le resultara ajeno o extraño. Su destino personal se encontraba indisolublemente ligado al de la totalidad del universo en medio del cual su existencia cobraba pleno sentido; su identificación con el ambiente tenía máximo significado. La introducción de la visión científica moderna irrumpió para liquidar esta conciencia de participación y situar a sujeto y objeto, a observador y observado, en posición de antagonismo, aboliendo con el absoluto distanciamiento y la total separación la asociación ectásica de hombre y naturaleza que definió al mundo anterior. La consecuencia final de este proceso remite a la experiencia de la alienación humana, en la que todo el mundo natural termina por convertirse en una instancia ajena, aparte, por tanto, al servicio y de menor valor que sí para el hombre moderno. Entonces, meditar en función de la restitución de aquella *co-pertenencia* originaria de hombre y naturaleza, más allá del imperativo tecnocientífico de control y dominación de las fuerzas naturales, superando el exclusivo sentido de “recurso” con que hasta hoy el lenguaje “técnico” define al entorno, devolviendo al hombre a la posición sintónica en que alguna vez se encontró con respecto a su medio, parece representar en la actualidad una preocupación del pensar que, a pesar de todo, cobra creciente importancia como clave ineludible de toda reflexión que se pretenda trascendente y verdaderamente fructífera como preparación del porvenir. De esta manera, hombre y naturaleza pueden llegar a necesitarse mutuamente y a no considerarse como repúblicas independientes, aunque la relación entre ambos suele tender a mantenerse velada en cuanto a la determinación esencial de tal vínculo y en cuanto a aquello que podemos llamar “lo propio” de ambos. Por ello es preciso enfatizar que la *vecindad* de hombre y naturaleza implica el hecho de que ambos existen en un frente-a-frente, que cada uno concurre inevitablemente a la proximidad del otro, que el hombre no es esencialmente ajeno al cosmos que lo rodea. Por lo mismo no podemos pensar que esta vecindad sea la consecuencia de

un proceso por el que ambos se juntan en arbitrariedad, como si en efecto se tratara de dos realidades escindidas y esencialmente disímiles, o que el hombre es un paso superior en una escala evolutiva y que en virtud de esta pretendida superioridad tiene —como lo ha tenido hasta ahora— carta blanca para operar un fatal distanciamiento y arremeter en contra de eso otro que irremediablemente lo interpela, aunque solo para sucumbir finalmente bajo su irrefrenable poderío.

En definitiva, la meditación de nuestro tiempo, y en consecuencia la reflexión bioética como modalidad paradigmática del pensamiento contemporáneo, obliga a concebir la proximidad entre hombre y naturaleza como aquello que los remite a una esencia ontológica común, al ser mismo que los reúne en la totalidad de la experiencia, en la vida y en la muerte que los determina por igual y devela de este modo el imperativo ético de la salvaguarda de la naturaleza como *conditio sine qua non* de la salvaguarda de lo humano.

En lo que sigue intentaremos dar cuenta del itinerario que la dimensión ética del pensamiento en relación con la temática medioambiental ha venido siguiendo, para que podamos, a la vez, aproximarnos al sentido específico que la comprensión bioética proporciona al respecto.

1.6. Los caminos de una ética medioambiental

A mediados de los años 1960, tuvo lugar un hecho decisivo para la vida de la humanidad contemporánea. Por primera vez las personas comenzaron a manifestarse conscientes de una serie de cambios acontecidos en el ambiente que, hasta entonces, habían permanecido casi totalmente inadvertidos; razón por la cual tampoco habían sido atendidos de acuerdo con la importancia que desde ese momento comenzaron gradual y paulatinamente a adquirir. Los ciudadanos comunes empezaron a darse cuenta de que, por ejemplo, los ríos habían llegado a convertirse virtualmente en grandes depósitos de basura, que la atmósfera de muchas ciudades se encontraba peligrosamente saturada de gases tóxicos, que los espacios abiertos de antaño y los lugares silvestres estaban siendo convertidos en autopistas de alta velocidad, en centros comerciales o suburbios industriales; que los suelos cultivables se erosionaban mucho más rápido de lo que podían ser recuperados y que diversas toxinas de procedencia

industrial y agrícola lo iban contaminando todo. En el ámbito científico, la amplitud y la complejidad de esta emergente crisis ambiental desafiaban a los métodos tradicionales de resolución de problemas. Los problemas medioambientales no podían ser aislados, analizados o resueltos con la misma eficacia que otros desafíos de la misma década, como por ejemplo la llegada del hombre a la Luna.

De esta manera la crisis del medio ambiente llegó a ser percibida menos como un conjunto independiente de problemas físicos manejable mediante un programa coordinado de soluciones técnicas o ingenieriles que como la reacción sintomática de una mala adaptación de la tecnología moderna al medio ambiente natural; la que no solo ponía en evidencia su incapacidad para resolver los delicados asuntos concernientes al entorno sino que, incluso, empeoraba aún más los problemas. Por ello se llegó a pensar, por primera vez, que si la tecnología moderna estaba enraizada e inspirada en actitudes culturales, valores y creencias profundamente arraigadas en la época (el progreso, el desarrollo), el primer y más fundamental paso hacia el mejoramiento de la crisis debiera consistir en un programa de crítica *filosófica*. En otras palabras, por primera vez se comienza a reconocer que la “solución” a los “problemas” ambientales no requería tanto de nuevas tecnologías como sí de una nueva ética del medio ambiente. O, dicho más precisamente, que los usos y aplicaciones tanto de las viejas como de las nuevas tecnologías debieran estar guiados y delimitados por una nueva “conciencia ecológica”, de semejante manera a como un par de décadas antes lo había planteado el notable conservacionista Aldo Leopold en referencia a la necesidad de ampliar el criterio con que se empleaba la técnica más que a sustituirla por otra más avanzada (Callicot, 1993, pp. 322 y ss.).

Ahora bien, como se puede fácilmente apreciar y además padecer, la agudeza y la ominosidad de la crisis ambiental han aumentado considerablemente desde el momento de su primera intelección en la década de los sesenta. Sin entrar en redescpciones innecesarias, se puede señalar con total propiedad que el registro actual de agresiones practicadas a diario en contra del medio, la magnitud del impacto ejercido sobre la vida cotidiana de miles de millones de seres humanos, sumado todo esto a la reacción en cadena que cada uno de tales agravios provoca y la degradación ya irreparable a estas alturas de los hábitats naturales, con la consecuente disminución de la biodiversidad, enfatizan hoy, mucho

más que ayer, la necesidad de una nueva ética ambiental. Sin embargo, cuáles sean las características o las definiciones esenciales de una ética del medio ambiente no es algo que resulte meridianamente claro de inmediato, puesto que diversos puntos de vista asumen la palabra en el debate que atraviesa el panorama moral contemporáneo, por lo que para precisar adecuadamente qué debemos entender por una definición ética relativa a los problemas medioambientales que sea constitutiva del discurso bioético se requiere de algunas revisiones previas como las que intentaremos a continuación.

Los variados planteamientos al respecto reconocen las más diversas filiaciones teórico-programáticas. El camino es más o menos el siguiente.

La ética humanista tradicional. Primeramente nos referiremos a aquellas concepciones que estiman irrelevante la existencia de una ética específicamente centrada en los problemas del ambiente en tanto exista la ética humanista tradicional —por cierto, ello implica, al mismo tiempo, un rechazo absoluto a cualquier nueva filosofía moral que no sea de orientación antropocéntrica—, pues no se considera necesaria una ética diferente que le diga al hombre qué hacer y qué no con las entidades naturales no humanas, ya que igualmente y con solvencia, la ética humanista puede contribuir a mitigar el problema; que, por lo demás, no interfiere con ningún otro sujeto ético, ni tampoco le causa indignación moral alguna, por lo cual, tampoco constituye un verdadero nuevo problema. Además, la antigua buena ética, que establece una consideración o una justicia igual para todos los seres humanos, entendería bien que ese todos incluye tanto a las generaciones presentes como a las futuras y con ello sería suficiente.

El filósofo estadounidense Bryan Norton señala que las políticas medioambientales basadas en un amplio y extenso antropocentrismo —donde los valores humanos de la generación presente y los de las generaciones futuras estén igualmente considerados— debieran ser indistinguibles de las políticas basadas en la controversial y problemática noción de “valor intrínseco” de la naturaleza. Esto es lo que él denomina la “hipótesis de la convergencia” y urge a los filósofos ambientalistas para que adhieran a un antropocentrismo conservador aunque “débil” y basen las políticas ambientales en el espectro total del material humano, científico, estético, y en los valores espirituales, tanto de las generaciones actuales como de las próximas (Norton, 1984).

De seguro, podríamos afirmar que el *approach* tradicional humanista a los problemas del medio ambiente trata al entorno meramente como un *pool* de “recursos naturales” y como la “arena” de la interacción humana, a pesar de la mayor gravedad que los conflictos potenciales revisten, según lo que la conciencia medioambiental creciente ha revelado, pues es evidente que el daño que algunos seres humanos le provocan al ambiente *directamente* repercute *indirectamente* sobre otros seres humanos. Así, el fundamento antropocéntrico que intenta desconocer como un otro moral a la naturaleza y, por ende, declarar irrelevante como problema ético la injuria hacia ella, se ve contradicho por la repercusión que inevitablemente dicho agravio tiene, en último término, para el hombre. En este sentido, Tom Regan, destacado filósofo y eticista ambiental, ha hecho notar que, aun cuando en la respuesta humanista a la crisis del ambiente estén contempladas las generaciones por venir, de todas maneras no alcanza a constituir una verdadera ética del medio ambiente sino que tan solo se perfila como una ética para el uso del medio; es decir, como una ética simplemente “administradora” —“*management*” ethics (Regan, 1981).

La ecología profunda. Por otra parte, la actitud de la llamada “ecología profunda”, aun cuando se ha mostrado en cierto sentido proclive a la especulación *teórica*, rechaza de plano toda ética. Arne Naess, filósofo noruego considerado un verdadero profeta de la ecología, publicó en 1973 un breve ensayo acerca de las diferencias entre lo que él ha denominado la ecología superficial y la ecología profunda (Naess, 1984); dicho texto adquirió de inmediato un carácter fundacional y le otorgó sello distintivo a un movimiento que hasta nuestros días —merced a la divulgación que de sus ideas hicieron en Estados Unidos Bill Devall y George Sessions (Devall y Sessions, 1985)— marca presencia en el debate y la acción militante en el mundo. Naess considera que la (ecología) superficial —la antropocentrista— acusa el defecto de no ser sino otra ciencia más dentro de la familia de las ciencias de la Tierra, tal como lo son, por ejemplo, la oceanografía o la meteorología. Por lo mismo, un ecologista superficial usa su ciencia para avanzar respecto de la anticuada empresa de conquista de la naturaleza, aunque solo en el sentido de evitar las consecuencias indeseables, los “efectos colaterales” digamos, de tales acciones. Los ecologistas superficiales, en opinión de Naess, asesorarían a los gobiernos y a las empresas en la manipulación del medio ambiente con el exclusivo objeto de generar un rendimiento máximo y sostenido de los recursos.

De esta manera, por ejemplo, su labor se limitaría a advertir acerca de los riesgos de la lluvia ácida sobre los bosques comercializables, o de las potenciales consecuencias biológicas derivadas de la introducción de organismos desarrollados por ingeniería genética en el medio ambiente. La ecología profunda, por el contrario, se centraría —cuando sus implicancias han sido ampliamente exploradas e internalizadas— en un nuevo modo de experimentar la naturaleza, literalmente, en una nueva *visión de mundo*, que rescata las preguntas básicas acerca de la naturaleza de lo natural, de lo que significa ser un ser humano y de cómo un ser humano debe vivir en su medio natural. Así, las relaciones entre los organismos y sus ambientes son experimentadas, de acuerdo con la formulación clásica de Naess, como “nudos en la red biosférica”, o dicho filosóficamente, como un campo de relaciones intrínsecas.

Ahora bien, vista desde esta perspectiva, la ecología profunda pareciera constituir una ética medioambiental perfecta y cabal; sin embargo, el ecologismo profundo ha llegado mucho más lejos y se ha constituido en una propuesta definidamente anti-ética. De hecho, supone que la unidad de la naturaleza debiera conducir a una “Auto-realización” (*self-realization*) (Naess, 1987), y no a una ética medioambiental. Pero por *Auto-realización*, el ecologismo profundo no quiere entender la realización del potencial individual. Ello quiere decir, más bien, que la realización individual no puede darse aisladamente de —o en oposición a— todos los demás organismos vivos y procesos naturales. Dicho más exactamente, la *auto-realización* significa que, en tanto los seres humanos sean parte de una totalidad simbiótica sistemáticamente integrada, es decir, de un *ecosistema*, debe desarrollarse una total y madura autoconciencia de inclusión en el todo. El ecologismo profundo rechaza la dimensión ética con respecto a la aproximación al ambiente pues considera estrecha y atomística su concepción del *Self*. La suya implica que el *Self* y el mundo son uno, porque está incluido en el medio en razón de totalidad. En lugar de una ética, el ecologismo profundo recomienda una “práctica”, porque considera que no se vivirá en la “luz” de esta verdad, a menos de que esta no sea sino concretamente experimentada.

Como se puede apreciar, se trata explícitamente de una contra-ética medioambiental, que además y por su misma vocación activista, ha dado lugar a múltiples derivaciones teóricas y prácticas, que van desde la “ecología transpersonal” (inspirada en la psicología transpersonal, que busca

trascender los límites de la propia individualidad, del *ego* limitado digamos, a través de métodos tradicionales como la meditación, y de otros no tradicionales, como el uso de drogas psicodélicas) hasta formas *sui generis* de participación política o de milicia, como son, por ejemplo, los múltiples partidos *verdes* y los llamados “eco-warriors”, que despliegan acciones ofensivas en contra de la propiedad (no de las personas, supuestamente) en situaciones de conflicto medioambiental. En todo caso, distinguir entre quién es y quién no es un auténtico ecologista profundo es un asunto difícil de precisar y que no tiene real interés para nosotros en estas páginas. Sólo podríamos acotar que en el espíritu del propio Naess, ello, desde el comienzo, ha tenido que ver con la promoción de ciertos cambios en el modo de vida que debieran fluir a partir de la *Auto-realización* señalada, la cual básicamente se entiende en la perspectiva de una vida “simple en cuanto a los medios y rica en cuanto a los fines”, y fundamentalmente caracterizada por un bajo consumo material y un elevado contenido experiencial.

Sin embargo, un punto de desasosiego en relación con el planteamiento profundo lo constituye, sin duda, su tratamiento del yo individual (*self*) como algo esencialmente ilusorio que remite la práctica de la *auto-trascendencia* exclusivamente a la esfera de la verdadera *Auto-realización*, porque el mundo visto a través de este prisma revela un mundo constituido como una totalidad y un *continuum* sistemáticamente unificado, en circunstancias que desde una perspectiva más científicamente ecológica el mundo se revela como una diferenciada y no homogénea unidad de lo natural. Este punto es de crucial importancia para la defensa de una ética del medio ambiente ante la apuesta de la ecología profunda.

Se necesita una ética que guíe el comportamiento del hombre con respecto a las “otras” entidades no-humanas y frente a la naturaleza como un todo, para que así se mantenga aquello que distingue a ambos entre sí y sustenta esa mutua “otredad”, puesto que —como señala Callicot— “somos filogenéticamente parientes y estamos contemporáneamente interrelacionados con otros seres no-humanos con quienes formamos una comunidad biótica” (Callicot, 1993, p. 334). A su juicio, esta afirmación referida a una nueva visión de nosotros mismos en relación con la naturaleza, refrendada por la ecología, es parte decisiva de los basamentos teóricos de una ética medioambiental cabal y perfecta. Ecológicamente hablando, nos advierte el autor, las entidades naturales no-humanas no son *esencialmente* lo mismo;

no son la manifestación ilusoria de una realidad última subyacente como lo afirma la filosofía Advaita Vedanta hindú, inspiradora de la ecología profunda; sino que, más bien, ellas están íntimamente relacionadas; o sea, son lo que son –seres individuales únicos– además de sus relaciones con otros. El resultado de esta comprensión se traduce en la concepción de un *todo diferenciado*, que de todas maneras es un *uno*, si se compara con la atomística ontología de la ciencia moderna, pero que comparada con la mística oceánica que nutrió a Gandhi, y por su intermedio a Arne Naess, resulta ser una absoluta diversidad. Callicot concluye su crítica al ecologismo profundo señalando que tenemos que vivir y funcionar como individuos únicos, pero, a la vez, tenemos que cooperar con los otros seres vivientes con los que estamos íntimamente vinculados y de los que somos finalmente dependientes. He ahí la necesidad imperiosa de una *ética* medioambiental (Callicot, 1993, p. 334).

El ecofeminismo. Por otra parte, el llamado “Ecofeminismo”, una de cuyas líderes principales ha sido la filósofa Karen Warren, reconoce importantes vínculos –históricos, experienciales, simbólicos, teóricos– entre la dominación de la mujer y el dominio que el hombre ha hecho de la naturaleza. El postulado básico del ecofeminismo sostiene que un análisis y una comprensión adecuadas de las pasadas relaciones de dominación puede iluminar a las relaciones presentes. Todavía más, el ecofeminismo afirma que el patriarcado (literalmente, la reglamentación paterna), la ideología supuestamente responsable de la dominación de la mujer, es, al mismo tiempo, la ideología responsable por la dominación de la naturaleza; de tal manera que liberar a la mujer de la dominación masculina liberará de inmediato a la naturaleza también.

El ecofeminismo argumenta que es la visión de mundo “androcéntrica” la primera culpable del problema, puesto que los hombres serían socializados para percibir su identidad en función de una devaluada imagen femenina del mundo. Por ello se habría desarrollado históricamente una cultura en la que los hombres acaparan el poder y los valores masculinos se institucionalizan llegando a subordinar de igual modo a las mujeres como a la naturaleza. Según Warren, toda estructura conceptual que establece un dualismo entre negro y blanco, entre masculino y femenino, entre hombre y naturaleza, etc., y establece superioridad de uno por sobre el otro, adquiriendo de tal modo control y poder, es una estructura conceptual opresiva que responde a una lógica de pura dominación (Warren, 1990, p.

36). Ahora bien, el ecofeminismo ha sido, principalmente, un análisis y una crítica que no han querido consolidarse ni como una visión de mundo específica ni como un conjunto general y común de principios éticos. Por lo tanto, no se puede hablar de una filosofía moral ecofeminista que dé cuerpo a una específica ética medioambiental de tal índole, identificable como tal por una teoría particular acerca de valores intrínsecos o de derechos respecto de la naturaleza, ni con ninguno de los otros elementos que usualmente se identifican con la ética. Fundamentalmente, porque todos ellos se presumen de índole masculina y no son, en consecuencia, femeninos por esencia. Los escritos éticos feministas, según Warren, serían irreductiblemente contextuales, pluralistas, no “objetivos”, particulares y concretos. Lo que Warren identifica como el sesgo masculino de la ética es aquello que fundamentalmente se perfila como un asunto de derechos, reglas o principios predeterminados y aplicados en casos específicos a entidades vistas como competidoras en el debate moral. En lugar de estas convenciones teóricas acerca de la ética medioambiental y de otras éticas, el ecofeminismo enfatiza el relato histórico y la narrativa femenina en primera persona, que deplora ambas dominaciones, la de la mujer y la de la naturaleza (Warren, 1990, p. 124).

Lo que no resulta del todo convincente en el ecofeminismo es su afirmación categórica de que las construcciones teóricas tengan, por definición, un sesgo masculino, o que los hombres estén típicamente mejor dispuestos para la construcción de grandes superestructuras cognitivas y que las mujeres estén también típicamente dispuestas pero para lo concreto, lo situacional, lo inmediato, para contar historias; cada uno en su discurso ético específico de género. Aquello suena inevitablemente semejante a las prejuiciadas descripciones con que tradicionalmente se ha diferenciado a un género del otro, para desmedro de la condición femenina generalmente. Otra dificultad se presenta en relación con su crítica del sentido “totalizante” que, en general, han tenido las teorías éticas desde Platón hasta nuestros días. Dado que la mitad de la población humana está constituida por mujeres (supuestamente subordinadas) pero no todas ellas exactamente iguales, el ecofeminismo perdería sentido si se manifiesta como una opción exactamente igual de totalizante que aquellas que critica. El ecofeminismo debe necesariamente, entonces, rehuir el constituir una teoría ética debido al riesgo de que al hacerlo se convierta en una fuente de alienación y de “colonización” mental para todas aquellas

mujeres que no comparten sus afinidades culturales ni están de acuerdo con sus principios teóricos, cosa que resultaría una absurda contradicción.

El extensionismo. En último término, nos referiremos a la perspectiva ética del llamado “extensionismo” medioambiental, cuya aproximación secular básica —secular porque ha optado por no invocar a Dios como fuente originaria del valor intrínseco de las especies no-humanas o de la naturaleza entendida como un todo— ha intentado articular conceptualmente y fundamentar de manera teórica una moral *directamente* referida al medio ambiente, a través de la extensión o el ajuste de la moral humanista occidental al reconocimiento del estatuto moral de algunas entidades no-humanas. El primero y, probablemente, el más conspicuo de sus representantes, ha sido el filósofo australiano Peter Singer, quien la desarrolló inicialmente como una teoría que buscaba extender la consideración moral a los animales sin referencia al medio o a los problemas ambientales en sí mismos. Posteriormente, Tom Regan amplió y refinó este primer estadio del extensionismo —el de los derechos y la liberación animal— a un segundo nivel que avanzó, gracias a la colaboración de pensadores como Paul W. Taylor, Holmes Rolston III y otros (Taylor, 1986; Rolston, 1988), hacia la corriente llamada “Biocentrismo”, teoría ética centrada en la vida.

La tradición humanista occidental se vio conducida a un singular dilema en el momento en que aparece la reivindicación de los derechos de los animales reclamada por esta primera fase del extensionismo, puesto que aquellas características que habían sido defendidas como fundamento para atribuir exclusiva competencia moral al hombre —su racionalidad, su capacidad de reciprocidad moral— no solo estaban ausentes en la mayoría de los animales (por lo que no podían ser incluidos en tal atribución) sino que también en muchos seres humanos “marginales”, como por ejemplo los niños, o los discapacitados mentales, incluso los ancianos afectados por una senilidad profunda; con lo cual, en tales condiciones, ellos también quedaban excluidos del reconocimiento de capacidad moral, y, por tanto, podían ser tratados como más complaciera, lo que, sin duda, era contrario a los preceptos de la tradición occidental. Si, en cambio, aquellas características merecedoras de la consideración de competencia moral eran rebajadas hasta el punto en que se llegara a incluir en ellas a los casos marginales, algunos animales no-humanos, que también poseían capacidades semejantes a estos últimos, también podían —o debían— ser

incluidos; con lo que resultaba factible extender, por esta vía, los estándares morales ahora a ellos, lo que igualmente era contrario a la tradición humanista occidental.

El criterio de la considerabilidad moral propuesto por Singer —tomado del filósofo utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832)— es el de la “sentencia” (*sentience*), o dicho más simplemente, la sensibilidad; es decir, la capacidad para experimentar placer y dolor. Esta capacidad es poseída de igual modo por todos los seres humanos, incluidos los casos marginales. Se trata de un criterio moralmente relevante en cuanto considera equivocado cualquier medio que cause sufrimiento; pero perdería relevancia si no se tomara en cuenta que no solo los seres humanos poseen tal capacidad, ya que muchísimos animales no-humanos también la poseen; por esto Peter Singer inaugura esta postura ética llamada extensionismo, cuando afirma enfáticamente que, siendo muchos animales no-humanos sujetos sensibles o sensibles, debían ser considerados moralmente tal y como lo eran los seres humanos. “Esta ética extendida —nos dice— traza la línea de división de la consideración moral alrededor de todas las criaturas sensibles, pero deja otros seres vivientes fuera de la línea” (Singer, 1995, p. 344).

Ahora bien, queda claro con esto último que Singer se empeña en esclarecer los límites razonables que puede tener su particular extensionismo ya que querer extender una ética de modo admisible aun más allá de los seres sensibles —cosa que ha ocurrido con otros planteamientos, como, por ejemplo, el de Paul Taylor y en general con los autores que han adherido al biocentrismo— eso sí que sería una tarea mucho más difícil, porque una ética que se base en los intereses de las criaturas dotadas de sensibilidad siempre estará en un terreno familiar debido a que estas tienen necesidades y deseos, de manera análoga a como los tienen los seres humanos. Singer afirma que para alcanzar decisiones morales que afecten a las criaturas sensibles se puede intentar añadir los efectos que las diferentes acciones tienen en todas las criaturas sensibles afectadas por las acciones alternativas que se abren ante el hombre. Esto puede entregar al menos una guía aproximada de lo que podría ser correcto. No obstante, “no hay *nada* que se corresponda con lo que significa ser un árbol que agoniza debido a que sus raíces se han inundado” (Singer, 1995, p. 345); por cierto, entonces, si dejamos a un lado los intereses de las criaturas sensibles, la pregunta obvia será ¿de dónde obtenemos los valores ahora?, ¿qué puede ser bueno o malo para las criaturas no sensibles? El

problema —opina Singer— es que sin intereses conscientes que nos guíen no tenemos cómo evaluar la importancia relativa que pueden tener las formas de vida diferentes. Por tanto, si dejamos de hablar en términos de sensibilidad, la línea divisoria entre los objetos vivientes y los objetos naturales inanimados se hace más difícil de defender.

Sin embargo, este criterio basado en la *sentiencia* o sensibilidad, propuesto para una idéntica consideración y derechos de los animales no parece ser del todo la base adecuada para una teoría ética referida a los temas fundamentales del bienestar animal. Un argumento plausible para fundamentar lo anterior podría derivarse de la probable contradicción surgida de su propia afirmación de que es inmoral comer carne y que, por lo tanto, las personas tienen el deber moral de hacerse vegetarianas, pues el mismo Bentham (el defensor original de la *sentience* como criterio de considerabilidad moral) reconocía que era perfectamente posible hacer crecer animales en perfectas condiciones de bienestar y después sacrificarlos sin dolor para su consumo, razón por la cual, una dieta carnívora era compatible con el criterio en cuestión. Aún más, si todos los seres humanos fueran vegetarianos muchos menos cerdos, aves de corral, vacas y otros animales semejantes tendrían la oportunidad de vivir en las condiciones confortables en que viven durante bastante tiempo aquellos destinados a nuestra alimentación (Singer, 1975). De lo cual se podría inferir que, entonces, tenemos la obligación moral positiva de comer carne.

No obstante, el criterio de la sensibilidad propuesto para una idéntica consideración y derechos de los animales, que no parecía ser la mejor base para una teoría ética referida a los temas fundamentales del bienestar animal, sí parece serlo para una ética del medio ambiente; al menos si se admite la objeción que acaba de plantearse en referencia a la moralidad contenida en el acto de alimentarse mediante animales y si, además, se entiende lo siguiente.

Singer cree que según la tradición occidental dominante —en la que él mismo se inscribe—, el mundo natural existe para beneficio de los seres humanos. Dios le dio al hombre señorío sobre él, y a Dios no le importa cómo lo tratemos. Los únicos miembros moralmente importantes en este mundo son los seres humanos. La naturaleza en sí misma no tiene valor intrínseco; por ello su destrucción no constituye pecado, a menos que con ello se dañe a seres humanos. Toda preocupación por la conservación de la naturaleza, entonces —preocupación que de hecho existe—, será válida

siempre y cuando atañe al bienestar humano. Esta postura, en primera instancia, puede parecer muy interesada en lo humano y, por ello, parcial, y solo tangencialmente respetuosa del mundo natural; sin embargo, no puede ser objeto de una crítica absoluta —piensa Singer— debido a que, normalmente, es posible apreciar cómo sus puntos de vista pueden coincidir con los de otras posiciones mucho más comprometidas con la defensa del medio. A saber, dentro de los límites de la tradición occidental, uno podría oponerse a la energía nuclear argumentando que el material fisiónable es tan peligroso para la vida humana que es mucho mejor dejar que el uranio permanezca sumido en las entrañas terrestres. Este y otros ejemplos parecidos le ayudan al autor a sostener definitivamente que es evidente que, incluso en el marco de la moral más antropocéntrica, la conservación del medio ambiente puede llegar a tener un valor de la máxima importancia (Singer, 1995, pp. 334–335).

Dicho sucintamente, las líneas fundamentales de una verdadera ética medioambiental resultan fáciles de inferir. Básicamente, esta favorece los intereses de todas las criaturas sensibles, incluidas las sucesivas generaciones que se proyectan a futuro y se acompaña de una estética de aprecio por la naturaleza virgen. No fomenta grandes familias en las ciudades y pueblos. Ahora, más específicamente, no alienta las familias numerosas en las ciudades y los pueblos y rechaza el modo de vida materialista que calibra el éxito por el consumo de bienes acumulables. A cambio, promueve el éxito derivado de las propias capacidades y el logro de una realización y una satisfacción reales. A la vez, destaca la frugalidad en cuanto actitud necesaria para mitigar la contaminación y propiciar la reutilización de todo lo que pueda ser reutilizado. Singer afirma: “El énfasis en la frugalidad y una vida sencilla no implica que la ética del medio ambiente desaprobe el placer, sino que los placeres que valora no provengan de un consumo exagerado” (Singer, 1995, p. 359).

Estos tópicos nos permiten establecer una descripción de aquello que para nosotros constituye un requisito fundamental para avanzar hacia una definición bioética como la que estamos buscando. En ella aparece como un requisito propiciar la reconfiguración de la subjetividad (la producción de nuevas modalidades de existencia humana en los nuevos contextos históricos determinados por la emergencia de la crisis ambiental) como aspiración de una praxis bioética concreta; lo que implicaría, en este caso, por ejemplo, la posibilidad de hacer viable, en contraposición del sentido

del placer inculcado por la máquina alienante de la semiótica consumista, otro sentido del placer como el que proviene de relaciones personales y sexuales cada vez más estrechas, de la cercanía de los niños y los amigos, de la conversación fraternal y el esparcimiento en armonía con el medio³⁴, de nuevas modalidades alimenticias de menor impacto para las especies naturales, de la actividad creativa en amplio sentido y de otros asuntos como estos que sustenten un ser-en-sociedad distinto.

El biocentrismo. Paul Taylor ha asumido una posición mucho más radical y resuelta y ha sostenido que todos los seres vivos tienen igual valor intrínseco (Taylor, 1986). Él basa su aserto de la igualdad del valor inherente de las entidades vivas en el hecho de que constituyen un bien en sí mismas, independientemente de nuestra valoración antropocéntrica o de que sean sensibles al cuidado, o a la luz, o al calor o al agua, o de que un rico suelo sea bueno para la hiedra venenosa aunque la hiedra venenosa pueda no ser buena para nosotros, o no sienta ni le concierna su propio bien. Un organismo es, de acuerdo con Taylor, un centro teleológico de vida. El *telos* de un organismo consiste en alcanzar su estado de maduración y reproducirse. De manera contraria a como las máquinas están diseñadas para cumplir nuestros fines, los otros organismos tienen los suyos propios, no menos de lo que nosotros los tenemos. Nuestros actos pueden impedir el cumplimiento de los fines de otros organismos. Hacer esto simplemente significa dañarlos. Así como nosotros insistimos en que los otros no interfieran con nuestros esfuerzos y logros y demandamos respeto hacia nuestra individualidad, así también no debíamos interferir con el esfuerzo y los logros de otros seres vivos. Les debemos un idéntico respeto.

Esta misma concepción del valor intrínseco de todo lo vivo, esta ética centrada en la vida, se vio perfeccionada con el aporte de Rolston (1988), quien, suscribiendo las tesis de Taylor, consideró necesario argumentar que la sentiencia o sensibilidad, la capacidad de un organismo de

³⁴ A Singer le parece que desde el punto de vista de la ética medioambiental nuestra elección de esparcimiento no es en absoluto éticamente neutral. La elección entre las carreras de autos y el ciclismo, o entre el esquí acuático y el windsurfing, no es solo una cuestión de gustos o simples preferencias. La diferencia esencial radica en que las carreras de autos y el esquí acuático requieren del empleo de combustibles fósiles contaminantes, mientras que las otras actividades deportivas no. Tomando en serio el compromiso de conservación del ambiente, las primeras dejan de ser aceptables como entretenimiento.

sentir su propio daño, cuando este le ocurre, es un factor fundamental para jerarquizar el valor intrínseco, pues este será mayor en la medida en que mayor sea la sensibilidad que posea. Rolston además considera que se agrega un valor adicional cuando el organismo es sujeto de una vida y precisa que dicha subjetividad puede ser más rica en algunos seres que en otros. Y como el ser humano adulto normal es racional y plenamente autoconsciente es, entonces, el organismo más ricamente subjetivo de todos; por tanto, es el que tiene el mayor valor intrínseco. Ahora, Rolston se autocuestiona, ¿cuál es el *telos* de la mayor parte de los centros teleológicos de vida?, ¿cuál es su bien? Su respuesta es: ser bueno con respecto a su clase y reproducirse, reproducir su especie. Así, las especies que no tienen un *telos* no son buenas para sí mismas y no tienen valor intrínseco. Pero las innumerables especies existentes no evolucionan aisladamente sino que dentro de una compleja matriz de interrelaciones, es decir, en *ecosistemas*. Por lo tanto, los ecosistemas también tienen un valor intrínseco en la teoría ética medioambiental de Rolston.

Ahora bien, ante todo esto, es preciso pensar que un sistema igualitario del tipo que plantean estos autores extensionistas, para resolver los conflictos de intereses entre los individuos, siempre parece ser un asunto razonable, incluso parece una aspiración susceptible de ser puesta en práctica, pero solo si es que aquellos individuos cuyos intereses deben ser considerados igualitariamente son relativamente pocos. Puesto que si el número de ellos aumentara y cada vez más individuos fueran comprendidos en igualdad de derechos por vía de una extensión teórica de la considerabilidad moral—como aquella a la que hemos venido refiriéndonos en las páginas anteriores— el espacio moral tendería a sobrepoblarse y, casi necesariamente, emergería una infinidad de conflictos que crecientemente irían albergando menores esperanzas de solución. Recurriendo a un ejemplo ofrecido por el propio Singer—quien se cuestiona la igualdad del valor intrínseco—, ¿sería realmente peor talar un árbol viejo que destruir una preciosa estalactita que ha tardado incluso más en crecer?, o bien, ¿tiene más valor conservar un pino Huon de dos mil años que una mata de hierba? Es necesario que se diga, cree este autor, no solo que los árboles, las especies y los ecosistemas tienen intereses sino que tengan intereses moralmente pertinentes.

O sea que, si cada entidad es considerada como valiosa en sí, tendrá que demostrarse que su supervivencia o su realización tienen valor moral

(Singer, 1995, p.352). Porque si todo ser viviente llegara a ostentar idéntico nivel de consideración, el sentido mismo de la considerabilidad moral y de derechos tendería a disolverse. Obviamente, el principal problema que debe enfrentar una postura ética extensionista de sello igualitarista es su practicabilidad, su factibilidad de ser puesta en obra.

Sin embargo, Taylor insiste tanto en que todas las entidades vivientes tienen igual valor intrínseco, como en que el hombre no es superior a las demás especies; por lo cual no sería posible exigirle una respuesta a este problema de la factibilidad. Seguramente, para Taylor, la puesta en práctica de una ética biocéntrica sería algo muy difícil, pero al parecer no imposible, porque, al menos, admite la posibilidad de que nos sintamos autorizados a defendernos de las amenazas a nuestra existencia y bienestar, como, por ejemplo, disparándole a un animal feroz si nos ataca. En lo que no estaría de acuerdo es en que siguiéramos satisfaciendo necesidades superfluas, no básicas, que debieran ser abandonadas cuando llegan a violar los intereses básicos de otros seres vivos. No hay para qué ejemplificar tales acciones, que son abundantes en nuestra vida cotidiana.

Pues bien, hemos hecho una revisión general —no exhaustiva en ningún caso— de algunas de las ideas centrales de los autores y las modalidades más reconocidas (no de la totalidad, por cierto) de ética medioambiental; hemos intentando, al mismo tiempo, sacar a la luz sus dificultades teóricas y los aspectos discutibles de sus planteamientos, quizás también algunos de sus excesos y hasta algunas coincidencias con otras intuiciones; sin embargo, el propósito de este libro no se habrá cumplido enteramente si es que no ha dejado suficientemente claro que la pretensión de estas consideraciones no fue, en ningún caso, decir la última palabra al respecto, sino que simplemente avanzar un poco más allá del ámbito conocido de la reflexión —sin la pretensión de superarlo—, para aproximarnos al fenómeno ético-ambiental desde una mirada bioética, que es lo que verdaderamente nos importa, para terminar de dar con el espíritu de este texto. El lector, sin duda tiene siempre la última palabra.

DEVASTACIÓN ANTROPOGÉNICA DEL AMBIENTE Y ALTERIDAD DE LOS SERES NATURALES³⁵

2.1. Un “cálculo egocéntrico de utilidad”

El problema de la devastación antropogénica del ambiente ha sido considerado objeto de la reflexión ético-filosófica desde mediados del siglo XX. Nada tendría de especial o novedoso reiterar los tópicos reflexivos a través de los cuales se ha estatuido un cierto canon de ideas en este sentido. Variadas corrientes de pensamiento (ecologismo profundo, ecofeminismo, extensionismo, biocentrismo, etc.) han formulado interesantes apreciaciones críticas respecto del tema durante las últimas décadas. Casi todas ellas, discutiendo u objetando la fisonomía antropocentrista por la cual se define el borde problemático del asunto y proveyendo valiosos antecedentes teóricos para la noción de “valor intrínseco” del mundo natural, elemento de juicio decisivo para los destinos de esta reflexión que aquí les comienzo a ofrecer, no sin antes detenerme para agradecer la gentil invitación que me han formulado, directamente, mi amiga y colega, la profesora Cristina Crichton, Directora del Departamento de Filosofía, como, indirectamente, la profesora Lucía Santa Cruz, Decana de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez, lugar de privilegio, donde se está llevando a cabo un trabajo impecable en defensa del saber humanista y del librepensamiento, en su sentido más prístino.

Pues bien, probablemente, muchos estarían hoy dispuestos a afirmar lo necesario que resultaría establecer consensos en torno al hecho de

³⁵ El texto fue presentado al modo de una Conferencia dictada por el autor en las Segundas Jornadas de Filosofía organizadas por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez en el mes de noviembre del año 2010. Posteriormente el texto fue publicado en Giannini H.; Longás F y Villarroel R. (2011) *Segundas Jornadas de Filosofía. Modernidad e Individuo*. Edición de la Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, pp. 43-60.

que el medio natural no puede seguir siendo concebido como propiedad del hombre, o dispuesto irrestrictamente para su exclusivo beneficio. Todo parece indicar que la modalidad característica de desarrollo material de la época moderna ha desembocado en el extremo de un individualismo egoísta, que bien puede ser considerado como la causa basal de la crisis medioambiental del presente.

Ciertamente, un *cálculo egocéntrico de utilidad*, convertido en paradigma conductual, coloniza el mundo de la vida en su más amplio sentido y se despliega inconteniblemente también sobre el medio ambiente, sometiéndolo a control y dominio, interviniéndolo técnicamente con miras a extraerle el máximo provecho, desplegando un verdadero estado de guerra en su contra. Por cierto, este criterio masificado y violento de usufructo material o rendimiento económico desconoce cualquier proximidad, semejanza o parentesco esencial que pudiera suponerse entre el individuo humano y los demás organismos del entorno, que se develan ante la mirada del hombre como simples objetos de su beneficio. In-significantes, como el *estañó del espejo*³⁶; como el punto donde la superficie reflectora está rayada y en lugar de devolverle a quien se mira su propia imagen, no puede ver más un espacio negro, carente de todo sentido y valor (Žižek, 1998, p. 124).

Es casi una obviedad señalar que como nunca antes en la historia no queda mundo natural que no haya sido alterado por los seres humanos. Que ya ni la selva amazónica ni el casquete polar de la Antártida escapan de los efectos civilizatorios. Que la capa de ozono que protege a la Tierra de la radiación solar está siendo devastada; que las emisiones de dióxido de carbono hacia la atmósfera crecen de manera exponencial y que el planeta se sobrecalienta en forma alarmante. Es evidente, también, que un encadenamiento maligno de efectos irreversibles, derivados de las actividades industriales y productivas desarrolladas en el mundo, amenaza al planeta en su conjunto, y que las consecuencias –a estas alturas inevitables– del modo de vida propugnado por la empresa global del capital organizado, en su afán de control y explotación irrestricta

³⁶ Tomo la expresión metafórica del comentario que hace Žižek, en otro contexto, del libro homónimo de Rodolphe Gasché acerca de la relación problemática entre Hegel y Derrida.

del medio natural, se ciernen dramáticamente sobre toda la población humana. Las visiones escatológicas de una sociedad devastada por la técnica, con que el cine y la literatura nos habían asombrado –desde *A brave new world* hasta *Matrix*–, ahora cobran una realidad cada vez más inquietante. Tal vez las naciones opulentas del primer mundo y la libre empresa crean que pueden sobrevivir a esta dificultad e intenten poner en práctica soluciones para revertir la crisis del momento presente y reorientar el futuro de mejor manera, pero ello, por cierto, requerirá de unas transformaciones sustanciales de sus sistemas de valor y formas de vida actuales que ellas difícilmente estarían en condiciones de implementar (Singer, 2000, p. 25).

Ahora bien, el aumento de los riesgos provoca situaciones de amenaza generalizada. Y aunque sus efectos suelen diseminarse con especial violencia sobre los segmentos más desfavorecidos de la sociedad, de todas maneras dan lugar a una lógica de repartición en la que, tarde o temprano, los peligros desencadenados tocan también a aquellos que los producen, o a los que más profitan y lucran con el desarrollo y la modernidad. Se genera un verdadero *efecto boomerang*, que desborda el esquema de la sociedad de clases. Los ricos y los poderosos ya no están más a salvo (Beck, 2001). Como algunos lo han sostenido, hoy más que nunca parece necesaria la suscripción de un *contrato natural* (Serres, 1991) para la salvaguarda del mundo. Con mayor razón ahora que los problemas del planeta y de la humanidad ya no pueden seguir siendo pensados en términos locales o individuales, sino solo como fenómenos globales.

2.2. Los problemas ambientales como “problemas de escala”

Atendiendo a semejante y familiar diagnóstico, resultaría pertinente poner de relevancia el hecho de que los problemas medioambientales constituyen, además, *problemas de escala* (Norton, 2000, pp. 23–45), es decir, problemas cuya magnitud y riesgo debe evaluarse por relación a la diferencia de consecuencias y resultados que se produce entre la búsqueda o la protección de bienes individuales o egoístas y la búsqueda o protección de los bienes colectivos.

Cito para ello la obra *Tragedia de los comunes* (Hardin³⁷, 1968)³⁸, que permite ilustrar cómo –en escala comparativa– lo que en un principio parece ser inocuo desde la perspectiva individual (la idea de cada pastor de agregar un solo animal más a las tierras de pastoreo común, en la creencia de que ello no tendrá consecuencias), termina siendo la razón del desastre cuando la conducta es reiterada en escala colectiva por el conjunto de los pastores (aniquilamiento definitivo de las tierras de apacentamiento por sobreexplotación del recurso disponible). Así, esta misma analogía esquemática de Hardin, referida al colapso de la biomasa vegetativa por sobrecarga animal –en un comienzo formulada para mostrar el impacto del aumento de población humana sobre el planeta–, puede generalizarse para ser aplicada a cualquier bien público usado por los individuos de manera destructiva. *La tragedia de los comunes*, en verdad, dramatiza el hecho de que individuos egoístas, actuando racionalmente (lo cual es en sí una paradoja), inexorablemente terminan por destruir un bien colectivo.

La tragedia expresa –como podemos ver– las ineludibles consecuencias que trae consigo el hecho de la búsqueda del bien individual inmediato y egoísta, en cuanto conduce inevitablemente a la destrucción del bien colectivo y de largo plazo. Por ello, parece razonable suponer que tanto el interés de la comunidad por mantener el sistema que produce aquellos recursos derivados de los procesos naturales, como las inversiones propuestas para proteger y mejorar ese mismo interés, deben ser entendidos y medidos sobre un marco más largo de tiempo que el habitual en los cálculos que los individuos hacen respecto de sus propios intereses económicos. Los

³⁷ Garrett Hardin (1915–2003) fue un destacado y controvertido ecologista de Dallas, Texas, quien advirtió de los peligros de la superpoblación y cuyo concepto de la *tragedia de los comunes* atrajo la atención sobre “el daño que las inocentes acciones de los individuos pueden causar sobre el medio ambiente”. También se conoce la Primera Ley de Hardin de la Ecología, que dice: “No puedes hacer solo una cosa”, y utilizó la frase familiar: *los tipos agradables terminan últimos* (“nice guys finish last”) para resumir el “gen egoísta” como el concepto fundamental de la vida y la evolución.

³⁸ El ejemplo que Hardin ofrece –basado en un escenario descrito inicialmente por el matemático amateur William Forster Lloyd– se puede resumir así: imagínese un pastizal cuyo uso es compartido entre un número cualquiera de individuos. Cada uno de esos pastores tiene un número dado de animales en ese pastizal. Los pastores observan que a pesar de ese uso, queda suficiente pasto no consumido como para pensar que se podría alimentar aún a más animales. Consecuentemente, uno tras otro lo hacen. Pero en algún punto de ese proceso de expansión de la explotación del pastizal, la capacidad de este para proveer suficiente alimento para los animales es sobrepasada, consecuentemente, todos los animales perecen debido al agotamiento o sobreexplotación del recurso.

problemas ambientales siempre son la expresión del impacto a gran escala producido por el efecto acumulativo de las decisiones individuales egoístas.

Los problemas ambientales revelan que existe una asimetría en la escala general de las acciones establecidas mediante decisión racional, ya que si lo que se puede considerar una ventaja desde el punto de vista individual e inmediato inevitablemente lleva a la destrucción de un bien público, ello, ciertamente, es porque la decisión ha sido adoptada desde una perspectiva radicalmente diferente a la del nivel colectivo superior y de largo alcance, en el que priman aquellos valores que permiten evaluar las oportunidades y las decisiones teniendo a la vista también los intereses de las generaciones futuras y no solo los del individuo del presente. Es curioso, pero hace ya un siglo y medio el diplomático y filólogo estadounidense George Perkins Marsh, en su clásica obra *Man and Nature* (1864), considerada por muchos como trabajo fundacional del ambientalismo, advertía que el hombre puede controlar el entorno para bien o para mal y que el sentido común consiste en preservar el equilibrio de la naturaleza, y que esta cuestión impone, en consecuencia, un deber a las generaciones presentes, consistente en garantizar el bienestar de las generaciones futuras. Casi doscientos años después este sigue siendo el gran desafío mundial. Así al menos ha quedado establecido desde la primera oportunidad en que se reuniera la Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo, en 1984, que emitiera su célebre *Informe Brundtland* luego, en 1987, tras haberse constatado ya para esa fecha la ocurrencia de dramáticos desastres ambientales como los de los plaguicidas en Bophal, India; del reactor nuclear de Chernobyl, o la explosión de tanques de gas licuado en la Ciudad de México, catástrofes que dejaron en claro que era imprescindible mirar con nuevos ojos el cada vez más complejo entrelazamiento de economía y medio ambiente a nivel global y proyectar un *desarrollo sostenible* (CMMAD, 1992).

No obstante, un problema de importancia mayor en este sentido tiene que ver con el hecho de que hacer retroceder al individualismo irresponsable parece en extremo difícil en nuestros tiempos. Y fundamentar filosóficamente una pretensión como esta, aún más. El soporte del llamado a aquella responsabilidad humana que se implica de distinto modo en las perspectivas ambientalistas tradicionales, definitivamente, no puede obtenerse mediante recursos teóricos provenientes de un entramado ético-racional tradicional como el que subyace a la mayoría

de ellas. Toda propuesta ético-filosófica que mantenga apego al *ethos* de la tradición en este sentido, conduce a que su intento de reflexión o de resolución del problema no constituya sino una forma más o menos elaborada de decisionismo no racional y voluntarista, a fin de cuentas. Si por tal vía se encuentra la motivación para querer torcer el curso de los acontecimientos y la posibilidad de revertir la devastación ecológica del presente, el círculo de origen de los problemas no queda jamás excedido ni la dificultad resuelta. La responsabilidad anclada en el individuo ya no puede hacerse cargo de estos graves problemas. Ahora se trataría, más bien, de asumir la *corresponsabilidad* a escala planetaria por las consecuencias de las acciones colectivas de los hombres, tanto en los ámbitos de la ciencia y la técnica como en los campos de la política y la economía (Apel, 1992), puesto que tales consecuencias son ya, quizás, irreversibles, dado que han llegado a alterar la propia condición humana.

2.3. Una nueva sensibilidad ético-ambiental

Pese a todo, hoy en día es posible constatar la existencia de una creciente sensibilidad ético-ambiental de otro tipo, visible a través de la intención que busca poner de relevancia una profunda y consustancial relación entre el hombre y la naturaleza. Se trata, por cierto, de aquellas preocupaciones que apuntan a determinados fenómenos que a partir del siglo XX devinieron problemas concernientes a todas las naciones y civilizaciones, al planeta en su conjunto, ya que la amenaza implicada en tales circunstancias ciertamente ignora las fronteras nacionales conocidas hasta el momento. Se trata de la atención que desde la ética puede prestarse a los grandes peligros para la biosfera, al respeto por los derechos y al cuidado de los animales no humanos y de lo vivo en general. Sobre todo en el momento actual, cuando “el planeta Tierra vive un periodo de intensas mutaciones tecnocientíficas, como contrapartida de las cuales se han suscitado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan a corto plazo, si no se le pone remedio, la implantación de la vida sobre su superficie” (Guattari, 1990, p. 7). Aun más, cuando desde los más altos organismos de decisión política internacional y desde las instancias ejecutivas de primer nivel mundial se muestra una casi total incapacidad de aprehender esta problemática en su conjunto, en la totalidad de sus implicancias, dado que

si ello llega a acontecer, solo ocurre de modo parcial y definido por una visión de exclusiva naturaleza tecnocrática, para la cual son generalmente muy relevantes los intereses puramente económicos.

En este sentido, parece muy evidente también que la pretensión de abordar los problemas solo desde la perspectiva racional de las ciencias, y querer informar “objetivamente” del carácter y la intensidad de los riesgos, no deja de estar equivocada. En primer lugar, porque tal pretensión se fundamenta en una inestable construcción de hipótesis especulativas que no se mueven más que en un contexto de enunciados de probabilidad, en los que cualquier aspiración de infalibilidad está condenada a ser siempre refutada por los daños y los accidentes reales que efectivamente ocurren, ya que estos no pueden ser nunca enteramente previstos. En segundo lugar, porque para dar satisfacción a tal pretensión tendría que adoptarse una perspectiva que integre criterios de valor, que permitan hablar de los riesgos, pero de una manera verdaderamente convincente (Beck, 2001, p. 53). La única forma de concebir adecuadamente las amenazas, y disponer las voluntades apropiadas a su real magnitud, es entrelazando sus dimensiones matemático-científicas con sus intereses sociales y morales.

Cada vez resulta más evidente que solo articulaciones ético-políticas, entrelazamientos ético-económicos, configuraciones ético-científicas, serían las únicas susceptibles de llegar a clarificar convenientemente estas delicadas cuestiones, sobre todo para acceder a respuestas verdaderas a la crisis presente, y a escala planetaria, como se necesita efectivamente que esto ocurra. Ello, por supuesto, desde una radical reorientación de los objetivos de la investigación y desenvolvimiento científicos y de la producción de bienes materiales e inmateriales, que haga previsible la implementación de un nuevo tipo de desarrollo material y económico menos “salvaje”, más sostenible. Donde quiera que uno dirija la mirada puede apreciar una idéntica paradoja: por una parte, el cada vez más creciente y sostenido despliegue de nuevos medios tecnocientíficos, provistos de una capacidad potencial para resolver los problemas ecológicos prevaletentes y para reequilibrar las actividades socialmente útiles en el planeta; y, por otro, la manifiesta incapacidad de las fuerzas sociales organizadas y de las formaciones subjetivas constituidas para valerse de esos mismos medios y tornarlos operativos con miras a la resolución de aquellos conflictos (Guattari, 1990, pp. 8-9).

El problema no es menor. El deterioro de la biosfera continúa pese a todos los esfuerzos desplegados hasta la fecha. La desertificación y la deforestación de las zonas tropicales se aceleran, en tanto la diversidad biológica sigue decreciendo. La degradación continúa avanzando mucho más rápidamente que la regradación operada por la capacidad técnica actual de la humanidad. Es de crucial importancia, en consecuencia, visualizar anticipadamente el modo cómo se vivirá en los decenios siguientes en el planeta, en un contexto de transformaciones y aceleraciones técnicas que afectan a la sociedad progresivamente y en circunstancias de un crecimiento demográfico que se vislumbra de todas formas problemático.

Dos visiones de futuro contrapuestas se entrelazan complejamente profetizando el futuro para los próximos treinta o cuarenta años. Las más pesimistas prevén una prosecución irreversible de la degradación generalizada de la biosfera, con modificaciones alarmantes del clima, con aumentos significativos de la temperatura, con elevación del nivel de los mares, con un incremento territorial de las zonas secas. Todo ello acompañado de un incremento demográfico probable superior a los diez mil millones de personas. Este es, a todas luces, un panorama angustiante y desolador, sobre todo si se tiene en cuenta el impacto y la manera en que dichos fenómenos modificarán los actuales indicadores de la calidad de vida.

Ahora, por otra parte, también hay opiniones más optimistas y auspiciosas, que creen que la propia biosfera posee en sí misma potencialidades de autorregeneración y de defensa inmunológica que le permitirán salvaguardarse, mientras el crecimiento demográfico tenderá a estabilizarse en cifras que estarán por debajo de los nueve mil millones de seres humanos, manifestando o bien la fortaleza de los sistemas naturales para resistir los impactos o la supuestamente amplia capacidad de adaptación de las sociedades humanas para enfrentar cualquier tipo de cambios. Claramente, la reflexión contemporánea se debate de manera oscilante entre una desesperada tecnofobia y una ingenua tecnofilia, sin que haya por el momento suficiente fundamento ni predicción científica como para conceder más razón a una opción que a la otra.

2.4. Una “solidaridad antropocósmica”

Ahora bien, como quiera que sea que vislumbremos el futuro inmediato, de todas maneras, un deber de *precaución* se impone más allá de una u otra visión. Porque, como es evidente, no se requiere contar con la total certeza científica respecto de los riesgos implicados en el uso de materiales potencialmente dañinos o sustancias potencialmente contaminantes (compuestos organoclorados o compuestos orgánicos volátiles, por ejemplo), para enfrentar con cautela las previsibles consecuencias de su empleo, que se pueden tornar inmanejables e irreversibles una vez que se han desencadenado sus efectos destructivos. La necesidad de actuar con precaución, con prevención, y con atención cuidadosa a las señales de alerta que la naturaleza nos entrega, de todas maneras hace manifiesta la urgencia de desarrollar un pensamiento *ecologizado*, que considere por sobre todo la fusión esencial y necesaria de todo sistema viviente, humano o social con su medio ambiente (Morin, 1996, p. 79), que apunte a un *contrato natural*, de *simbiosis* con el medio. Seguramente, así se podría terminar con la concepción predominante del parasitismo humano, acabando con la guerra desencadenada en contra del medio natural, para dar lugar a una nueva historia, fundada en la reciprocidad y el respeto; pues “la simbiosis admite el derecho del otro, mientras que el parásito –nuestro estado actual– condena a muerte a aquel sobre el que vive y que lo alimenta, sin tomar conciencia de que al final se condena a sí mismo a desaparecer” (Serres, 1991, p. 78).

Al respecto, parece interesante, como dato ilustrativo y consonante con este último argumento, mencionar la referencia a las investigaciones de Jakob von Uexküll sobre el ambiente animal, presentadas por Giorgio Agamben en su texto *Lo abierto*, en las que comenta el abandono sin reservas de la perspectiva antropocéntrica respecto de las ciencias de la vida que hace el connotado zoólogo y ecologista de comienzos del siglo pasado. Esto último lo formula –según el pensador italiano– conjuntamente con una radical deshumanización de la imagen de la naturaleza (Agamben, 2002, p. 79). Uexküll, en vez de atender al mundo único de la ciencia, que compendia a todas las especies vivientes y las ordena jerárquicamente a partir de las más elementales, propone, a cambio, una infinita variedad de mundos, todos igualmente perfectos e interconectados “como en una gigantesca partitura musical”, y pese a ello, incomunicados y recíproca-

mente excluyentes (Agamben, 2002, p. 80) y cuya unidad funcional con el ambiente está aparentemente tan alejada de la del hombre y el resto de los animales denominados superiores, que se podría concluir la total impertinencia de considerarlos como individuos supeditados a la *máquina antropológica* (Agamben, 2002, p. 69).

Reflexionar, entonces, en función de la restitución –o la recomposición en nuevos términos– de una co-pertenencia originaria de Hombre y Naturaleza, una *solidaridad antropocósmica* (Hottois, 1991, p. 176), más allá del imperativo antropocentrista, tecno-científico-económico, de control y dominación de las fuerzas naturales, representa en la actualidad un imperativo ético que cobra creciente importancia como clave ineludible de comprensión del porvenir. La salvaguarda de la naturaleza es *conditio sine qua non* de la salvaguarda de lo humano. Pero para ello es necesario acometer una gran transformación del pensamiento, alentar nuevas interpretaciones para la interacción social, nuevas opciones de despliegue de la sensibilidad, nuevos entrelazamientos de la inteligencia y el deseo; un activo interés por la creación de alternativas de producción de las subjetividades, orientadas a una resingularización creadora, tanto individual como colectiva; apuntando siempre a objetivos ampliamente unificadores, que no dejen de tener en cuenta los otros grandes problemas actuales de la humanidad, como el del hambre y la pobreza mundial, las enfermedades epidémicas o los riesgos del armamentismo nuclear (Guattari, 1990, pp. 18-19).

Se trata, en este sentido, de un replanteamiento del sentido de la existencia humana en los nuevos contextos históricos de crisis ambiental, de una reconstrucción del tejido social a través de la invención de nuevas formaciones colectivas, articulando relaciones más productivas entre desarrollo sostenible, precaución y ciudadanía global. El modelo político y económico, actualmente dominante en buena parte del mundo occidental, favorece y, de hecho, estimula a los ciudadanos para que transformen la satisfacción de sus propios intereses –casi exclusivamente referidos a la obtención de riqueza material– en lo más importante de sus vidas, sin que se detengan ni por un instante a reflexionar en lo inadecuado y riesgoso que puede resultar a la larga este singular propósito (Singer, 2000, p. 28). Se requiere de una nueva fuerza para provocar un giro transformador. Es preciso detener el fomento de la codicia individual que los apologetas del *Capitalismo Mundial Integrado* (Guattari, 1989, p. 37) diseminan por

toda la faz de la Tierra. Depuesto el miope objetivo de satisfacción del puro interés individual, con seguridad se abrirían mejores perspectivas para volver a tejer la trama de las confianzas y reformular mejores aspiraciones sustentadas en nuevas acciones colectivas que ya no tengan a la adquisición de bienes como la medida de lo bueno (Singer, 2000, p. 29). En síntesis, se trataría de la producción de lineamientos para la recomposición o refundación de las praxis humanas en los más variados dominios o, dicho de otro modo, de recomponer una concertación colectiva capaz de desembocar en prácticas innovadoras, en una nueva modalidad de arraigo para lo humano en el mundo de la tecnociencia.

En este sentido, la reinención de las maneras de ser en el contexto social, urbano, laboral, vecinal, etc., implica tratar de acceder a posibilidades mutativas existenciales que apunten a la esencia de la subjetividad moderna, tanto en el nivel microscópico de la experiencia individual como en la expresión a gran escala de los marcos institucionales establecidos. En relación con esto, entre otras tareas, por ejemplo, estaría la de reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, buscar antídotos al efecto uniformante del mensaje de los medios de comunicación masiva, o salidas efectivas al conformismo desencadenado por la vigencia de las modas y la manipulación publicitaria. “Hoy menos que nunca puede separarse la naturaleza de la cultura, y hay que aprender a pensar “transversalmente” las interacciones entre ecosistemas, mecanosfera y Universo de referencias sociales e individuales” (Guattari, 1990, p. 34).

Los desvíos de un extremo humanismo o especieísmo –como lo denomina Peter Singer– exigen una reconsideración global del programa devastador de la naturaleza emprendido a partir de la época moderna. Parece imprescindible conducir la reflexión de nuestro tiempo hacia una reconsideración crítica de aquella pulsión antropocentrista que se puede considerar, con certeza, como responsable de las contingencias desesperanzadoras y riesgosas que se ciernen sobre el presente y la cotidianeidad, y que han trasuntado en la vigencia del individualismo irresponsable imperante, violentador del planeta de manera directa e indirecta, al punto de habernos traído a enfrentar en nuestros días no solo la posibilidad de que acontezca el fin de la historia, como algunos han sugerido, sino el propio fin de la naturaleza, cuestión que aún no logramos aquilatar del todo.

CAPÍTULO 3
LA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA Y SUS
REACTIVOS BIOLÓGICOS. USOS Y ABUSOS DE
LOS ANIMALES NO HUMANOS CON PROPÓSITOS
CIENTÍFICOS³⁹

3.1. Aburrimiento y pobreza de mundo

Iniciaremos nuestra reflexión trayendo a colación las afirmaciones que el reconocido filósofo italiano Giorgio Agamben nos plantea en su breve obra *Lo abierto. El hombre y el animal* (Agamben, 2007). Elabora algunos planteamientos en relación con el minucioso examen que acomete respecto de las expresiones del filósofo Martin Heidegger, contenidas en su curso del semestre de invierno 1929-1930 en la Universidad de Friburgo, cuyo título es *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Heidegger, 2007). En él, Heidegger aborda una amplia investigación “acerca de la relación del animal con su ambiente y de la relación del hombre con su mundo” (*Ibidem*, p. 94).

Consideramos de sumo interés esta indagación, porque apunta a destacar un carácter esencial de la problemática que no parece haber estado lo suficientemente atendido en la tematización habitual de los asuntos referentes al mundo animal, hasta donde podemos dar cuenta de ello. Veamos, entonces, de qué manera podemos escrutar su sentido profundo y ubicarlo como punto de partida para esta reflexión, teniendo tan solo sumariamente a la vista algunas cuestiones de contexto necesarias para su mejor comprensión.

Agamben da cuenta en su libro sobre la inspiración que Heidegger habría encontrado para el desarrollo de sus ideas en el trabajo del reconocido biólogo y zoólogo contemporáneo Jakob von Uexküll (1864-1944), cuyas investigaciones “expresan el abandono sin reservas de toda perspectiva antropocéntrica en las ciencias de la vida y la radical deshumanización de la imagen de la naturaleza” (*Ibidem*, p. 79). Ciertos conceptos fundamentales de la investigación de Von Uexküll habrían sido

³⁹ Publicado originalmente en Gallo C.; Gimpel J.; Villarroel R., et al. (2010) *Aspectos bioéticos de la experimentación animal*. Ediciones CONICYT, Santiago, pp. 39-50. ISBN N° 978-956-7524-13-6.

resignificados por Heidegger, en beneficio del rendimiento teórico que buscó extraerles para sostener la triple tesis del curso invernal, según la cual: a) la piedra no tiene mundo; b) el animal es pobre en mundo, y c) el hombre es formador de mundo. Así sería como interpreta Heidegger la relación del animal no humano con su “círculo desinhibidor”, que es como denominó a aquel ambiente portador de significado que Von Uexküll había llamado “mundo circundante” previamente, para diferenciarlo del simple espacio objetivo en que se desenvuelve lo viviente (Heidegger, 2007, p. 236 y ss.).

Se sabe que Heidegger emparentó muy estrechamente la experiencia del mundo animal no humano, en cuanto esta sería puro “aturdimiento”, mudo estupor, es decir, sustracción de la percepción de las cosas en cuanto tales, o privación del acceso al ente tal cual es, con la experiencia humana del “aburrimiento profundo”, en cuanto tonalidad emotiva fundamental, y que sería el modo más originario en el que nos encontramos los seres humanos. Sin embargo, de acuerdo con esto, aunque el animal no puede entrar en relación ni con el ente que él es ni con el ente que él no es —permaneciendo estupefacto, suspendido entre sí mismo y el ambiente—, su pobreza de mundo no lo deja simplemente del lado de la piedra, que sí carece totalmente de mundo. Lo que le ocurre, más bien, es que está constreñido en ese mundo ambiente en que habita, sin poder experimentarlo verdaderamente. Pero esta última situación estaría en una vecindad extrema con la experiencia del aburrimiento profundo humano —esa experiencia esencial del *Dasein*, como dice Heidegger—, en cuanto ella significa también un estar encantado-encadenado para el hombre al interior del ente. El aburrimiento sería la experiencia típicamente humana en la que nos encontramos de golpe abandonados en el vacío, donde las cosas “no tienen nada para ofrecernos” (Heidegger, 2007), puesto que estaríamos enclavados en, y consignados a, aquello que nos aburre; y, tal como está el animal, suspendidos entre nosotros mismos y el ambiente, ante nuestras propias posibilidades, que permanecen inactivas o se nos tornan inaccesibles en tales circunstancias. Ello permite concluir, entonces, que, estando “arrojados” y perdidos en el mundo que tenemos a nuestro cuidado, somos como los animales, solo que hemos aprendido a aburrirnos, despertando de nuestro propio aturdimiento y a nuestro propio aturdimiento.

3.2. La “máquina antropológica”

Ahora bien, por otra parte, lo anterior, tal vez, nos podría mover a pensar que estamos aún muy lejos de entender que esa *humanitas* sobre la cual construimos el plexo de justificaciones que nos permiten intervenir irrestrictamente sobre la vida animal no humana (en la crianza intensiva para fines de alimentación, la experimentación científica, la manipulación genética, u otras) pasa demasiado cerca del hombre y se constituye, sobre todo, en virtud del soslayo practicado históricamente respecto de su propia naturaleza, en virtud de un “olvido” del *phylum* particular al que pertenece en tanto viviente. También se ha denominado “antroponegación” a este rechazo *a priori* a reconocer características compartidas entre animales humanos y no humanos (De Waal, 2007).

La “máquina antropológica”, como la llama nuestro autor (Agamben, 2007, pp. 67-76), en su producción del borde diferenciador de lo humano, a partir de la oposición hombre/animal, humano/inhumano, funciona necesariamente mediante una exclusión. Sustenta la discriminación del animal en algo que no es propiamente un dato natural innato sino una producción histórica y que, como tal, no puede ser asignada al hombre en total propiedad (*Ibidem*, p. 73). Este elemento distintivo, presupuesto como característica de lo humano, es el lenguaje. No obstante —reflexiona Agamben—, si se quita este elemento, la diferencia se borra de inmediato. Y aunque se le pudiera asignar —agregamos nosotros—, si admitiéramos ciertos planteamientos, como los de Montaigne en su *Apología de Raimundo Sabunde*, por ejemplo, tendríamos que reconocer que los animales no solo se comunican o emplean signos lingüísticos, sino que, además, son capaces de responder(nos) (Montaigne, 2003). Como ha sostenido Jacques Derrida, desde Aristóteles a Descartes, y especialmente desde Descartes a Heidegger, Lévinas y Lacan, esta cuestión determina a su vez muchas otras, referidas al poder o a capacidades o atributos: a ser capaz de tener el poder de dar, de morir, de enterrar a los muertos, inventar técnicas y muchas otras; un poder que consiste en tener tal o cual facultad como un atributo esencial. Pensando en esto mismo, la cuestión fundamental no será entonces saber si los animales son del tipo *zōon logon echon* (*animale rationale*), según la antigua definición aristotélica; es decir, si pueden hablar o razonar gracias a ese atributo o capacidad implicada en el *logos*, el poder-tener el *logos*, la *aptitud* para el *logos* —razón por la cual, además, el

logocentrismo sería en primer lugar una tesis sobre el animal, privado del *logos*—, sino si pueden *sufrir*, como afirmara Bentham (Derrida, 2008).

Ahora bien, esta cuestión nos interesa porque la posesión del lenguaje ha sido un claro indicador del límite que debemos reconocer a la hora de contraer obligaciones. Solo con seres capaces de hablar nos ha parecido que tenemos que establecer vínculos de reciprocidad o relaciones simétricas. En este sentido, y atendidas las consideraciones precedentes, pareciera que podríamos coincidir con Derrida y dar razón al filósofo utilitarista Jeremy Bentham cuando planteó que la pregunta decisiva para determinar si debemos o no reconocer obligaciones de moralidad para con los animales no humanos no es teniendo a la vista su afasia, su carácter *alógon*; no es preguntándonos si acaso estos pueden o no hablar, o bien si pueden o no razonar, sino más bien si pueden sufrir, definitivamente (Bentham, 1996).

Está claro que desde la antigüedad se han venido formulando una y otra justificación para excluir a los animales de la esfera de la moralidad; pensadores como Aristóteles⁴⁰, Agustín⁴¹, Tomás de Aquino⁴², Descartes⁴³, han sido categóricos a la hora de incapacitarlos o desproveerlos de inteligencia y voluntad, tornándolos de paso incompetentes morales. Y sin afán de insistir en el lugar común al que cualquiera reflexión de este tipo habitualmente llega (la revisión de dichas concepciones filosóficas, que con fundamentos más o menos razonables estatuyeron la diferencia entre el hombre y el animal, y consecuentemente, la carencia de dignidad de este último), indagaremos a partir de aquí qué es lo que se ha tenido en cuenta a la hora de argumentar a favor o en contra de un punto de vista como el que presume la superioridad de lo humano y atribuye al hombre facultades, en algunos casos ilimitadas, sobre el destino de las especies animales no humanas, para conseguir a través suyo múltiples propósitos.

Como sabemos, estos propósitos van desde aquellos que, al menos en apariencia, hacen pensar que se busca otorgarles un reconocimiento, más o menos desinteresado, similar al que nos otorgamos (a veces) entre nosotros los seres humanos, como sería el caso cuando nos hacemos acompañar

por ellos y los mantenemos en condición de mascotas; hasta aquellos otros empleos francamente aberrantes y penosos, como en el caso de su exhibición en circos, por ejemplo, donde se les condiciona a fuerza de violencia y privaciones a desempeñar comportamientos evidentemente del todo ajenos a su naturaleza originaria, para el simple y vulgar lucro de sus propietarios.

3.3. “Reactivos biológicos”

Podría considerarse, quizás, un terreno intermedio —y esto es el foco de la discusión en estas páginas— el propósito que se persigue en la experimentación científica cuando se recurre a los animales no humanos, en calidad de “reactivos biológicos”, y planificada o calculadamente se les extrae un rendimiento —muchas veces incompatible con su propio bienestar—, ya sea para incrementar el conocimiento de funciones o procesos fisiológicos, o para evaluar la seguridad de algunas sustancias, o para comparar evidencias comportamentales, entre muchas otras posibilidades. Se argumenta, en este último caso, que el recurso al animal está justificado porque este ofrece la mejor oportunidad de obtener respuestas fiables y reproducibles respecto de la situación experimental, cuando su calidad genética y ambiental ha sido cuidadosamente asegurada en forma previa. Se requiere, para tales fines, disponer especial celo en la provisión de controles sanitarios e higiene que aparten al animal de la presencia de microorganismos no deseados para los objetivos de la investigación y de un estricto control genético que impida la presencia de ejemplares portadores de caracteres inconsistentes con los propósitos del experimento diseñado (Cardozo *et al.*, 2007, pp. 40-44).

Gracias a la experimentación con animales —se dice— se ha avanzado en la investigación en salud, se han desarrollado nuevos métodos diagnósticos y nuevos sistemas, más refinados, para la obtención de vacunas. Se han hecho importantes contribuciones al desarrollo de la biología, de las biotecnologías y de la técnica de los trasplantes de órganos. Se han optimizado métodos clínicos computarizados y tratamientos radiológicos decisivos en la detección precoz, la prevención y la intervención terapéutica de patologías tan devastadoras como el cáncer. En el plano de las neurociencias, se ha logrado reconocer los fundamentos moleculares y

⁴⁰ Cfr. *Política*, 1253a-1257a.

⁴¹ Cfr. *De las costumbres de la Iglesia Católica*, II, XVII, 54.

⁴² Cfr. *Summa theologiae*, I-II, q. 6, art. 2; q. 17, art. 2.

⁴³ Cfr. *Discurso del Método*, parte V.

celulares de algunas enfermedades degenerativas. Incluso, la investigación en que se emplea animales no humanos en calidad de reactivos biológicos ha contribuido derivando beneficios y nuevas aplicaciones —como vacunas, antibióticos o anestésicos—, que pueden ser aplicados para mitigar las dolencias de sus propios congéneres domésticos (Cardozo *et al.*, 2007, pp. 67-69). La enumeración podría extenderse, sin duda, pero no vale la pena intentarlo en este momento.

Por cierto, desde las prácticas de la cruel vivisección (Sánchez, 1996, p. 74) —tan frecuentes como cuestionadas durante el siglo XIX— hasta las exigentes regulaciones nacionales e internacionales existentes en nuestros días, destinadas a precisar los términos exactos en que es posible validar la experimentación con animales no humanos y otorgarle legitimidad conforme a estándares éticos, ha acontecido una serie de transformaciones que no pueden desconocerse. De una manera u otra, estos cambios constituyen el soporte en que se asienta la defensa del empleo de ciertas especies —ratas, ratones, hámsteres, gatos, perros, ovejas y otros— en calidad de sujetos de experimentación; y de ciertos procedimientos —de control sanitario, de control genético, de diseño de condiciones ambientales, de analgesia, eutanasia y otros— con fines experimentales. Se define habitualmente como “trato humanitario” aquel que se esmera en proveer a los animales de laboratorio buenas condiciones de permanencia durante su periodo experimental. Los protocolos de manejo de animales destinados a la experimentación consideran una serie de recomendaciones que parecen demostrar la conveniencia de cuidar a estos “sujetos experimentales” para no mermar su valor reactivo y favorecer resultados óptimos en el proceso de la investigación. Los “ambientes enriquecidos” aseguran la eficiencia del desempeño científico y promueven “la adecuada respuesta al estímulo o interrogante experimental” (Cardozo *et al.*, 2007, p. 70).

No obstante, siendo indudable lo señalado y ofreciendo los cuerpos normativos existentes, cuando menos en principio, ciertas garantías de que en las prácticas efectivas de laboratorio el sufrimiento animal puede ser verdaderamente minimizado, o que el respeto de su vida y su integridad está bien asegurado —incluso en circunstancias de considerarse necesario su sacrificio piadoso a través de procedimientos controlados de eutanasia—, el problema sigue siendo el cuestionamiento que desde diversos sectores y a partir de diferentes fundamentos filosóficos se hace recaer sobre la piedra angular que soporta al edificio de las prác-

ticas de investigación y experimentación científica con animales no humanos en calidad de reactivos biológicos: el controvertido supuesto de que “los humanos están primero”, como sostuvo Peter Singer en su obra clásica *Liberación animal* (Singer, 1975) y que en virtud de los beneficios o ventajas que es posible derivar para la vida humana desde la experimentación científica, todo sacrificio ajeno está justificado. Ello supondría pensar que cualquier problema referido a los animales no tiene comparación con los problemas que puedan afectar a los seres humanos, tanto por la seriedad moral como por la importancia política que estos últimos poseen. Ya sabemos que a esta actitud prejuiciosa algunos reconocidos defensores de los derechos de los animales, como Richard Ryder, Peter Singer o Tom Regan, la han denominado “especieísmo” (*speciesism*), aludiendo con este término a ese afán ciego de establecer la supremacía de los intereses humanos con respecto a los de los demás seres sensibles, así como también a la creencia infundada de que el sufrimiento animal es menos importante que el sufrimiento humano. Suponer que la vida de un solo niño tiene mayor valor que la vida de todos los gorilas del mundo, por ejemplo, o que el valor de la vida de un animal no es mayor que el valor del costo de su sustitución para su propietario, son evidentes producciones argumentales de aquello que Richard Dawkins ha llamado una “mente discontinua”, que se permite romper el lazo evolutivo y continuo que nos remonta hasta nuestras especies antecesoras, de las que nos diferencian tan solo unas cuantas notas sutiles (Dawkins, 1998, pp. 105-114).

3.4. La noción de “valor intrínseco” y la vida animal

Parte de esta discusión refiere a la pregunta por un supuesto *valor intrínseco* de los animales no humanos. Conciérne al hecho de pensar que estos valen por sí mismos y no por algún otro fin agregado a su propia existencia, como por ejemplo por la utilidad que eventualmente pudieren prestarnos para precavernos de potenciales adversidades o daños para la salud, contenidos en ciertas sustancias o ciertas posibilidades terapéuticas aún no corroboradas como satisfactorias o eficientes en el combate de las enfermedades. Habitualmente suponemos que a nuestra condición humana le es inherente una clase de valor; suponemos que poseemos una

dignidad—como señalara Kant. Un valor que no depende ni de lo felices o desdichados que podamos ser, ni de ninguna otra condición circunstancial de nuestra existencia; mucho menos creemos que este valor dependa de lo útiles o inútiles que los demás nos puedan encontrar en relación con sus propios fines. Y si creemos que “un príncipe y un mendigo, una prostituta y una monja, los que son amados y los que son abandonados, el genio y el niño con discapacidad mental, el artista y el filisteo, el más generoso de los filántropos y el usurero más falto de escrúpulos, todos ellos tienen un valor intrínseco (...) y todos lo tienen por igual” —como sostiene al respecto Tom Regan—, no estaríamos actuando con atención al deber de respeto por el valor que los seres humanos poseen, si los consideráramos, por ejemplo, como recursos médicos para fines de la investigación, interviniéndolos en contra de su voluntad o sin esperar a que dieran su necesario consentimiento (Regan, 1998, pp. 252–253). Luego, limitar la posesión de valor intrínseco exclusivamente a la especie humana y considerar que los animales no humanos, en virtud de cualquier razón que sea —su aparente carencia de lenguaje, o de inteligencia, o de sentido de la temporalidad, o de capacidad de planificación, etc.—, carecen absolutamente de dignidad y en consecuencia no son merecedores de respeto, no parece suponer un sustento mayor que el del mero prejuicio *especielista*, como bien lo ha demostrado la investigación —también científica— de destacados zoólogos y estudiosos del comportamiento animal como Jane Goodall, Frans de Waal o Richard Dawkins, por mencionar algunos.

Ahora, un paso sin duda significativo en la contención de este *especielismo* lo constituyó el aporte de aquellos dos científicos británicos, William M. S. Russel y Rex Burch, que en 1959 publicaron su trascendente trabajo *The principles of human experimental technique*, pionero en atender a la cada vez más creciente demanda de reducción del uso de animales para fines experimentales. Su archiconocida idea de las tres erres: *reducción-refinamiento-reemplazo* en el uso de animales de laboratorio, presentó de forma clara cómo podía resguardárselos del abuso humano (Bekoff, 2003, p. 133), empleando menos ejemplares para conseguir igual cantidad de datos, valiéndose de técnicas alternativas para aminorar su angustia y su dolor, sustituyendo los sistemas *in vivo* por sistemas *in vitro*, *in silico* (simulaciones computarizadas), o incluso *in acta*, como agrega Lolas, para referirse a los derivados cognoscitivos obtenidos a partir de un metaanálisis de la literatura científica (Cardozo *et al.*, 2007, pp. 16–17).

No es claro, para quienes consideran a los animales no humanos como sujetos susceptibles de consideración moral y portadores de derechos, que por más sofisticadas que sean las técnicas analgésicas que se empleen en la investigación, los animales en verdad no padezcan y que lo que a menudo se hace con ellos en los laboratorios no constituya un flagrante abuso. Tampoco es tan claro que sea necesario el sacrificio de animales una vez que han dejado de prestar la utilidad que se necesitaba que prestaran; o que no constituya todo un dilema ético llegar a decapitarlos, electrocutarlos, dispararles, congelarlos o irradiarlos para darles muerte. “Sin duda, no podemos permitir que los animales sufran solo por nuestra incapacidad de resolver asuntos difíciles”, afirma Bekoff, refiriéndose al hecho de que la posibilidad de estudiar animales no humanos de que disponemos constituye un privilegio del que no debiéramos abusar y que, por el contrario, debiéramos tomárnoslo muy en serio (Bekoff, 2003, p. 148).

Ahora bien, la discusión en torno de los derechos de los animales es bastante antigua ya. Sin embargo, para algunos no parece tan fácil admitir sin objeciones que los animales no humanos sean merecedores de derechos, tan definitivos como los derechos constitucionales de los seres humanos. Se argumenta al respecto que pensar en los derechos de los animales es claramente una manifestación de antropomorfismo y que hay una cierta hipocresía en dicha pretensión apologética, pues la concesión de derechos a los animales es un asunto librado enteramente a nuestra voluntad humana y, en consecuencia, los únicos derechos de los que los animales podrían alguna vez disfrutar son aquellos que estuviéramos dispuestos a concederles, con lo cual el principio fundamental invocado quedaría de cualquier modo viciado ante esta limitación subyacente.

Es cierto que entre la concepción cartesiana del animal como un simple autómatas maquínico y la suposición de algunos de que es necesario avanzar hacia la universalización de un *corpus* jurídico específicamente animal, ciertamente hay un gran trecho, mediado por una interesante gradiente de argumentos que se inclinan hacia uno u otro extremo. Las teorías cognitivas aplicadas al comportamiento de los animales aportaron interesantes insumos teóricos para alimentar este debate a partir de la década de los años 1980, trastrocando muchas convicciones hasta entonces vigentes, sobre todo las de la perspectiva conductista. Frans De Waal comenta al respecto: “Actualmente empleamos términos como ‘planificación’ y ‘conciencia’ al referirnos a los animales. Se cree que comprenden el

efecto de sus actos, que son capaces de comunicar emociones y de tomar decisiones. Se cree incluso que algunos animales, como los chimpancés, poseen una política y una cultura rudimentaria” (De Waal, 2007, p. 106). De ser ello así, el hecho agregaría un especial interés a la discusión acerca de los derechos animales, porque tendería a suprimir la base de sustentación de la excluyente maquinaria antropológica y tornaría difusas las dicotomías hombre/animal, humano/inhumano, a las que refiere Agamben en el libro que aquí hemos comentado.

No obstante, un serio escrutinio de posibilidades en relación con este problema obligaría también a ponderar el juicio a la hora de pronunciarse a favor o en contra de tal posibilidad, particularmente por atención a algunos asuntos que de manera habitual escapan a nuestra conciencia, por ejemplo en relación con el hecho de que dependemos mucho más de lo que advertimos de los animales de laboratorio, ya que la mayor parte de los tratamientos médicos en la actualidad se han desprendido de investigación con animales; “cualquier persona que entra en un hospital hace uso de la investigación en animales” (De Waal, 2007, p. 108).

En consecuencia, y considerando que se trata de un tema cuyo debate expresa de manera paradigmática las complejidades irresueltas de la moralidad de nuestro tiempo, y considerando, además, que todo parece indicar que nuestra existencia y nuestra salud dependen inevitablemente del devenir de la ciencia experimental, solo parece posible cerrar esta argumentación tratando de establecer una suerte de principio heurístico (un principio de precaución, quizás) para tratar de determinar si es o no viable, si es o no legítima la experimentación con animales no humanos en laboratorios, para los fines que habitualmente hasta ahora se han perseguido, que es lo que constituye la razón fundamental de esta gran querrela de nuestro tiempo: la única experimentación válida es aquella que no vacilaríamos en practicar con sujetos experimentales humanos. Porque, cada vez que la *máquina antropológica* pone al animal en condición de simple *reactivo biológico*, la vida misma retrocede.

TERCERA PARTE

Ética, Economía y Democracia

CAPÍTULO 1
CONSIDERACIONES GENERALES EN TORNO AL
VÍNCULO ENTRE ÉTICA Y ECONOMÍA⁴⁴

1.1. La economía y su pretendido estatuto científico

Ética y economía no son dos repúblicas independientes, como se pudiera pensar. El debate acerca de los valores que inspiran y deben inspirar la construcción social constituye un asunto de tanta importancia que podría considerarse esencial a la tarea de Estado. Sobre todo cuando esta se manifiesta bajo la forma de una visión de progreso y justicia social, lo que no es sino “una apuesta ética”. Y como el ámbito de la ética es el de la deliberación, en este caso particular tal deliberación debe encaminarse a lograr el esclarecimiento respecto de aquellos bienes públicos que hay que garantizar a toda la ciudadanía, independientemente de su cuna o su riqueza, por el simple hecho de pertenecer a la comunidad.

Ahora bien, señalar, como en el caso anterior, que la deliberación –o cualquier otro asunto– “debe” encaminarse al esclarecimiento de aquellos bienes que “hay que” garantizar a todos, más allá de ser una proposición que podamos o no compartir en función de nuestros propios conceptos de valor, es una proposición que resulta interesante por otra cuestión, que ya no concierne tan directamente a los valores mismos que manifiesta sino a ciertas funciones y estructuras gramaticales que trae a la luz, cuando se construye sobre estas dos fórmulas enunciativas que son “debe” y “hay que”.

Es sabido que la ciencia se remite a lo que *es* y la ética a lo que *debe ser* (Van Parijs y Arspenger, 2002, p. 4). Si, como a menudo hacemos, nos preguntamos por el número de personas que se sitúan sobre la línea estadística de la pobreza, o nos preguntamos por cuántos individuos han dejado de ser pobres en los últimos cinco años, conforme a los datos oficiales, o cómo será la situación de la pobreza en nuestro país en la

⁴⁴ Publicado originalmente en Villarroel R. (2010) *Salario ético. Contribuciones para una discusión ciudadana*. LOM Ediciones, Santiago. ISBN N° 978-956-332-580-5.

década siguiente a la del bicentenario, estamos demandando respuestas para asuntos que conciernen a un ámbito estrictamente científico. Abordamos el ámbito de la ética, en cambio, cuando inquirimos, por ejemplo, si acaso tendríamos que contribuir con un mayor esfuerzo personal a mitigar la situación de los más desfavorecidos, haciendo trabajo voluntario en organizaciones solidarias o aportando una parte de nuestro sueldo a instituciones de beneficencia; o si, en nuestra posición de empresarios, por ejemplo, debiéramos plantearnos una mayor exigencia económica a nosotros mismos y compartir de manera más generosa nuestras ganancias con quienes contribuyen diariamente para que nos sea posible obtenerlas; o bien si es que los legisladores y las autoridades de nuestro país tendrían que sensibilizarse frente al desamparo humano e impulsar iniciativas de orden público tendientes a frenar el abandono y la pauperización de algunos sectores de la población.

Lo anterior señala una diferencia importante: las respuestas a las preguntas de naturaleza científica dan lugar a la formulación de *juicios de hecho*, a los que también podemos llamar *enunciados descriptivos*. Por su parte, la satisfacción de las interrogantes éticas conduce al establecimiento de *juicios de valor*, es decir, *enunciados normativos*, a los que también podemos denominar *prescriptivos* o, incluso, hasta *evaluativos* (Van Parijs y Arspenger, 2002, p. 4).

Las fórmulas expresivas del tipo “hay que”, o “se debe”, o “se puede”, dejan en evidencia la naturaleza normativa de los juicios. Aunque debiéramos mantener ciertas precauciones en cuanto a su empleo, pues tendríamos que suponer que no siempre el recurso a dichas fórmulas conduce necesariamente al establecimiento de la distinción señalada con anterioridad, entre juicios de hecho y juicios de valor.

Una manera de impedir la ocurrencia de ciertas confusiones en relación con usos poco claros de tales expresiones —como cuando, por ejemplo, señalamos que “si se quiere reducir el número de pobres mañana, no hay que equivocar las políticas de inversión en gasto público de hoy” y hemos recurrido a la expresión “hay que” sin implicar por ello un enunciado necesariamente normativo—, sería teniendo en cuenta la conocida distinción establecida por Kant, en 1785, entre dos tipos de imperativos (Kant, 2001, pp. 81 y ss.). Los imperativos *hipotéticos*, por una parte, constituidos por expresiones tales como “hay que” o “tú debes”, en este caso entendidas como expresiones condicionales, puesto que solo se refieren a aquellos

medios más apropiados para alcanzar ciertos fines preestablecidos. Y, por otra, los imperativos *categoricos*, también del tipo “hay que” o “tú debes”, pero que en este caso deben considerarse como incondicionales, porque son afirmados sin estar sujetos a la aceptación de ningún fin, como sí lo están imperativos hipotéticos. Por tanto, si los imperativos categoricos son, por excelencia, enunciados normativos, los imperativos hipotéticos tienen, en cambio, sólo la apariencia de tales puesto que no constituyen sino una categoría particular de enunciados descriptivos.

Inversamente, hay enunciados que manifiestan solo la apariencia de enunciados descriptivos, porque, en el fondo, son enunciados puramente normativos. Este es el caso, bastante obvio, cuando decimos que alguien está bien o que está mal, o que una situación es justa, o que es injusta. Es también el caso si decimos de alguien que se comporta de una manera admirable o incorrecta. O cuando señalamos que una situación es inaceptable o indignante. O si afirmamos que cada uno tiene el derecho de expresarse libremente. Otra cosa distinta es cuando decimos, por ejemplo, que conforme a la legislación actualmente vigente cada uno tiene el derecho de pensionarse a una cierta edad, si ha logrado acumular cotizaciones previsionales suficientes en el sistema de ahorro respectivo. La cuestión clave será, entonces, saber en qué medida interpretamos lo que decimos como implicando un imperativo categorico, es decir, la afirmación de que, según nuestra visión, “hay que” adoptar o evitar tal o cual comportamiento, mantener o abolir tal o cual situación, sin que ello esté condicionado por ningún fin preestablecido, en particular.

Entender y problematizar esta diferencia será decisivo para cualquier reflexión que pretenda abordar la cuestión de las relaciones entre la ética y la economía puesto que, reiteradamente, se ha entendido que la economía es una ciencia, y como tal debe formular solo enunciados descriptivos y estar libre o al margen de toda valoración, por lo que no puede dar lugar, ni implicar de manera alguna, a la formulación de enunciados prescriptivos, que se pronuncien acerca de lo que “debe ser” o lo que “hay que” hacer o cambiar para que las cosas lleguen a ser de una cierta manera, que es cuando el contenido de estas aseveraciones escapa a la simple determinación fáctica, e incursiona en ámbitos no constatables por la simple descripción objetiva de lo empírico. Hablar, en consecuencia, de una dimensión ética de la economía es algo que desde muchos sectores hoy en día se vería objetado y criticado, pues se tiende a suponer que ética y

economía son dos repúblicas independientes cuyo eventual vínculo no es sino imposible de establecer.

1.2. El conflicto entre racionalidades

No obstante, todo pareciera indicar que solo desde una adecuada integración de las racionalidades ética y económica –incluso también de una racionalidad política– se derivaría una comprensión más ajustada para la situación crítica que se deriva de tal desvinculación. Sobre todo si se atiende al hecho de que podrían generarse importantes problemas contingentes si cada racionalidad se empeñara siempre en tratar a las otras de un modo reduccionista (Goulet, 1999, pp. 13 y ss.), buscando imponer su punto de vista particular sobre los fines y los procedimientos a la hora de tomar decisiones. De tal manera, podría darse el caso de que las decisiones adoptadas resultaran técnico-económicamente correctas y sin embargo fueran éticamente repulsivas –o disparatadas políticamente. O bien, en otras circunstancias, que fueran éticamente válidas, aunque ineficientes desde el punto de vista técnico-económico. Todo ello conduce, de inmediato, a pensar que una cierta interactividad entre ellas tendería a favorecer la eventual superación de algunas de las más acusadas dificultades actuales.

Es, precisamente, en este contexto problemático donde queremos insertar la reflexión que da sentido a este estudio. Es en medio de esta discusión relevante para nuestro tiempo donde pretendemos plantear el análisis referente a la posibilidad de dotar de fundamentos y referencias éticas a las actividades económicas. Se buscará, de esta manera, en este estudio, analizar las implicancias sociales, políticas y filosóficas de una cuestión que durante el último periodo ha venido ocupando una atención preferencial en el cuadro de las preocupaciones públicas en nuestro país. Sobre todo desde que fuera sometido a la consideración general de la ciudadanía por el obispo Goic. La interrogante referida a la legitimidad, necesidad y urgencia de un salario ético que el prelado hiciera pública, ha llegado a ser, sin duda, una demanda inquietante, que ha sacado de su complacencia a muchos y ha remecido el asentado escenario de la economía nacional, planteándole una consulta que hasta ahora nadie ha sido capaz de responder.

Y es que el problema de las relaciones entre ética y economía parece constituir un motivo de inquietud que priva del sueño y la tranquilidad al pensamiento desde hace siglos. Sabido es que la economía nace en íntima cercanía, en parentesco, con la reflexión ética, y que al menos parte de su ideario la ha tenido muy en cuenta. Adam Smith fue, de hecho, un moralista. Otros grandes filósofos modernos preocupados por las cuestiones éticas, como David Hume, Jeremy Bentham o John Stuart Mill fueron al mismo tiempo economistas de primera línea, y las doctrinas morales que elaboraron estuvieron diseñadas para satisfacer las necesidades de sus amplios intereses, entre otros los de teorización económica. Y aunque sea un hecho innegable que a medida que fue desarrollándose la economía se acercó cada vez más al modelo predictivo matemático, desprendiéndose así, progresiva e inevitablemente, de cualquier consideración moral, no es menos cierto que para muchos pensadores las interrogantes éticas han ocupado efectivamente una posición de centralidad. Desde *El Capital* a la *Teología de la Liberación*, desde Adam Smith a Amartya Sen o Philippe van Parijs más recientemente, el tema económico ha suscitado una controversia significativa a la hora de suponer o asumir derechamente sus determinaciones éticas, sea que estas se cumplan o no, ya sea implícita o explícitamente.

Sin embargo, estos ejemplos u orientaciones tienden a perderse de vista a menudo en la praxis material de la economía, tornándose prácticamente imperceptible e inexistente el rol que las consideraciones éticas podrían –o deberían– jugar en el contexto de los fenómenos asociados a la generación de capital y a la producción de bienes y servicios. Ello mismo hace que sea en el actual escenario globalizado del planeta donde más urgente se haya vuelto la necesidad de reflexión ética en relación con las prácticas económicas. Sobre todo a partir de algunas consecuencias lamentables ya conocidas y las previsibles proyecciones del particular modelo de desarrollo material actualmente en curso.

No parece ser un misterio para nadie que es de suma trascendencia para los destinos del mundo proceder a la reconsideración inmediata del tipo de vínculo –o si se prefiere de la *desvinculación*– que se ha venido estableciendo entre los valores éticos y los valores económicos. Parecerá enteramente prudente, a estas alturas del desarrollo de la humanidad, proceder a reanalizar los vínculos entre ética y economía, o considerar desde una perspectiva teórica más integral el conjunto de deberes y derechos

que se imponen ineludiblemente al despliegue de actividades productivas generadoras de riqueza y trabajo en nuestro tiempo. Los diversos y sobre todo inicuos roles asumidos por unos y otros actores en el teatro de la economía actual no parecen estar del todo definidos con precisión, ni tampoco parecen haber llegado a dar forma a un guion sólido que pueda seguir manteniendo con éxito la presentación de esta obra durante mucho tiempo más.

Una evaluación –incluso parcial– del actual nexo entre ética y economía entrega un resultado poco alentador, un resultado definido más que nada por desigualdades muy concretas, provocadas por el tipo de desarrollo económico global impulsado hasta hoy. Tales inequidades no pueden menos que considerarse intolerables desde un punto de vista moral; sobre todo si se advierte que responden al avance de un espíritu de individualismo egoísta (expresado en un cálculo egocéntrico de utilidades) definitorio de nuestra época.

Es evidente para muchos que el cerco que una racionalidad de corte puramente instrumental ha tendido sobre la sociedad contemporánea, estructurando un verdadero *ethos* calculante, una evaluación de la existencia humana conforme a un criterio de coste-beneficio, marca de manera definitiva el momento presente. Estrategias maximizadoras del interés económico avanzan sobre el mundo de la vida en sus múltiples dimensiones, copan sus expectativas y fuerzan un destino conforme a las excluyentes condiciones del mercado. La existencia humana se tiñe de un sesgo instrumental, se determina casi exclusivamente por las exigencias del rendimiento económico. En este sentido, habría que tener en cuenta que somos herederos de una tradición, todavía próxima en el tiempo, en la que el discurso referido a los hechos y el discurso referido a los valores se ignoraban por completo, se mantenían alejados uno del otro. La herencia de la concepción positivista, vigente con fuerza hasta la primera mitad del siglo veinte, separó abruptamente los saberes técnicos (entre otros también el de la economía) de toda consideración de índole moral. La atención al “régimen de los hechos”, como lo denominara el propio Auguste Comte, constituyó siempre un imperativo. Se impuso con esto, sin duda, una condición insalvable al desarrollo de las circunstancias posteriores: la economía, como las otras ciencias, pasó también a entenderse como “libre de valores”.

1.3. El prejuicio de una economía libre de valores

Ahora, sería difícil sostener que en la realidad económica de hoy la problemática ética sea un asunto completamente inexistente; mas no es relevante la amplitud que haya llegado a adquirir el concepto de economía en nuestro tiempo o qué abierta a la ética pudiera mostrarse, o bien, de qué problemas éticos sea capaz de hacerse cargo una economía más ampliamente entendida. El asunto clave con respecto a la relación entre los valores económicos y los valores éticos es que tal vínculo continúa siendo todo un desafío hoy en día.

El enfoque económico tradicional –tecnocrático en su concepción más íntima– ha pretendido afianzar la creencia de que pese a que el economista es, en último término, un individuo social, y por lo mismo está constreñido a no poder dejar de formular apreciaciones de valor, en definitiva debe abstenerse de hacerlo, puesto que tales juicios se situarán siempre “más allá” de las fronteras del campo teórico estricto, es decir, serán siempre *extracientíficos* y, por lo tanto, carentes de cualquier validez. Con ello no se ha afirmado ninguna otra cosa que la convicción respecto de que la única manera de hacer economía verdaderamente científica, y por ello legítimamente validable, es situándose al interior de las delimitaciones trazadas por la ciencia positiva, es decir, al margen de toda determinación de corte axiológico.

Pero ocurre que el valor ha sido considerado desde siempre una realidad coextensiva al ente, es decir, que se encuentra presente en todas las cosas, puesto que todas las cosas valen de alguna manera –al menos para algún ser en el mundo–; además, aunque los valores no constituyan precisamente “asuntos de hecho” y puedan, en consecuencia, carecer de la objetividad que la ciencia reclama como su propiedad más esencial, resultará imposible prescindir de ellos en el mundo de la vida. Luego, no se podría sino convenir en que parece imposible vivir sin valorar o estimar las cosas o apreciar de alguna forma los hechos del mundo. De cualquier modo, la experiencia humana estará siempre definida por apreciaciones que trascienden a la mera descripción pretendidamente objetiva o neutral de los fenómenos, y se identificará, más bien, con aquello que a nosotros *nos parece* que las cosas del mundo son, que lo que ellas *son* de verdad, o en sí mismas. En síntesis, habría que admitir, pareciera, que en todas nuestras decisiones intervendrán siempre procesos de apreciación, de estimación

del mundo; en una palabra: valores. Parece muy propio de la auténtica condición humana anteponer valores a la experiencia.

Entonces, ¿qué debiéramos pensar, en definitiva, acerca de esta relación entre economía y ética? ¿Resultaría legítimo, acaso, suponer que debemos esforzarnos por hacerlas compatibles o atribuirles igual importancia, como para no desatender a ninguna? ¿Es posible suponer que una mayor cercanía entre ambas pudiera ser beneficiosa no solo para una sino también para la otra? ¿O se debiera evitar todo intento de vincular a las ciencias económicas con las disciplinas humanistas? (Sen, 1998a, p. 50). Esta es una inquietante y compleja encrucijada teórica, que parece necesario despejar a la luz de la discusión que en nuestros días está teniendo lugar en diversos ámbitos de pensamiento. No obstante, habría que reconocer que no se trata solo de un asunto de naturaleza teórica, ya que, en verdad, está vinculado a un asunto de naturaleza esencialmente práctica también, que adquiere su más profundo y desgarrador sentido en tanto se despierta la suficiente sensibilidad para entender que la actual indefinición teórica del problema representa una severa amenaza para aquellos millones de seres humanos que en la actualidad viven sumidos en la pobreza material y al margen de la dignidad irrenunciable que nos hiciera comprender el filósofo Kant durante el siglo XVIII (Kant, 2001, p. 112.)

El costo de las concepciones económicas que se pretenden a sí mismas libres de valores y que están determinadas por la racionalidad del mero cálculo, en su modalidad tecnocrática e instrumental, o que confían en que es posible disolver toda perspectiva axiológica en favor de la pura maximización de las utilidades, termina por recaer en grandes sectores de la población, que ven sometidos al deterioro y la decadencia sus formas de vida social, estando obligados a soportar los vaivenes del mercado y la satisfacción unilateral de intereses por parte de quienes detentan el control global de la economía, sin que puedan decidir autónomamente sobre sus actos, sobre el tipo de vida que quisieran llevar o el tipo de personas que quisieran ser.

Ahora bien, a partir de 1944, con la publicación de *Teoría de juegos y comportamiento económico* de Von Neumann y Morgenstern, la confianza en la teoría formal de la racionalidad empleada por los economistas hasta entonces –la teoría de la decisión paramétrica– comenzó a declinar. Esta teoría del equilibrio económico suponía un mercado lo suficientemente grande y competitivo como para que los agentes que lo componen no

tuvieran por qué preocuparse de las acciones o estrategias de los demás. La teoría de los juegos vino a ampliar dicha teoría de la racionalidad de un modo definitivo (Elster, 1991, p. 21). Permitted aplicarla a aquellas decisiones en las que el agente no se enfrenta a parámetros naturales inertes, fácilmente controlables, sino a otros agentes tan racionales como él, tan bien o mal intencionados y dotados como él, de una capacidad de previsión estratégica no controlable por otros.

En la teoría económica neoclásica la hipótesis de comportamiento aceptada ha sido la del paradigma de la elección racional (Elster, 1991, p. 16). Según este modelo explicativo, el agente decisor se describe de acuerdo con un conjunto de creencias (matemáticamente representadas como una distribución de probabilidades sobre los estados posibles del mundo en el que se desarrolla su acción) y un conjunto ordenado de deseos o preferencias (matemáticamente representados por una función de utilidad). El agente tiene a su disposición un conjunto de estrategias o cursos de acción posibles, permitidos por las restricciones o constricciones que lo limitan (por ejemplo, sus recursos). Decidir racionalmente, entonces, y conforme al paradigma de la elección racional, es elegir el mejor curso de acción (cálculo egocéntrico de utilidad); es decir, elegir –dadas las creencias propias del sujeto y las restricciones que se le imponen– la estrategia que mejor satisface sus deseos. El comportamiento racional –en este caso “económico”– consiste, entonces, en determinar las cantidades de recursos que hay que asignar a cada uno de los posibles usos como solución a un problema de maximización con restricciones. De hecho, los teoremas centrales de la ciencia económica estándar prueban matemáticamente que un conjunto de individuos que persiga descentralizadamente sus objetivos realizando intercambio entre ellos, compitiendo y comportándose de un modo maximizador, cumplirá en el resultado agregado, un conjunto de condiciones inmejorables que colocarán a la economía en su núcleo; es decir, en una situación de equilibrio general tal que nadie podría ulteriormente perjudicar a otro, y a esa situación de “unanimitad” se la conoce con el nombre de “óptimo de Pareto” y constituye la definición económica precisa de la eficiencia; de acuerdo con esto, no hay otro estado en el que a todos les vaya mejor (Sen, 1998a, pp. 126–127). La prueba formal rigurosa de esos teoremas se realizó durante el primer tercio del siglo XX y está asociada a los nombres de Walras y Pareto. De acuerdo con ello, explicar pautas,

o rasgos sociales, particularmente aquellos de índole económica, sería explicarlos como el resultado agregado de la interacción de individuos maximizadores sujetos a recursos restringidos. Este es, en definitiva, el individualismo metódico sancionado por el paradigma de la elección racional (Elster, 1991, p. 18).

1.4. El carácter interesado de todo conocimiento

Sin embargo, porque sabemos que las interacciones sociales son más o menos cooperativas, más o menos conflictivas o inestables, entendemos que la determinación del orden social dependerá más bien del modo como los participantes en la interacción puedan coordinar sus planes —para que uno pueda conectar sus acciones con las del otro, sin conflictos y evitando el peligro de la ruptura de la relación (Habermas, 1999b, p. 157)— y no de cuán racionalmente un sujeto ficticio pueda decidir qué hacer con los recursos de los que dispone aisladamente en procura de su exclusivo beneficio individual (individualismo metodológico). Es decir, un equilibrio de mercado puede que sea un óptimo paretiano, y sin embargo con ello no se asegura la distribución de los beneficios o la justicia del estado alcanzado (Sen, 1998a). El grado de cooperación y, por sobre todo, de estabilidad y justicia social surgirán, por tanto, de la situación en que los intereses de las personas afectadas puedan realmente llegar a encontrarse y, en virtud de la interacción, se alcancen bases mínimas para un acuerdo en torno a la commensurabilidad estimada (al menos teóricamente) como siempre posible de sus intereses particulares y diferentes.

De este modo, los actos del entendimiento que vinculan los planes de acción de los diversos actores sociales, y que resumen las acciones en una relación interactiva, no podrían verse retrotraídos a una acción en la que se ejerciera cualquier tipo de influencia sobre la definición de la situación particular, o sobre las decisiones o los motivos del interlocutor, empleándose para ello diferentes mecanismos de presión, subordinando dichas decisiones o motivos al dominio de la acción puramente estratégica, donde los “cálculos egocéntricos de la utilidad” (Sen, 1998a, pp. 126-127) determinarían la naturaleza del comportamiento recíproco. En consecuencia, si se piensa en una alternativa que supere las deficiencias de

la teoría clásica de la decisión racional, parece más prometedor atender a un tipo diferente de racionalidad, situada “más allá” de la razón exclusivamente científico-técnica.

En su obra *Conocimiento e interés*, el pensador germano Jürgen Habermas se centra en la afirmación del carácter no neutral del conocimiento humano, el cual respondería definitivamente a motivaciones extrínsecas, o a “intereses”, que trascienden su propio ámbito de competencia. Ahora bien, no es esta una idea completamente nueva: el reconocimiento de los múltiples intereses que sostienen al conocimiento es, en realidad, una contribución del pensamiento moderno a la reflexión filosófica, que buscó reivindicar la relación entre el conocimiento y la técnica para superar definitivamente el perfil contemplativo que definió durante toda la antigüedad a la actividad teórica.

El proceso de producción del conocimiento no puede ser entendido si no se le relaciona con su contexto material y con el papel que cumple en la estructuración de la sociedad capitalista y la economía de mercado. El sujeto que conoce —el economista, para nuestro caso— no es un espíritu puro, sino que es un científico que de acuerdo con la división social del trabajo cumple determinadas funciones sociales; además, el mundo objetivo de ningún modo es solo un conjunto de hechos que puedan ser aprehendidos y registrados a partir de una postura epistemológicamente neutra, solo descriptivo-explicativa, sino que siempre es el resultado de una determinada articulación social. Los datos, por su parte, están muy lejos de ser neutros, puesto que se encuentran ya condicionados, previamente, por la dimensión social del objeto en primer lugar, y por las determinaciones sociales del sujeto en segundo término. Esto hace que toda teoría se vea inevitablemente movida por las propias intenciones que están implicadas en su desarrollo.

No existiría, de acuerdo con esta manera de entender los problemas, la posibilidad de establecer el pretendido monopolio de la ciencia neutral sobre la racionalidad, ni suponer teóricamente que una ciencia como la económica pueda pensarse a sí misma provista de la capacidad de establecer condiciones óptimas de desarrollo tales que aseguraran, por el solo concurso de su modelización predictiva matemática, la imparcialidad o la equidad en la distribución de los recursos y la riqueza, sin la intervención de criterios extracientíficos, determinados por referentes distintos a la pura decisión racional.

A partir de consideraciones como estas, no resulta difícil llegar a visualizar el trasfondo filosóficamente problemático que se puede desprender del análisis del carácter interesado del conocimiento científico, en particular del conocimiento económico. Y si se sigue el curso de esta reflexión crítica, se advertirá que el principal factor de conflictividad al que podría atenderse en este caso se derivaría de las repercusiones que su pretendida neutralidad –en verdad falsa, pues está revestida de intereses– llega a tener sobre aquellas esferas de la vida que son colonizadas por el discurso científico que sustenta al sistema capitalista. La dificultad tiene que ver principalmente con la fuerza avasalladora de una racionalidad que avanza irrestrictamente sobre múltiples dimensiones de la existencia humana en las que podría estimarse mejor ajustada una modalidad de razón más centrada en la eventualidad del acuerdo por parte de todos los afectados con respecto al establecimiento y la validez de las normas –por ejemplo, las económicas– que lleguen a tener vigencia y proyección material en el desarrollo social.

1.5. El desafío de la justificación ética de la economía

Ahora bien, un eventual vínculo entre ética y economía no tiene sentido más que en sociedades donde la actividad calificada de “económica” está suficientemente diferenciada de otros aspectos de la existencia (Arnsperger y Van Parijs, 2002, p. 10). Es el caso de sociedades como la nuestra, donde el intercambio, y en particular el intercambio monetario, ocupan un lugar importante. La esfera económica puede, tal vez, ser definida como el conjunto de actividades de intercambio de bienes y servicios, y la producción asociada a este intercambio. Una ética económica sería, por tanto, la parte de la ética que se ocuparía de estos comportamientos y de las instituciones relativas a esta esfera. Sus preguntas fundamentales se concentran, obviamente, en el modo cómo debemos comportarnos individualmente en estas actividades de intercambio y producción, y en el modo cómo debemos definir colectivamente las reglas legales a las que estas actividades deben someterse.

Sabemos que la esfera económica ha llegado a ser hoy, y llegará a ser cada vez más, la esfera dominante de nuestras existencias. No es sorprendente entonces que hablar de ética económica sea un asunto que, en el

curso de las últimas décadas, haya suscitado un interés tan particular y haya atraído la atención de sectores en los que antes las preocupaciones de esta naturaleza eran inexistentes. Esta situación nos plantea de inmediato una pregunta: ¿cómo es posible establecer una afirmación ética respecto del ámbito de la economía? Supongamos, por ejemplo, que nos preguntamos si es “verdadero” que debemos entregar, o asegurar, un “sueldo ético” a todos los trabajadores de nuestro país. No es tan difícil imaginar qué es lo que habría que considerar para establecer si existe una regla de derecho positivo que estipule tal obligación. No es más difícil que verificar si existen, en una sociedad dada, costumbres informales o valores ampliamente compartidos que impliquen una tal obligación de equidad. Pero, en ese caso, la proposición es comprendida como una afirmación *factual*, susceptible de ser corroborada o refutada sometiénola a la prueba de un conjunto de hechos que resulten pertinentes para el caso particular. Si, por el contrario, se la comprende como una afirmación verdaderamente *ética* ¿se la podría justificar sobre la base de proposiciones factuales? Para establecer si tenemos la obligación de otorgar un sueldo ético ¿sería pertinente invocar el hecho de que todo trabajador necesita tener asegurado un ingreso básico, estable, que garantice su subsistencia, o que el beneficio que se procuraría a mucha gente al otorgarlo excede con creces cualquier merma o pérdida de ganancias que su otorgamiento pudiera causar a algunos? Quizás. Pero al examinar este tipo de justificaciones se percibirá rápidamente que, cualquiera sea el número y la generalidad de proposiciones factuales planteadas, no se podrá jamás deducir la proposición normativa que se trata de establecer. La obligación de otorgar un salario ético no emana de la fuerte probabilidad de empobrecimiento a que están expuestos los trabajadores en las actuales condiciones, de inequidad impuestas por el mercado, sino de que se añada una premisa de naturaleza normativa, por ejemplo la proposición según la cual cada ser humano tiene el derecho de vivir dignamente. Esta dificultad lógica, consistente en inferir una conclusión normativa a partir de un conjunto de premisas descriptivas, constituye un desafío al que la ética debe poder responder si quiere trascender la crítica histórica –formulada inicialmente por el filósofo escocés David Hume, en 1751, y reiterada luego por el pensador británico G. E. Moore en 1903– mediante la cual la formulación de juicios éticos ha llegado a ser entendida no más que como la expresión de puras opiniones o de la simple emotividad.

Es posible que semejante desafío pueda ser resuelto mediante la apelación a premisas normativas emanadas del designio o la fuerza divina; o de alguna antropología moral capaz de pronunciarse no solo acerca de lo que el hombre es sino también acerca de lo que debe o debería ser. No obstante, el carácter irreductiblemente plural de las sociedades contemporáneas torna prácticamente nula la posibilidad de que enfoques de esta naturaleza puedan prevalecer legítimamente en el contexto de las exigencias más universales de justificación lógica que cualquier argumentación debe enfrentar. Por lo mismo, la pretensión de validez a la que podría aspirar cualquier demanda de naturaleza ética que se le quisiera imponer tanto a las actividades como al saber, provenientes de la ciencia económica, tendría que sostenerse sobre algo más que la adhesión a visiones particulares de la realidad.

CAPÍTULO 2 ÉTICA, ECONOMÍA Y POBREZA. UNA ARTICULACIÓN EN CLAVE HERMENÉUTICA⁴⁵

2.1. “Economía descalza” y “Economía a escala humana”

Hace ya algunos años el ganador del Premio Nobel Alternativo de Economía de 1983, el economista chileno Manfred Max-Neef, remeció la escena de la discusión con sus polémicas tesis acerca de la “economía descalza” (Max-Neef, 1985) y el “desarrollo a escala humana” (Max-Neef, 1993), que formulara tras renunciar a sus cargos de alta dirección en organismos internacionales, y dedicarse a trabajar con sectores empobrecidos en diversos países de América Latina. Max-Neef ha sostenido que la pobreza es algo que siempre se trata desde lejos, desde las oficinas institucionales; que, como problema, a menudo es un asunto abordado por personas que carecen de vínculo empírico con ella y que buscan aproximársele solo mediante instrumentos teóricos y puramente estadísticos. La economía, a su juicio, estaría concebida en virtud de grandes abstracciones —producto interno bruto, sistemas de precios, tasas de crecimiento y otras semejantes. Estas particulares concepciones teóricas la tornarían una disciplina cerrada, donde las ideas dominantes y los términos del análisis solo resultarían aplicables a aquellos comportamientos que pueden ajustarse a lo que determinados cuantificadores, como los señalados, son capaces de medir.

La consecuencia de este modo peculiar de interpretación de los hechos de la realidad sería la invisibilidad en que terminan cayendo, para los teóricos de la ciencia económica, amplios sectores de la población cuya vida se desenvuelve en el contexto de las actividades puramente domésticas o vinculadas a la simple lucha por la subsistencia. De este modo, los pobres y las mujeres, por citar un par de ejemplos, no tendrían presencia estadística o, simplemente, no existirían, en términos económicos. Ello queda de manifiesto en la siguiente afirmación: “Vivimos y trabajamos

⁴⁵ Publicado originalmente en *Anales del Instituto de Chile*, Vol. XXVIII Estudios “La Pobreza en Chile, III”. 2009. ISSN 07-16-6117.

una historia que desconoce la subhistoria que la hace posible. De allí que observamos cotidianamente las graves desarticulaciones que se dan entre las actuaciones de las cúpulas políticas y las aspiraciones e impulsos que se desencadenan en los sectores populares. Buscamos justificación para nuestras acciones en los planteamientos o pensamientos que atribuimos a nuestro difunto héroe de turno, sin siquiera percatarnos de la sabiduría del hombre y la mujer que siembran el maíz y que, al compartirlo en la olla común, logran sobrevivir, no por lo que hemos hecho, sino a pesar de lo que no hemos hecho” (Max-Neef, 1993, p. 34).

Por ello, Max-Neef afirma que, al hablar de la pobreza, de ninguna manera se puede decir que hay que hacer cosas “por” los pobres, sino “con” los pobres. Es decir, sería necesario comprender, primero, el funcionamiento de la pobreza, desde dentro, leerla de una nueva manera, para poder elaborar el análisis más apropiado respecto de las particularidades distintivas de los pobres y propiciar las acciones adecuadas que les favorezcan y provean de las oportunidades que no han tenido. Por otra parte, su propia lectura del desarrollo se concentra y sustenta, más bien, en la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, en la generación de niveles crecientes de autodependencia y en la articulación orgánica de los seres humanos con la naturaleza y la tecnología, de los procesos globales con los comportamientos locales, de lo personal con lo social, de la planificación con la autonomía y de la sociedad civil con el Estado (Max-Neef, 1993).

En este sentido, su “economía descalza” y su “desarrollo a escala humana” abren un interesante tópico de indagación al permitirnos suponer que para adentrarse con propiedad en el mundo de la pobreza y de una nueva concepción de desarrollo parece necesario reconceptualizar los términos fundamentales de la comprensión; parece necesario emprender una operación semiótica particular, que apunte a una redefinición de la realidad que busca ser interpretada y comprendida para efectos de una eventual implementación de soluciones compatibles con esta nueva comprensión de las ideas. Ello avalaría la posibilidad de entender que sería una cuestión hermenéutica la que subyace a la determinación económica de la realidad, y que conforme sea el carácter de la interpretación que se haga de los hechos, será la visión que alimente o fundamente a uno u otro intento de acción sobre el mundo. De tal manera, la dimensión económica del acontecer podría aparecer como

un gran texto, como un texto abierto, cuyo sentido está dispuesto para la interpretación, para múltiples lecturas, en el entendido de que ninguna de ellas puede llegar a ser excluyente respecto de las demás. Max-Neef, de hecho, advierte de la pretensión hegemónica que deslizaría el enfoque teórico-económico del neoliberalismo, en tanto conquista al mundo a través del sentido pseudorreligioso y mesiánico de su discurso, simplista y dogmático, que se pretende a sí mismo como verdad universal que no reconoce alternativas.

2.2. Economicismo neoliberal versus ética económica

En relación con ello, explica lo que, a su juicio, sería el fracaso del neoliberalismo en América Latina, al menos por tres razones concomitantes con ese mismo dogmatismo. En primer lugar, porque a pesar de poder impulsar el crecimiento económico, no es generador de *desarrollo* en el sentido amplio en el que hoy se entiende el término; valga, en este sentido, la mención del trabajo que llevan adelante importantes teóricos contemporáneos como Samir Amin, Denis Goulet o David Crocker respecto de una aproximación ética al desarrollo, alternativa a la del modelo desarrollista⁴⁶, interpretando la idea de desarrollo contenida en la pretensión neoliberal como estrecha, sesgada, complaciente solo con sus consignas. En segundo término, porque sus supuestos de racionalidad económica son profundamente mecanicistas e inadaptables a las condiciones de países pobres, donde la miseria no puede erradicarse como consecuencia de la liberalización de un mercado del que los pobres se encuentran, de hecho, marginados. Y finalmente, porque en mercados restringidos y oligopólicos, donde los grupos de poder económico no se enfrentan a fuerzas capaces de constreñir su comportamiento, la actividad económica se orienta con sentido especulativo, lo que deriva en resultados concentradores que son socialmente intolerables (Max-Neef, 1993, pp. 27-28).

⁴⁶ Los autores mencionados (y otros) examinan de diversas maneras la historia del desarrollo en el contexto de las relaciones Norte-Sur, centrándose de manera general en la crítica del rol del sistema económico internacional (representado por el FMI y el Banco Mundial), asumiendo el desafío de propiciar el establecimiento de un nuevo orden global en el que los objetivos sociales fundamentales apunten a que la economía sea dirigida por principios éticos, la democracia sea profundizada, se propicie el cuidado de la naturaleza y sea abolida la pobreza.

Esta lectura de la realidad —a la que podríamos llamar univocista (Beuchot, 1997)⁴⁷— constituiría una dificultad mayor porque condenaría a la más absoluta exclusión a todos quienes no concuerden con su modo de interpretación o perspectiva de mundo. En este mismo sentido, en una entrevista del año 2006, Max-Neef señalaba respecto del neoliberalismo: “Tiene sus templos en las universidades donde la única economía que se enseña es la neoclásica. Y tiene su propia santísima trinidad: crecimiento económico, libre comercio y globalización. Además obedece al Vaticano: el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial de Comercio. Yo creo que en estos nuevos tiempos religiosos, hay que volver a ser un hereje”⁴⁸. Esta particular forma de herejía a la que alude Max-Neef es, ciertamente, la herejía hermenéutica de la “economía descalza” y el “desarrollo a escala humana”, esa nueva interpretación de la realidad económica que parece suficientemente capaz de leer de un modo no univocista sino analógico (Beuchot, 1997), el carácter profundamente social de las relaciones de intercambio material que se dan en el mundo actual.

Ahora, independientemente de cuán acertadas o no puedan resultar las apreciaciones sostenidas por el Nobel alternativo —porque en este momento no es su pensamiento el verdadero foco de estas ideas—, parece importante dirigir la atención hacia este rendimiento hermenéutico que puede extraerse de su crítica del concepto neoliberal de economía, ya que el énfasis que Max-Neef hace en las insuficiencias comprensivas del marco de ideas que el modelo neoclásico de economía despliega, deja en claro que se requiere de una interpretación alternativa de los fenómenos para dar con las soluciones requeridas para el fenómeno de la pobreza y propiciar una diferente modalidad de desarrollo.

2.3. Sen y la crítica del *homo oeconomicus*

En este mismo sentido, el trabajo del connotado economista indio Amartya Sen, Premio Nobel de Economía en 1998, ofrece interesantes referencias teóricas para escrutar de una nueva manera el fenómeno de la pobreza mundial. Desde sus primeros trabajos reconocidos públicamente —a partir de la década de los años 1970—⁴⁹, comienza a desarrollar una importante crítica al modo convencional en que ha sido interpretado el comportamiento humano por parte de la ciencia económica. Su impugnación de la tesis clásica del *homo oeconomicus* lo va a distinguir como un pensador de envergadura, cuya influencia ha marcado de manera significativa el curso del pensamiento posterior hasta nuestros días. Sen ha objetado la creencia cerrada, la hermenéutica univocista, según la cual el mecanismo de mercado es todo lo que se requiere para el logro del bien común. Dicho supuesto está sustentado en los teoremas básicos de la economía del bienestar que sostienen que cada equilibrio competitivo es un óptimo de Pareto y que cada óptimo de Pareto es un equilibrio competitivo⁵⁰.

La determinación del bien común estará mejor definida, entonces, para Sen, por la exigencia moral de adoptar instituciones sociales justas. Discute, para ello, con las fundamentaciones utilitaristas que sostienen a la economía del bienestar de manera tradicional (Sen, 1998b, pp. 46-59 y pp. 61 y ss.). Este criterio utilitarista señala como más justo aquel estado social que produce una mayor utilidad global; pero, con ello, de inmediato limita la idea de justicia pues excluye ciertas ideas —como las de libertad y de igualdad— que son consustanciales a una noción más integral suya, desconociendo, de paso, el importante problema de la distribución, que

⁴⁷ En su texto *Thatado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, el filósofo mexicano Mauricio Beuchot aclara: “La hermenéutica analógica pretende colocarse como alternativa entre el univocismo y el equivocismo (...) es un punto intermedio entre la univocidad y la equivocidad, aunque da predominio a esta última. En efecto, la analogía está entre la identidad y la diferencia, pero en ella predomina la diferencia. Así, una hermenéutica analógica intenta abrir el campo de validez de interpretaciones cerrado por el univocismo, pero también cerrar y poner límites al campo de validez de interpretaciones abierto desmesuradamente por el equivocismo” (Beuchot, 1997, p. 11).

⁴⁸ Entrevista publicada el día 17 de septiembre de 2006 en el suplemento *Cash* del diario *Página 12* de Buenos Aires, Argentina. Ver <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/cash/17-2616-2006-09-17.html>

⁴⁹ Obras destacadas de este periodo son: *Collective choice and social welfare* (1970), *On economic inequality* (1973), y *Poverty and famines. An essay on entitlement and deprivation* (1981).

⁵⁰ Los teoremas centrales de la ciencia económica estándar prueban matemáticamente que un conjunto de individuos que persiga descentralizadamente sus objetivos realizando intercambios entre ellos, compitiendo y comportándose de un modo maximizador, cumplirán, en el resultado agregado, un conjunto de condiciones inmejorables, que colocarán a la economía en una situación de equilibrio general tal que nadie podría ulteriormente llegar a mejorar sin perjudicar a otro. A esa situación de “unanimitad” se la conoce con el nombre de “óptimo de Pareto” y constituye la definición económica precisa de la eficiencia. Se asegura así que no haya otro estado social en el que a todos les vaya mejor. La prueba formal rigurosa de esos teoremas se realizó durante el primer tercio del siglo anterior (siglo XX) y está asociada a los nombres de Walras y Pareto.

queda en tal caso supeditado al criterio de la simple agregación, entendido como promedio de la utilidad. Sen adhiere, con esta crítica, a una inspiración de corte rawlsiano, en tanto evalúa la distribución del bienestar a partir de la realidad de los individuos menos favorecidos de la sociedad (Rawls, 1993). Sen objeta el carácter confuso de la noción de utilidad inserta en la tradición económica desde la revolución marginalista⁵¹, que suele presentarse como un concepto en el que se funden dos sentidos diferentes como son el valor de algunos estados mentales por sí mismos y la medida de valor que representa para otros objetos (Rawls, 1993, p. 20). Esto tornaría inadecuado el intento de querer medir el bienestar por la sola utilidad, porque al bienestar no se le puede identificar simplemente con los estados mentales del placer, la felicidad o la satisfacción, ya que, por ejemplo, con una cierta disposición del ánimo se podría ser feliz aunque se estuviera viviendo en condiciones miserables. Tampoco considera que dependa exclusivamente del simple provecho que se le pueda sacar a las circunstancias de la vida, sino que depende, más bien, de aquella valoración que cada persona hace del modo de vida que cree que más merece ser vivido. Por tanto, entender a la utilidad como un valor en sí mismo, al que se supeditan los demás fines y valores de un modo de vida, no resultaría adecuado para el economista indio. Tampoco lo sería concebir a la utilidad como medida de valor respecto de los objetos valiosos, es decir como representación cuantitativa de nuestras elecciones, como medida capaz de reflejar el bienestar comparativo que obtendríamos en una u otra preferencia a la que diéramos curso, para orientarnos a elegir finalmente aquella que lo maximizara. Ello, piensa Sen, sería una simplificación inaceptable de las razones por las que acometemos elecciones, sería desconocer la verdadera importancia que tienen esas razones para nuestras vidas, independientemente de la expresión numérica de una u otra elección.

De esta manera, Sen redefine las relaciones entre posesión de bienes, utilidad y bienestar, abriendo la oportunidad para que emerja una articulación más favorable al problema distributivo entre estos términos,

⁵¹ La noción de "revolución marginalista" está referida al éxito que experimentó la aplicación del principio de la utilidad marginal decreciente durante las décadas de 1880 y 1890, en su empleo simultáneo, aunque independiente, por teóricos como Carl Menger, W. Stanley Jevons y Leon Walras, que no estaban vinculados entre sí en relación con el tema.

ya que el asunto de la distribución parece estar en gran magnitud desconocido en la interpretación de fundamento puramente utilitarista. A partir de esta redefinición, la posesión de bienes deja de importar solo por el valor que se atribuye a los bienes en sí mismos, ya que estos efectivamente se pueden considerar valiosos, pero más que por su condición de medios para otros fines, con lo cual, lo valioso ya no es lo que se posee, sino la vida que se lleva a partir de la posesión de tales bienes, es decir, lo que se logra por medio de ellos, que es a lo que Sen denomina "realizaciones". En su conjunto, estas "realizaciones" definen el estado del ser de los individuos. "Es posible —afirma— concebir el modo de vida conseguido por una persona como una combinación de 'realizaciones' o bien de 'haceres y estares'" (Sen, 1998b, p. 115). Por ello, la posesión de una misma cantidad de un bien, en términos normales, puede dar lugar a diversas realizaciones y en diversos grados, dependiendo de la elección o falta de elección de las personas. Esto sería lo que explica cómo y por qué las personas difieren en cuanto a la capacidad que tienen para lograr convertir los bienes en realizaciones. En consecuencia, tanto en relación con el conjunto de los bienes como con los modos en que los utilizan, los individuos hacen elecciones, y son estas las que definen en último término sus realizaciones. Y al compararse las realizaciones, se advierte lo que ellos logran hacer o ser en la vida.

Entonces, según Amartya Sen, así como estas realizaciones constituyen las diversas expresiones del modo de ser de las personas, las "capacidades" permiten advertir las posibles combinaciones de realizaciones respecto de las cuales podían elegir y en relación con las cuales eligen. Las realizaciones señalan, por tanto, el espacio de la evaluación, en tanto las capacidades muestran el valor que cada uno confiere a las realizaciones. Sen afirma: "El 'conjunto de capacidades' representa, pues, la libertad real de elección que una persona tiene entre los modos de vida alternativos que puede llevar" (Sen, 1998b, p. 113). En este sentido, Sen está dispuesto a admitir que son los sistemas de valor de las propias personas los que permiten determinar cuáles realizaciones son las que dan forma a una manera aceptable de vivir. Por consiguiente, la idea de bienestar, en este caso, añade un elemento decisivo para su nueva comprensión: el valor que cada uno atribuye al modo de vida logrado. Este señala el criterio que ha movido a las personas a elegir ciertas realizaciones y la libertad con que han contado para elegir las.

El aporte de Amartya Sen a la investigación referida al bienestar económico ha consistido, en resumen, en una interpretación más amplia y crítica del complejo problemático responsable del hambre y la pobreza mundial. Sen ha considerado que aunque una economía abierta efectivamente representa una importante contribución al desarrollo, en sí misma no es suficiente para la materialización efectiva y más universal del mismo. Sen objeta la interpretación tradicional de la pobreza en cuanto falta de recursos; como en el caso de la interpretación del hambre en tanto falta de producción alimenticia. Cree, más bien, que es la estructura de derechos existentes o inexistentes en una sociedad la que amplía o limita la capacidad que tienen los individuos para acceder o no a los bienes. De este modo, para Sen, las deprivaciones derivan más frecuentemente del tipo de estructuras sociales y libertades existentes que, por ejemplo, de circunstancias catastróficas naturales que no permiten a las personas conseguir aquellos bienes. Se asocia de este modo a la pobreza un conjunto de factores sociales y económicos que afectan a los diferentes grupos y que influyen sobre su elección de oportunidades. Ello significa que si la economía tradicional ha evaluado en términos de puro bienestar el mecanismo de mercado, Sen lo hace en términos de libertad, lo que hace que el asunto de la pobreza ya no se refiera tanto al problema de la eficiencia como al de los derechos individuales y a la capacidad de agenciar racionalmente la construcción de su vida a partir de una concepción propia del bien. Sen agrega al respecto: "Hay un ámbito particular en el que tal papel de ser agente es especialmente importante: el de la vida de la propia persona. Los varios conceptos de 'autonomía' y de 'libertad personal' que están relacionados con este papel esencial de ser agente en la vida personal van más allá de las consideraciones de bienestar" (Sen, 1998b, p. 63). Podríamos agregar, entonces, que el intento de interpretación que se hace desde la perspectiva de la ciencia económica tradicional, para fundamentar moralmente la noción de bienestar, es, como dice el propio Sen, "informacionalmente restrictivo en extremo", univocista quizás; pues esta condición de ser agente que poseen las personas es demasiado decisiva en el curso de sus vidas como para restarle importancia moral.

2.4. Hacia una hermenéutica analógica de la Economía

Ahora bien, si insistiéramos en la posibilidad de entender que planteamientos como los de Sen o Max-Neef lo que hacen es poner en juego interpretaciones alternativas de algunos fenómenos examinados por la ciencia económica tradicional, proponiendo para ellos nuevos programas de lectura —que rivalizan con aquellas otras interpretaciones más convencionales planteadas hasta mediados del siglo XX— debiéramos señalar entonces que se trata de intentos de ampliación hermenéutica, o de apertura crítica de la comprensión, que buscan enfrentar el univocismo de sus postulados y disponerse favorablemente a la polisemia contenida en sus conceptos. No resultaría extraño, de este modo, suponer que dicha apertura crítica sea, finalmente, una *apertura ética*, un quiebre de la voluntad excluyente que ha imperado en el discurso técnico-científico que ha predominado en la economía, y que históricamente ha buscado relegar las cuestiones valorativas al patio trasero del conocimiento. El propio Amartya Sen argumenta que volver a comprender conjuntamente a la ética y la economía es esencial para comprender el comportamiento humano, pues, aunque ambas estuvieron en cercanía en la época de Adam Smith, pronto pasaron a ser dos campos muy distanciados. Con ello, la naturaleza de la economía moderna se habría visto sustancialmente empobrecida (Sen, 1998a), cuestión que será retomada en las páginas siguientes.

La aceptación de una constatación como esta conduciría a sustentar la idea ya planteada por el teórico de la ética del desarrollo Denis Goulet, según la cual es preciso rearticular interactiva y circularmente la estructura vertical de las diversas racionalidades escindidas; en este caso, para reformular el juego teórico y práctico de la economía: la racionalidad técnica predominante en las decisiones de desarrollo adoptadas por la perspectiva económica convencional y el criterio planificador; la racionalidad política de las leyes, el gobierno y la burocracia; y la racionalidad ética de los valores morales, que transita desde la superación del interés particular egoísta a la defensa de valores éticos superiores que benefician a la sociedad civil toda y resguardan los derechos de la humanidad en su conjunto (Goulet, 1999, pp. 34-36). No obstante, un postulado como este requiere de algunos esclarecimientos. Es necesario distinguir bien qué es lo que permitiría —conforme al panorama actual de orientación del desarrollo y de la concepción de la pobreza— vincular al discurso

técnico de la economía con una cierta inspiración ética que permitiera una relectura del mapa conceptual del neoliberalismo prevaeciente, una nueva hermenéutica analógica de la economía, en la que tuvieran cabida otras modalidades comprensivas inspiradas en valores y no solo en el puro cálculo de la utilidad.

No parece ser un misterio para nadie que es de suma trascendencia para los destinos del mundo proceder a la reconsideración urgente del tipo de vínculo —o si se prefiere de la *desvinculación*— que se ha venido estableciendo entre los valores éticos y los valores económicos. Es evidente para muchos que el cerco que una racionalidad de corte puramente instrumental ha tendido sobre la sociedad contemporánea, estructurando un verdadero *ethos* calculante, que antepone la dimensión costo-beneficio a la comprensión del conjunto de prácticas constitutivas de la existencia humana, marca de manera definitiva el momento presente.

CAPÍTULO 3

ÉTICA DEL DESARROLLO, DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y CIUDADANÍA BIOLÓGICA: UNA ARTICULACIÓN EN CLAVE BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA⁵²

3.1. Introducción

Para las teorías de los economistas del periodo clásico (Smith, Marx, Ricardo y otros), todas ellas formuladas entre mediados del siglo XVIII y comienzos del XIX, el crecimiento económico fue considerado como un fenómeno de largo plazo, concerniente exclusivamente al mundo europeo y vinculado a consideraciones de tono moral. Adam Smith fue, de hecho, un moralista reconocido. Las preocupaciones de Ricardo con respecto al problema de la distribución estuvieron también sostenidas en algunas consideraciones de este tipo. Marx no pudo dejar de pensar en la inequidad de un sistema económico al que quiso superar con su análisis. No obstante, durante el periodo inmediatamente posterior, el de la llamada economía “neoclásica” de fines del siglo XIX y comienzos del XX, constituido por las teorías económicas surgidas en la Escuela de Lausana (Walras y Pareto), la Escuela Inglesa (Jevons y Marshall) y la Escuela Austríaca (Menger, Von Wieser y Hayek), dominó un interés fundamental más bien dirigido a los equilibrios de corto plazo de las economías desarrolladas y, sustituyendo la teoría clásica del valor-trabajo, se hizo avanzar a la ciencia económica por un camino ajeno a la reflexión moral en medio de la cual fue originalmente concebida y que estuvo dominado por modelizaciones matematizantes de las cuales ya nunca más volvió a salir (Elster, 1991).

Ya durante el siglo XX las teorías económicas, preocupadas del problema del crecimiento, experimentaron cambios significativos. Luego de la Segunda Guerra Mundial, conjuntamente con la reconstrucción de Alemania y Japón, comenzó a sucederse una serie de experiencias que

⁵² Publicado originalmente en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile. Volumen LXXVII. 2013. El artículo se deriva de la investigación asociada al Proyecto Fondecyt regular N° 1120141 “La articulación entre Ética del Desarrollo y Democracia deliberativa. Una investigación-reflexión”, de que el autor es Investigador responsable. 2012-2013.

buscaron imprimir un determinado carácter al desarrollo económico y social de las naciones. Desde la implementación del así llamado Estado de Bienestar hasta la sorprendente transformación de la economía china de las últimas décadas o el aumento exponencial del comercio internacional y el flujo de capitales a escala mundial, diversas experiencias de desarrollo han tenido lugar en el planeta (Conill, 2006). A propósito de ello se ha suscitado un intenso debate acerca de sus complejidades. Esta discusión ha ocupado parte importante de la agenda internacional y ha repercutido con diversas consecuencias en los más variados ámbitos de la cultura y la sociedad.

En otras palabras, a partir de los enfoques de la economía clásica de los siglos XVIII y XIX la idea del desarrollo ha experimentado una significativa evolución. En términos muy generales, se podría caracterizar esta transformación distinguiendo entre aquellos enfoques principalmente cuantitativos del desarrollo, que lo han entendido en términos de puro crecimiento económico, y esos otros que, planteándose críticamente respecto de aquellos, incorporaron elementos de orden más bien cualitativo para su definición, los que derivaron desde una reflexión vinculada a las capacidades y libertades de los individuos, a los procesos de modernización social y a otros asuntos concomitantes con estos últimos.

El presente capítulo buscará indagar en los alcances teóricos y las consecuencias e impacto que dichas concepciones del desarrollo han tenido. Se tendrá en cuenta, principalmente, el problemático vínculo que estos han mantenido con las realidades sociales, culturales, políticas, históricas, medioambientales, específicas y locales en las que se han implementado. Ello se hará, en primer lugar, atendiendo a la respuesta que a este tipo de problemas han venido dando durante las últimas décadas algunos autores, como Denis Goulet, David Crocker y Amartya Sen, cuya reflexión acerca de los fines y los medios del desarrollo ha sido denominada, incluso por ellos mismos, “ética del desarrollo”. Sus diversos planteamientos coinciden en la necesidad de enfatizar éticamente tanto los estudios como la formulación de políticas y las prácticas concretas concernientes al desarrollo presente y futuro, para reducir y superar las situaciones de pobreza, desigualdad, violencia, degradación ambiental y exclusión que afectan a las personas en el mundo.

Conforme al objetivo perseguido, se estima que el examen de esta visión ética del desarrollo llevada a cabo en las últimas décadas por los

pensadores señalados (Goulet, 1999; Crocker, 2002, 2008; Sen, 1998, 2000; Nussbaum y Sen, 2000; Hinkelammert, 1984 y otros) es necesario establecerlo en concomitancia con otra reflexión semejante. Esta refiere a la búsqueda de alternativas que durante las últimas décadas ha surgido por parte de varios pensadores contemporáneos (Habermas, 1999, 2000; Macpherson, 2005; Held, 1997; Rawls, 1996; Nino, 2005; Fishkin y Laslett, 2003; Gutmann y Thompson, 2004; Benhabib, 2006) en relación con las transformaciones experimentadas por los sistemas políticos democráticos del hemisferio norte, que se fueron haciendo cada vez más elitistas (Bachrach, 1967) y se convirtieron en “tecnodemocracias”, basadas en la articulación o integración de las élites político-tecnocráticas gubernativas y privadas, en las cuales la lógica economicista se hizo predominante (Duverger, 1975).

Como se sabe, esta vertiente crítica de la concepción de la democracia ha dado lugar a un conjunto de teorías acerca de la “democracia participativa (deliberativa)”. Su objetivo común, dicho de manera gruesa, es postular la apertura de canales institucionalizados de participación en la toma de decisiones políticas que afectan a la sociedad o a grupos importantes de ella, redefiniendo el sentido democrático para propiciar que los ciudadanos ejerciten más plenamente sus derechos fundamentales, apoyando con razones la expresión de sus expectativas acerca de lo público.

La operación analítica recién señalada obliga a buscar el punto de confluencia en el que las concepciones éticas del desarrollo puedan ser teóricamente articuladas con las teorías de la Democracia participativa (deliberativa). Se tratará, en consecuencia, de postular –para luego examinar críticamente– la escisión actual de estas teorías. Esta circunstancia problemática, que desvincula la idea del desarrollo de la capacidad de las personas para manifestar su voluntad y decidir acerca de “lo que pueden hacer y ser” (Sen, 2000a), reclusando la toma de decisiones respectiva en una clase de expertos tecnócratas, ha sido heredada de la concepción clásica, marcada por un sesgo abiertamente funcionalista. Para ello se deberá recurrir a un cierto dispositivo hermenéutico que permita pensar en una rearticulación teórica de las racionalidades de la economía y la política, de la economía y la ética (Goulet, 1999).

En relación con lo anterior, se puede afirmar que el trabajo teórico que se ha venido haciendo, también durante las últimas décadas, con miras a la ampliación de la noción tradicional y restringida de “ciudadanía” política,

por parte de autores como Kymlicka, Höffe, Cortina, Fraser, Habermas y otros, otorga un elemento de juicio relevante, en tanto permite situar en un contexto de pertenencias, participación y reconocimientos al examen de la democracia. Ello hace posible entender de mejor manera el modo como se podría pensar en una confluencia de desarrollo y democracia participativa (deliberativa), mediando el ejercicio activo de una ciudadanía ampliada, fundada en valores de identidad y justicia social y económica. Esta revitalización del concepto de ciudadanía, en principio, puede interpretarse como respuesta ante una conciencia cada vez más marcada con respecto a la crisis de lo público en las actuales democracias modernas, como una réplica ante el distanciamiento producido entre el sistema político y las personas y el adelgazamiento del papel de lo político en el conjunto de las relaciones y procesos sociales (Kymlicka y Norman, 2000). Por lo mismo, se estima que la estabilidad de la democracia no depende exclusivamente de la justicia de la “estructura básica” (Rawls, 1996), sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos, de su capacidad de tolerar y trabajar conjuntamente con individuos diferentes, de su deseo de participar en el proceso político con el propósito de promover el bien público, así como en las decisiones que afectan a su corporalidad, su salud y al medio ambiente que sustenta la vida (Höffe, 2007).

En resumidas cuentas, se postula que resulta factible y razonable intentar establecer una articulación teórica productiva entre una concepción ética del desarrollo y una democracia participativa (deliberativa), mediante una visión expandida e incluyente de la ciudadanía, en la que las personas, titulares de derechos, llegan a sentir que pertenecen a una comunidad política porque encuentran la oportunidad de contribuir a la vida pública a partir de sus diferencias específicas, ser reconocidas de manera igualitaria y participar activamente en lo que les concierne de manera esencial.

3.2. La “Ética del desarrollo”

El giro aplicado de la filosofía (Cortina, 2002), es la expresión variada y multidisciplinaria de la ética filosófica (Maliandi, 2002), que consiste en el análisis de temas morales específicamente controversiales, que destacan por ocupar la atención de la sociedad civil, con especial énfasis en nues-

tra época. Entre las variadas expresiones de ética aplicada existentes en la actualidad y a la cual se consagran destacados pensadores de nuestro tiempo, se puede mencionar a aquella visión cuestionadora del paradigma socioeconómico vigente actualmente en el mundo, a la que se ha dado en denominar “ética del desarrollo”, que constituye un referente teórico fundamental y se perfila como uno de los ejes problemáticos centrales de esta reflexión.

La ética del desarrollo es una reflexión crítica sobre los fines y medios que definen a los cambios sociales, económicos y culturales en los países y regiones pobres y en vías de desarrollo (Crocker, 2002). Desde esta perspectiva, resulta posible enfatizar el rol activo que le cabe jugar a la dimensión ético-moral de la teoría y la práctica del desarrollo, paralelamente a sus componentes económicos, políticos y tecnocientíficos (Crocker, 2002, 2008). Se estima que hoy no es suficiente una visión exclusivamente economicista del desarrollo, así como tampoco lo sería una idea que promueva el progreso social sacrificando los logros económicos. El desarrollo social no puede descansar exclusivamente en la política social, así como la política económica no puede por sí sola, aislada del diseño de la política social, asegurar objetivos socioeconómicos (French-Davis, 2005). Ciertamente, el desarrollo –el progreso económico y social– depende de una gran variedad de factores, tales como la tecnología, la iniciativa privada, las habilidades, el liderazgo, las políticas comerciales, la eficiencia de los sistemas fiscales, la seguridad social, las políticas públicas y hasta la ética empresarial (Conill, 2006). Por lo mismo –como, por ejemplo, piensa Amartya Sen–, el desarrollo no puede ser reducido solo al crecimiento del PIB o al aumento de algún indicador de la renta nacional (Sen, 2000a). En tal sentido, Sen afirma que el desarrollo no puede ser medido sin tener en cuenta el estilo de vida que pueden llevar las personas y sus libertades reales. Dicho con otras palabras, el concepto de desarrollo no puede limitarse al crecimiento de objetos inanimados de conveniencia, como incrementos del PNB (o del ingreso personal), o la industrialización, o el progreso tecnológico, o la modernización social (Sen, 2000b).

Según lo planteado por Denis Goulet, en su ya clásica obra *Ética del Desarrollo. Guía teórica y práctica* (1999), el estudio sistemático y deliberado de la Ética del Desarrollo se vincularía directamente al nacimiento de IDEA (International Development Ethics Association), ocurrido en el año 1987, en San José de Costa Rica (Goulet, 1999, p. 25), asociación

que agrupó a tres tendencias teóricas representadas por los humanistas yugoslavos de la *praxis* que buscaban identificarse con un marxismo no dogmático —Markovic y Stojanovic—, los filósofos analíticos centroamericanos, ocupados del análisis de temas tecnológicos y sociales mediante una metodología lógico-simbólica, y los filósofos analíticos estadounidenses, que preocupados del cambio global y la política pública buscaban des- prender y aplicar normas éticas a partir de insumos teóricos occidentales (Goulet, 1999, p. 25). La visión compartida por todos respecto de la tarea que correspondía asumir a la ética, establecía la necesidad de “diagnosticar problemas vitales con los que se enfrentan las sociedades humanas, orientar las decisiones políticas y clarificar las cuestiones de valor que envuelven esos problemas y esas políticas” (Goulet, 1999, p. 26). A partir de este acuerdo, entonces, según lo señala Goulet: “la ética del desarrollo adquirió un reconocimiento formal como campo interdisciplinario en los estudios sobre el desarrollo y la filosofía” (Goulet, 1999, p. 26).

En todo caso, es posible pensar que precedentes de esta ética del desarrollo se encontrarían ya en los debates y documentos que dieron lugar a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y en la misma declaración como tal. “En ella encontramos los elementos clave de lo que, todavía hoy, entendemos por ‘auténtico desarrollo’ frente a posibles sucedáneos: se trata de aquella situación social en la que toda persona encuentra garantizados sus derechos básicos y dispone realmente de posibilidades para ejercer sus obligaciones y para llevar adelante proyectos de vida buena en armonía con su comunidad y con el medio ambiente” (Martínez, 2007). Parece relevante esta última advertencia referida a la inclusión de la problemática medioambiental en relación con los elementos descriptores del desarrollo; sobre todo, porque resulta consonante con el espíritu con que los teóricos emblemáticos de esta corriente —Goulet, Sen, Crocker y otros— han descrito siempre su carácter, atendiendo a la devastación antropogénica del entorno natural acontecida a partir de las transformaciones tecnocientíficas que han dado soporte a una modalidad particular de desarrollo material como la que dichas teorías impugnan y quieren sobrepasar.

Considerando que, incluso en los países ricos, la pobreza y las desigualdades se han incrementado durante el último siglo, los esfuerzos para comprender y reducir estos flagelos sociales han adoptado diversas formas. La reflexión moral acerca de los fines y medios del desarrollo

—donde “desarrollo” significa genéricamente beneficio social—, es uno de los esfuerzos importantes al respecto. Tal reflexión moral, que incluye la evaluación crítica del presente y la visualización de mejores expectativas de futuro, crecientemente, ha sido llamada también “ética internacional del desarrollo”, o “ética del desarrollo global” (Crocker, 2008). De este modo, la *Ética del Desarrollo* se propone contribuir a ampliar la discusión y la reflexión acerca del proceso de cambio social vinculado al desarrollo (Sen, 2000), para orientar la formulación de estrategias, políticas y planes de acción, tendiendo a otorgar relevancia a factores normalmente desatendidos en las conceptualizaciones corrientes de las teorías respectivas.

David Crocker describe al menos cuatro fuentes originarias de esta modalidad de evaluación moral de la teoría y la práctica del desarrollo (Crocker, 2008). En primer lugar, el trabajo de ciertos activistas y críticos sociales como, por ejemplo, Mahatma Ghandi en la India, Raúl Prebisch en América Latina y Frantz Fanon en África, que a comienzos de los años 40 del siglo anterior enjuiciaron al colonialismo y a la noción ortodoxa del desarrollo. Luego, en segundo término, estarían los planteamientos del pensador estadounidense Denis Goulet, influido por el economista Louis-Joseph Lebret y algunos científicos sociales tales como, por ejemplo, Gunnar Myrdal, quienes argumentaron que el desarrollo requiere ser redefinido, desmitificado y lanzado a la arena del debate moral.

Como una tercera fuente para la ética del desarrollo se podría considerar —según Crocker— el esfuerzo desplegado a comienzos de los años 1970 por los filósofos angloamericanos para profundizar y ampliar el debate filosófico acerca de la superación del hambre y la ayuda alimenticia. Principalmente como respuesta al argumento de Peter Singer acerca del combate a la hambruna (1972) y a la “ética del bote salvavidas” de Garret Hardin (1974), muchos filósofos debatieron respecto de si las naciones desarrolladas (o sus ciudadanos) tenían la obligación moral de ayudar a combatir el hambre de las personas en los países pobres y, si es que la tenían, cuáles eran la naturaleza, las bases y la medida de aquella obligación. Y en este mismo sentido, a comienzos de los años ochenta, algunos filósofos morales como Nigel Dower, Onora O’Neill y Jerome M. Segal, manifestaron su acuerdo con aquellos especialistas del desarrollo que por muchos años habían creído que el combate de la hambruna y la ayuda alimentaria eran apenas una parte de la solución de los problemas del hambre, la pobreza, el subdesarrollo y la injusticia internacional, pues

lo que se requería —según argumentaban— no era una ética meramente asistencial sino una “ética del desarrollo del tercer mundo”, más comprensiva, empíricamente informada y políticamente relevante. Y por último, en cuarto lugar, estarían los trabajos de Paul Streeten y de Amartya Sen, economistas que han abordado las causas de la desigualdad económica global, el hambre y el subdesarrollo y han vinculado estos problemas, entre otras cosas, con una concepción del desarrollo explícitamente basada en principios éticos (Crocker, 2008).

En general, este enfoque ético del desarrollo busca contravenir aquella otra visión que a partir de la segunda mitad del siglo XX se impuso en el mundo en tanto criterio dominante y que miraba al desarrollo como una cuestión de naturaleza eminentemente técnica, orientada a la planificación de los recursos materiales, mediante acciones de ingeniería social y con el propósito de introducir a las naciones en un camino de crecimiento económico sostenido, susceptible de impulsar a los ciudadanos masivamente a comportamientos adquisitivos, a prácticas efectivas de consumo de bienes materiales principalmente. No tenemos aquí la oportunidad ni el espacio para establecer la genealogía exacta de este enfoque ni para dar cuenta de algunos pormenores explicativos suyos que, aunque relevantes, escapan a los intereses y objetivos de este trabajo, que está centrado primordialmente en la posibilidad de avanzar hacia la articulación señalada en su título. Es menester, por ahora, descuidar un tratamiento más exhaustivo y reflexivo respecto del contexto de modernización en que las ideas desarrollistas cobraron cuerpo. Baste con recordar que ellas estuvieron asociadas, principalmente, en las décadas de los años 1950 y 60 al énfasis puesto por los economistas y planificadores en la formación de capital y la transferencia de tecnología moderna en vistas de una creciente industrialización, cuya expresión posterior en ámbitos agrícolas, poblacionales y laborales evidenció su interés expansivo. De hecho, se puede decir que se trató de un impulso que tuvo su origen en la reconstrucción de Europa tras la Segunda Guerra Mundial (Plan Marshall), pero que muy pronto desvió su atención hacia aquellas regiones del mundo consideradas pobres y excluidas —Latinoamérica, Asia y África—, en la perspectiva de integrarlas a este mismo movimiento reconstructivo.

Aunque discutido en su momento, el “take off” de Rostow parece ser el epítome expresivo de las bondades asociadas a esta concepción del desarrollo esperanzada en la posibilidad de remontar definitivamente

su ausencia y las dificultades, las resistencias y los obstáculos asociados a la superación de la pobreza. Como pensaba Rostow, es necesario hacer avanzar a las sociedades en estado de transición hacia el “despegue económico” (*take off*), de tal manera que puedan explotar los frutos de la ciencia moderna y puedan vencer sus rendimientos decrecientes (Rostow, 1960). Así, también, podrían superar el “atraso” en el que habían vivido y ajustar sus estructuras sociales y sus economías al proceso de “modernización”. Cabe, sin embargo, plantearse todo un conjunto de interrogantes respecto de la legitimidad de un propósito como este, sobre todo si se tiene en cuenta el devenir de los procesos modernizadores y sus devastadores efectos sobre el plexo de valores tradicionales característicos de aquellas sociedades “atrasadas” sobre los que comenzaron a ser implantados, y se concluye, por otra parte, la futilidad del modelo, en cuanto los apremiantes problemas del hambre y la pobreza, con todas sus gravosas implicancias, no logran finalmente ser resueltos por dicha vía.

En relación con ello, se puede sostener que esta particular ortodoxia “desarrollista” prescindió absolutamente de consideraciones éticas y no parece haber tenido preocupación alguna por las personas sobre las cuales se buscó implementar, excepto, claro está, de una preocupación pragmática e ideológica, que concernía a la posibilidad de hacerlas complacientes y obedientes a sus propios fines, sobreentendiendo que sus metas constituían algo digno de ser admitido y diseminado vertiginosamente en la mayor medida de lo posible. “Millares de economistas, administradores e ingenieros fueron emergiendo de los ámbitos profesionales para convertirse en arquitectos sociales de un mundo nuevo, que actuaban como expertas comadronas que querían transferir a las naciones ‘subdesarrolladas’ las instituciones, las prácticas y la tecnología de los países industrializados (...). Con arrogante autosuficiencia, emprendieron la tarea de dar nueva forma a cualquier cultura o sistema de valores”, afirma el economista estadounidense Denis Goulet en su afamada obra *Ética del desarrollo. Guía teórica y práctica* (Goulet, 1999, p. 27).

No obstante, tras ya varias décadas de implementación de esta concepción doctrinaria de “desarrollo”, considerada hasta ahora objetivo primordial de la política económica de las naciones y estrategia conjunta internacional, teóricos como Goulet, Sen o Crocker piensan que parece haber llegado la hora de llevarlo a la arena del debate filosófico y moral, de manera que comparezca públicamente y responda a las grandes

interrogantes que conciernen a sus *finés*, es decir, responda respecto del real crecimiento económico que puede propiciar o que puede inhibir; de la satisfacción o insatisfacción de necesidades básicas que es capaz de producir; de las supervivencias culturales que puede permitir o que puede impedir a través de su despliegue; de los trasposos de poder que facilita o interfiere entre las clases sociales y otras materias semejantes que constituyen asuntos generadores de profundos y –hasta este minuto– irresolubles conflictos de valor. Todo ello ha llevado al descrédito a dicha doctrina desarrollista. No sino por las consecuencias ostensibles de un estilo de desarrollo semejante, que se ha revelado “ecológicamente predatorio, socialmente perverso y políticamente injusto” (Max-Neef, 1993, p. 15).

Y claro, es que –como dice Goulet– “aquellos fines que caracterizan a las sociedades ‘subdesarrolladas’ han sido relegados al cubo de la basura: la comunión personal es una pérdida de tiempo, la contemplación de la hermosura de la naturaleza es inútil, el ritual de la comunidad no es funcional”. Y todo ello porque tal comprensión del desarrollo “absolutiza los medios, materializa el valor y crea un determinismo estructural”; es decir, convierte al consumo en el fin de la vida humana, reduce el “ser” al “tener” y consagra la eficiencia y la productividad como fines absolutos (Goulet, 1999, pp. 39–40). Por esta razón, una “ética del desarrollo”, o un desarrollo entendido en clave ética –y ya no solo tecno-económica–, asume como tarea ineludible la reflexión respecto de la humanización de sus prácticas, para evitar que en la persecución de fines espurios y tecnocráticos se llegue a destruir los bienes culturales y a imponer sacrificios y sufrimientos extremos a las personas, minando su real bienestar en nombre de la eficiencia económica u otros imperativos semejantes. Pues, siguiendo tales modalidades de cálculo puramente racional respecto del futuro, “la empresa del desarrollo de la mayoría de los países está condenada al fracaso” (Goulet, 1999, p. 45).

En concordancia con este marco fundamental de aspiraciones, la ética del desarrollo analiza y evalúa las dimensiones morales de las teorías existentes. En este sentido, apunta al establecimiento de principios éticos relevantes para el cambio social, con miras a la resolución deliberativa de aquellos dilemas morales característicos producidos por las prácticas de desarrollo implementadas en la actualidad. Como se ha insinuado, para estas prácticas, la idea de desarrollo se restringe al crecimiento económico y a la disseminación de los dispositivos tecnológicos (Crocker,

2008), sin que sean considerados factores de identidad cultural ni grados significativos de independencia que favorezcan a los ciudadanos para que encuentren satisfacción respecto de sus necesidades fundamentales y superen los procesos de exclusión social o de atropello a sus derechos que los afectan. En este sentido, se estima que no existe una necesaria contradicción entre desarrollo económico y desarrollo humano; es decir, entre el crecimiento de las rentas y el fortalecimiento de las “capacidades” humanas (Sen, 1998a, 1998b, 2005).

El objetivo fundamental del desarrollo debe ser, entonces, dotar a las personas de las “capacidades” necesarias (Sen, 1998a, 1998b, 2005) para que puedan alcanzar las realizaciones que les reporten satisfacción. De este modo se puede avanzar, incluso, por sobre el limitado concepto económico de *capital humano* (Becker, 1983; Schultz, 1959, 1987) –aunque bien reconocido y valorado en la literatura actual–, incluyéndolo en la noción éticamente más significativa de *capacidades humanas*. El concepto de capital humano queda así entendido como un concepto más estrecho, puesto que concibe las cualidades humanas solo en su relación con el crecimiento económico, mientras que el concepto de “capacidades” da énfasis a la expansión de la libertad humana para vivir el tipo de vida que la gente juzga valedera (Sen, 1998a, 1998b, 2005). Cuando se adopta esta visión más amplia el proceso de desarrollo no se ve simplemente como un incremento del Producto Interno Bruto sino como la expansión de la capacidad humana para llevar una vida más libre y más digna (Sen, 1998a, 2000, 2005; Van Parijs, 1996; Cortina, 2009). Esta capacidad remite a lo que Sen llama el “aspecto de agencia” del individuo. Sen afirma al respecto: “utilizamos el término ‘agente’ [en el sentido] de la persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que los evaluemos o no también en función de algunos criterios externos” (Sen, 2000b, p. 35).

Los filósofos del desarrollo y otros eticistas involucrados en el tema intentan proponer parámetros, basados éticamente, para repensar el desarrollo; desde perspectivas interdisciplinarias, y no solo comprendiendo su objeto de estudio como aquel cambio social deseable, sino también argumentando y promoviendo concepciones específicas sobre dicho cambio. De tal manera, intentan formular aquellos principios éticos que consideran relevantes para el cambio social, analizando y evaluando las dimensiones morales de las teorías vigentes, en busca de criterios que

favorezcan una mejor comprensión de las dificultades suscitadas a partir de la implementación de las políticas y las prácticas efectivas de desarrollo (Crocker, 2008).

No obstante, se debe entender que todo ello requiere de una perspectiva de *democracia* concebida en términos de discusión pública y participación ciudadana. Un desarrollo orientado éticamente se funda en una “democracia participativa (deliberativa)”, tal como ha sido ampliamente tematizada por autores tan diversos como Habermas (1999, 2004), Macpherson (2005), Held (1997), Rawls (1996), Nino (2005), Elster (1998), Fishkin y Laslett (2003), Gutmann y Thompson (2004) o Benhabib (2006). En consecuencia con ello, la reflexión analítica y crítica acerca de la naturaleza, los méritos, los desafíos y los límites de una democracia participativa (deliberativa), se constituyen en una importante posibilidad para la profundización del debate acerca de las proyecciones futuras del sistema democrático actual y en un importante insumo para favorecer el despliegue de las capacidades y el poder de decisión sobre su propio destino que tienen los individuos en el contexto social (Crocker, 2005).

3.3. Las concepciones participativas (deliberativas) de la democracia

Es un asunto convencional diferenciar entre dos modelos de democracia, una democracia liberal o representativa, y una democracia participativa o directa. En esta última el pueblo es el titular del poder y hace ejercicio directo de él a través de su participación en los asuntos públicos, lo que da lugar a entender que se trata de un auténtico *gobierno del pueblo*. Aquella, por su parte, se instituye merced a la acción de unos representantes de la opinión y del interés de los ciudadanos en el marco de la ley, lo que hace que se constituya en “un sistema de *limitación y control* del poder, en el que cabe hablar, más que de un gobierno del pueblo, de un gobierno *querido por el pueblo*” (Cortina, 2001, p. 89).

Crawford Macpherson hizo un aporte significativo a la metodología de análisis de escuelas o corrientes filosóficas en dos planos. De una parte, realizó un cuidadoso análisis de lo que llamó la “teoría política del individualismo posesivo”, explicitando los principios y supuestos compartidos por Hobbes, Locke y otros autores de la época. Desde su enfoque, la estructura teórica es un conjunto de enunciados de alto nivel de abs-

tracción, concordante entre sí, que están sobre la base de las principales teorías y argumentaciones de la obra de los autores de esa escuela. Para Macpherson este era un conjunto articulado de “supuestos”, es decir, de principios que no aparecen formulados explícitamente en las principales teorías y argumentaciones, pero sí en argumentaciones secundarias.

La segunda contribución de Macpherson fue la elaboración de una metodología para estudiar lo que llamó “los modelos democráticos” (Macpherson, 2009). Obviamente que dichos modelos son un objeto de investigación delimitado, y no una teoría general del hombre, su libertad, la sociedad y la política como lo es –la teoría política del individualismo posesivo. Allí nos presenta un modelo que llama “la democracia como participación”. Expone el origen de este modelo en el movimiento estudiantil de los años sesenta del siglo anterior. Analiza el problema que presentan las dimensiones de las sociedades modernas para aumentar la participación política y social. Cuestiona las propuestas de algunos autores de emplear recursos computacionales para facilitar la participación política, lo que posteriormente se llamará “la democracia electrónica” o “digital”. Muestra las dificultades que tendría llegar a una democracia participativa, dadas las características de la sociedad de mercado actual, la cual forma y requiere individuos orientados a la actividad económica productiva y de consumo, y desincentiva la preocupación por los problemas sociales y políticos considerados solo como el marco para la realización de los proyectos individuales. Se requeriría un cambio en la autoimagen consistente en realizar y valorar actividades de carácter comunitario, y un cambio de las condiciones cotidianas que faciliten la participación de las mujeres y de los sectores populares.

Esta metodología fue continuada y desarrollada por David Held en su *Models of Democracy* de 1987 (Held, 2007). Allí presenta un “modelo de democracia participativa”, construido a partir del análisis de las teorías de Macpherson, Pateman y Poulantzas. Ambos modelos fueron un aporte relevante para la comprensión de las teorías de democracia participativa (deliberativa) de los autores estudiados. Sin embargo presentan diversas limitaciones. El modelo común de estos tres autores, según Held, tiene un “principio justificativo” que es el igual derecho de todos al autodesarrollo (Held, 2007). Para ello se requeriría una sociedad participativa que mejore la eficacia política, estimule la preocupación por los problemas colectivos y contribuya a formar “una ciudadanía sabia, capaz de inte-

resarse en forma continuada por el proceso de gobierno” (Held, 2007). Sus características principales serían: (a) la participación directa de los ciudadanos en las instituciones claves del sistema político, en los lugares de trabajo y en la comunidad local; (b) la reorganización del sistema de partidos para hacer responsables a los dirigentes frente a sus afiliados; (c) funcionamiento de “partidos participativos” en el Parlamento o en el Congreso; (d) apertura del sistema institucional para mantenerlo abierto a la experimentación con nuevas formas políticas. La democracia participativa (deliberativa), de acuerdo con este modelo, requeriría de ciertas condiciones generales de posibilidad: aumentar los recursos materiales de los grupos sociales; disminuir el poder burocrático no responsable ante los ciudadanos; mantener un sistema abierto de información que posibilite decisiones informadas; facilitar la atención de los niños para ofrecer más oportunidades de participación a las mujeres.

Por otra parte, los desarrollos en teoría política se han orientado, en las últimas décadas, hacia las teorías elitistas de la democracia. Los referentes teóricos predominantes en este sentido han sido Schumpeter (1983), Hayek (1993), la *Public Choice Theory* y otros. Esta tendencia a convertir a las élites políticas en las protagonistas del proceso democrático ha sido paralela a las dinámicas económicas y políticas de la globalización que tienden a la concentración del poder tanto nacional como internacional, y político como económico. Ambas tendencias políticas y sociales se oponen al principio fundante de las democracias participativas que es el de la necesidad de la socialización del poder.

Esta transformación de la teoría democrática podría explicarse por varias razones. Se había ido produciendo un agotamiento de la teoría precedente de Laski, Dewey y otros, la cual era excesivamente normativa y carecía de descripciones realistas sobre la realidad democrática (Macpherson, 2009). Su base empírica era escasa y su fundamentación provenía de la filosofía política. Asimismo, se basaba en el principio de la primacía de la política sobre la economía. Estos autores creían con excesivo optimismo o irrealismo que las estructuras económicas podían ser redefinidas o reguladas directamente mediante las decisiones políticas. Lo sucedido después de la Segunda Guerra fue más bien lo opuesto. Los sistemas políticos democráticos del norte se hicieron más elitistas, se convirtieron en “tecnodemocracias”, basadas en la articulación o integración de las élites político-tecnocráticas gubernativas y privadas, en la cuales la lógica

económica fue la predominante (Duverger, 1975). Este fenómeno, luego expandido universalmente en el mundo occidental, ha suscitado a partir del último tercio del siglo XX una de las discusiones más relevantes de la ética y la filosofía política contemporáneas.

De algún modo, esta expresión de la democracia que se acaba de describir ha sido también enfrentada críticamente en la obra *Democracia fuerte*, de Benjamin Barber, quien allí objeta el concepto de “democracia blanda”, que es la que, a su juicio, se origina cuando una sociedad se deja arrastrar irrestrictamente hacia el modelo de tipo decididamente liberal (Barber, 2004), constituyéndose, entonces, la “democracia fuerte” en su antítesis. Barber supone que buena parte de los problemas de nuestro tiempo están ya implícitos en la propia teoría política que da sustento a la democracia liberal, es decir, sus fundamentos mismos no serían estrictamente democráticos. La primacía del interés individual que consagra la democracia liberal estaría en abierta oposición a la concepción más clásica de la democracia. Ahora, de igual modo, tampoco serían propiamente democráticas otras concepciones teóricas suyas, por ejemplo aquellas respecto de la naturaleza humana (de fuerte inspiración hobbesiana) o incluso las de la misma política. Todo ello hace a Barber sostener que la teoría liberal sería la expresión más “blanda” de la democracia. Su particular fisonomía repercute, a su juicio, en una deflación ostensible de la participación ciudadana en la actividad política, con lo que la toma de decisiones concernientes a los bienes públicos queda remitida a la actividad de una particular clase de expertos profesionales, la clase de los políticos, que subrogan –en nombre de la ciudadanía– la titularidad de sus derechos a propósito de dichas decisiones (Barber, 2004, p. 394–395). La reclusión del individuo en la esfera de su privacidad constituye el resultado último de la operación democrático liberal, con lo cual termina por anularse el principio social de la cooperación intersubjetiva ciudadana, cuyo fomento y desarrollo finalmente parece ser una tarea completamente ajena al Estado y al Gobierno (Barber, 2004, p. 394–395). Sin olvidar las diferencias que Barber nos presenta respecto de los tres tipos o modalidades de democracia liberal (la del anarquismo liberal, la del realismo político y la del minimalismo político⁵³), se puede colegir que el resultado siempre es el

⁵³ Según Barber, la tendencia anarquista liberal se funda en la defensa exhaustiva del derecho individual, buscando que el poder político no intervenga ni lesione la acción de los individuos,

mismo: el ser humano de las democracias liberales, consumado en tanto *homo oeconomicus*; egoísta, calculante, maximizador, inserto en la matriz de decisión racional para la que la democracia no constituye más que un instrumento en la búsqueda de su propio y aislado bienestar. Sea que se conjuguen de un modo u otro la libertad y el derecho, la libertad y el poder, la libertad y el bienestar, en cualquiera de las tres modalidades de expresión de la democracia liberal que Barber nos describe, la primacía del egoísmo individual humano termina siempre por aniquilar el compromiso ciudadano y la responsabilidad cívica de aquellos individuos.

Por esta razón la reflexión acerca de la democracia participativa parece indiscernible respecto de la reflexión acerca de la ciudadanía. Porque se entiende que los derechos de que los ciudadanos puedan gozar se constituyen en la fortaleza que les permite resistir la opresión y las limitaciones que las instituciones les pueden poner a su propio desarrollo. Es consustancial a la ciudadanía garantizar la dignidad humana. Por esto se presume que un ejercicio efectivo de la ciudadanía generaría de tal manera un tipo de identidad entre ellos que les permitiría reconocerse y superar la desvinculación a que la modalidad predominante del desarrollo los induce (Cortina, 2001). En la reflexión actual, la expansión de la concepción de ciudadanía, primariamente política, hacia sus facetas social, económica, civil, intercultural, favorece pensar en la rearticulación entre la razón sentiente individual y los valores y normas que tenemos por humanizadores, de modo que estos puedan arraigar y ser asumidos por todos (Cortina, 2001).

3.4. Hacia un concepto expandido e incluyente de “ciudadanía”

Desde el ensayo aparecido en 1950 de Marshall y Bottomore, *Ciudadanía y clase social* (Marshall y Bottomore, 1998), la concepción más clásica acerca de la ciudadanía ha llegado a ser la suya. Como se sabe, en su ensayo, Marshall conceptualiza la noción de ciudadanía según tres cuestiones

salvo ante eventuales transgresiones de la legislación. Por su parte, la tendencia del realismo político busca imponer la ley mediante el temor al castigo, considerándolo el recurso estabilizador de la política. Finalmente, la tendencia del minimalismo político busca implementar una suerte de término medio, o de equilibrio, entre el poder absoluto y la libertad absoluta (Barber, 2004, pp. 350 y ss.).

fundamentales: la de los derechos civiles, la de los derechos políticos y la de los derechos sociales. Dicha conceptualización queda formulada de acuerdo con una periodización histórica particular, que permite entender, conjuntamente, el desarrollo de tipos particulares de derechos y el desarrollo histórico del periodo comprendido entre los siglos XVIII y XX. De este modo, el siglo XVII queda asociado al surgimiento de los Derechos Civiles (libertades individuales, de palabra y conciencia, derechos de propiedad, de contratación y de igualdad ante la ley); el XIX al de los Derechos Políticos (participación en el ejercicio del poder político como elector o representante de los electores) y el XX al de los Derechos Sociales, respectivamente. Esta tercera etapa evolutiva que Marshall definió como la de la “ciudadanía social” y que dio forma al modelo de Estado de Bienestar, con diversos grados de ajuste y sometida a críticas de diversa índole, ha venido transitando históricamente desde entonces hacia la expectativa de una democracia social más completa e igualitaria.

Los derechos sociales, relevados por Marshall, son concebidos como un tipo especial de derechos puesto que no se obtienen de la pertenencia a una clase social ni expresan la existencia de alguna necesidad específica que los justifique, sino que son adquiridos por el simple hecho de que los individuos sociales sean ciudadanos, es decir, que estén en posesión de una “ciudadanía”. Y ¿qué es lo que se entiende por “ciudadanía”? En nuestro entorno, la respuesta a la mano sería una de naturaleza jurídica. Ciudadanía es aquello que se obtiene por el hecho de haber nacido o de haber vivido una determinada cantidad de tiempo en un territorio nacional, en un país (Andrenacci, 2001). Ser ciudadano equivale a ser titular de un conjunto de derechos y deberes, iguales para todos, codificados jurídicamente, los cuales deben ser obligatoriamente respetados y protegidos, y cuyo respeto y protección puede ser, a la vez, exigido. Desde esta perspectiva, la noción de ciudadanía se funda en una perspectiva tanto universal como igualitaria. Lo que el estatuto de ciudadano garantiza a los individuos es que no operen sobre ellos procesos de exclusión o de discriminación, al menos de un modo básico y a modo de prevención de los fallos y desigualdades de corte material que los sistemas políticos y económicos contemporáneos tienden casi inevitablemente a generar.

Para Marshall: “la ciudadanía, junto a otras fuerzas externas a ella, ha modificado el modelo de la desigualdad social” (Marshall y Bottomore, 1998, p. 74). En su opinión, el enriquecimiento de que ha sido objeto

el estatuto de la ciudadanía. A partir del siglo XX, “ha hecho más difícil conservar las desigualdades económicas, porque les deja menos espacio y aumenta las probabilidades de luchar contra ellas” (Marshall y Bottomore, 1998, p. 76). Y aunque hoy en día no se persigue la igualdad absoluta –porque la tendencia igualitaria admite límites, en un doble sentido, en parte a través de la ciudadanía, pero, en parte también, a través del sistema económico–, de lo que se trata es de eliminar las desigualdades consideradas ilegítimas. Se trata, por cierto, de contener y remontar la incapacidad que el sistema político y económico tiene para impedir las discriminaciones y otorgar igualdad social y económica e igualdad política, proveyendo iguales oportunidades a todos los individuos y favoreciendo su mejor participación en el sistema. Marshall se refería a ello haciendo mención del “derecho a participar plenamente del patrimonio social y a vivir la vida de un ser civilizado de acuerdo a los estándares predominantes en la sociedad” (Marshall y Bottomore, 1998, p. 9).

Por cierto, estas pretensiones de igualdad y de universalidad, puramente formales, contenidas en el espíritu del estatuto ciudadano, se ven limitadas en su materialización efectiva a la hora de articularse la práctica social de la individualidad y verse el ciudadano constreñido por el funcionamiento real del Estado y los diversos sistemas que lo constituyen (social, político, jurídico, económico). Lo que también podría ser entendido como un resultado de las prácticas de “gubernamentalidad” liberal descritas por Foucault en *Seguridad, territorio, población*⁵⁴ (Foucault, 2006b, p. 136) –al menos en el segundo de los sentidos allí planteados–, que constituyen una condición inherente a la existencia del Estado, en cuanto definen su extensión y caracteres definitorios (Foucault, 2006b, p. 137).

El liberalismo democrático moderno ha permitido que se produzca una curiosa escisión entre aquello que consagra como igualdad de las personas ante la ley y aquello que establece como reglas de un juego

⁵⁴ Con el término “gubernamentalidad” Foucault alude a tres cosas: en primer lugar, al conjunto constituido por las instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas de la forma específica de poder que tiene por blanco la población, por forma de saber la economía política y por instrumento técnico los dispositivos de seguridad. En segundo término, a la tendencia que en Occidente hizo prevalecer el tipo de poder llamado “gobierno” por sobre todos los demás, en tanto soberanía y disciplina y que, por una parte, indujo el desarrollo de aparatos específicos de gobierno y, por otro, el desarrollo de una serie de saberes. Por último, al resultado del proceso mediante el cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo en los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” paulatinamente.

económico que favorece significativas desigualdades individuales, al generar estratos de diferencia que tienden a constituirse en compartimentos estancos, lo que, en la práctica, niega la pretendida igualdad declarada jurídicamente. “La ciudadanía moderna no es solo la forma jurídica de los derechos y deberes, ni un ideal normativo que establece tal tipo de participación política o tal tipo de estratificación social. La ciudadanía contemporánea es el efecto de conjunto, el epifenómeno de ese juego [incoherente] típico del Occidente moderno entre ley y funcionamiento práctico de la sociedad” (Andrenacci, 2001, p. 17). Ello redundante, como a menudo se entiende, en el establecimiento de un sistema de inequidades sociales y económicas que no muestran ser el correlato empírico de un sistema de derechos, pertenencias e igualdades. De tal manera, la noción de ciudadanía tiende a volverse equívoca e imprecisa dado que el rasgo más definitorio por el que ha llegado a ser comprendida en la reflexión contemporánea –tras las diversas expresiones registradas en su evolución histórica–, el de la igualdad, tiende a perderse de vista cuando se ve fuertemente oscurecido por la diseminación de este factor de disparidad que los agenciamientos del Estado liberal democrático no pueden contener. La consolidación fáctica y progresiva de un régimen de desigualdades y exclusiones como el que transversalmente ha perfilado el desarrollo del mundo occidental a partir del siglo XVIII (habida cuenta del paréntesis más exitoso del *Welfare state*), desmiente el espíritu esencial del sentido que funda a la noción moderna de ciudadanía social.

Es el reconocimiento de esta tensión lo que ha movido a autores como Adela Cortina, por ejemplo, a enfatizar la distinción entre “bienestar” y “justicia” y a resaltar el diverso carácter que puede adoptar el Estado de derecho, en tanto exista como “Estado liberal de derecho” o como “Estado social de derecho”, según lo que provea fundamentalmente sea bienestar o justicia (Cortina, 2001, pp. 75–93). Cortina sostiene que “los mínimos de justicia que pretende defender el Estado social de derecho constituyen una exigencia ética”, la que de ninguna manera puede quedar desatendida, como sí acontece en tanto lo que se pone de relevancia es principalmente el bienestar. El Estado social de derecho incluye y busca asegurar entre los derechos fundamentales, además de las clásicas libertades civiles y políticas, otros derechos, sociales económicos y culturales. Sería, entonces, la modalidad de Estado social de derecho la que cumpliría de modo efectivo la exigencia de justicia implicada en el carácter igualitarista

y universalista de la noción de ciudadanía moderna, de esa noción cano- nizada de ciudadanía (social) a la que alude buena parte de la reflexión actual. "Mal podrá ejercer su libertad civil y su autonomía política quien carece de los recursos materiales básicos para hacerlo" nos recuerda Cortina, haciendo explícita la inconsistencia de fondo que afecta a dicho concepto de ciudadanía (Cortina, 2001, p. 91). La comunidad protege la autonomía de sus miembros, dice Cortina, cuando les reconoce derechos civiles y políticos; y aunque estos se consideren imprescindibles, no parece concluido su deber sino hasta cuando también los haga partícipes de los bienes sociales necesarios para que puedan tener una vida digna, bienes tan indispensables para una vida auténticamente humana que no pueden quedar sometidos a los vaivenes del mercado (Cortina, 2001, p. 93).

Ahora bien, concebir la ciudadanía en estos términos equivale a atribuir un protagonismo más bien secundario a los sujetos portadores del estatuto ciudadano, a concebirlos como estando simplemente "sujetos" a esa provisión de derechos que reciben sin que medie su propia agencia. Una constatación de este tipo ha conducido a la teoría respectiva a proponer la corrección de semejante deficiencia implicada en el concepto canónico de ciudadanía social que fuera teorizado inicialmente por H.T. Marshall, en el sentido de una ampliación conceptual que permita pensar en un concepto de ciudadanía "activa", que dé cuenta de una disposición comprometida y responsable con sus propias posibilidades por parte de los mismos ciudadanos.

Esta necesidad de expansión del principio de la ciudadanía y la corrección de sus eventuales insuficiencias ha implicado el reconocimiento de otras dimensiones constitutivas suyas, sin las cuales parece imposible una comprensión más cabal de su sentido. Entre otras, la faceta económica de la ciudadanía se ha convertido en el objeto de la reflexión. Por cierto, las preocupaciones actuales por una "ciudadanía económica" se vinculan a la idea de que en la esfera de la actividad económica "*los afectados por las decisiones que en ella se toman son sus propios señores*" y no súbditos; lo cual implica en buena ley que han de *participar de forma significativa* en la toma de decisiones que les afectan" (Cortina, 2001, p. 99). La ampliación de la noción de ciudadanía hacia el reconocimiento de una ciudadanía económica tendría necesariamente que plantearse, en este caso, una resignificación contundente de lo económico; tendría que contribuir a poner un freno de importancia a la actual tendencia privatizadora del sistema

global de la economía y contener la concentración extrema de la riqueza, así como el usufructo desigual de los bienes materiales que caracteriza al mundo actual. Esta desigualdad da lugar a sociedades cada vez más fracturadas y excluyentes, sustentadas en una creciente concentración de poblaciones alienadas de la economía, imposibilitadas de ejercer sus derechos en materias económicas, excluidas del todo de las decisiones de tal naturaleza que definen su propia existencia, y que estando privadas de la posibilidad de elegir la vida respecto de la cual tienen razones para considerarla valiosa (Sen, 1998a) deben contemplar con resignación la opulencia insolente con que perfila la suya un sector minoritario de la población. En este momento histórico de transición hacia las sociedades tecnológicas avanzadas la noción de *ciudadanía económica* debe cumplir un papel semejante al que cumpliera hasta ahora la noción de *ciudadanía social* (Tezanos, 2004).

Otra dimensión que en este giro expansivo de la reflexión contemporánea acerca de la ciudadanía ha cobrado interés entre diversos teóricos es, sin duda, aquel que refiere a las severas dificultades que se ponen de manifiesto en el mundo actual en relación con la convivencia entre individuos representantes de denominaciones culturales diversas; un fenómeno derivado del hecho de que casi todos los países del orbe son prácticamente multiétnicos hoy en día. Lo que a su vez lleva frecuentemente a que se establezca "una distinción entre 'cultura de primera' y 'culturas de segunda' que suscita sin remedio sentimiento de injusticia y desinterés por las tareas colectivas" (Cortina, 2001, p. 178). En este sentido, Will Kymlicka, aludiendo al hecho de que acontecimientos como la apatía política de los electores o la tensión centroeuropea originada a partir del incremento de la población multicultural y multirracial, o el fracaso de las políticas ambientales basadas en la cooperación voluntaria de los ciudadanos (Kymlicka, 1996, p. 241), deja en claro que la estabilidad de las democracias modernas no depende únicamente de la justicia de sus instituciones básicas, sino también de las cualidades y de las actitudes de sus ciudadanos; vale decir, del sentimiento de identidad que estos sean capaces de producir, a la vez que de las apreciaciones que lleguen a tener de "otras formas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa que potencialmente pueden competir con la suya; de su capacidad de tolerar y de trabajar con personas distintas de ellos" (Kymlicka, 1996, p. 241). Ello es un componente de importancia a la hora de evaluar su deseo de

asumir un compromiso ciudadano, de decidirse a participar en el proceso político tendiente al establecimiento del bien público, de reconocer y fortalecer los vínculos con las autoridades responsables y de asumir de manera personal un sentido de justicia que favorezca una distribución más equitativa de los recursos.

Parece ser cierto, siguiendo a Kymlicka, que sin ciudadanos capaces de enfrentar estos desafíos las sociedades, sobre todo aquellas multinacionales o pluriétnicas, ven mermado su potencial de crecimiento y desarrollo, porque “los mecanismos procedimentales e institucionales no bastan para equilibrar los intereses de cada uno, (...) [por lo que] es necesario cierto grado de virtud cívica y de espíritu público” (Kymlicka, 1996, p. 242). A Kymlicka le parece claro que si existe una manera viable de promover el sentimiento de solidaridad y hacer converger en una perspectiva común las metas de las personas en los Estados multinacionales, ello es solo mediante la acomodación de la diversidad de identidades y nunca a partir del sometimiento de algunas de ellas. Afirma en tal sentido: “Las personas de diferentes grupos nacionales únicamente compartirán una lealtad hacia el gobierno general si lo ven como el contexto en que se alimenta su identidad nacional y no como el contexto que la subordina” (Kymlicka, 1996, p. 259). Una perspectiva de ciudadanía multicultural, luego, concerniría a la defensa del derecho a reivindicar los valores poliétnicos de los grupos de inmigrantes y de otros sujetos sociales desfavorecidos, con miras a su eventual inclusión en el juego social, de manera que puedan adquirir una participación plena, asunto que, como hemos señalado, no depende exclusivamente del marco institucional ni del otorgamiento de los derechos sociales en los que pensó Marshall.

Reiterando, Kymlicka supone que todos estos problemas asociados a una “política de la diferencia”, que es vista por muchos como una verdadera amenaza a la democracia liberal, pueda ser “gestionada” de una manera pacífica y a la vez justa, asumiendo, sí, que exista un cierto grado de buena voluntad de parte de los ciudadanos. No deja de reconocer por ello, que en diversos lugares los diferentes grupos están menos motivados por la buena voluntad que por el odio y la intolerancia y que existen altas probabilidades de que los grupos étnicos abusen de sus derechos y poderes. Un concepto afinado de ciudadanía multicultural tendría, deducimos, que establecer al menos dos restricciones a esta posibilidad. Por una parte, limitar el hecho de que el otorgamiento de derechos desemboque en la

dominación de un grupo sobre otro u otros, y, en segundo término, que al interior de los propios grupos haya unos miembros que dominen a otros de sus iguales. En otras palabras, se debería tratar de “asegurar que exista igualdad *entre* los grupos, así como libertad e igualdad *dentro* de los grupos” (Kymlicka, 1996, p. 266).

3.5. Una ciudadanía biológica

Llama la atención una dimensión reciente que en la reflexión contemporánea se ha comenzado a escrutar en relación con el asunto de la ciudadanía, en vistas de su ampliación teórica. Se trata del asunto de la “ciudadanía biológica”. Pero deberemos aclarar algunas cuestiones previas para su mejor comprensión.

Desde una perspectiva crítica, el teórico francés Didier Fassin examina la obra de Foucault para detectar que su reflexión sobre la biopolítica, iniciada en el año 1976 con el volumen I de la *Historia de la sexualidad* (Foucault, 1995a), constituye un trabajo inconcluso, que, aunque nunca abandonó de manera decidida, tampoco lo retomó luego del curso en el Collège de France de 1979 *Nacimiento de la biopolítica* (Fassin, 2009). Curiosamente, y a diferencia de lo que se proponía en su título (algo ya muy comentado, por lo demás), el curso de aquel año estuvo dedicado enteramente al estudio del liberalismo. Fassin recuerda al respecto que, meses después, con ocasión de la redacción de la síntesis anual preparada para los Anales del Collège, Foucault señaló que la tarea siguiente que correspondía acometer era el estudio del modo cómo los problemas específicos de la vida y la población se habían presentado en el contexto de una tecnología de gobierno definida desde el siglo XVIII por el liberalismo. Aunque ello, en verdad, jamás ocurrió. Los “problemas específicos de la vida” no volvieron a figurar en los cursos posteriores dictados hasta antes de su desaparición en 1984. Otro tanto, a juicio de Fassin, habría acontecido con el asunto del biopoder, tema enunciado primariamente en la obra del 76 y luego brevemente aludido en el comienzo del curso de 1978 *Seguridad, territorio, Población* (Fassin, 2009), pero nunca abordado directamente, conforme al ofrecimiento hecho por Foucault en este último trabajo. Fiel a su inspiración nietzscheana –supone Fassin– Foucault habría descuidado las cuestiones de la vida

en sí, por razones de método, que lo llevaron a sospechar del significado y a abandonarlo. “Foucault cree –dice el comentarista– que no existe un significado secreto o profundo y que la interpretación debe permanecer al nivel superficial de las cosas” (Fassin, 2009). La vida no habría sido su principal preocupación, piensa, “ni como *bíos* ni como *zoé*”. Foucault habría estado interesado solo en el modo en que unos seres vivientes impersonales eran convertidos en poblaciones o en individuos; es decir, en la manera en que la gubernamentalidad y los procesos de subjetivación llegaron a constituir la moderna visión del mundo y de la humanidad (Fassin, 2009).

Ello daría lugar, a juicio de Roberto Esposito, a una “biopolítica negativa” (biopoder o biocracia) que sería “la que se relaciona con la vida desde el exterior, de manera trascendente, tomando posesión de ella, ejerciendo la violencia. Como ocurrió de la manera más catastrófica con el nazismo y sigue ocurriendo hoy en muchas partes del mundo”. Esta biopolítica negativa se relaciona con la vida a través de la muerte; opera despojando a la vida de su carácter formal, de su calificación, y la reduce a simple materia viviente (*zoé*). Fragmenta a la vida (*bíos*) en regiones de diferente valor. Subordina a aquellas consideradas o sin valor, o de escaso valor, y releva a las que se les atribuye mayor valor biológico. “El resultado de este procedimiento es una normalización violenta que excluye lo que se define preventivamente como anormal y, al fin, la singularidad misma del ser viviente” (Castro, 2005).

Sin embargo, Didier Fassin reconoce una excepción en cuanto a esto. Tanto al final del curso del año 1976 *Defender la sociedad* como en el último capítulo del volumen I de la *Historia de la sexualidad* se encontraría una diferencia. *Defender la sociedad* evocaría el giro desde el derecho soberano de “hacer morir y dejar vivir” hacia el biopoder de “hacer vivir y dejar morir”, de un modo semejante a lo propuesto en *Historia de la sexualidad I*, cuando Foucault distingue la noción aristotélica de hombre como animal viviente y existencia política, de la noción moderna de hombre como animal en cuya política está puesto en entredicho su ser viviente (Rose, 2007, p. 1). Fassin piensa que tales aseveraciones muestran que lo que aquí está en cuestión es la vida y la muerte y no las conductas. Vale decir, en vez de interesarse por las tecnologías de poder, Foucault se habría interesado acá en el objeto del poder, en ese “poder sobre la vida”, que señala en *Historia de la sexualidad I*. Tanto el

contenido de esta reflexión como su tono trágico –Foucault alude al exterminio racista estatal del nazismo– no se repetirían posteriormente en su trabajo, consagrado por entero al asunto de la gubernamentalidad y la subjetivación.

Vistas así las cosas –y aceptado este necesario circunloquio–, Fassin busca seguir los pasos perdidos de Foucault para desarrollar algunas “implicancias del concepto de biopolítica” –aquellas previstas pero abandonadas por el filósofo en su obra tardía–, abordando la cuestión de lo que, en coincidencia con Nikolas Rose (Rose, 2007), llama “la vida en sí”: “la vida que es vivida a través de un cuerpo (no solo por medio de las células) y como sociedad (no solo como especie)” (Rose, 2007, p. 27). Tal concepción busca escapar a la restricción habitual que remite la vida a simple fenómeno biológico (aunque también lo sea) y al hecho de que los seres vivientes sean reducidos a poblaciones (aunque sí lo son desde una perspectiva estatal). Busca, en definitiva, regresar “al punto al que llegó Foucault antes de limitar la biopolítica a sus tecnologías y la moral a la ética” (Rose, 2007, p. 29). Este trabajo constituye, de hecho, una reformulación de las tesis foucaultianas, en la que resaltan algunas cuestiones teóricas de interés para este artículo.

Entre otras cosas, afirma Fassin –con un espíritu correctivo respecto del texto de Foucault–, que las sociedades contemporáneas se caracterizan menos por la emergencia del biopoder que por la imposición de la “biolegitimidad”, más por el poder *de* la vida misma que por el poder *sobre* la vida, como señalaba el filósofo. Esto último correspondería a aquello que algunos autores, como Adrian Petryna, por ejemplo, han llamado *ciudadanía biológica* (Petryna, 2002) y constituiría una pieza clave en la reformulación de la reflexión foucaultiana. Asumiendo etimológicamente el término, la biopolítica se presenta no tan solo como política de la población sino como política *de* la vida y tiene que ver, en especial, con las desigualdades que la afectan, a las que Fassin llama “biodesigualdades”. En este sentido, de lo que se trataría no es únicamente de la “normalización” de la vida de las personas –según el conocido precepto– sino más bien de la decisión respecto del tipo de vida que estas pueden o no vivir. Ello hace que el pensamiento sobre la biolegitimidad y las biodesigualdades cobre una relevancia fundamental a la hora de atribuir significado y valor, tanto a “la vida en sí”, como a las vidas concretas de los individuos, por lo que se podría entender

que “la biolegitimidad se ha convertido en una cuestión central en las economías morales de las sociedades contemporáneas” (Fassin, 2009, p. 32) y, por lo mismo, en un asunto clave para su definición política profunda. Una “razón humanitaria” constituye el sello distintivo de la política actual, según afirma el crítico. Esta se habría convertido en un modo generalizado de acción para el gobierno de los hombres. Ejemplos como los de las políticas francesas de inmigración, que a partir de la década de los años 1990, conjuntamente con restringir drásticamente el asilo por causas políticas, han permitido un incremento significativo de la legalización de indocumentados portadores de enfermedades; o el caso de la asignación de un estatuto político diferencial que el gobierno ruso otorgó a la víctimas del desastre de Chernobyl, por el cual pudieron acceder a compensaciones y beneficios extraordinarios, revelan el cambio en las políticas de la vida que han venido teniendo lugar en el mundo durante las últimas décadas. “Se prefiere la vida del enfermo, con su padecimiento actual y su evidencia física, a la del refugiado, con su pasado doloroso y su significado político” (Fassin, 2009, p. 34).

No se trataría, en consecuencia, de una política mediante la cual la ley, sea la ley moral o la jurídica, es impuesta sobre los cuerpos en nombre, por ejemplo, de prescripciones de sanidad, para evitar enfermedades (sería el caso de las políticas de salud pública), o de prescripciones de normalidad (sería el caso de la contención de las desviaciones respecto del orden público). Por el contrario, según Fassin, en tal sentido se trataría de “una política en la cual es el cuerpo el que da derecho, a título de la enfermedad (justificación de atención médica) o del sufrimiento (apelando a la compasión), ya sea a una tarjeta de residencia, ya sea a una ayuda financiera de emergencia” (Fassin, 2005). El relato acerca del sí mismo en vistas de la obtención de ayuda social, o la exposición del padecimiento para regularizar por motivos médicos una condición ilegal de extranjería o bien mostrar las secuelas de padecimiento producido por la tortura física, o la narración directa de la condición vital deprivada para obtener amparo, y otras semejantes, son todas expresiones contundentes y frecuentes del avance de la bio-legitimidad, puesta en práctica cada vez más en la escena internacional por una razón humanitaria frente a todos los conflictos. La reivindicación de esta “ciudadanía biológica”, articulada a través del reclamo contenido en la narración del sí mismo, constituye una nueva figura en el gobierno

contemporáneo de los hombres, en este caso particular, en el gobierno de los dominados (Fassin, 2005).

Desde comienzos del siglo presente, al que muchos han calificado como el “siglo biotecnológico” (Rose, 2007), cobra particular relevancia esta ampliación de la noción de ciudadanía hacia su dimensión biológica, porque muestra inequívocamente un potencial correctivo respecto de la concepción tradicional con la que Marshall formuló inicialmente el problema, definiéndolo como asignación de derechos sociales que buscaban consagrar una perspectiva igualitarista, la misma que las democracias liberales hasta ahora no han podido sostener, habiendo establecido, más bien, un régimen de inequidades oprobiosas que han conseguido que los derechos tengan un carácter puramente nominal. Entender a la política más allá de la gubernamentalidad, por tanto, equivale también a poner atención sobre el trato que se otorga a las personas y el modo en que sus vidas resultan ser evaluadas “más que sobre las tecnologías [de todo tipo] que operan en estos procesos” (Rose, 2007). Porque lo que la política es capaz de hacer con la vida de las personas no remite únicamente a un asunto de discursos y tecnologías –crea Fassin–, o de estrategias y tácticas. Tiene que ver con el modo real en que los grupos y los individuos son tratados, según qué moral o qué principios se les evalúa, conforme a qué tipo de desigualdades y en ausencia de qué reconocimientos se les excluye (Fassin, 2005, p. 45). Esclarecedoras resultan al respecto las siguientes palabras de Esposito: “En general, una biopolítica afirmativa es la que establece una relación productiva entre el poder y los sujetos. La que, en lugar de someter y objetivar al sujeto, busca su expansión y su potenciación. (...) Naturalmente, para que el poder pueda producir, en vez de destruir la subjetividad tiene que serle inmanente, no tiene que trascenderla. Así, la norma no tiene que gobernar o discriminar a los sujetos desde lo alto de su generalidad, sino que tiene que ser absolutamente singular como cada vida individual a la que se refiere. Se podría, en fin, hablar de política de la vida y no sobre la vida. No solo si la vida, cada vida individual, es sujeto y no objeto de la política, sino también si la misma política es repensada mediante un concepto de vida de acuerdo con toda su extraordinaria complejidad interna, sin reducirla a la simple materia biológica” (Castro, 2005).

Por ello, no es irrelevante que se adopte una u otra decisión en materias de salud pública o de políticas sociales, en los temas del empleo,

la vivienda o la educación. Todo esto impacta de manera determinante sobre la expectativa de vida de los sujetos y las poblaciones, decide la duración promedio de sus vidas. En consecuencia, una noción de derechos ciudadanos, ampliada hasta incluir la dimensión biológica de la existencia de las personas, es decir, una "ciudadanía biológica", resulta ser clave a la hora de pensar en la consolidación de aquella igualdad prometida por la concepción original de la ciudadanía social.

3.6. Conclusiones

En este artículo se ha perseguido el propósito de establecer una vinculación teórica y productiva entre las nociones de *ética del desarrollo*, *democracia participativa (deliberativa)* y *ciudadanía*. Para ello se ha tenido en cuenta, en primer lugar y al modo de un insumo conceptual, el corpus desplegado por un conjunto de pensadores actuales que, pese a ciertas notas distintivas que caracterizan a sus respectivos trabajos, han avanzado de manera común sobre una idea peculiar con respecto al fenómeno del desarrollo económico, dando lugar a una reflexión crítica sobre los fines y medios que definen a los cambios sociales, económicos y culturales en los países y regiones pobres y en aquellos otros así llamados "en vías de desarrollo". Como se señaló en un comienzo, el rasgo distintivo de su reflexión busca poner de relevancia el papel activo que le cabe jugar a la dimensión ético-moral de la teoría y la práctica del desarrollo, paralelamente a sus componentes económicos, políticos y tecnocientíficos. El presupuesto de base es que no resulta legítima una visión puramente economicista del desarrollo, porque este no puede ser comprendido solo en relación con el crecimiento del PIB o el aumento de indicadores de la renta nacional únicamente, como suele ser presentado por la lógica económica prevaeciente en la actualidad. A su juicio, parece necesario abordar las causas de la desigualdad económica global, el hambre y el subdesarrollo y la serie de otros problemas que a estos fenómenos se vinculan, con una concepción del desarrollo explícitamente basada en principios éticos. El desarrollo no debe ser medido sin tener en cuenta el estilo de vida que pueden llevar las personas y sus libertades reales. El objetivo fundamental del desarrollo debe ser, entonces, dotar a las personas de las "capacidades" necesarias para que puedan alcanzar las realizaciones

que les reportan satisfacción y puedan vivir el tipo de vida respecto del cual tienen razones para considerarlo valioso, es decir, se trata de que las personas actúen, desplieguen su agencia y generen cambios y materialicen logros que puedan ser juzgados en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que sean evaluados o no, además, en función de otros criterios externos a ellas mismas.

No obstante —y aquí se visualiza el primer gozne de la articulación pretendida por este artículo—, un empoderamiento tal de los sujetos solo resulta posible de concebirse en el contexto de una transformación sustancial del esquema histórico de desarrollo y funcionamiento del sistema democrático, consolidado en nuestros días bajo una fisonomía puramente representativa, devenido inconsistente e insatisfactorio para tales fines. En vistas de ello, se requeriría una estructura democrática participativa (deliberativa), que aumentara la eficacia política, estimulara la preocupación por los problemas colectivos y contribuyera a formar una ciudadanía capaz de interesarse de manera continuada por el proceso de gobierno. Una democracia participativa debería permitir la participación directa de los ciudadanos en las instituciones claves del sistema político, en los lugares de trabajo y en la comunidad local; tendría que acometer una reorganización del sistema de partidos políticos para hacer aumentar las cuotas de responsabilidad dirigenal y abrirse a nuevas formas políticas, cuando menos. La democracia participativa (deliberativa), de acuerdo con este modelo, requeriría de ciertas condiciones generales de posibilidad: aumentar los recursos materiales de los grupos sociales; disminuir el poder burocrático no responsable ante los ciudadanos; mantener un sistema abierto de información que posibilite decisiones informadas, pues la idea que define al concepto de democracia participativa es la deliberación en sí misma. Cuando los ciudadanos deliberan, intercambian puntos de vista y debaten razones sobre asuntos de políticas públicas suponen que su opinión política debería ser examinada mediante la discusión con otros ciudadanos; es en este punto en el que la razón pública es de crucial importancia, dado que caracteriza el razonamiento de los ciudadanos sobre elementos constitucionales esenciales y asuntos de justicia básica.

Se trata, como algunos lo han sostenido, de uno de los retos más decisivos para nuestro tiempo, porque requiere de un robustecimiento y una expansión de la noción clásica de ciudadanía —y he aquí el segundo gozne de la articulación propuesta en este artículo, el que cierra esta argumenta-

ción. Dada la promesa igualitaria incumplida de las democracias modernas (liberales), por la abdicación que el Estado ha hecho de su papel regulador, las condiciones de vida que alguna vez garantizó, o tuvo en mente garantizar, por medio de la regulación ejercida sobre el mercado y los salarios, se han visto severamente mermadas. Las desigualdades sociales y económicas generadas como consecuencia, comprometen el estatuto de la ciudadanía porque se traducen no solo en la pérdida de los derechos a la asistencia social y a la provisión estatal de los servicios, sino en la eliminación efectiva de los derechos de participación en los asuntos públicos, porque directa o indirectamente las carencias socioeconómicas desembocan en exclusión política y en la pérdida de legítimos reconocimientos. La literatura filosófico-política contemporánea muestra una proliferación de alcances teóricos al respecto. Tal como anteriormente se ha mostrado, al concepto canónico de ciudadanía levantado inicialmente por Marshall se le han agregado reflexiones que buscan ampliar su definición a través de la incorporación de algunas dimensiones no tematizadas anteriormente como parte esencial de su significado. De tal modo, los conceptos de “ciudadanía económica” o de “ciudadanía multicultural” –por mencionar algunos– imponen notas diferenciales que no solo revitalizan el adelgazado carácter de la clásica “ciudadanía social”, sino que, a la vez, perfilan elementos de debate filosófico centrales para un mejor escrutinio del presente.

Siguiendo este razonamiento, el artículo que aquí concluye propone mirar con particular interés, a modo de corolario, el concepto de “ciudadanía biológica”, porque parece representar una apertura significativa del tema para futuras contribuciones y a la vez cerrar esta reflexión en sintonía con ciertas preocupaciones y problemas propios de la época presente. A través del examen de la categoría de “ciudadanía biológica”, la matriz analítica de la biopolítica foucaultiana –a estas alturas convertida en una verdadera *koiné* de nuestros días– puede verse reconsiderada en términos de una “biopolítica afirmativa”, en consonancia con la realidad de un siglo biotecnológico por excelencia, donde las preocupaciones por una biogitimidad no pueden ser menores ni intrascendentes.

En síntesis, un buen desarrollo, un desarrollo entendido en clave ética, necesita de una estructura de democracia participativa, que permita la deliberación activa y comprometida de unos ciudadanos diversos y empoderados, que reivindiquen sus derechos teniendo en vista, en último término, la vida en sí misma.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2007). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- AGAMBEN, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- AGAZZI, E. (1996). *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- ALBRECHT G. (2003). Contraception and abortion within protestant christianity. En McGuire, D. (Ed.). *Sacred rights: the case for contraception and abortion in world religions*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- ALEXANDER, L. (1949). Medical science under dictatorship. *The New England Journal of Medicine*, Julio 1949, 39–47.
- ANDRENACCI, L. (2001). *De civitas inaequalis. Elementos para una teoría de la ciudadanía*. Disponible en: www.saap.org.ar/esp/docs-congresos/.../V/.../luciano-andrenacci.pdf
- APEL, K. (1992). *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- ARISTÓTELES (2002). *Política*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2004). *Ética*. Madrid: Gredos.
- AVERROES (1996). *Exposición de La República de Platón*. Madrid: Editorial Tecnos.
- BACON, F. (1952). *Advancement of learning*. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- BACHRACH, P. (1967). *Crítica a la teoría elitista de la democracia*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- BARBER, B. (2004). *Democracia fuerte*. Córdoba: Almuzara Editores.
- BEAUCHAMP, T. & CHILDRESS, J. (1994). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- BECK, U. (2001). *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. París: Flammarion.
- BECKER, G. (1983). *El capital humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- BEKOFF, M. (2003). *Nosotros los animales*. Madrid: Editorial Trotta.
- BENHABIB, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- BENTHAM, J. (1996). *Introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: Oxford University Press.
- BERLINGUER, G. (1996). *Ética de la salud*. Buenos Aires: Editorial Lugar.
- BEUCHOT, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Ediciones de la UNAM.
- BRUSSINO, S. (2006). *Antecedentes y fundamentos de la ética de la investigación*. Disponible en: <http://www.redbioetica-edu.com.ar>, info@redbioetica-edu.com.ar
- CALLICOT, J. (1993). The search for an environmental ethics. En Regan, T. (Ed.) (1993). *Matters of life and death. New introductory essays in moral philosophy*. Raleigh: McGraw-Hill.
- CARDOZO, C. et al. (2007). *El animal como sujeto experimental. Aspectos técnicos y éticos*. Santiago: CIEB-VID U. de Chile.
- CASAS, L. y ORTIZ I. (1997). *Anticoncepción de emergencia; un marco jurídico*. Santiago: SRE.
- CASTRO, E. (2005). Toda filosofía en sí es política: entrevista a Roberto Esposito. *Revista Ñ, Diario Clarín*, Buenos Aires, 12 de marzo de 2005.
- CAVALIERI, P. & SINGER, P. (1998). *El proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta.

CHILE (1992). *Constitución Política de la República de Chile 1980*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.

CHILE, INSTITUTO CHILENO DE MEDICINA REPRODUCTIVA (2005). *Levonorgestrel para anticoncepción de emergencia*. Santiago: reproducido con permiso de OMS.

CHILE, MINISTERIO DE SALUD (2004). *Normas y Guía Clínica para la Atención en Servicios de Urgencia de Personas Víctimas de Violencia Sexual*. Santiago: equipo del MINSAL.

CHILE, MINISTERIO DE SALUD E INSTITUTO CHILENO DE MEDICINA REPRODUCTIVA Y ASOCIACIÓN CHILENA DE PROTECCIÓN DE LA FAMILIA (2006). *Normas técnicas y guías clínicas sobre regulación de la fertilidad*. Santiago: varios autores.

COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO (CMMAD) (1992). *Nuestro futuro común*. Madrid: Alianza Editorial.

COMMONER, B. (1978). *El círculo que se cierra*. Barcelona: Plaza y Janés Ediciones.

COMMONER, B. (1992). *En paz con el planeta*. Barcelona: Editorial Crítica.

CONILL, J. (Ed.) (2002). *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bancaja Ediciones.

CONILL, J. (2006). *Horizontes de economía ética*. Madrid: Editorial Tecnos.

CORTINA, A. (1995). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

CORTINA, A. (2000). *Ética de la empresa*. Madrid: Editorial Trotta.

CORTINA, A. (2001). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.

CORTINA, A. (2002a). *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid: Editorial Taurus.

CORTINA, A. (2002b). El estatuto de la ética aplicada: hermenéutica crítica de las actividades humanas. En Graciela Fernández (Ed.), *El giro aplicado. Transformaciones del saber en la filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús, pp. 61-77.

CORTINA, A. (2003). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.

CORTINA, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Editorial Nobel.

CORTINA, A. (2009). *Justicia cordial*. Madrid: Editorial Trotta.

CORTINA, A. y GARCÍA MARZÁ, D. (Eds.) (2003). *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid: Editorial Tecnos.

CORTINA, A. y PEREIRA G. (Eds.) (2009). *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*. Madrid: Editorial Tecnos.

CROCKER, D. (2002). Ética internacional del desarrollo: fuentes, acuerdos, controversias, y agenda. En Joseph Stiglitz (comp.), *Ética y desarrollo: la relación marginada*. Buenos Aires: Ediciones El Ateneo.

CROCKER, D. (2005). Sen and deliberative democracy. En Crocker, D. (Ed.), *Capabilities equality: Issues and problems*. London/New York: Routledge.

CROCKER, D. (2008). *Ethics of global development: agency, capability, and deliberative democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

DAHL, R. (1990). *Prefacio a la democracia económica*. Buenos Aires: Centro Editor Latinoamericano.

DALY, E. (1997). *Crisis ecológica y sociedad*. Valencia: Alfons el Magnanim.

DAWKINS, R. (1998). Lagunas en la mente. En Cavalieri, P. y Singer, P., *El proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta.

DE WAAL, F. (2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Editorial Paidós.

DELGADO, C. (2007). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*. La Habana: Publicaciones Acuario.

DERRIDA, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.

DEVALL, B. & SESSIONS, G. (1985). *Deep Ecology: living as if nature mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books.

DUVERGER, M. (1975). *Las dos caras de Occidente*. Barcelona: Editorial Ariel.

DWORKIN, R. (1994). *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*. Barcelona: Editorial Ariel.

ELIADE, M. (1976). *El chamanismo*. México: Editorial F.C.E.

ELSTER, J. (1998). *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa Editores.

ELSTER, J. (1991). *Domar la suerte*. Barcelona: Editorial Paidós.

EPICURO (2012). *Carta a Meneceo*. Santiago: Ediciones Táticas.

ESCOBAR, J. (1998). *Morir como ejercicio final del derecho a una vida digna*. Santafe de Bogotá: Ediciones El Bosque.

FARIAS, V. (2005). *Salvador Allende. Antisemitismo y eutanasia*. Santiago: Editorial Maye.

FASSIN, D. (2005). Gobernar los cuerpos: políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes. *Educação*, 2(56), 201-226.

FASSIN, D. (2007). Humanitarianism as politics of life. *Public culture*, 19:3, 499-520.

FASSIN, D. (2008). *Faire de la santé publique*. París: Éditions de l'École des Hautes Études.

FASSIN, D. (2009). Another politics of life is possible. *Theory, Culture and Society*, 26 (5): 44-60.

FRENCH-DAVIS, R. (2005). *Reformas para América Latina: Después del fundamentalismo neoliberal*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

FINNIS, J. (2004). Un argumento filosófico contra la eutanasia. En Keown, J. (Ed.), *La eutanasia examinada. Perspectivas éticas, clínicas y legales* (pp. 49-63). México: Editorial F.C.E.

FISHKIN, J. & LASLETT, P. (2003). *Debating deliberative democracy*. Oxford: Blackwell Publishing.

FOUCAULT, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard.

FOUCAULT, M. (1995a). *Historia de la sexualidad - Vol. 1: La voluntad de saber*. México: Editorial Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (1995b). *Vigilar y castigar*. México: Editorial Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2006a). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Editorial F.C.E.

FOUCAULT, M. (2006b). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Editorial F.C.E.

FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial F.C.E.

FRASER, N. y HONNETE, A. (2006). *¿Redistribución o Reconocimiento?* Madrid: Editorial Morata.

GADAMER, H-G. (1996). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Editorial Gedisa.

GARCÍA-MARZÁ, D. (2002). Democracia. En Conill, J. (Ed.), *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bancaja Ediciones.

GEHC (Edit.). (2012). *Control social y objetivación. Escrituras y tránsitos de las ciencias en Chile*. Santiago: Universidad de Chile.

GOLDSCHMIDT, E. (1973). *Manifiesto para la supervivencia*. Madrid: Alianza Editorial.

GOULET, D. (1999). *Ética del Desarrollo. Guía teórica y práctica*. Madrid: IEPALA.

GRACIA, D. (1995a). *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Madrid: Eudema.

GRACIA, D. (1995b). *Historia de la eutanasia*. Madrid: Noesis.

GRACIA, D. (1998). *Ética y vida. Estudios de bioética*. Santafe de Bogotá: Editorial El Búho.

GUATTARI, F. (1989). *Cartografías del deseo*. Santiago: Francisco Zagers Editor.

GUATTARI, F. (1990). *Las tres ecologías*. Valencia: Editorial Pre-Textos.

GUTMAN, A. & THOMSON, D. (2004). *Why deliberative democracy?* New Jersey: Princeton University Press.

HABERMAS, J. (1980). *Conocimiento e interés*. Madrid: Editorial Taurus.

HABERMAS, J. (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Editorial Tecnos.

HABERMAS, J. (1989). *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Editorial Trotta.

HABERMAS, J. (1999a). *La inclusión del otro*. Barcelona: Editorial Paidós.

HABERMAS, J. (1999b). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península.

HABERMAS, J. (2000). *La constelación postnacional*. Madrid: Editorial Paidós.

HABERMAS, J. (2004). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Buenos Aires: Paidós.

HAIDAR, V. (2009). Biopolíticas posfoucaultianas: pensar el gobierno de la vida entre la filosofía política, la sociología y la cartografía del presente. *Papeles del CEIC*, 2, 13-29.

HANSSON, M. (2009). Ethics and Biobanks. *British Journal of Cancer*, 100, 8-12.

HARRIS, J. (2004). La eutanasia y el valor de la vida. En Keown, J. (Ed.), *La eutanasia examinada. Perspectivas éticas, clínicas y legales* (pp. 29-48). México: Editorial F.C.E.

HARDIN, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162, 1243-1248.

HAYEK, F. (1993). *Caminos de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.

HEIDEGGER, M. (1998). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

HEIDEGGER, M. (2007). *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial.

HELD, D. (1997). *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Editorial Paidós.

HELD, D. (2005). *Un pacto global*. Madrid: Editorial Taurus.

HELD, D. (2007). *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza Editorial.

HELD, D. y MCGREW, A. (2003). *Globalización-antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*. Barcelona: Editorial Paidós.

HINKELAMMERT, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José de Costa Rica: Departamento Ecu-ménico de Investigaciones.

HÖFFE, O. (2003). *Justicia política. Fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*. Barcelona: Editorial Paidós.

HÖFFE, O. (2007). *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*. Buenos Aires: Editorial Katz.

HÖFFE, O. (2008). *Derecho intercultural*. Barcelona: Editorial Gedisa.

HOTTOIS, G. (1991). *El paradigma bioético*. Barcelona: Editorial Anthropos.

HUME, D. (1989). *Sobre el suicidio y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.

HURTHOUSE, R. (2000). *Ethics, humans and other animals*. Londres: Routledge.

JILES J. (1992). *De la miel a los implantes. Historia de las políticas de regulación de la fecundidad en Chile*. Santiago: CORSAPS.

JONAS, H. (1969). Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects. *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 98:2, 219-247.

JONAS, H. (1995). *El principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

KANT, I. (2001). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Espasa Calpe Editores.

KANTOROWICZ, E. (1985). *Los dos cuerpos del rey*. Madrid: Alianza.

KUHN, T. (1996). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F.C.E.

KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Editorial Paidós.

KYMLICKA, W. (2003). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Editorial Paidós.

KYMLICKA, W. (2004). *Estados, naciones y culturas*. Madrid: Editorial Almuzara.

KYMLICKA, W. & NORMAN, W. (2000). *Citizens in diverse societies*. Oxford: Oxford University Press.

LARRAÍN, F. y VERGARA, R. (2000). Chile en pos del desarrollo: veinticinco años de transformaciones económicas. En Larraín, F. y Vergara, R. (Eds.), *La transformación económica de Chile*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.

LÍPOTEVSKY, G. (1996). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Editorial Anagrama.

LOLAS, F. (2003). *Bioética y antropología médica*. Santiago: Editorial Mediterráneo.

LOLAS, F. et al. (Eds.) (2006). *Ética e Innovación tecnológica*. Santiago: CIEB/Universidad de Chile.

LÓPEZ, A. y SGRECCIA, E. (1995). *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia*. Ciudad del Vaticano: Pontificio Consejo para la Familia.

MACPHERSON, C. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Editorial Trotta.

MACPHERSON, C. (2009). *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial.

MALIANDI, R. (2002). Paradigmas de aplicabilidad ética. En Graciela Fernández (Ed.), *El giro aplicado. Transformaciones del saber en la filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús.

MARSHALL, T. y BOTTOMORE, T. (1998). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza Editorial.

MARTÍN, A. et al. (2010). *Las cuestiones ético-jurídicas más relevantes en relación con los biobancos*. Madrid: Instituto de Salud Carlos III / EuroBioBank.

MARTÍNEZ, E. (2007). Ética del desarrollo de los pueblos: panorámica y perspectivas. *Diálogo filosófico*, III/07, 33-45.

MAX-NEEF, M. (1985). *Economía descalza. Señales desde el mundo invisible*. Montevideo: Editorial Nordan Comunidad.

MAX-NEEF, M. (1993). *Desarrollo a escala humana: conceptos, reflexiones y algunas aplicaciones*. Montevideo: Editorial Nordan Comunidad.

MEADOWS, D. (1973). *Los límites del crecimiento*. México: Editorial F.C.E.

MEADOWS, D. (1992). *Más allá de los límites del crecimiento*. Madrid: El País/Aguilar Ediciones.

MIDGLEY, M. (2002). *Delfines, sexo y utopías*. México: Editorial F.C.E.

MONTAIGNE, M. (2003). *Ensayos completos*. Madrid: Editorial Cátedra.

MORIN, E. (1996). *Terre-Patrie*. París: Editions Du Seuil.

MORO, T. (1999). *Utopía*. Madrid: Edimat Libros.

NAESS, A. (1984). The shallow and the deep: long-range ecology movement. *Inquiry*, 6, 34-45.

NAESS, A. (1987). Self-realization: an ecological approach to being in the world. *The Trumpeter*, 4/3, 56-76.

NICHOLSON, R. (1993). A Quick and Painless Death. *The Hastings Center Report*, 23, 5-20.

NIETZSCHE, F. (1994). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Editorial Alianza.

NINO, C. (2005). *Constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Editorial Gedisa.

NORTON, B. (1984). Environmental ethics and weak anthropocentrism. *Environmental Ethics*, 6, 131-148.

NORTON, B. (2000). Population and consumption: environmental problems as problems of scale. *Ethics and the Environment*, 5, 23-45.

NUSSBAUM, M. y SEN, A. (Eds.) (2000). *La calidad de vida*. México: Editorial F.C.E.

PATEMAN, C. (1970). *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

PETRYNA, A. (2002). *Life exposed. Biological citizenship after Chernobyl*. Princeton: Princeton University press.

PLATÓN (1946). *La república*. Buenos Aires: Espasa Calpe Editores.

RATZINGER, J. (2004). *Posicionamiento en la discusión sobre las Bases Morales del Estado Liberal (Tarde de discusión con Jürgen Habermas)*. Disponible en: http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm

RAWLS, J. (1993). *Teoría de la justicia*. México: Editorial F.C.E.

RAWLS, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Editorial Crítica.

RAWLS, J. (2001). *Justice as fairness: a restatement*. Harvard: Harvard University Press.

REGAN, T. (1981). The nature and possibility of an environmental ethics. *Environmental Ethics*, 3, 19-34.

- REGAN, T. (1983). *The case for animal rights*. California: University of California Press.
- REGAN, T. (Ed.) (1993). *Matters of life and death. New introductory essays in moral philosophy*. Raleigh: McGraw-Hill.
- REGAN, T. (1998). Ganancias mal adquiridas. En Cavalieri, P. y Singer, P., *El proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- RIKOEUR, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. París: Editions Du Seuil.
- RIKOEUR, P. (1985). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la teoría de la acción*. Buenos Aires: Ediciones Docencia.
- RIECHMANN, J. y FERNÁNDEZ, B. (1994). *Redes que dan libertad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- RODRÍGUEZ, E. (1999). El estatuto del preembrión. Una perspectiva biológica. *Ars Medica*, 1, 99-108.
- ROLSTON, H. (1988). *Environmental ethics. Duties to and values in the natural world*. Philadelphia: Temple University Press.
- ROSE, N. (1990). *Governing the soul. The shaping of the private self*. New York: Routledge.
- ROSE, N. (2007). *The Politics of life itself. Biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century*. New Jersey: Princeton University Press.
- ROSS, D. (2002). *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.
- ROSTOW, W. (1960). *The stages of economic growth: a Non-communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SÁEZ, J. (1998). La economía como ciencia aplicada. *Estudios Públicos*, 69, 76-92.
- SÁNCHEZ, M. (1996). La ética del uso de animales con fines científicos. *Cuadernos del Programa Regional de Bioética*, 3, 69-87.
- SCHULTZ, T. (1959). Investment in man. An economist's view. *Social Service Review*, 33, 110-117.
- SCHULTZ, T. (1987). Tensions between economics and politics in dealing with agriculture. En Meier, G. (Ed.), *Pioneers in development*. New York: World Bank Publication/Oxford University Press.
- SCHUMPETER, J. (1983). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Buenos Aires: Orbis Hispanoamérica Editores.
- SEN A. (1979). *Sobre la desigualdad económica*. Barcelona: Editorial Crítica.
- SEN, A. (1998a). *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza Editorial.
- SEN, A. (1998b). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Editorial Paidós.
- SEN A. (1999). *Invertir en la infancia: su papel en el desarrollo* (conferencia pronunciada en la reunión internacional "Romper el ciclo de la pobreza: Invertir en la infancia"), Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 14 de marzo de 1999, París.
- SEN, A. (2000a). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Editorial Planeta.
- SEN A. (2000b). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- SEN A. (2005). Human rights and capabilities. *Journal of Human Development*, 6(2), 151-66.
- SÉNECA (1944). *La ira*. Buenos Aires: Editorial de Grandes Autores.
- SERRES, M. (1991). *El contrato natural*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- SINGER, P. (1995). *Ética práctica*. Melbourne: Cambridge University Press.
- SINGER, P. (1975). *Animal liberation. A new ethics for our treatment of animals*. New York: Avon Books.
- SINGER, P. (2000). *Ética para vivir mejor*. Barcelona: Editorial Ariel.
- SMITH, A. (1982). *La riqueza de las naciones*. México: Editorial F.C.E.
- TAYLOR, P. (1986). *Respect for nature. A theory for environmental ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- TEZANOS, J. (2004). *Tendencias en desigualdad y exclusión social*. Madrid: Editorial Sistema.
- TOMÁS DE AQUINO (1987). *Suma teológica*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- TORCHE, A. (2000). Pobreza, necesidades básicas y desigualdad. En Larráin, F. y Vergara, R. (Eds.), *La transformación económica de Chile*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.
- VAN PARIJS, P. (1996). *Libertad real para todos*. Barcelona: Editorial Paidós.
- VAN PARIJS, P. y ARNSPERGER, C. (2002). *Ética económica y social*. Barcelona: Editorial Paidós.
- VATICANO, CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH (1987). *Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation "Donum Vitae"*. Ciudad del Vaticano: varios autores.
- VATTIMO, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- VENTURA-JUNCÁ, P., OYARZÚN, E. y BARROS, C. (2004). *Evidencias científicas disponibles sobre el efecto abortivo del Levonorgestrel (LNG) o píldora del día después*. Santiago: PUC.
- VILLARROEL, R. (2006). *La naturaleza como texto. Hermenéutica y crisis medioambiental*. Santiago: Editorial Universitaria.
- VILLARROEL, R. (ed.) (2009). *Ética aplicada. Perspectivas de la responsabilidad para la sociedad civil en un mundo globalizado*. Santiago: Editorial Universitaria.
- VILLARROEL, R. (ed.) (2010). *Salario ético. Contribuciones para una discusión ciudadana*. Santiago: LOM ediciones.
- VOLOKH, E. (2003). The mechanism of the slippery slope. *Harvard Law Review*, 116, 1030-1134.
- VON WEIZSÄCKER, V. (2007). Butanasia y experimentación humana. *Archivos de Psiquiatría*, 70, 237-266.
- WARREN, K. (1990). The power and promise of ecological feminism. *Environmental Ethics*, 12, 36-47.
- WEBER, M. (1984). *La acción social. Ensayos metodológicos*. Madrid: Península.
- WITTGENSTEIN, L. (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.
- ŽIŽEK, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

