

Ética Aplicada

Perspectivas de la responsabilidad para la sociedad civil en un mundo globalizado

Raúl Villarroel
(Editor)

Entre tecnofobias y tecnofilias, universalismos y particularismos, fundamentalismos y secularismos, el mundo actual enfrenta profundos y graves desacuerdos. Hasta ahora, ellos han tendido a resolverse por la imposición de la fuerza, prevaleciendo los recursos meramente estratégicos de acción. La construcción de una ética para el futuro es, entonces, la urgente tarea de nuestro momento. El fortalecimiento de la responsabilidad es lo que el mañana reclama como instancia de contención de las expresiones críticas que acechan tras el progreso material del presente. La salvaguarda de la vida, presente y futura, en todas sus expresiones y dimensiones debe constituirse en el compromiso irrenunciable para todos los habitantes del planeta.

La ética aplicada enseña a enfrentar este desafío desde una perspectiva de amplitud, con un enfoque crítico, plural, dialogante, más allá de las ideologías, los dogmas y las confesiones, más allá de toda coacción. Es la afrenta que una cultura consciente de sus excesos y desviaciones quiere asumir para saldar sus deudas con la historia. La ética aplicada es una oportunidad cierta para reevaluar las antiguas convicciones y promover nuevas posibilidades interpretativas para el mundo de la vida; es también una nueva disposición para encarar con resolución los cambios exigidos por las circunstancias epocales, es un llamado rotundo a desplegar ese esfuerzo considerable de pensamiento y acción ética al que pocos parecen estar dispuestos en nuestros días.

Como un aporte en procura del cumplimiento de este mismo objetivo, el libro que aquí se presenta ha sido escrito por un grupo de destacados académicos e investigadores pertenecientes al Centro de Estudios de Ética Aplicada de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, cuyo Director actual es el Profesor Raúl Villarroel.

ISBN 978-956-11-2088-4

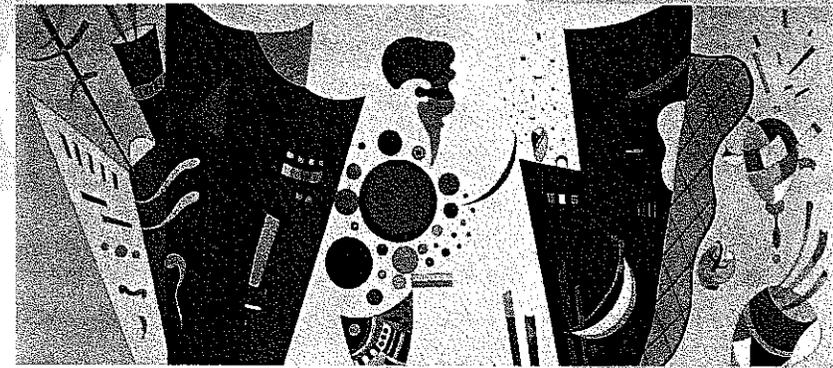


9 789561 120884 >

Visite nuestro catálogo en
www.universitaria.cl

Raúl Villarroel (Editor)

Ética Aplicada. Perspectivas de la responsabilidad para la sociedad civil en un mundo globalizado



Ética Aplicada

Perspectivas de la responsabilidad para la sociedad civil en un mundo globalizado

Raúl Villarroel
(Editor)



EDITORIAL UNIVERSITARIA

EL SABER Y LA CULTURA



170

E84a Ética aplicada: perspectivas de responsabilidad para la sociedad civil en un mundo globalizado / Raúl Villarroel (editor) ; autores Sandra Baquedano ... [et al.] -- 1ª ed. -- Santiago de Chile: Universitaria, 2009. 278 p. ; 15,5 x 23 cm. -- (El saber y la cultura) Incluye notas bibliográficas. Bibliografía: p.275-278.

ISBN: 978-956-11-2088-4

1. Ética aplicada. 2. Bioética 3. Ética social
I. Villarroel, Raúl, ed. II. Baquedano, Sandra.

© 2009 RAÚLVILLARROEL.

Inscripción N° 180.385, Santiago de Chile.

Derechos de edición reservados para todos los países por

© EDITORIAL UNIVERSITARIA, S.A.

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

editor@universitaria.cl

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 11/14

Se terminó de imprimir esta
PRIMERA EDICIÓN

en los talleres de Imprenta Salesianos S.A.,
General Gana 1486, Santiago de Chile,
en septiembre de 2009.

DISEÑO DE PORTADA Y DIAGRAMACIÓN

Yenny Isla Rodríguez
Norma Díaz San Martín

www.universitaria.cl

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

Raúl Villarroel
(Editor)

Ética Aplicada

Perspectivas de responsabilidad para la sociedad civil en un mundo globalizado

AUTORES

Sandra Baquedano, Reinalina Chavarri, Ana Escribar,
Marcela Ferrer, María José López, Alejandra Reyes,
Ernesto Águila, Rodrigo Frías, Carlos Riquelme,
Raúl Villarroel



EDITORIAL UNIVERSITARIA

ÍNDICE

<i>Los autores</i>	11
<i>Prólogo</i>	15
CAPÍTULO 1	
Introducción a la ética aplicada	25
<i>Raúl Villarroel</i>	
1.1. Aproximaciones a la distinción entre los términos Ética y Moral	25
1.2. Una perspectiva de fundamentación para la ética aplicada	28
1.3. La rehabilitación de la filosofía práctica	32
1.4. El carácter de la ética aplicada y los nuevos escenarios de la moralidad	34
1.5. La discusión en torno al marco de fundamentación y los principios de la ética aplicada	40
1.6. Consideraciones finales	45
CAPÍTULO 2	
Bioética y rehabilitación de la filosofía práctica.	
El no cumplimiento de una muerte anunciada	47
<i>Ana Escribar</i>	
2.1. Introducción	47
2.2. Elementos constitutivos de la tradición ética occidental. Crisis y rehabilitación	48
2.3. Una muerte anunciada	51
2.4. Análisis y diagnóstico de la crisis de la filosofía práctica	53
2.5. Rehabilitación de la filosofía práctica y caracterización de la bioética	55
2.6. La Manipulación genética: un problema bioético fundamental	61
2.7. Reflexión final	67

CAPÍTULO 3

Medio ambiente, ética hermenéutica y reconfiguración de la subjetividad	69
<i>Raúl Villarroel</i>	
3.1. La irrupción de la conciencia ambiental	69
3.2. Los programas teóricos de ética ambiental	72
3.3. Los problemas medioambientales como <i>problemas de escala</i>	79
3.4. Hermenéutica y ética medioambiental	82
3.5. Medio ambiente y reconfiguración de la subjetividad	87
3.6. La naturaleza como texto	88

CAPÍTULO 4

Aproximación ética al control demográfico. Controversias en torno al derecho de vivir	95
<i>Alejandra Reyes</i>	
4.1. Introducción al problema ético de la demografía	95
4.2. Descripción de la evolución histórica de la población humana	97
4.3. Causas del crecimiento moderno	99
4.4. El crecimiento poblacional como problema	101
4.5. La discusión contemporánea	103
4.6. El control de la natalidad y sus detractores	106
4.7. Principales enfoques demográficos sobre el crecimiento de la población	110

CAPÍTULO 5

Ética para la relación con el mundo animal no humano. La necesidad de una nueva actitud	121
<i>Rodrigo Frías Urrea</i>	
5.1. Planteamiento del problema	121
5.2. Los animales en la filosofía	123
5.3. La idea de una liberación animal. Luces y sombras	141
5.4. Etapas de un proceso	145
5.5. Anexo. Declaración Universal de los Derechos del Animal	148

CAPÍTULO 6

Responsabilidad social empresarial y ética de los negocios	151
<i>Reinalina Chavarri</i>	
6.1. Antecedentes generales	151
6.2. La cuestión de los valores en las empresas chilenas	151
6.3. Privatización y transformación en la cultura empresarial	153
6.4. La ética de la empresa en Chile. Una vista panorámica	155
6.5. Comentarios finales	158

CAPÍTULO 7

Ética aplicada como uso público de la razón	161
<i>María José López</i>	
7.1. Introducción. Algunas cuestiones pendientes	161
7.2. Qué podemos entender por ética aplicada	164
7.3. Ética aplicada y uso público de la razón	168
7.4. Ética aplicada como uso público de la razón	175
7.5. Tareas de la ética aplicada como uso público de la razón	180
7.6. Comentario final	184

CAPÍTULO 8

Educación en valores en sociedades y escuelas pluralistas	185
<i>Ernesto Águila</i>	
8.1. Introducción	185
8.2. Un modelo de educación en valores fundado en una distinción de "mínimos y máximos éticos"	187
8.3. Una educación en valores como construcción de la personalidad moral	190
8.4. Propuestas metodológicas para una educabilidad de las dimensiones de la personalidad moral	195
8.5. El profesor y los valores controvertidos: neutralidad y beligerancia en el aula	201
8.6. Objetivos Fundamentales Transversales (OFT): legalidad y obligatoriedad de la formación en valores en las escuelas chilenas	204
8.7. A modo de síntesis y conclusión	208

CAPÍTULO 9

Ética de la investigación en seres humanos, sociedad y desarrollo.	
Más allá de las normativas y la acción de los comités de ética	211
<i>Marcela Ferrer</i>	
9.1. Introducción	211
9.2. ¿Qué hace que una investigación sea considerada ética?	211
9.3. Los requisitos éticos de la investigación en y con seres humanos	218
9.4. Ética de la investigación, sociedad y desarrollo	227
9.5. Cultura de ética de la investigación	229
9.6. Reflexiones finales	234

CAPÍTULO 10

Dimensión ética de los <i>medios</i> . Aprendizaje y responsabilidad ante la naturalización del daño en la comunicación pública	235
<i>Carlos Riquelme</i>	
10.1. Introducción. Dimensión ética de los medios	235
10.2. Naturalización del daño en los medios	236
10.3. Escenificación moral en los medios	241
10.4. Del daño en el ámbito de la <i>mediasfera</i>	242
10.5. El sentido moral de las imágenes y el uso ético de los medios	245

CAPÍTULO 11

Ecoética aplicada a la salud mental	249
<i>Sandra Baquedano</i>	
11.1. La salud como recuperación medicalizada de la enfermedad	249
11.2. Ecoética y salud mental intra y extra-humanas	250
11.3. Dialéctica integral de la recuperación	253
11.4. Ética aplicada a la problemática de la desnaturalización	258
11.5. Ética aplicada como <i>medicina mentis</i>	262
11.6. Ética aplicada a la problemática de la despersonalización	266
<i>Epílogo</i>	271
Obras de referencia	275

LOS AUTORES

ALEJANDRA REYES: Es Licenciada en Filosofía, Licenciada en Educación y Profesora de Filosofía por la Universidad de Chile. Es tesista del Programa de Magíster en Bioética de las Facultades de Filosofía y Humanidades y de Medicina de la Universidad de Chile. En la actualidad se desempeña como académica del Centro de Estudios de Ética Aplicada de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y Coordinadora de Programas en CONICYT.

ANA ESCRÍBAR: Es Profesora de Filosofía por la Universidad de Chile. Tras su retiro de la carrera académica, luego de haber ocupado diversos cargos docentes y directivos, y habiendo alcanzado la jerarquía de Profesora Titular en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, ha sido designada recientemente Profesora Emérita de la misma casa de estudios.

MARCELA FERRER: Es Licenciada en Sociología y Socióloga por la Universidad de Chile, Master of Health Sciences in Bioethics por la Universidad de Toronto, Canadá. Es Presidenta del Comité de Ética de la Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Chile. En la actualidad se desempeña como académica e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales y del Centro de Estudios de Ética Aplicada de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

MARÍA JOSÉ LÓPEZ: Es Licenciada en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile y Magíster en Bioética por la Universidad de Chile y la Universidad Complutense de Madrid, España. Es Doctora en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Valencia, España. En la actualidad se desempeña como académica del Centro de Estudios de Ética Aplicada de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

REINALINA CHAVARRI: Es Socióloga y Cientista Política por la Universidad Complutense de Madrid, postgraduada en Estudios Internacionales por la Universidad de Chile. Ha sido Coordinadora del Programa de Liderazgo para el Desarrollo Sustentable en el MERCOSUR, Co-Fundadora y ex Sub-Directora Ejecutiva de la Fundación PROhumana. En la actualidad se desempeña como Gerente General de AXISRSE S.A., empresa consultora en responsabilidad social estratégica.

SANDRA BAQUEDANO: Es Licenciada en Filosofía y Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía política por la Universidad de Chile. Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Leipzig, Alemania. Es becaria FONDECYT con un proyecto de investigación postdoctoral. En la actualidad se desempeña como académica del Centro de Estudios de Ética Aplicada de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

CARLOS RIQUELME: Es Licenciado en Filosofía y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Es tesista del Programa de Doctorado en Filosofía con mención en Filosofía Moral y Política de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. En la actualidad se desempeña como académico en diversas Universidades nacionales.

RODRIGO FRÍAS: Es Profesor de Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile, Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Magíster en Bioética por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma, Italia. En la actualidad se desempeña como académico en diversas Universidades nacionales.

ERNESTO ÁGUILA: Es Licenciado en Psicología y Psicólogo por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es Doctor en Educación por la Universidad de Barcelona, España. En la actualidad se desempeña como académico del Centro de Estudios de Ética Aplicada de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

RAÚL VILLARROEL: Es Profesor de Filosofía y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Es Magíster en Bioética por la Universidad de Chile y la Universidad Complutense de Madrid. Es Doctor en Filoso-

fía por la Universidad de Chile. Realizó estudios postdoctorales en la Universidad de Valencia, España. En la actualidad se desempeña como Director del Centro de Estudios de Ética Aplicada y como Subdirector del Departamento de Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

PRÓLOGO

El libro que los lectores comienzan aquí a leer es resultado de un trabajo colectivo llevado a cabo por un equipo de académicos pertenecientes al Centro de Estudios de Ética Aplicada (CEDEA) de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Dicho esfuerzo fue desplegado a partir de la elaboración del proyecto de investigación “Ética aplicada y Mundo contemporáneo. Tras la búsqueda de un criterio racional para la resolución de la conflictividad moral en sociedades pluralistas”, presentado al Concurso de Proyectos de Investigación en Ciencias Sociales, Humanidades y Educación convocado por la Dirección de Investigación de la Universidad de Chile en el año 2005, y que resultara finalmente aprobado y financiado por este organismo universitario bajo el código DI SOC 05/02-2.

Agradecemos desde ya el apoyo prestado y reconocemos ampliamente a la autoridad académica el habérsenos permitido llevar a buen término esta empresa, que estuvo, durante los dos años de su duración, bajo la conducción —en calidad de investigador responsable— de quien suscribe estas páginas iniciales, y en la que también participaron —en calidad de co-investigadores del proyecto— los profesores Ana Escribar y Ernesto Águila. Los demás autores de los artículos incluidos en este volumen mantienen —o han mantenido— vínculo académico con el CEDEA, con la sola excepción de Reinalina Chavarri, quien ha colaborado gentilmente con esta iniciativa y a quien también agradecemos por haber puesto sin reservas toda su vasta experiencia a nuestra disposición, para el buen logro de este resultado.

Los objetivos centrales del libro persiguen definir y caracterizar el ámbito problemático específico concerniente a la ética aplicada, identificando y exponiendo su naturaleza teórica, las circunstancias determinantes de su origen, las orientaciones de su desarrollo actual y los propósitos perseguidos por su quehacer concreto. Al mismo tiempo, se persigue examinar críticamente, a la luz del enfoque aplicado de la ética, los cambios experimentados por el mundo como consecuencia del desarrollo científico técnico y las transformaciones sociales, económicas, políticas

y culturales provocadas por el proceso de globalización actualmente en curso. Por último, se busca formular, a partir de dicho examen, perspectivas criteriológicas –sustentadas principalmente en la noción de responsabilidad– que contribuyan a proveer orientaciones para la deliberación y la acción en la sociedad civil, en relación con los conflictos y problemas propios de cada ámbito estudiado.

De este modo, el análisis que cada uno de los artículos desarrolla está referido a un ámbito problemático específico en el que es posible reconocer una cierta clase de situaciones y conflictos que definen –por su particular naturaleza– el tipo de reflexión llevado a cabo y las estrategias de resolución de dificultades que se proponen. Y aunque cada capítulo ostenta su propia identidad formal y difiere de los demás en los asuntos de contenido, se podría señalar que el conjunto de ellos mantiene una sintonía y una coherencia de fondo, en tanto todos responden –en mayor o menor medida– al mismo propósito teórico y a ciertas concepciones filosóficas, de algún modo solidarias entre sí, que les sirven de soporte.

Ahora, en cuanto a los aspectos más bien metodológicos del texto que aquí se presenta, se podría decir que se ha recurrido al método fenomenológico–hermenéutico para describir y caracterizar aquellas nuevas condiciones de la acción y de la convivencia humana generadas por el actual nivel de desarrollo científico técnico. A partir de esta descripción y caracterización se fueron definiendo los rasgos fundamentales de las diversas manifestaciones de ética aplicada y de las condiciones de posibilidad de su adecuada expresión en las actuales sociedades pluralistas.

Uno de los elementos que se tornaron relevantes para el logro de este propósito ha tenido que ver con el recurso a ciertas nociones básicas del pensamiento ético tradicional y también de la reflexión más reciente; una de ellas es, por cierto, la noción de *responsabilidad*, presente en la reflexión contemporánea desde Weber en adelante y productivizada más claramente durante el último tiempo por autores como Karl-Otto Apel y Hans Jonas. Otros autores como Jürgen Habermas, Gianni Vattimo o Peter Singer, por mencionar algunos, han sido considerados pensadores canónicos, sobre todo por la marcada influencia que han ejercido sus ideas en la época actual, las que también han servido de guía y fundamento filosófico para esta obra. En general, los diferentes capítulos del libro admiten una importante deuda con las metodologías analíticas predominantes en varias expresiones del pensamiento ético de nuestros días (ética hermenéutica, ética discursiva, ética de la responsabilidad, ética utilitarista).

El capítulo inicial se permite ofrecer una introducción general al tema. A partir de una propuesta de prólogo recorre los caracteres distintivos de la disciplina, señalando, en primer término, una posibilidad de esclarecimiento para la diferencia que puede establecerse entre los términos “ética” y “moral”, más allá de la simple convención con que ella habitualmente se entiende. Luego, se intenta visualizar una perspectiva de fundamentación para la ética aplicada recurriendo a la asimilación de un gesto conciliador propio de la reflexión contemporánea que –tras la crítica de Hegel a Kant– ha buscado vías de articulación entre las grandes tradiciones filosóficas otrora rivales (teleologismo, deontologismo), con el propósito de dar cuenta –en la escena contemporánea del pensamiento– de los problemas irresueltos y las insuficiencias acusadas por cada una de ellas anteriormente. En tal contexto, se entiende que la ética aplicada es heredera formal de un determinado movimiento del espíritu acontecido a mediados del siglo xx (*rehabilitación de la filosofía práctica*), cuyo rasgo distintivo fue el intento de poner en circulación nuevamente los temas de la filosofía práctica aristotélica, principalmente en el marco de una confrontación con la vertiente ilustrada –kantiana– de fundamentación de la ética. Ahora bien, como las transformaciones impuestas por la técnica y la globalización empiezan a exigir respuestas más coherentes y ajustadas a los nuevos escenarios en que transcurre la vida de los seres humanos del presente y dado que las perspectivas éticas tradicionales se muestran insuficientes para responder a tal desafío, una nueva modalidad de la reflexión emerge y cobra vigencia: la ética aplicada. Esta nueva orientación del pensamiento, aunque enfrenta la dificultad de carecer de una perspectiva de fundamentación teórica unitaria desde la cual hacer prevalecer sus convicciones, ha conseguido desarrollar un estilo propio y una suficiencia analítica capaz de aproximarse, de mejor manera que ninguna de las alternativas precedentes, a la discriminación del sentido y el alcance de algunos de los problemas más característicos del mundo contemporáneo. De este modo, entonces, queda expuesta una visión introductoria del tema central de la obra.

El capítulo siguiente procede a analizar la pertenencia de la bioética a la ética aplicada mostrando la coincidencia de los rasgos que la caracterizan con cada uno de los aspectos que definieron a esta última. De esta manera se describe la naturaleza paradigmática de la bioética en relación con el resto de las éticas aplicadas, tanto por su condición primogénita frente a ellas, como por el desarrollo de conceptos fundamentales y de

procedimientos que las otras expresiones de ética aplicada –surgidas ulteriormente– podrán aplicar a sus respectivos ámbitos temáticos. Se revisan también los principales aportes de fundamentos y procedimientos de las principales herencias constitutivas de la tradición ética occidental (teleología y deontología, específicamente), entendiéndose que la bioética integra esas dos herencias como dos momentos de un único procedimiento y que pretende, a partir de ello, conducir su intento de resolución de los problemas de la moralidad derivados de la intervención técnica sobre la vida y el medio ambiente que la sustenta, en el contexto del proceso de globalización actualmente en curso. De este modo, se estima que, tanto la propia bioética como sus expresiones congéneres, contribuirían al resurgimiento del interés por los temas de la ética y la moral, cuya muerte había sido ya anunciada por dos grandes filósofos contemporáneos: Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Se favorecería, a la vez, una mayor conciencia respecto de la necesidad de ajustar el desarrollo tecnológico a dos elementos fundamentales del proyecto humano: el logro de una vida buena y de una convivencia justa. Esta urgente tarea se derivaría del riesgo inminente enfrentado actualmente por la humanidad: que la desaparición de las condiciones mínimas para la preservación de la vida sobre la tierra tornen irrealizable todo proyecto humano.

El campo de aplicación ética que se explora en el artículo siguiente corresponde al de la ética medioambiental. En relación con ello, se busca la manera de establecer algunos parámetros de referencia para una posible aproximación ética a los problemas referidos al entorno. Para esto se ha recurrido a una doble estructura de fundamentación de corte hermenéutico, provista por los planteamientos de los filósofos contemporáneos Paul Ricoeur y Gianni Vattimo. En relación con el primero de ellos, se considera su teoría del texto y en relación con el segundo, su vertiente ética de la interpretación. La indagación se aborda a partir de la idea de que la comprensión técnico-científica moderna del medio ambiente, su traducción en términos manipulables mediante la disposición de la naturaleza en calidad de “recursos” o stocks, así como el antropocentrismo avasallador que se oculta detrás suyo corresponde al desconocimiento más absoluto y radical que se pueda concebir de la emergencia de un sentido nuevo y provisional para el sujeto humano. Así, entonces, se asume que es en una ética de fundamento hermenéutico, donde puede tener lugar una orientación razonable y prudencial para el proceso deliberativo y la acción referida a la crisis medioambiental del presente, pues de lo que se trataría

sería de avanzar hacia un modelo que no conciba su propósito como un asunto de prescripción normativa para la administración más racional y depurada de los “recursos”, o una contabilidad de datos y proyecciones cuantitativas de explotación razonable de las subsistencias, sino hacia la comprensión de esa íntima y polifónica relación de transferencia existencial que entrecruza los diversos sentidos y las múltiples sensibilidades de lo vivo que no son admitidas en el enunciado científico-técnico.

Como extensiones problemáticas concomitantes con la ética medioambiental –aunque epistemológicamente constituyan campos independientes de investigación–, los siguientes capítulos del libro buscan dar cuenta de los conflictos concernientes al fenómeno demográfico y los problemas del mundo animal no humano. En el primero de estos casos el asunto controversial que se examina está referido al crecimiento de la población mundial y el examen aborda lo que en la reflexión se ha considerado como factores de riesgo. Con este propósito se revisan las diferentes hipótesis sostenidas al respecto; tanto aquellas que afirman que el crecimiento de la población es excesivo y dentro de un plazo más inminente del que se pudiera estimar el planeta no tendrá capacidad de carga ni espacio suficiente para soportar una población en crecimiento cada vez más explosivo; como aquellas otras teorías alternativas que, más bien, reclaman porque faltan recursos y espacio en algunos lugares del mundo dado que ni las personas ni el dinero están bien distribuidos, con lo cual el fenómeno demográfico se hace más crítico aún. Se examina reflexivamente, además, la posibilidad de que el desarrollo tecno-científico que constantemente está abriendo oportunidades positivas para la humanidad, eventualmente pueda contribuir a que el planeta produzca alimento suficiente para muchas más personas y con ello el problema se vea morigerado, aunque no por ello resuelto. Es, precisamente, el escrutinio de las diversas concepciones referidas al crecimiento poblacional y las apuestas que una y otra perspectiva formulan, lo que otorga interés ético-aplicado a este artículo en particular.

A continuación, en el libro se busca dar cuenta también de otro fenómeno controversial de máximo interés para nuestra época y que de algún modo ha estado presente en la reflexión ética desde antiguo, aun cuando haya alcanzado notoriedad y relevancia mayor sólo desde mediados del siglo xx. Tiene que ver con el estatuto ontológico y ético que desde la perspectiva humana se asigna a la vida animal. Al respecto, los pensamientos de algunos teóricos emblemáticos del tema, y defensores militantes de esta

verdadera *causa política* de nuestro tiempo son explorados por el artículo respectivo. Conjuntamente con ello se da cuenta de otros enfoques que han tomado la palabra en esta discusión y se examinan las posibilidades de aproximación a lo que podría calificarse como el ensayo de una perspectiva ética para la consideración del mundo animal no humano.

Posteriormente, se ha intentado establecer un marco teórico de base en relación con el estado del arte en el dominio de la corriente de ética aplicada así llamada Ética de los Negocios, o Ética de la Empresa —o *Business Ethics*, según la denominación anglosajona. Para ello se ha tenido en consideración un estudio de campo realizado hace un tiempo en la Región Metropolitana, en el que se revisó y diagnosticó el nivel de desarrollo e implementación de prácticas éticas en empresas del medio nacional. Tal constatación empírica permitió visualizar el curso emprendido por las principales orientaciones doctrinarias prevalecientes en ellas, la existencia o inexistencia de bases de fundamentación filosófica detectables en las principales aplicaciones concretas que han venido teniendo lugar en la realidad y la práctica empresarial de nuestro entorno inmediato. El objetivo de este artículo es advertir preliminarmente la complejidad presente en el espectro de situaciones características y definitorias de una ética integrada a las Organizaciones, en las dificultades y problemas existentes para su implementación, y en las proyecciones y desafíos que se plantean en las actuales condiciones de desarrollo material a la posibilidad de articular un entramado de prácticas específicas que tiendan a conciliar los fines e intereses organizacionales, el crecimiento económico y la cohesión social.

Partiendo de la pregunta por la viabilidad de la ética aplicada, entendida como intento de revitalización de la alicaída ética filosófica tradicional, el siguiente capítulo se propone explorar el estatuto reflexivo y el carácter esencial de esta nueva expresión del pensar, siguiendo inicialmente la elaboración crítica que al respecto formulara el filósofo germano contemporáneo Matthias Kettner. La posibilidad de sortear las dificultades de grandiosidad teórica o simple resignación, o de caída en la sobreexigencia o el conservadurismo estructural —planteadas por el diagnóstico del alemán— se ve alcanzada mediante el recurso a la comprensión —de raigambre kantiana— que la filósofa española Adela Cortina tiene de la ética aplicada, en tanto *uso público de la razón*; lo cual implica atribuir carácter y amplio sentido político al objetivo y a la misión central de esta nueva disciplina, entendiéndola como lugar de toma de decisiones,

de deliberación pública y formación de la voluntad y el bien común, es decir, como lugar de preocupación y construcción de la *res publica*, por antonomasia. Lo más interesante es que, en esta concepción, todo ello no se materializa imprescindiblemente sólo a través de las instituciones del estado, sino, más bien, a través de las redes intermedias propias de la sociedad civil.

En el capítulo que sigue se ha querido establecer un vínculo entre el desarrollo de las éticas aplicadas y la necesidad de realizar una acción pedagógica para que los ciudadanos y ciudadanas puedan participar de estos debates desde una reflexión y argumentación lo más compleja y evolucionada posible. Para ello se busca fundamentar la necesidad de que las éticas aplicadas se desarrollen junto a un renovado interés por impulsar la formación ética y ciudadana de los niños y jóvenes en las escuelas; permitiendo así el mejoramiento de las condiciones que hacen posible que las personas puedan participar de la deliberación sobre los dilemas y desafíos morales del presente. La exploración de este campo específico de aplicación se desarrolla a la luz del concepto de “personalidad moral”, entendido como aquella estructura específica que condiciona y determina el modo en que los individuos enfrentan y resuelven las situaciones moralmente controvertidas. Corresponde a un complejo de actitudes, capacidades, sensibilidades y conocimientos con los que las personas responden ante las disyuntivas éticas. Para ello, se explicita y fundamenta el carácter de “construcción” que tiene la llamada “personalidad moral” y se exploran críticamente sus dimensiones constitutivas principales: autonomía, juicio moral, capacidad de diálogo (argumentación) y reconocimiento del otro. Con esto, se busca enfatizar el desarrollo del razonamiento moral y de la capacidad argumentativa, a partir de un encuadre teórico obtenido del modelo ético-discursivo de Apel y Habermas. De esta manera, se quiere avanzar hasta la definición y la caracterización de estrategias pedagógicas o metodologías adecuadas para trabajar con los estudiantes el desarrollo de dichas dimensiones de la personalidad moral.

No está ausente de este libro la preocupación por las implicancias dilemáticas surgidas del ámbito de la ética de la investigación científica, particularmente en el caso en que los sujetos de tal investigación son los propios seres humanos. Uno de los capítulos finales indaga en la compleja realidad de las regulaciones éticas que a partir de los sucesos de Núremberg se han venido desarrollando para contener los desbordes y excesos a que puede conducir el intento de satisfacción unilateral de

intereses —sobre todo económicos— que rodea a la investigación científica. La crisis provocada por los últimos conflictos revela que, aún existiendo normas éticas internacionales, todavía se producen graves violaciones a los derechos de las personas y un vehemente embate en contra de los estándares éticos universales. La muerte de sujetos de investigación que participaban en protocolos autorizados por comités institucionales de gran prestigio, o la conducta sospechosa de organismos oficiales de control sanitario que no retiraron del mercado productos denunciados por sus efectos adversos y su responsabilidad en la muerte de muchas personas en el mundo, han puesto de manifiesto el alto grado de corrupción de un sistema que se halla atravesado por intereses muy alejados de aquellos más propios de la ciencia y la medicina. De este modo, como se puede apreciar, sigue cobrando actualidad un significativo conjunto de irregularidades producidas en el campo de la investigación, todas ellas fuertemente relacionadas con los intereses de la industria farmacéutica y con su amplia esfera de influencia sobre las políticas gubernamentales de las naciones, sobre los organismos reguladores, los comités de ética, los centros de investigación y sobre la propia actuación de los investigadores. Para el artículo es prioritario, por tanto, procurar una protección integral de los individuos, que esté fundada en el respeto por su dignidad y la del conjunto de la sociedad donde la investigación se lleva a cabo, de modo que pueda de verdad tender a la promoción de la salud y el desarrollo humano.

La ética de los medios de comunicación representa otro afán analítico de esta obra. El asunto que se aborda en este capítulo es la posibilidad de favorecer un incremento de la influencia de los medios de comunicación social sobre la conciencia y la atención a los derechos por parte de los individuos expuestos a su mensaje, promoviendo de esta manera una preocupación más definida y atenta al riesgo de daño provocado a las personas en la comunicación pública. Se entiende, de esta manera, que los *media*, aun cuando en su estado actual no lo manifiesten explícitamente —e incluso se empeñen en desconocerlo—, sí albergan la posibilidad cierta de constituirse en un poderoso recurso para alentar prácticas sociales como la tolerancia y el reconocimiento mutuo, en el ámbito permanentemente conflictivo de las relaciones sociales, abriéndose de este modo a la eventualidad de que las incomprensiones entre los individuos, los estereotipos y manifestaciones de etnocentrismo o xenofobia habituales que entorpecen los vínculos, puedan alcanzar un

punto de superación. Delinear un posible uso ético de los medios, queda planteado de este modo como el objetivo susceptible de ser alcanzado a través de la enunciación de una verdadera propuesta pedagógica en torno al tema.

El artículo final de este libro ha considerado como ámbito de aplicación de la reflexión ética a la salud, desde una perspectiva ecoética, teniendo en cuenta que las concepciones tradicionales de la salud han surgido en relación con determinadas nociones epocales, generando prácticas y perfilando modelos conductuales característicos y relativos a dichas formaciones sociohistóricas, todas establecidas antropocéntricamente y excluyendo a las demás especies del medio natural. Dicha alteración antropogénica del ambiente ha tenido un significativo impacto sobre las coordenadas espacio-temporales y biológicas de la realidad, terminando por expandir irrestrictamente el enclave humano, usurpando y arrasando brutalmente al entorno. Un concepto más amplio de salud, como el que en este artículo se busca tematizar críticamente, implicará, por cierto, analizar el curso histórico de esta desnaturalización y *humanización* de la naturaleza, fenómenos que se presentan no sólo como manifestaciones relativas al hombre en su relación con ésta sino, ante todo, como relativas al hombre en su relación consigo mismo, inmerso en un complejo intrahumano que no puede ser pensado como independiente del entorno en su problemática existencial. Desde aquí se plantea, entonces, el concepto de una *medicina mentis* como la clave privilegiada de comprensión del tema.

En suma, luego de la preliminar delimitación y definición de la ética aplicada como tal, los capítulos siguientes, a partir de sus respectivos desarrollos, han querido avanzar hacia la formulación de las orientaciones éticas que se estiman correspondientes a la praxis humana en el escenario globalizado y plural del mundo —en algunos casos, en el contexto específico de nuestra propia realidad de nación—, al modo de un criterio ético racional que se presume capaz de contribuir a la resolución de la conflictividad moral de la época presente, que es, de hecho, uno de los objetivos principales perseguido por estas líneas.

Por último, se puede señalar que todos los artículos que se ofrecen a consideración de los lectores en las próximas páginas albergan la esperanza de despertar en ellos un interés que esté más allá de la simple inquietud por revisar y tomar noticia de materias teóricas de mayor o menor actualidad. La ética está de moda, claro está. En función de este carácter suyo, por cierto, ha acaparado la atención de un vasto público durante el último

tiempo. Se podría decir, incluso, que se trata de una situación insólita. Nunca antes quizás, en la historia del pensamiento, se había percibido semejante interés por tópicos de naturaleza filosófica.

Por lo mismo, el compromiso que los autores han querido asumir ante tal situación puede considerarse doble: por una parte, hacer justicia a la sempiterna necesidad de rigor intelectual que cualquier reflexión de cuño filosófico exige para obtener su validez y legitimidad. Y, por otra, sortear con acierto la necesidad de contribuir a la expansión de la conciencia ética, proponiendo posibilidades de examen e interpretación para los acuciantes problemas y dilemas morales de nuestro tiempo, sin ceder por ello a la tentación de desnaturalizar ese mismo rigor en nombre de la simple divulgación. La palabra la tiene a partir de ahora el lector, único juez legítimo para evaluar este esfuerzo.

RAÚL VILLARROEL

Santiago de Chile, febrero de 2008.

CAPÍTULO 1 INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA APLICADA

RAÚL VILLARROEL

1.1. Aproximaciones a la distinción entre los términos Ética y Moral

Con frecuencia se suele distinguir entre ética y moral señalando que aquella sería la reflexión sistemática o la reflexión crítica acerca de los contenidos o preceptos de ésta. Es decir, que la ética sería la disciplina filosófica que se ocuparía de explicitar y fundamentar racionalmente los problemas de la moralidad; en tanto, la moral (a veces incluso llamada también 'ética concreta'), de acuerdo con su peculiaridad etimológica, sería aquel concepto referido al conjunto de costumbres, convicciones, creencias, modos de vida, o sea, aquella disposición cotidiana y habitual con que los seres humanos nos establecemos en el mundo y adoptamos decisiones y actuamos frente a las distintas circunstancias que nos plantea la existencia. Según esta concepción, la moral se ve fuertemente ligada a, o definida por, códigos o preceptos que regulan, ordenan, dirigen los comportamientos, en función de concepciones arraigadas en la tradición o definidas por la autoridad, y que son relativas al bien y al mal, a la corrección o incorrección estimada de los actos humanos. Por lo mismo, a la reflexión filosófica y crítica llevada a cabo por la ética, acopiando el decantado de la historia del pensamiento, le concierne discernir o esclarecer, a la vez que dotar de legitimidad y coherencia lógica, aquellos aspectos de fundamentación, aquellos conceptos de base, que sostienen entonces a tales prescripciones, cuerpos normativos, a tales determinaciones de la moralidad.

Ésta sería la manera corriente de establecer la diferencia aludida; lo que podría considerarse, al menos provisionalmente, como una dimensión "exotérica" de las diferencias existentes entre el término "ética" y el término "moral"¹. En este sentido, es que a veces se piensa que la tarea de la ética sería "dar cuenta racional" de la moral, o que la ética es una

¹ Ello si reproducimos una fórmula conocida para establecer distinciones teóricas y conceptuales, como la que vemos reiterada en el pensamiento de Karl-Otto Apel, por ejemplo.

cuestión pensada, en tanto la moral una cuestión vivida. Todo ello, como ya se ha dicho, porque la ética sería una rama o disciplina de la filosofía, que se ocupa de la moral, que constituiría su contenido.

No obstante, existe otra posibilidad de aproximarse a la misma diferencia, pero desde otras referencias más específicamente filosóficas, más centradas en el propio desarrollo histórico de la filosofía; a la que, siguiendo idéntico criterio, podríamos considerar ahora como una dimensión más bien “esotérica”, si se admite la expresión.

Diciéndolo de manera esquemática, esta posibilidad se daría a partir de la clasificación habitual que se suele establecer en relación con las dos más influyentes tradiciones de la ética en Occidente. Esta clasificación tiene su origen, por una parte, en el pensamiento de Aristóteles, y considera su noción de felicidad y su sentido de la vida buena; y, por otra, en la filosofía de Kant, y considera su fuerte sentido del deber y su noción fundamental de la justicia. Ésta es, por ejemplo, la posibilidad de distinguir la diferencia entre ética y moral que se puede vislumbrar a partir de la exposición que hace Hegel del problema de la eticidad, entre otros escritos, en su *Filosofía del Derecho*², donde en relación con la noción de *espíritu objetivo* se ocupa también del derecho y la moralidad, entendiendo la vinculación dialéctica entre ellos. Por esta vía de indagación se excede la distinción puramente exterior entre los términos, y se profundiza en una temática grávida de consecuencias para los propósitos últimos por los que esta distinción es abordada aquí en los comienzos de este libro.

Hegel piensa que la eticidad está ya presente en germen en el derecho, y le otorga, tanto a éste como a la moral, su pleno significado. La eticidad representa, pues, el grado máximo de unión y organización colectiva de los individuos. Las formas concretas que adopta la eticidad son, progresivamente, la familia, la sociedad civil y el Estado.

A través de este concepto de eticidad, Hegel intenta superar las filosofías del derecho vigentes en su época, en particular, las doctrinas del derecho natural elaboradas desde Hobbes hasta Fichte. Hegel considera a la eticidad —cuya figura concreta es el pueblo— como la unidad efectiva de los hombres y de las diversas instancias a través de las cuales éstos se vinculan; tanto aquellas naturales, como pueden ser el clima o la geogra-

fía, por ejemplo, como aquellas otras más bien psicológicas, económicas, jurídicas, políticas, morales, etc.

Como se sabe, Hegel cuestiona la filosofía moral de Kant a través de una crítica que se enraíza en la filosofía de Aristóteles, particularmente en su concepción ética de la política. Recordemos que para Aristóteles, la realización del hombre resultaba insostenible al margen del ámbito esencial de la *polis*, fuera del marco determinante de las instituciones, del conjunto de las tradiciones y las costumbres. Es este marco, precisamente, el que confiere al ciudadano su identidad de tal y la posibilidad de realizar su verdadera naturaleza ética, según cree Aristóteles. Por esto Hegel verá con interés el hecho de que en este esquema lo individual particular sólo tenga posibilidad en tanto se identifique y funda con ese espíritu que se manifiesta y objetiviza en el contexto general de tradiciones, costumbres e instituciones sociales del mundo griego.

En este sentido, Hegel cuestiona aquella noción moderna de la moralidad (*Moralität*) kantiana entendida como la pura reflexión de la conciencia sobre la ley moral y el deber, en tanto exigencia ideal contrapuesta a lo real. Hegel objeta de Kant³, que su particular comprensión de la moralidad —contrapuesta a la eticidad (*Sittlichkeit*)— estaría vaciada de todo contenido particular y por ello su aplicación sólo conduciría a la producción de juicios forzosamente analíticos y, en consecuencia, tautológicos. Por otra parte, critica también el hecho de que el universalismo de la ética kantiana sea tan abstracto, que finalmente resulta impotente para dar cuenta de lo real contingente, puesto que el imperativo categórico exige la separación absoluta de lo universal y lo particular, con lo cual los juicios válidos susceptibles de derivar de tal principio son necesariamente insensibles a la naturaleza específica y al contexto real de aquellos problemas que en cada caso deban resolverse, por lo que resultan en definitiva externos a toda contingencia. Además, Hegel objetaría también la impotencia del sentido del deber puro kantiano en tanto la exigencia de que queden escindidos el ser del deber impediría mostrar cómo el principio moral puede llevar a la práctica las convicciones morales. Por último, Hegel critica a Kant la manera de disponer una perspectiva de terror jacobino para la actitud interior, ya que el imperativo categórico separa de tal manera las exigencias puras de la razón práctica del proceso de formación del espíritu y de sus

² Cf. HEGEL, G.W.F. “Principios de la Filosofía del Derecho”. Sudamericana. Buenos Aires. 1975. Trad. de Juan Luis Vermal y “Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural”. Aguilar. Madrid. 1979. Trad. de D. Negro.

³ Se sigue aquí la reconstrucción de esta crítica expuesta en HABERMAS, Jürgen. “Aclaraciones a la Ética del Discurso”. Trotta. Madrid. 2000. Trad. de José Mardomingo. Págs. 13 - 33.

concreciones históricas, que incurre en el peligro de llegar a sacrificar la individualidad en vistas de traer el bien o los fines más altos a la realidad mediante la mediación de la moral.

Ello nos permitiría distinguir, por tanto, entre una perspectiva de moralidad y otra de eticidad; entre el ámbito de la conciencia individual en el que se representa la moral y su ley, conforme a un sentido del deber puramente formal, y el ámbito de la vida colectiva, de las instituciones y el conjunto de las costumbres en que se representa la ética, un sentido de la vida buena a partir de los ejemplos y las virtudes, a partir de las actitudes encarnadas en aquellas formas de vida que se consideran valiosas y que conforman al *ethos* de la comunidad.

En síntesis, se podría decir que Hegel objetó aquel punto de vista kantiano, según el cual, la pureza de la buena voluntad y la universalidad de la ley moral debían hacer abstracción de todo interés, de toda inclinación o preferencia individual, quedando con ello vaciada de todo contenido la moralidad, y operando al modo de un mero principio formal.

1.2. Una perspectiva de fundamentación para la ética aplicada

Algunas teorías éticas contemporáneas —como la ética discursiva de Apel y Habermas, por ejemplo— han buscado recomponer esta fractura de eticidad y moralidad, y alcanzar un punto de sutura para ella por vía de la integración complementaria de sus términos constituyentes. Es así como se plantea Karl-Otto Apel cuando piensa que el proyecto ético-discursivo puede representar tanto el momento deontológico kantiano de reconocimiento del puro deber como al mismo tiempo la orientación teleológica aristotélica de atención a fines que dirige al procedimiento de legitimación de normas morales que la caracteriza. Ello queda de manifiesto cuando Apel señala: “La *ética del discurso* no puede partir —a diferencia de Kant— del ideal normativo de los *entes puramente racionales* o de una *comunidad ideal de seres racionales*, separada de la realidad y de la historia. A mi parecer, este punto tiene la siguiente consecuencia metodológica: la ética discursiva, a diferencia de una pura *ética deontológica de principios* proveniente de Kant, no puede partir de un punto de vista abstracto ajena a la historia, o del punto cero de la historia. Más bien, tiene que considerar que la historia humana —también la de la moral y la del derecho— ha comenzado desde siempre y la fundamentación de normas concretas (por no hablar de su

aplicación a las situaciones) puede y debe conectarse también, ya siempre, a la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida. Sin embargo, la ética discursiva no puede ni quiere renunciar *al punto de vista universalista del deber ideal* que Kant alcanzó”⁴.

Por su parte, Jürgen Habermas, el otro filósofo alemán responsable de la teoría ético-discursiva, en vínculo con esta misma posibilidad de recomposición de la escisión entre eticidad y moralidad que denunciara Hegel y que su propuesta busca remontar, señala: “[...] la ética del discurso se sitúa en la tradición kantiana [pero] sin exponerse a las objeciones que se han dirigido desde sus comienzos contra una ética abstracta de la actitud interior. Ciertamente con su estrecha noción de moral se concentra en las cuestiones relativas a la justicia. Pero no tiene que descuidar la atención a las consecuencias de la acción, ni tampoco tiene que excluir del campo de estudio discursivo las cuestiones relativas a la vida buena, a las que la ética clásica concedía un lugar privilegiado, dejándolas en manos de actitudes derivadas de los sentimientos o de decisiones irracionales”⁵.

Ésta es, precisamente, una de las exigencias teóricas fundamentales que busca ser satisfecha por la vertiente aplicada de la ética actual, para conseguir validez y legitimidad teórica, al menos en dos sentidos. Por una parte, satisfacer la necesidad de indagar en los fundamentos filosóficos de la acción y el reconocimiento de una conflictividad que está requerida de superación, para lo cual se precisa una cierta idea regulativa, un principio que oriente la deliberación respectiva. Y por otra la satisfacción de una exigencia no menos enfática que la induce a contextualizar y situar esa misma reflexión al interior de coordenadas históricas que, por su propia naturaleza, tienden a relativizar cualquier perspectiva de inicio, cualquier punto de partida de la reflexión o cualquier intento de resolución de esa misma conflictividad mediante el recurso a principios ligados a la tradición o la autoridad.

El destino de una perspectiva de esta índole se juega inevitablemente en la aventura de compatibilizar ambas direcciones del pensamiento, la necesidad de reconocer una referencia que determine al menos un curso inicial para el análisis y, a la vez, la obligatoria observancia de la fuerza determinante de los elementos contingentes que disuelven toda referencia canónica establecida a priori. Y todo ello al interior de una estructura de racionalidad, excluyendo todo decisionismo; es decir, enfrentando la

⁴ APEL, Karl-Otto. “Teoría de la Verdad y Ética del discurso”. Paidós. Barcelona. 1991. Págs. 167-168.

⁵ HABERMAS, J. *Op. cit.* Pág. 110.

pretensión de fundamentar no metafísicamente la posibilidad de discernimiento de los hechos susceptibles de análisis moral.

De hecho, una de las cuestiones quizás más discutidas, en relación con la necesidad de las éticas aplicadas de validarse como paradigma analítico de la conflictividad, es la posibilidad de que sea efectivamente accesible —como parece pretenderlo— esa perspectiva filosófica estandarizada de un minimalismo moral, de una cierta moralidad nuclear, definida por unos cuantos principios que aspiran a tener validez universal en tanto pueden ser sostenidos racionalmente y escapan a todo interés subjetivo o a toda particularidad cultural, suponiéndose, al mismo tiempo, que pueden ser reconstruidos, cada vez, en diversos contextos locales y con la misma fuerza vinculante siempre.

Se podría suponer al respecto que, en efecto, la idea de una arquitectura translúcida de la moral, que deja entrever unos pocos pilares de sostén, constituye en verdad una pretensión infundada, que tal vez puede ser concebida sólo eventualmente, puesto que la moralidad remite de modo inconfundible a una opacidad basal definida por determinadas adhesiones de fondo que los individuos nunca abandonan, ni siquiera en beneficio de unos acuerdos que puedan resultarles transitoriamente favorables.

Ahora bien, es ya un hecho indesmentible que en el contexto de la cultura contemporánea la viva reaparición del interés por los asuntos vinculados a la filosofía práctica marca un hito singular y a la vez tremendamente significativo. Ello quizás obedezca a la vieja impronta del asombro (*Thaumatzeln*) que ha caracterizado a la filosofía desde sus inicios griegos. Y esta preocupación especial por la dimensión de la acción no sea sino una expresión más de ese rasgo esencial del pensamiento filosófico de todos los tiempos, que permite que los hombres y las mujeres sigamos admirándonos incesantemente por cuanto nos ocurre y nos movamos a pensar en virtud de ello.

No podría desconocerse que a partir de la época moderna —aunque parezca insólito y sea a menudo desconocido— es Nietzsche quien ha jugado uno de los papeles más gravitantes en este sentido. Es, de hecho, el pensador de Sils Maria quien le ha conferido a los asuntos de la moral —a la acción misma, digamos— la centralidad filosófica, el *locus* privilegiado en el que se asienta y destina el pensamiento. Es Nietzsche quien cree que los presupuestos más generales de la filosofía son esencialmente morales pues sólo la Moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza, y el pensador, una buena voluntad; y sólo el Bien

puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero⁶. Podríamos decir que es Nietzsche el que reduce a la filosofía a preocupación moral, desde la orientación crítico-histórica, por cierto, como ya sabemos. Pero, opera en función de una estrategia de concentración del pensar en el ámbito de la moralidad, sin otra remitencia que la propia acción. Entonces, más allá de Kant y de Hegel, más allá de la moralidad y la eticidad referidas o proyectadas a grandes sistemas o universalidades, en Nietzsche la moral queda sujeta a la vida misma y se hace preponderante como clave de total entendimiento de la experiencia.

Por cierto, para un pensar filosófico determinado en clave moral de manera tan decisiva, no resultará demasiado complejo volcar posteriormente esa misma fuerza interrogativa en las transformaciones materiales del mundo; particularmente sobre aquellas derivadas del desarrollo científico y técnico que acaparan el poder ostensiblemente transformador, por antonomasia, cada vez con mayor vigor a partir del siglo XX en adelante, incluso en una aparente total desconexión con las ideas del pensador germano. Pero, bien se podría aventurar la proposición de que hubo un peculiar giro sensibilizador respecto de la moral que se entronizó ya definitivamente en la filosofía con el aporte crítico elaborado por Nietzsche en la segunda mitad del siglo anterior, que ya no abandonó a la filosofía y que, por el contrario, la impregnó de manera fecunda; aún a pesar de los intentos de algunas corrientes del pensamiento por excluir de las legítimas preocupaciones filosóficas aquellas referidas a la normatividad y la moral.

No obstante lo anterior, se podría señalar que las raíces de este interés, propio y característico del pensamiento contemporáneo, esta significativa preocupación por los asuntos prácticos, se encontraría, por otra parte, también, en la visible atención que varios pensadores de nuestra época le brindaron a la filosofía práctica aristotélica, principalmente en el marco de una confrontación con la vertiente ilustrada (*kantiana*) de fundamentación de la ética⁷.

⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. "Diferencia y Repetición". Amorrortu. Buenos Aires, 2002. Pág. 205.

⁷ Dicha recuperación de la filosofía práctica (fundamentalmente nacida en Alemania) tendrá lugar desde mediados del siglo XX (eso sí, no se puede desconocer la inspiración que podría haberle prestado la célebre undécima tesis sobre Feuerbach, de Marx), a través de filósofos como Karl-Heinz Ilting, Hans Jonas, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, e incluso Jürgen Habermas; Todos ellos buscaron apoyar su filosofía en una crítica del saber metódico universal, rescatando de tal modo la orientación prudencial del saber (la *próhesis* aristotélica), reinstalando a la ética en el contexto político (como hace Arendt a través de la *vita activa*) y revalorizando —como Gadamer— las "experiencias extrametódicas de la verdad".

1.3. La rehabilitación de la filosofía práctica

En el año 1972, el filósofo germano M. Riedel⁸, con la publicación de la afamada obra *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, capitalizó el surgimiento de una fuerte tendencia a la recuperación del punto de vista moral en la reflexión filosófica, basada en una nueva recepción del pensamiento aristotélico. Los caracteres de tal movimiento del espíritu fueron calificados como una *rehabilitación de la filosofía práctica*; expresión que no sólo haría fortuna con el correr de los años sino que también sirvió para dar título a la obra homónima que, en gran medida, instaló definitivamente el debate respectivo, hasta nuestros días.

En esta línea, por una parte, se destaca la figura de Hans-Georg Gadamer, cuya hermenéutica filosófica inspiró fuertemente a este movimiento rehabilitador que buscaba sustentar —mediante el retorno al aristotelismo— nuevas orientaciones para la deliberación y la acción humana en el contexto del mundo contemporáneo. Y por otra, se puede mencionar también al pensador anglosajón Alasdair MacIntyre, figura central de la corriente de pensamiento conocida como *neoaristotelismo*.

Ahora bien, no se debiera desconocer el hecho de que una valiosa contribución a esta fuerza espiritual fue impulsada —al menos en algún sentido— también por Heidegger; particularmente en relación con el vivo interés que éste le brindara a la filosofía práctica de Aristóteles en sus años de juventud⁹, aunque luego abandonara tal proximidad en beneficio del giro ontologizante que adquirió su pensamiento.

Es sabido que buena parte de los discípulos de Heidegger de aquella época de las juveniles lecciones sobre Aristóteles (Gadamer incluido) —segunda década del siglo xx—, se constituyeron, a la postre, en los protagonistas de una suerte de renovación de la cultura alemana de posguerra y algunos de ellos, durante los años 60 y 70, dieron lugar, a su manera y mediante un evidente distanciamiento del maestro, a este movimiento revitalizador de la filosofía moral.

Por medio de dicha fórmula conceptual —*rehabilitación de la filosofía práctica*—, se buscó dar cuenta de aquella tendencia que se haría cada vez

⁸ RIEDEL, Manfred (Herausgeber) "Rehabilitierung der praktischen Philosophie", 2 vols. Rombach. Freiburg, 1972 y 1974.

⁹ Para tal efecto, habría que considerar el así llamado *Informe Natorp*, que evidencia la filiación aristotélica del proyecto filosófico de *Ser y Tiempo*. Cfr. HEIDEGGER, Martin. "Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica". Trotta. Madrid. 2000. Trad. de Jesús Adrián Escudero.

más creciente a la hora de tratar los problemas relativos al comportamiento humano —en particular los morales y políticos—, desde un punto de vista distinto del de las ciencias propiamente dichas, incluidas dentro de ellas las ciencias humanas; pero bajo la pretensión de encontrar una fundamentación última y, por sobre todo, racional de la moral, de alcance universal, que, a la vez, excediera las aporías a que podía conducir el proyecto iluminista kantiano de constitución de una ética, cuyo modelo más próximo se encontraba en la física newtoniana.

No obstante lo anterior, pensadores neoiluministas como Habermas, o el ya mencionado Karl-Otto Apel, han buscado sobrepasar aquellas dificultades mediante un apego reparador a la razón ilustrada y enfrentar a través de ella el peligro planteado por las diversas clases de irracionalismo o decisionismo¹⁰ que se cierne sobre el presente, intentando igualmente materializar un proyecto de fundamentación última de la moral, también de alcance universal, como se ha dicho anteriormente, por lo menos a través de la expresión de unos principios mínimos en un marco procedimental. Ello es lo que los ha conducido al intento de establecer con su proyecto ético-discursivo una suerte de posición intermedia entre las herencias aristotélica y kantiana de las que se ha nutrido la ética moderna y contemporánea, según se ha visto algunas líneas atrás.

Los autores que han adherido a ambas posibilidades señaladas con anterioridad han buscado, paralelamente, conducir también la argumentación para remontar la validez del discurso práctico más allá de la simple tarea analítica que el predominio del cientificismo positivista le había asignado a la filosofía metafísica indistintamente, así como habían pretendido los filósofos del Círculo de Viena, asociados al llamado *empirismo lógico* (M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath, entre otros) durante la primera mitad del siglo xx. Esta confrontación, a la postre, se tradujo en el intento por fundar racionalmente una ética y una política de tipo valorativo.

Tal resurgimiento, entonces, se dio en el contexto de un intenso debate con aquellos filósofos analíticos que imponían la renuncia expresa a las valoraciones de todo tipo, en procura de ese ideal de objetividad que había sido planteado para todo enunciado de conocimiento. Y fue precisamente esta rotunda escisión entre científicidad y eticidad, de la que se desprendía

¹⁰ Una clara muestra de esta disposición está expresada en el debate que Apel ha sostenido con la corriente decisionista ilustrada del racionalismo crítico popperiano representada por Hans Albert. Cfr. APEL, Karl-Otto. "Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia". Almagesto. Buenos Aires. 1994. Cfr. también. ALBERT, Hans. "Razón crítica y práctica social". Paidós. Barcelona. 2000.

el dictamen prohibitivo para la formulación de enunciados prescriptivos a partir de enunciados descriptivos —el clásico pecado filosófico de la *falacia naturalista*, digamos—, la que desencadenó dicho encarnizado enfrentamiento que, a estas alturas, ya parece haber concedido razón a aquella poderosa intuición que reivindicaba un lugar para la preocupación por los temas prácticos en el escenario de la razón.

Ahora bien, en una u otra dirección —neoaristotélica o neoiluminista—, a partir de las últimas décadas, resulta posible reconocer una significativa expansión de este movimiento del pensamiento que busca dar cuenta filosófica de los problemas del mundo de la vida en el contexto de la cultura occidental. Se trata de una verdadera salida del claustro por parte de los filósofos; hoy en día, la filosofía está definitivamente puesta en la plaza del mercado, como lo ha señalado en algún momento el propio Habermas¹¹; o también Adela Cortina, quien ha supuesto que a los tradicionales “giros” de la filosofía (lingüístico, pragmático y hermenéutico) ahora se le ha sumado el llamado “giro aplicado”¹².

Se podría decir que, paulatinamente, la filosofía se ha ido extendiendo al ámbito propio de diversas instituciones y ámbitos otrora ajenos para ella, expresando de esta manera un marcado carácter interdisciplinario. El caso más emblemático lo constituye su cada vez más creciente incorporación a las instituciones sanitarias. Es un hecho que en ellas, la proliferación de los comités de ética, por citar un ejemplo, se ha establecido como factor crucial de su carácter y dinámica interna actuales, y le han impreso, sin duda, una importante transformación. Sin ir más lejos, podríamos recordar que el filósofo italiano Gianni Vattimo, por ejemplo, ha dicho expresamente que la filosofía debe encarnar esa necesaria sintonía con todas las voces del presente.

1.4. El carácter de la ética aplicada y los nuevos escenarios de la moralidad

Y es que la naturaleza de la conflictividad moral característica del mundo contemporáneo está moviendo a la reflexión filosófica por un camino cada

¹¹ “Los filósofos también van a la plaza del mercado”. Entrevista con Jürgen Habermas. Revista Humboldt N° 113, realizada por Marcus Schwering.

¹² Cfr. Adela Cortina. *El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas*, en FERNÁNDEZ, Graciela. (Comp.). “El giro aplicado. Transformaciones del saber en la filosofía contemporánea”. Ediciones Universidad Nacional de Lanús. Buenos Aires. 2002. Pág. 61.

vez más exigente. Las nuevas determinaciones materiales, sociales, económicas, políticas y espirituales impuestas por la vertiginosa transformación técnica del planeta y el proceso de globalización en curso parecen requerir de respuestas más coherentes y más ajustadas a los nuevos escenarios en que transcurre la vida de los seres humanos del presente. Por su parte, el creciente avance del pluralismo de las ideas obliga a la consideración de una multiplicidad de perspectivas que complejizan y dificultan el análisis de los problemas contingentes de la actualidad. Ya no es posible satisfacer las necesidades de respuesta a los problemas que plantea la época actual mediante el recurso a un pensamiento moral que hunda sus raíces exclusivamente en la consideración tradicional de los fenómenos propios del mundo de la vida o en la simple adhesión a normatividades, preceptos o confesiones particulares.

Movido por esta misma insatisfacción —durante las últimas décadas—, ha comenzado a cobrar interés entre los profesionales del pensamiento el desarrollo de esta modalidad particular de articulación de la reflexión filosófica, inédita hasta hace poco, sobre todo por sus pretensiones y objetivos. Esta nueva orientación del pensamiento, pese a haber tenido que enfrentar la dificultad de carecer de una perspectiva de fundamentación teórica unitaria desde la cual hacer emerger sus convicciones, ha conseguido desarrollar un estilo propio y una suficiencia analítica capaz de aproximarse de mejor manera que ninguna de las alternativas precedentes a la discriminación del sentido y el alcance de algunos de los problemas más característicos del mundo contemporáneo. Para ello ha recurrido a nuevas referencias de método, sustentadas fundamentalmente en la confianza de que el mejor argumento siempre debe prevalecer ante la necesidad de resolución de las diferencias de opinión y criterio tan comunes entre los seres humanos, y que ya no son simplemente la autoridad o la tradición las que proveen las respuestas requeridas.

En este amplio espectro reflexivo comprendido bajo la denominación común de “Ética aplicada”, desde su particular aproximación teórica, el ámbito de problemas susceptibles de ser tematizados se ha venido ampliando considerablemente, en cuanto se le ha otorgado atención cada vez mayor a una serie de asuntos que hasta hace muy poco —en el mejor de los casos— eran aludidos de manera sólo indirecta en la reflexión, o simplemente no aparecían, porque no eran percibidos de forma alguna. Este ensanchamiento de la óptica moral en el mundo actual ha dado lugar a la emergencia y al correspondiente reconocimiento de ámbitos

problemáticos que demandan una investigación filosófica y ética cada vez más exhaustiva.

Según como se ha venido entendiendo durante el último tiempo, la Ética aplicada sería la expresión de la ética filosófica que consiste en el análisis de temas morales específicamente controversiales, que destacan por ocupar la atención de la sociedad civil con especial énfasis en nuestra época. A decir verdad, algunos de estos asuntos han inquietado desde hace milenios a los seres humanos; no obstante, hoy en día parecen haberse vuelto particularmente problemáticos, sobre todo porque, cada vez más, dejan entrever el carácter incommensurable que tienen las distintas visiones de mundo que se ven forzadas a coexistir en el contexto plural de las sociedades contemporáneas.

Se ha vuelto un asunto convencional entender que algunos complejos asuntos, tales como el aborto, o la eutanasia, o la devastación del medio ambiente —por citar algunos de los más reconocidos en nuestros días— constituyen el dominio problemático del que se ocupa la versión aplicada y actual de la ética filosófica. Durante las últimas décadas, estos problemas éticos han tendido a ser agrupados en ámbitos temáticos más o menos coherentes e inclusivos, tales como, por ejemplo, los de la ética médica, la ética medioambiental, o la ética económica. Algunos de ellos serán analizados posteriormente en este mismo libro.

Ahora bien, existe un amplio consenso en relación con la idea de que se necesitaría que un tema cumpla con ciertas características como para que pueda ser objeto de consideración por parte de la ética aplicada. Es decir, que no cualquier problema de nuestro tiempo —por inquietante que pueda resultar— es un problema susceptible de ser abordado desde la perspectiva analítica ético-aplicada. Esas características particulares son, cuando menos dos: su controversialidad y su distintividad moral. Y es justamente esta peculiaridad la que define el específico *carácter aplicado* de la reflexión ética actual. Por este rasgo, se diferencia de aquella otra modalidad de reflexión puramente normativa, característica de la ética tradicional. Se podría decir que la ética aplicada se distingue de la ética normativa en que su propósito no es una elucidación o una indagación respecto de fundamentos o presupuestos de moralidad, sino una extensión, un ajustamiento, una puesta en obra, digamos una constatación práctica de ellos en situaciones particulares, poniéndolos como sustrato del trabajo reflexivo a partir del cual se elabora el análisis y se proponen las correspondientes instancias resolutivas para los problemas abordados.

Como dice Maliandi: “La ética normativa *asciende* de las situaciones a los principios, mientras que la ética aplicada *desciende* de los principios a las situaciones”¹³.

Decíamos que se requiere, entonces, que el tema tenga un carácter eminentemente controversial; vale decir, que constituya una perspectiva de pensamiento o acción para grupos significativos de personas, que se planteen en posiciones antagónicas en cuanto a la definición de su naturaleza y alcances, y reivindiquen contradictoriamente, a partir de su propia comprensión del problema, ciertos derechos o facultades de expresión y ejercicio social de prácticas específicas relativas a ellos.

En este sentido, por ejemplo, el tema de la venta de drogas a menores de edad o el empleo directo de niños en el comercio sexual, no serían asuntos “eminentemente controversiales” en nuestros días, puesto que, al menos en principio, se podría suponer que existe un amplio consenso en torno a lo moralmente impresentables y lo completamente ilegales que resultan ser las prácticas de esta naturaleza, y difícilmente se podría dar cuenta de la existencia de grupos significativos de individuos dispuestos a reivindicarlas como derechos, y propugnar su ingreso en el trámite legislativo ordinario de los Estados, para poder ejercerlos posteriormente conforme a la ley. Al menos, no parece ser el caso de las sociedades actuales, de acuerdo al decantado histórico de moralidad que en Occidente prevalece. No ocurriría lo mismo, en este caso, con el problema del uso de drogas entre la población adulta, puesto que, efectivamente, en este caso, sí existen en la actualidad grupos significativos de individuos que, objetando las visiones biomédicas, legales y policiales actualmente vigentes, que desincentivan, proscriben y penalizan el recurso a ciertas drogas bajo cualquier modalidad de empleo, abogan por la despenalización de su consumo, apelando al derecho que supuestamente tendrían los ciudadanos a valerse de ellas con diversos fines y en razón de sus propias y libres motivaciones. Por ello se muestran dispuestos —e incluso organizados civilmente— a llevar adelante proclamas y reivindicaciones en procura de la legitimación de lo que consideran su auténtico derecho. Para ello se valen de complejos fundamentos filosóficos e invocan en defensa de su causa valores de alta estimación social.

De paso, queda de manifiesto con ello, también, el carácter histórico y contingente de la reflexión característica de la ética aplicada; es decir, su

¹³ MALIANDI, Ricardo. *Paradigmas de aplicabilidad ética*, en FERNÁNDEZ, Graciela. (Comp.), *Op. cit.* Pág. 98.

directo ajustamiento a las condiciones de la época, y a las circunstancias problemáticas puramente contextuales. Se hace presente de este modo el hecho indesmentible de que son las diversas configuraciones epocales y reflexivas las que permiten que emerjan con sentido y significado unos problemas y no otros. O que sean puestos en visibilidad para la sociedad civil ciertos aspectos particularmente conflictivos de las prácticas sociales que probablemente en épocas anteriores, pese a existir, no revestían significación como la que adquieren una vez que la historia de los efectos los ha dotado de rasgos controversiales y una perspectiva analítica particular —como la de la ética aplicada— los ha comprendido de nueva manera. Si se admite esto, es razonable suponer que muchos de los temas más apasionadamente debatidos en nuestro presente, en un futuro cercano habrán experimentado una evolución decisiva y ya no constituirán motivo de controversia para nadie, al tiempo que otras preocupaciones ocuparán el espacio de la conflictividad social, según las nuevas transformaciones que se vayan operando y redefiniendo la interacción humana.

En segundo lugar, para que un tema pueda ser definido como susceptible de ser abordado e inteligido desde los presupuestos de la perspectiva de la ética aplicada, éste debe ser *distintiva y reconocidamente moral*. Tal vez, éste sea el rasgo más difícil de enunciar con precisión a la hora de intentar establecer una caracterología inicial apropiada para esta nueva modalidad de la reflexión filosófica que aquí nos interesa proponer.

A menudo, la dinámica característica de la interacción humana hace que nos veamos enfrentados a un amplio espectro de problemas muy sensibles desde el punto de vista social. Con frecuencia, tenemos la posibilidad de expresar nuestro acuerdo o desacuerdo con cuestiones que, por su relevancia, tienden a determinar el modo en que nuestra convivencia puede ser establecida, según unos fines u otros. Más allá de los aspectos puramente rutinarios, familiares o domésticos en los que se manifiesta esta posibilidad de expresión, en la trama real de articulación de la ciudadanía, las personas a veces también consideran la posibilidad de pronunciarse frente a otros asuntos de interés público. Así es como, por ejemplo, el fortalecimiento de un compromiso cívico con la población discapacitada, o la implementación de prácticas concretas de ahorro energético, o la necesidad de equilibrar los sistemas público y privado de salud —por citar algunos—, pueden llegar a constituir focos importantes de atención, que podrían generar amplios debates respecto de su prioridad o urgencia de materialización. Es posible —como suele ocurrir— que estos delicados y

significativos asuntos produzcan discrepancia entre las personas comunes, los especialistas y las autoridades, y que la evaluación de necesidades que hagan unos y otros sea muy disímil, conforme a la inconmensurabilidad de las lógicas heterogéneas que tales diversos actores sociales intentan hacer prevalecer a la hora de plantear sus reivindicaciones y organizar jerárquicamente sus propias prerrogativas. Todo ello nos habla de una permanente situación de conflicto potencial, inherente a la convivencia social y que siempre demandará estrategias resolutivas que tiendan a la superación de los conflictos y problemas del acontecer cotidiano.

Sin embargo, pese a que muchas situaciones sociales —como aquellas mencionadas unas cuantas líneas atrás— son, de hecho, muy controversiales, y la eventualidad de su resolución o esclarecimiento tiene un importante o decisivo impacto social, según si a fin de cuentas se cumplen unos objetivos u otros, no todas ellas constituyen de modo necesario asuntos de carácter *distintiva y reconocidamente moral*, como podría entenderse desde una óptica ético-aplicada. Según este último enfoque, algunas situaciones representan, más bien, temas de “política social”, o son de naturaleza, finalmente, “administrativa”; es decir, tienen que ver con un problema de mejor o peor asignación de recursos diversos, se definen en relación con el funcionamiento —más o menos eficiente— de aquellos sistemas e instituciones que constituyen y definen a una sociedad organizada. En la senda de la comprensión kantiana de la moralidad, podríamos afirmar que los temas así definidos como distintivamente morales conciernen mucho más a aquellas prácticas que se estiman como universalmente obligatorias y constituyen, de algún modo, *deberes* para los individuos, sean coactivamente impuestos o voluntariamente asumidos por éstos; perfectos o imperfectos, según la nomenclatura del pensador germano. Así, por citar un solo ejemplo, dañar intencional y premeditadamente a quien no tiene a su disposición los medios o los recursos para defenderse, parece ser un asunto de implicancias distintivamente morales, y bien sea que exista o no una normativa legal que sancione el abuso en cualquiera de sus modalidades y la lesión de los derechos individuales en toda circunstancia, igualmente puede pensarse como inmoral la actitud mediante la cual desconocemos la dignidad de los otros y los empleamos sólo para nuestros fines subjetivos, como si fueran el medio apropiado para ello.

Ahora bien, con frecuencia, los temas morales y los temas de política social se sobreponen. A modo de ejemplo, se podría suponer que mucha gente puede estar de acuerdo en que la promiscuidad sexual constituye

una práctica social inmoral, aunque probablemente esa misma gente rechazaría de plano la posibilidad de que se llegara a administrar, o a restringir —que para el caso sería lo mismo— por medio de una legislación, el comportamiento sexual individual, o que existieran leyes que penalizaran la promiscuidad cuando ésta sea practicada.

De modo que, para calificar a un tema como perteneciente al ámbito de la ética aplicada, éste debiera corresponder más que simplemente a un tema de política social, o tener una solución puramente administrativa. O sea, debe ser, por sobre todo, moralmente relevante.

1.5. La discusión en torno al marco de fundamentación y los principios de la ética aplicada

En teoría, resolver un tema de ética aplicada debiera ser relativamente fácil. En relación con el aborto, por ejemplo, podríamos determinar su contenido de moralidad básicamente apelando al principio normativo de la elección planteado por el utilitarismo de acto, que permitiría pensar que si un aborto produce mayor beneficio que perjuicio, éste debiera, entonces, ser moralmente aceptable. Desafortunadamente, existen muchísimos principios normativos opuestos a éste, muchos de los cuales arribarían a conclusiones radicalmente disímiles. El conflicto siempre inminente entre teorías normativas rivales, entonces, previene de la tentación de recurrir a procedimientos simplistas de decisión para determinar el contenido de moralidad de los temas en el campo de la ética aplicada. Volvemos, entonces, por ello, a aquel asunto que mencionáramos en las páginas precedentes: la distinción —aunque podríamos decir también “la complementación”— entre la ética normativa tradicional y la “ética aplicada”. Y citamos ahora extensamente a Maliandi: “La ética aplicada, a diferencia de la ética normativa, no busca ni cuestiona fundamentos, porque necesariamente los presupone. Ella es una especie de *ratificación práctica* de determinados fundamentos, una *ejecución* de su sentido. [...] la ética aplicada opera de un modo similar a la cotidiana reflexión moral, realizada por cada ser racional merced a lo que Kant llamaba “conocimiento moral racional común”: es un modo práctico de dar cuenta de la situación concreta ofreciéndole una solución. Pero el conocimiento de la ética aplicada sobrepasa a dicho conocimiento cotidiano espontáneo, porque ya ha pasado, entre otras cosas, por el conocimiento filosófico.

Constituye, más bien, una especie de *retorno al conocimiento* “común”, el que se ha enriquecido o *ilustrado*, mediante información científica y filosófica, y sobre todo, mediante diálogo interdisciplinario”¹⁴.

Pareciera ser que la Bioética —dada su condición paradigmática en el ámbito de las éticas aplicadas— ha buscado resolver, y con ello afianzar, el problema de la inconmensurabilidad normativa de la ética tradicional, ofreciendo, de paso, una estrategia de resolución de la conflictividad moral —el reconocido *Principlismo*, de Beauchamp y Childress¹⁵— que en su breve existencia ha tendido a volverse canónica. Pese a ello, durante los últimos años y a partir de nuevos enfoques vinculados a una perspectiva más localmente crítica y en consonancia con los problemas particulares del Tercer Mundo se ha buscado sobrepasar a este mencionado *Principlismo*, abriéndose lugar para una reflexión iluminada por una perspectiva de derechos humanos, acusándose a través de ello las eventuales deficiencias ideológicas y epistemológicas del esquema propuesto por la teoría de los principios¹⁶.

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 principios¹⁷,

¹⁴ Ibid. Pág. 98.

¹⁵ BEAUCHAMP, Tom, CHILDRESS, James. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press. Oxford. 1994.

¹⁶ BRUSSINO, Silvia. *Antecedentes y Fundamentos de la Ética de la Investigación*. (Curso de Introducción a la Ética de la Investigación en Seres humanos de la Red Bioética de UNESCO). 2006. Disponible en <http://www.redbioetica-edu.com.ar>

¹⁷ GRACIA, Diego. *Ética y Vida*. Editorial El Búho. Santafé de Bogotá. 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 éstos 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 éste 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 éstos principios formales.

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*)¹⁸, distinción mediante la cual Ross postula una igualdad preliminar de rango o jerarquía de los principios; lo que permitiría suponer que éstos generan idéntica obligatoriedad, aunque sólo hasta que no entren en conflicto mutuo y nos veamos forzados a atender sólo 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 “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 sólo hasta que la contradicción que ha suscitado esta especie de equilibrio inmovilizador de su fuerza imperativa inicial, conmine a otorgar prevalencia a tan sólo 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 moralidad¹⁹, con una nomenclatura en la que resuena la adorniana *minima moralia*²⁰. 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 sólo nos pueden ser sugeridas, mas nunca impuestas; son aquellos deberes cuyo imperativo de cumplimiento emana sólo de nuestra libre voluntad. En suma, en la tradición moderna, la perfección o la imperfección de los deberes estará referida sólo a la posibilidad de que éstos 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, aún forzosamente, 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

¹⁹ GRACIA, Diego. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. EUEDEMA. Madrid. 1995.

²⁰ La referencia se dirige, por cierto, a la obra del pensador alemán Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, de 1951 (*Minima moralia. Reflexiones sobre una vida dañada*. Hay versión castellana publicada por Taurus, Madrid).

¹⁸ ROSS, David. *The Right and the Good*. Oxford University Press. Oxford. 2002.

y sólo 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:

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 fundamentación²¹, 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 sólo 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 vaivenes 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

²¹ BRUSSINO, S. *Ibid.*

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.

1.6. Consideraciones finales

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. Sólo desde la mirada 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.

Ahora bien, parece evidente la necesidad del pensamiento actual de acometer la tarea de pensar en lo no pensado suficientemente hasta el momento, de escrutar hasta sus últimas consecuencias el sentido ético de un conjunto de problemas que se hacen particularmente visibles hoy en día cuando las coordenadas del mundo técnico los tornan relevantes por efecto de sus propias implicancias, y la planetarización de los usos y las costumbres los convierten en experiencia compartida por millones de seres humanos al mismo tiempo. Una tarea como ésta —por la propia naturaleza de los problemas abordados y porque no cuenta con un referente teórico unitario, con un único campo normativo del cual extraer las orientaciones adecuadas y en el cual amparar una visión de conjunto— no puede pensarse sino a partir de una disposición de diálogo entre saberes, de sintonía entre todas las voces del presente, porque la definición perspectivista y multifactorial de los problemas actuales conduce al desarrollo de criterios analíticos de integración y de interacción epistemológica y ética.

Ése es, en términos generales, el espíritu que subyace a una disposición reflexiva como la ética aplicada: indagar en la naturaleza moral, en el fundamento ético-filosófico del complejo entramado de prácticas

cotidianas en las que transcurre la vida, reconociendo espacios particularmente dilemáticos en relación con la expansión del desarrollo científico y técnico, abriendo dimensiones para un análisis iluminado por el resguardo de la dignidad y los derechos humanos. Explorar las implicancias morales de un conjunto de dimensiones de conflictividad tales como la preservación del medio ambiente, la relación con el mundo animal no-humano, el desarrollo de la praxis biomédica, las relaciones organizacionales, la experiencia concreta de la ciudadanía, entre otras, es la tarea de las éticas aplicadas. Provocar una mayor convergencia del saber científico y filosófico, articular en un todo de coherencia la usualmente divergente expresión del desarrollo técnico y el desarrollo moral de la humanidad ofrece una perspectiva de futuro que no se puede abandonar sin abandonar con ello la responsabilidad que los seres humanos enfrentan en este momento de la historia.

En consecuencia, la preparación de una nueva modalidad de arraigo para una vida auténticamente humana, a partir de la previsible proyección de las consecuencias del desarrollo material, es una tarea ineludible del pensamiento contemporáneo. En este sentido, la ética aplicada desempeña un papel de máxima importancia en cuanto representa una de las opciones más válidas de reformulación del criterio que hasta ahora ha prevalecido en la dirección del curso seguido por los acontecimientos que dan forma a la existencia humana.

CAPÍTULO 2 BIOÉTICA Y REHABILITACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA. EL NO CUMPLIMIENTO DE UNA MUERTE ANUNCIADA

ANA ESCRÍBAR

2.1. Introducción

El logro de una vida buena, esto es, de una vida no frustrada, de una vida plenamente humana y el logro de una convivencia justa forman parte de un proyecto humano fundamental que se hace presente ya en Grecia en textos previos a la aparición de la disciplina filosófica.

Así, en los personajes de Homero se descubre ya la presencia de ciertos elementos de la filosofía práctica, tales como el reconocimiento de la propia capacidad de decidir entre diversas posibilidades; ello conduce permanentemente a los héroes a plantearse interrogantes antes de actuar, en forma muy similar a lo que Aristóteles llamará luego “deliberación”; ponen de manifiesto, así, una toma de conciencia pre-teórica de la responsabilidad supuesta en la capacidad de decidir y de la inevitable presencia del conflicto en la vida moral, que determina su carácter trágico, debido a la permanente necesidad de optar entre valores positivos y contrapuestos, que nos solicitan por igual.

Los héroes de la tragedia se consideran también a sí mismos como causas del advenimiento de nuevas situaciones que les pueden ser imputadas y por las cuales se les puede exigir reparación, aun cuando de hecho consideren a los dioses como responsables últimos.

Edipo, por ejemplo, reconoce su responsabilidad en referencia a los crímenes narrados por Sófocles en el “Edipo Rey” y se autocastiga cegándose antes de emprender su exilio. Luego, el mismo Edipo ya anciano, en “Edipo en Colono”, evalúa sus actos retrospectivamente y concluye que no fueron realizados voluntariamente; que si bien dio muerte a su padre y desposó a su madre, no sabía lo que hacía y, por consiguiente, era inocente. Sin embargo, aunque ese desconocimiento lo lleva al rechazo del cruel castigo que se autoimpusiera, se reconoce como responsable en la medida en que indudablemente fue él quien actuaba.

Tenemos presentes, pues, en forma pre-teórica, elementos de los futuros conceptos de libertad, responsabilidad, deliberación, intención, culpabilidad,

etc. que ponen de manifiesto que lo que hemos postulado como proyectos humanos fundamentales —el logro de una vida buena y de una convivencia justa— preceden y prefiguran a la filosofía práctica antes de su aparición, dando así testimonio del carácter fundamental de esos proyectos y de la importancia de la disciplina que centrará en ellos su reflexión.

Cuando la filosofía práctica surge, la investigación tendiente a formular los procedimientos adecuados para alcanzar dichos logros representa la gran tarea desarrollada por la ética y expresada en las dos herencias —aristotélica y kantiana— constitutivas de la tradición ética occidental.

La bioética, por otra parte, surgida a mediados del siglo XX, integra esas dos herencias como dos momentos de un único procedimiento que intenta guiar la búsqueda de soluciones para los problemas morales derivados de la manipulación técnica de la vida, del medio ambiente que la sustenta y del proceso de globalización en curso.

Al proceder a dicha integración, la bioética y en general el conjunto de las éticas aplicadas del que ella forma parte, contribuyen en gran medida a la rehabilitación de la filosofía práctica, cuya muerte había sido anunciada por dos grandes filósofos contemporáneos, Nietzsche y Heidegger. Ellas contribuyen, además, a la toma de conciencia de la urgente necesidad de ajustar el desarrollo tecnológico a esos dos elementos del proyecto humano fundamental que antes mencionábamos, el logro de una vida buena y de una convivencia justa; urgencia que proviene del grave riesgo que hoy enfrentamos: que la desaparición de las condiciones mínimas para la preservación de la vida sobre la tierra hagan irrealizable todo proyecto humano.

2.2. Elementos Constitutivos de la Tradición Ética Occidental, Crisis y Rehabilitación

2.2.1. Las Dos Herencias Constitutivas de la Filosofía Práctica Occidental

LA HERENCIA ARISTOTÉLICA

Podemos caracterizar brevemente la herencia aristotélica diciendo que justifica la validez de los principios y normas tendientes a la regulación de la conducta en función del logro de una meta, la vida buena; ello implica también el logro de la felicidad que —para Aristóteles— representa el único fin en sí, en cuanto siempre es buscada por sí misma y nunca como medio para otra cosa.

En realidad en la ética aristotélica¹ más que de principios o normas se debe hablar de “virtudes” o “excelencias” que se constituyen en hábitos virtuosos a través de la educación. Estas virtudes —que Aristóteles define como un término medio entre dos vicios, que difiere de un individuo a otro según su temperamento— representan los medios a través de los cuales cada persona llega al logro de la meta de la vida buena y de la felicidad que la acompaña. No se supone, pues, que la ética configure una obligación que contraría a la vida, sino que —por el contrario— indica cómo formar los hábitos virtuosos que permitirán vivir una existencia plenamente humana, una vida feliz.

Ahora bien, este concepto de vida buena es tributario de una doctrina metafísica, porque para definirlo en forma tal que tenga validez universal exige el respaldo de una teoría del ser como potencia y acto. En efecto, tal como el bien de la semilla consiste en llegar ser un árbol adulto, el bien del hombre reside también en la plena actualización de su ser potencial.

Se trata, pues, de una ética teleológica y eudaimónica, en cuanto implica el logro de la felicidad, cuyo fundamento y justificación provienen de una meta que el hombre no define, sino que le es dada a la especie humana por la naturaleza, lo que determina que para la mirada moderna dicha ética aparezca como heterónoma.

Estos tres rasgos, teleología, eudaimonía y heteronomía son los que la crítica kantiana mostrará como incompatibles con la pretensión de validez universal que es propia de la ética.

LA HERENCIA KANTIANA

Para caracterizar brevemente la herencia kantiana habría que decir que dentro de ella la validez universal de las normas se fundamenta y justifica no ya en función de una meta a cumplir, sino en referencia a la intención que se expresa en la norma. Consecuentemente, Kant define un criterio que permite discernir el carácter correcto o incorrecto de la intención presente en las máximas que —de hecho— determinan la voluntad y posibilita definir cuáles de ellas son morales y cuáles no².

¹ Se pueden consultar las versiones de la “Ética Nicomáquea” y la “Ética Eudemia” de Editorial Gredos, Madrid, con introducción de E. Lledó y traducción de J. Pallí.

² Ver KANT, Immanuel. “Fundamentación de las Metafísica de las costumbres”. Espasa Calpe. Madrid. 1980.

Este criterio es aportado por el imperativo categórico –llamado así porque manda sin condiciones– que define el deber de actuar siempre de tal manera que uno pueda querer que su máxima se convierta en ley universal, que sea universalizable; vale decir, que uno juzgue que puede ser aceptada por todos los que resultarán afectados por su aplicación. Solo son morales las máximas que cumplen con esta exigencia y aquellos cuya voluntad se rija por dichas máximas, deberán hacerlo por mero respeto a la ley, esto es, sin considerar las consecuencias que puedan derivarse del acatamiento de lo ordenado por ellas, fundamentalmente, sin referencia a un posible logro de la felicidad.

Se trata, pues, de una ética del deber, deontológica y no teleológica como la aristotélica, que no es eudaimónica puesto que la consideración del logro de la vida feliz queda excluida de la ella y que es autónoma, porque la ley es formulada por la propia razón humana.

El rechazo de una ética que se justifique en función de fines a lograr deriva de la crítica kantiana de la metafísica; dicha crítica mostró que no podemos conocer la esencia de los entes –entre ellos la del hombre– y, por consiguiente, no podemos pretender conocer un fin que sea propio de una pretendida “naturaleza” humana. Consecuentemente, resulta también imposible definir un concepto de vida buena que posea validez universal y debido a ello los diversos fines a los que tiende la acción, entre ellos el de la felicidad, solo pueden dar origen a imperativos hipotéticos, válidos para quienes buscan el logro de la condición estipulada por el imperativo.

En esta forma, si bien Kant no demoniza la sensibilidad, la excluye como posible fundamento de la ética porque contradice la aspiración de universalidad que le es propia. Por consiguiente, solo la universalidad de la razón puede servir de fundamento para un imperativo categórico que –a diferencia de los imperativos hipotéticos– manda sin condiciones.

Se instala, así, la distinción y, en cierta medida, la contraposición entre la búsqueda del bien, que desde Kant en adelante se considerará caracterizado por la particularidad y, más adelante, configurará el ámbito de la ética y la búsqueda de lo justo, que aspirará a la universalidad y recibirá el apelativo de “moral”.

2.3. Una Muerte Anunciada

Nietzsche

Por boca de Zaratustra³, Nietzsche anuncia la llegada del nihilismo o, lo que es lo mismo, la muerte de Dios; esto es, además del ausentarse del mundo de la divinidad, la pérdida de vigencia de los valores que hasta ese momento aparecieran como absolutos, los valores ascéticos, pretendidamente desinteresados, enseñados por el cristianismo. Pero el nihilismo anunciado es más que eso, implica no sólo que esos valores han perdido su vigencia, sino que no podemos esperar descubrir otros que sí sean absolutamente válidos, ni definir metas de validez universal que nos permitan pensar que el mundo y la vida tienen un sentido. Porque los valores –afirma Nietzsche– no son más que expresiones de la voluntad de poder y este concepto no es unívoco; hay voluntad de poder fuerte y débil, como expresión de la vida sana y de la enferma y ambas buscan imponer su poder, mantenerlo y acrecentarlo, creando e instaurando valores que sirven a sus respectivos intereses.

Con el nihilismo Nietzsche anuncia, pues, la muerte de Dios y la muerte de la moral, e intenta mostrar la íntima relación entre uno y otro acontecimiento. Es la moral cristiana misma –dice– la que en último término da muerte a Dios; en la medida en que su culto a la verdad da origen a la veracidad desarrollada por la ciencia que –finalmente– pone al descubierto el lugar vacío que se suponía ocupado por Dios como origen de los valores y del sentido.

Ese lugar vacío es lo que la metafísica mostraba como mundo verdadero y la religión como lugar de la bienaventuranza eterna; ambos, afirma Nietzsche, no son más que una proyección de la voluntad de poder débil, de la vida enferma que –incapaces de enfrentar el sufrimiento y la muerte– crean un tras mundo que niega el mundo sensible, el mundo del devenir y la vida que en él transcurre. El nihilismo, entonces –al anunciar la muerte de Dios, entendiendo por tal no sólo la desaparición del Dios religioso, sino también del mundo de los valores y del sentido– denuncia la irrealidad del mundo que la metafísica declarara “verdadero” y proclama la realidad del mundo que ella había mostrado como “aparente”.

³ NIETZSCHE, Friedrich. “Así habló Zaratustra”. Alianza. Madrid. 1987. Trad. Andrés Sánchez Pascual.

Frente a lo anterior, Nietzsche-Zaratustra llama a crear un sentido de la tierra, encarnado en el eterno retorno de lo mismo y en la venida del superhombre, que ofrecen la trascendencia —sin la cual la vida inevitablemente decae— pero en la inmanencia; vale decir, un ir del hombre más allá de sí mismo, pero sin el recurso a un trasmundo.

En síntesis, metafísica y moral, que se identifican en la medida en que ambas son creadoras de trasmundos, están llamadas a morir porque niegan el mundo y la vida en función de un trasmundo ilusorio, a la vez que rinden culto a la verdad; vale decir, el germen del nihilismo está contenida en ellas, en esa contradicción que les es inherente.

Nietzsche piensa que su filosofía, al desenmascarar esta metafísica-moral mostrándola como expresión de la voluntad de poder débil, la ha superado y ha abierto el camino para la recuperación de la grandeza humana.

Heidegger

Heidegger, por su parte, quien dedica dos magníficos tomos de su obra al análisis del pensamiento de Nietzsche⁴, ve la situación de una manera muy diferente. Él afirma que este último —con su definición del ser como voluntad de poder— no ha superado la metafísica, sino que la ha llevado a su culminación. Porque para Heidegger la metafísica se expresa en un creciente olvido del ser y un paralelo engrandecimiento del yo como *subjectum* —esto es como fundamento— a lo largo de todo el desarrollo de la filosofía occidental; este proceso desemboca, finalmente, en la reducción que el hombre de la era de la técnica hace del mundo a la condición de materia prima y de energía, de las que él puede disponer a su arbitrio.

Considerado desde esta perspectiva, el gran mérito del pensamiento de Nietzsche residiría en haber llevado ese olvido del ser a un punto más allá del cual ya no queda más camino por recorrer. Pero la metafísica no ha sido superada ni podrá serlo mientras no se remedie ese olvido y ello no depende de la voluntad humana, sino del mostrarse del ser de una manera nueva.

La equivalencia que Nietzsche establece entre metafísica y ética, por otra parte, resulta válida para Heidegger; porque —si se entiende la última

⁴ HEIDEGGER, Martin. "Nietzsche". Destino. Barcelona. 2000. 2 Vols.

como instauración de valores que no son más que condiciones puestas por la voluntad de poder— ella representa indudablemente el intento de una imposición de la voluntad sobre el ser.

Consecuentemente, Heidegger se niega a abordar el tema cada vez que sus discípulos le piden que esboce las líneas generales de una ética que se enmarque dentro de su pensamiento; lo más cercano a la ética que podemos descubrir en su obra está descrito en *Serenidad*⁵, texto del año 1959, como una actitud que intenta dentro de lo posible, puesto que el Dios que sería el único que podría salvarnos aún no aparece, dejar que las cosas sean lo que son.

2.4. Análisis y Diagnóstico de la Crisis de la Filosofía Práctica

2.4.1. El carácter tripartito de la ética aristotélica y el rechazo de esa tríada por parte de Kant

Alasdair MacIntyre, en su obra *After Virtue*⁶, publicada originalmente en 1981, afirma que la ética aristotélica —que mantuvo su vigencia durante todo el Medioevo a través de la filosofía tomista— tiene como rasgo fundamental un carácter tripartito. En ella aparecen descritas dos situaciones del hombre, aquella en que se lo muestra tal como de hecho es —que podría ser considerada como su ser en potencia— y aquella en que es descrito tal como podría llegar a ser si realizara su telos, vale decir, su ser en acto; entre una y otra situación se inscribe la ética como la disciplina que entregó al hombre los medios —las virtudes— que le permitirán pasar de la primera a la segunda.

Siendo este el caso, resulta evidente que las virtudes —puesto que tienden a llevar al hombre de la situación uno a la dos, esto es del ser potencial al ser en acto— exigen de aquel una modificación de sí mismo, cuyo sentido deriva de la meta a alcanzar.

MacIntyre analiza luego la transformación implicada en la ética kantiana y la sintetiza diciendo que Kant rechaza el tercero de los elementos constitutivos de la ética aristotélica, mientras conserva los otros dos; esto es, rechaza la meta, cuyo logro justificaba la práctica de las virtudes, pero

⁵ HEIDEGGER, Martin. "Serenidad". Ediciones Del Serbal. Barcelona. 1994.

⁶ MACINTYRE, Alasdair. "After virtue. A study in moral theory". University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana. 1981 (*This is the virtue*). Versión castellana publicada por Ed. Crítica, Barcelona, 1987.

conserva la noción de una condición humana imperfecta y la de las virtudes tendientes a su modificación.

Como consecuencia de la eliminación del tercero de los elementos de la ética tripartita, esto es de la meta que aporta sentido al ejercicio de las virtudes, la ética pierde su inteligibilidad. La ley moral formulada por el imperativo categórico contradice lo que podríamos llamar la "naturaleza humana", sin que aparezca meta alguna hacia la que tienda la transformación exigida y la justifique. No es pues de extrañar —nos dice— que en el hombre surja una resistencia al cumplimiento de esa ley y que esta aparezca, en palabras de Nietzsche, como negadora de la vida.

La conclusión de MacIntyre es que la crítica nietzscheana tiene validez si se la aplica a la moral que surge a partir de la Ilustración, esto es, a la moral deontológica, pero no a la aristotélica, de estructura tripartita; porque ésta no niega la vida, sino que —por el contrario— se centra en el logro de una vida buena y no en el cumplimiento de un deber por mero respeto a la ley.

Plantea que Aristóteles y Nietzsche son las dos cumbres descollantes en la historia de la ética y considera que este último es el único —entre los filósofos de la época— que capta la verdadera dimensión de la crisis que afecta a la disciplina desde la Ilustración en adelante. Afirma que ha llegado el momento en que ambos encarnan una disyuntiva que no podemos evitar: o la ética de las virtudes aristotélica, independizada de la doctrina del ser como potencia y acto que ya no puede sustentarse, o Nietzsche con la voluntad de poder y el superhombre que —como bien lo percibió Heidegger— no ofrece realmente una superación de la metafísica, sino una descripción profética de la situación del hombre y de su mundo en la actual era de la técnica.

La disyuntiva descrita por MacIntyre no se resolvió conforme a lo previsto por él y la muerte de la filosofía práctica anunciada por Nietzsche no se produjo. Por el contrario, hemos presenciado su rehabilitación; ésta, sin embargo, no supuso un simple retorno a Aristóteles, sino la integración de ambas herencias constitutivas de la tradición ética occidental como dos momentos sucesivos del razonamiento moral, tal como es desarrollado por las éticas aplicadas y, en especial, por la bioética.

2.5. Rehabilitación de la Filosofía Práctica y Caracterización de la Bioética

2.5.1. Algunos aportes importantes para la rehabilitación de la filosofía práctica

Considerando la actual rehabilitación de la filosofía práctica fundamentalmente desde la perspectiva de las éticas aplicadas y en especial de la bioética, destacan los aportes de dos grandes filósofos contemporáneos, Hans Jonas y Jürgen Habermas.

En una primera aproximación puede parecer extraño reunirlos, pues provienen de tradiciones teóricas contrapuestas —aristotélico el primero y kantiano el segundo— pero ellos mismo dialogan al citarse el uno al otro y sus aportes colaboran, precisamente, a la integración de esas herencias efectuada por la bioética.

El aporte de Jonas reside fundamentalmente en su desarrollo de una ética de la responsabilidad⁷, que es teleológica en cuanto define lo moral en función de una meta a lograr, la preservación de la presencia de la especie humana y de la vida en su conjunto en el planeta; pero se trata de una meta que no reconoce fundamento en la doctrina del ser como potencia y acto y que lleva la exigencia de universalización más allá de lo que Kant mismo lo hizo al extender —como veremos más adelante— el concepto de fin en sí al resto de las especies vivas e, incluso, a la naturaleza en su conjunto.

En lo que respecta a Habermas, pueden destacarse dos aportes fundamentales⁸. En primer lugar, la transformación del imperativo categórico kantiano de manera tal que —para que una máxima sea universalizable— no exigirá ya una especie de experimento en solitario en la conciencia de cada cual; exigirá, en cambio, el cumplimiento de lo que se conoce como "postulado de universalidad" (U); esto es, la realización de un diálogo real en el que participen en condiciones de igualdad todos los que se verán afectados en sus intereses por la aplicación de las normas; en segundo lugar, la distinción de dos niveles en la vida moral según sea el origen de las normas que los rigen. El nivel 1, o de autonomía, que sería aquel en

⁷ JONAS, Hans. "El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica". Herder. Barcelona. 1995.

⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. "Conciencia moral y Acción comunicativa". Península. Barcelona. 1991.

que las normas han sido definidas de acuerdo a (U) y que, en consecuencia, resultan universalmente vinculantes; el nivel 2, o de auto-realización, en el que las normas serían meramente sapienciales, transmitidas por la tradición y no podrían pretender validez universal.

En los párrafos siguientes veremos cómo estos aportes son integrados por la bioética en respuesta a las exigencias planteadas por las transformaciones de la acción derivadas del nivel alcanzado por el desarrollo científico técnico y por el ritmo acelerado del proceso de globalización.

2.5.2. Características del mundo contemporáneo que exigieron la rehabilitación de la filosofía práctica y el surgimiento de la bioética

La noción de bioética como “ética aplicada” podría parecer redundante, puesto que la ética misma es una filosofía de la acción; sin embargo, con el transcurso del tiempo la ética fue poniendo cada vez más el acento en sus componentes teóricos, hasta casi reducirse en los últimos siglos a una reflexión sobre los fundamentos de las normas. Dicha reflexión es sin duda imprescindible, pero hoy resulta insuficiente debido a la expansión de los alcances de la acción que trajo consigo el ritmo acelerado asumido por el desarrollo científico técnico en los últimos dos siglos.

Como consecuencia de lo anterior, se produjo un desfase entre la normativa moral, por un lado, y la capacidad humana de actuar, por otro, que se expresa, por ejemplo, en la ausencia de normas reguladoras de las relaciones del hombre con la naturaleza en un momento en que la especie humana ha adquirido la capacidad de destruir el medio ambiente y la biodiversidad. Dicho desfase es quizá responsable del oscuro y difuso malestar que hoy parece afectar al inconsciente colectivo de la humanidad occidental y se cuenta entre las causas menos analizadas de la actual reivindicación de la ética al interior de la filosofía y de la creciente receptividad pública frente a la bioética.

Por otra parte, fue surgiendo también un marcado desajuste entre la capacidad humana de actuar y la de prever las consecuencias de la acción, lo que resulta especialmente grave dada la ampliación de los alcances de esta última. Como consecuencia de ello, el esfuerzo por superar la distancia entre acción y previsión adquiere hoy connotación ética y la prudencia, junto con la responsabilidad exigida por el poder acrecentado, se sitúan entre las virtudes más prominentes dentro de las éticas aplicadas.

Esa expansión de los alcances de la acción se hace presente, fundamentalmente, en dos ámbitos: el de las relaciones del hombre con la naturaleza y el de las relaciones de los hombres entre sí; estas últimas, a su vez, asumen dos aspectos: las relaciones entre contemporáneos y las relaciones entre la generación actual y las venideras.

Para el hombre antiguo y medieval y en gran medida también para el hombre moderno hasta hace un par de siglos, la naturaleza representaba lo invulnerable, aquello sobre lo cual carecía de poder y, por consiguiente, de responsabilidad. Su acción sobre la naturaleza no provocaba prácticamente consecuencias y si alguna tenía, ella afectaba sólo a lo espacial y temporalmente próximo.

La ciudad, en cambio, constituía el ámbito en cuyos acontecimientos el hombre tenía influencia y en el que, por lo tanto, se desplegaba su responsabilidad. Como consecuencia de ello, las normas morales no regulaban las relaciones del hombre con la naturaleza, sino las de los hombres entre sí, de manera que la moral tradicional era fundamentalmente antropocéntrica.

Así se explica que hoy, cuando la técnica ha puesto en manos de la humanidad el poder para alterar profundamente el medio ambiente del planeta y la biosfera completa, con el consiguiente riesgo para la vida en su conjunto, el hombre se perciba a sí mismo como el único fin en sí. Esto es, como el único ente que no debe jamás ser tratado solamente como medio, mientras todo el resto queda disponible para ser puesto al servicio de su voluntad de poder.

Ahora bien, aunque las relaciones entre los hombres fueron el objeto de regulación de la filosofía práctica tradicional, dichas relaciones exigen actualmente una atención renovada.

En primer lugar, porque como consecuencia del proceso de globalización en curso hoy conviven dentro de una misma sociedad los que podríamos llamar “extraños morales”; esto es, personas que tienen distintas concepciones de la vida buena, distintos ideales en lo que respecta al bien y a la felicidad, personas pertenecientes a diversas tradiciones, que demandan perentoriamente condiciones de igualdad. Esta composición plural de nuestras sociedades exige que se establezca entre esos extraños morales una forma de convivencia más o menos armónica. Ello implica respetar las diferencias y reconocer ciertos deberes mínimos que todos los ciudadanos están obligados a reconocer para salvaguardar los iguales derechos de todos.

En segundo lugar, porque el nivel de desarrollo científico técnico alcanzado introduce en estas relaciones entre contemporáneos un grado de complejidad tal que genera interrogantes morales inéditas. Así, por ejemplo, hoy nos preguntamos si son legítimas la prolongación artificial de la vida humana, la fecundación *in vitro*, la crío preservación de embriones, la manipulación genética de especies vegetales y animales, la clonación de embriones humanos con fines terapéuticos u otros, etc. Vale decir, enfrentamos situaciones insospechadas para quienes nos precedieron, las que –por eso mismo– no pudieron ser objeto de la reflexión de la filosofía práctica.

Por otra parte, en la actualidad, el hombre puede hacer desaparecer a la humanidad de la faz de la Tierra –por lo menos– a través de dos caminos diferentes; en primer lugar, mediante su acción depredadora sobre la naturaleza puede privar a las futuras generaciones del medio ambiente y de la biodiversidad indispensables para el desarrollo de una vida auténticamente humana; paralelamente, mediante la manipulación de sus genes en pos de la aparición de un hombre supuestamente mejor, puede poner fin a su propia especie.

Frente a las condiciones descritas, luego de mediados del siglo xx empieza a perfilarse lo que hoy llamamos “éticas aplicadas” entre ellas la bioética, que es la primera en configurarse en forma sistemática. En íntima relación con ella –por lo menos en la intención de quien crea el término bioética, el oncólogo norteamericano Van Rensselaer Potter⁹– se formulan los fundamentos tentativos de una ética del medio ambiente y, más adelante, van perfilándose una ética de la investigación, una ética económica, una ética ciudadana, etc.

Las características fundamentales comunes a todas estas éticas aplicadas son su carácter interdisciplinario, puesto que deben responder a interrogantes surgidas desde los distintos ámbitos de la actividad humana y su carácter procedimental; esto es, el acento que ponen en la búsqueda de procedimientos para la solución de los problemas morales inéditos surgidos a partir del desarrollo científico técnico y del proceso de globalización en curso, contrarrestando así la atención centrada unilateralmente en los fundamentos, propia de la ética tradicional.

En relación a los cambios experimentados por las relaciones del hombre con la naturaleza, se ha ido abriendo camino la comprensión de la estrecha interrelación entre el bien del hombre, el del resto de las especies vivas y

el de la naturaleza en su conjunto. Vale decir, se ha ido constatando que la noción del hombre como *ser-en-el-mundo* trasciende absolutamente el ámbito meramente teórico para instalarse en lo concreto del día a día. Así, la propuesta de Jonas que contempla la necesidad de extender el concepto de fin en sí al resto de las especies vivas e, incluso, a la naturaleza en su conjunto, parece cada vez más razonable; Jonas afirma que habría que reconocerlas como sujetos de derechos que tienen en sí mismos su propio fin; en esta forma, se pondría el acento en la unidad entre hombre y mundo, se dejaría atrás el antropocentrismo de las éticas tradicionales y desaparecería el abismo abierto por la filosofía moderna entre sujeto y objeto.

Podría decirse que la extensión propuesta de la condición de fin en sí al resto de las especies vivas y a la naturaleza en su conjunto, representaría el auténtico logro de la aspiración de universalidad del respeto, implicada en el imperativo categórico kantiano y en la “regla de oro” de nuestra tradición ética, “no hagas a otros lo que no quisieras que te hicieran”.

Respecto a esa extensión propuesta por Jonas, el bioeticista español Diego Gracia destaca la importancia de establecer una diferencia entre la noción de fin en sí cuando es aplicada al hombre y cuando es aplicada al resto de las especies vivas. Mientras en el primer caso, cada hombre representa un fin en sí que jamás debe ser tratado solamente como medio, en el segundo sería la especie –y no cada individuo– la que debería ser reconocida como fin en sí; gracias a esa distinción se preservaría la situación especial del hombre derivada de su calidad de sujeto moral, a la vez que se reconoce su condición ontológica de *ser-en-el-mundo*, con las consecuencias epistemológicas y éticas en ello implicadas.

En lo que respecta a las relaciones entre contemporáneos –dada la constitución plural antes mencionada de las modernas sociedades democráticas y en procura de una convivencia armónica en la que se respeten a la vez las diferencias legítimas y los iguales derechos de todos– la bioética recurre a la distinción introducida por Habermas entre los niveles de autonomía y autorrealización y la integra con las nociones de mínimos y máximos morales.

El nivel de mínimos incluiría normas vinculantes para todos, incluso para los extraños morales; vale decir, incluso para aquellos individuos y grupos que sustentan diversos ideales de perfección y vida buena. Dichos mínimos, cuyas normas harían referencia a esa parte del proyecto humano fundamental de una convivencia justa, definirían los diversos aspectos de la obligación de respeto, esto es de no discriminación biológica y/o social.

⁹ POTTER, Van Rensselaer. “Bioethics. Bridge to the future”. Prentice Hall. New Jersey. 1971.

El nivel de mínimos sería, así, aquel en el que todos nos reconocemos como iguales y debemos ser tratados como tales y podría ser considerado —debido a su pretensión de universalidad— como correspondiente a la ética deontológica kantiana.

El nivel de máximos, por otra parte, sería aquel en el que a cada miembro de la sociedad se le reconoce el derecho a la diferencia; vale decir, el derecho a perseguir sus propios ideales de perfección y felicidad, mientras ello no implique el atropello del mismo derecho de cada uno de los demás. Tales ideales podrían ser aconsejados pero no impuestos a todos los miembros de la sociedad. Este sería el nivel teleológico, de la ética aristotélica y correspondería a esa parte del proyecto humano fundamental que busca la vida buena.

En lo que respecta a las relaciones entre la generación actual y las generaciones futuras podríamos recurrir nuevamente a los planteamientos de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas, que enuncia un nuevo imperativo: “obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”.

El concepto de vida humana auténtica incluye dos exigencias que aparecen como sus condiciones de posibilidad: la preservación del medio ambiente y de la biodiversidad, por una parte y, por otra, la preservación de la identidad genética de la especie humana.

En lo que respecta a la primera, no insistiremos sobre ella porque ya fue abordada al hacer referencia al planteamiento de Jonas referente a la necesidad de extender el concepto de fin en sí a todas las especies vivas y a la naturaleza en su conjunto.

En relación a la segunda, representaría un ejercicio de la prudencia en la aplicación a sí mismo de la técnica que el hombre está actualmente en condiciones de emprender. Dicha prudencia tendería a impedir que el creador de la técnica se convierta en un objeto más de ella, a evitar que el hombre deje atrás la situación de ente que se recibe a sí mismo como dado en lo que respecta a su constitución genética, para llegar a ser un producto más de su propia fabricación.

2.5.3. Conclusiones

- La filosofía práctica de carácter puramente formal, que se reduce a la búsqueda del logro del segundo componente del proyecto humano

fundamental, el de una convivencia justa, desembocó en una pérdida de sentido que subyace a la crítica nietzscheana.

- La rehabilitación de la filosofía práctica se produjo como consecuencia de las interrogantes morales inéditas planteadas por la expansión de los alcances de la acción, derivada del actual nivel de desarrollo científico-técnico y del reconocimiento de la urgente necesidad de buscarles respuesta.
- Ese desafío fue asumido en gran medida por las éticas aplicadas y, específicamente por la bioética, que se ocupa directamente de la búsqueda de procedimientos que permitan dar solución a los problemas morales emanados de dicha expansión de los alcances de la acción y del proceso de globalización en curso.

2.6. La Manipulación Genética: un Problema Bioético Fundamental

2.6.1. Análisis de Jürgen Habermas

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En *El Futuro de la Naturaleza humana*¹⁰, publicada originalmente en 2001, Habermas sostiene que el actual nivel de desarrollo de las biociencias y de las biotecnologías ha suscitado problemas que afectan a lo que él denomina la “ética de la especie”; esto es, la autocomprensión ética común al conjunto de los sujetos aptos para el lenguaje, que los presenta ante sí mismos como autores indivisos de su propia biografía y, en consecuencia, permite que se reconozcan unos a otros como personas que actúan autónomamente, tienen una misma dignidad que subyace a sus diferencias y merecen un mismo respeto.

En lo referente a dichos problemas, Habermas considera que la pretensión filosófica moderna de soslayar absolutamente las cuestiones relacionadas con la vida buena, habría perdido actualmente su legitimidad. Porque ellos se traducen fundamentalmente en que hoy nuestra constitución genética —que representaba para nosotros lo “dado naturalmente” — se haya convertido en algo que podemos intervenir y programar de acuerdo a fines y deseos ajenos al individuo en formación;

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. “El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?”. Paidós. Buenos Aires. 2004.

se socava, así, la igualdad entre los hombres, poniéndose en riesgo la autocomprensión ética de la especie a la que hacíamos referencia en el párrafo anterior, cuya base reside en la convicción referente a esa igualdad.

Las reflexiones habermasianas sobre este punto asumen hoy una importancia sobre la que no hace falta insistir; porque es imposible desconocer que con el actual nivel de desarrollo de las biotecnologías la humanidad puede llegar a experimentar una transformación de su autocomprensión comparable a la que trajeron consigo en el pasado el derrumbe de la teoría geocéntrica, la aparición de la teoría de la evolución y el descubrimiento del inconsciente; dicha transformación consistiría en el paso desde la autocomprensión del ser humano como creador de la técnica a la de mero objeto o, incluso, producto de ella.

LA EUGENESIA LIBERAL Y SUS POSIBLES REPERCUSIONES SOBRE LA AUTOCOMPRESIÓN ÉTICA DE LA ESPECIE

Por eugenesia liberal entiende Habermas aquella que no reconoce diferencias morales entre la eugenesia negativa, que persigue fines terapéuticos y la positiva o modificadora y pretendidamente perfeccionadora del patrimonio genético a nivel individual; pero —a diferencia de lo que sucedió en la Alemania nazi— se trataría de una eugenesia que no responde a políticas estatales, sino que es simplemente el mercado el llamado a definir lo que debe emprenderse o dejarse de lado en este ámbito.

Esta capacidad de la que hoy disponemos de intervenir y programar nuestra propia dotación genética, nos enfrenta a la posibilidad de una ruptura en el equilibrio de las posiciones simétricas idealmente esperables entre personas libres e iguales.

Esa ruptura tiene un especial significado dado que la simetría mencionada es condición de posibilidad para (U), esto es, para la formulación de normas de validez universal; porque la futura persona —cuando llegue a enterarse de que su dotación genética fue intervenida con fines no terapéuticos— no podría ya autocomprenderse como miembro autónomo y de igual dignidad en una comunidad de personas libres; quedarían así dañadas la conciencia de su propia autonomía y su autocomprensión como miembro de la especie.

Quienes defienden la eugenesia liberal consideran que desde el punto de vista moral las modificaciones genéticas introducidas por la eugenesia

no interfieren en la libertad de la futura persona; porque tanto la que ha sufrido una intervención como la que no la ha experimentado estarán sujetas a las modificaciones socializadoras generadas por el proceso educativo. De manera que la posibilidad de definir libremente la propia biografía que tendría una persona a partir de condiciones orgánicas no elegidas, parecería no diferenciarse mucho de aquella de la que dispone una persona programada. En uno y otro caso se haría presente lo que podríamos considerar como un “destino por socialización” que delimitaría el ámbito dentro del cual la persona podrá efectivamente desarrollar su proyecto existencial, relativizándose por igual la libertad de quien ha sido programado y de quien no lo ha sido.

Sin embargo, entre ambas situaciones existe una importante diferencia; el individuo que sufrió la intervención genética y el que no la sufrió están ambos sujetos al “destino por socialización”, pero ambos pueden —llegado el momento y por lo menos en principio— rechazar retroactivamente y modificar las características que les fueron impuestas a lo largo de ese proceso; el primero, en cambio, se enfrenta finalmente a la intervención no revisable de su programador, mientras el segundo se descubre como autor integral de esa narración que es su vida, a partir de condiciones orgánicas no intervenidas.

En esta forma, las programaciones genéticas de intención perfeccionadora pueden hacer que la persona sienta menoscabada su libertad por la voluntad de otro que tomó sin su consentimiento decisiones que lo afectan irreversiblemente, impidiéndole así ser el autor indiviso de su propia biografía y generando una asimetría insuperable con su programador.

Habermas afirma, por otra parte, que lo cuestionable en el caso de la eugenesia no es la técnica misma, sino los fines al servicio de los cuales es puesta; así, en el caso de lo que se conoce como eugenesia negativa, cuyos fines son terapéuticos, es factible suponer que la persona que el embrión llegará a ser podría —retroactivamente— dar su consentimiento a la intervención de la que fue objeto para librarlo de una enfermedad o de una malformación insoportables; por el contrario, en el caso de técnicas como el diagnóstico pre-implantacional (DPI) cuando no son usadas con fines terapéuticos, sino para evitar preventivamente un embarazo porque los padres rechazan un hijo con esas características, jamás se podrá saber si la persona que esas células embrionarias llegarían a ser habría consentido en su propia eliminación.

Así, si bien las biotecnologías representan en cierto sentido un “progreso” de la libertad humana en cuanto han abierto nuevos espacios de decisión, por otra parte, como lo destaca Hans Jonas (1995) y Habermas coincide con él en este punto, con ellas hemos pasado de la condición de creadores y señores de la técnica a la de objetos suyos. La autocomprensión de la especie se ve así estremecida, en la medida en que la intervención genética no terapéutica puede convertir a los individuos programados en productos de sus programadores; se da, así, una tecnificación de la naturaleza humana que pone en riesgo la autocomprensión igualitaria que está en la base de la ética de la especie y aporta el punto de apoyo para toda la normativa reguladora de las interacciones sociales.

Frente a los riesgos para la autocomprensión ética de la especie que hemos revisado, Habermas sostiene que se hace indispensable una protección, incluso a través de medios jurídicos, de lo que podría considerarse como la “naturalidad” de la dotación genética; vale decir, estaríamos enfrentados a la necesidad de definir y establecer el derecho a recibir una identidad genética no manipulada.

Ahora bien, Habermas considera que no existen argumentos que puedan ser aceptados como válidos por todos los miembros de una sociedad secular referentes a la condición de persona del embrión desde el momento de su concepción, como la sostenida por la doctrina de la Iglesia Católica, por ejemplo. Porque para quienes no participan de una fe religiosa, el embrión, aunque esté genéticamente individuado, solo llegará a poseer integralmente esa condición cuando –rota la simbiosis con la madre– entre en un mundo de personas que lo acogen, le salen al encuentro y le dirigen la palabra.

Por otra parte, afirma que sólo son seres morales, vale decir, sólo gozan de dignidad integral, quienes son autolegisladores; solo ellos forman parte de una comunidad cuyos miembros pueden exigirse mutuamente comportamientos sujetos a normas reconocidas intersubjetivamente en un diálogo real entre iguales. Por eso la dignidad humana se define en función de esta capacidad autolegisladora y la “inviolabilidad” de la persona –que se relaciona íntimamente con esa dignidad– no es algo que se posea “por naturaleza”, sino que se adquiere a partir de relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco.

En otras palabras, podría decirse que en las sociedades seculares, donde se da prioridad a lo justo sobre lo bueno, dado que los fundamentos religiosos y metafísicos carecen en ellas de fuerza vinculante, resulta imposible otorgar al embrión desde el momento de su concepción el derecho a

una protección absoluta de su vida, de la que legalmente disponen las personas como portadoras de derechos fundamentales.

Ante esta situación y frente a la exigencia de respetar al derecho de recibir una identidad genética no manipulada, con la que Habermas pretende proteger la integridad de la ética de la especie, propone el concepto de “indisponibilidad”; éste implica que el que algo no pueda ser usado arbitrariamente para fines ajenos a ese algo, no se da solo en relación con lo que es inviolable; por consiguiente, no es propio exclusivamente de la persona; dicho concepto –sin recurrir a fundamentos religiosos o metafísicos– sustenta que el embrión mientras permanece en el claustro materno, vale decir, en un nivel de vida pre-personal, exigiría ya ciertas formas de respeto por el solo hecho de ser vida humana.

Ese respeto derivaría de nuestra autocomprensión como especie que nos identifica como seres humanos y nos distingue del resto de los seres vivos; esta identificación se logra en función de la imagen que dicha autocomprensión nos entrega de nosotros mismos como seres libres y por ello iguales en dignidad, como entes morales cuya conducta no está unívocamente determinada por el instinto o la presión social; en síntesis, como seres que detentan “el poder de ser sí mismos”, capaces de regularse mediante normas razonables y, consecuentemente, susceptibles de ser reconocidas por todos como válidas.

En esta forma, la comprensión de nuestra propia libertad se da íntimamente ligada a esa condición de indisponibilidad relacionada con la naturalidad del nacimiento y ésta desaparece con la intervención del programador que afecta la futura biografía del programado. La ética de la especie corre, así, el riesgo de verse profundamente alterada como resultado de la reducción del hombre a objeto de su propia técnica.

En lo que respecta al DPI, Habermas cuestiona el derecho de los padres a establecer la distinción irrevocable entre lo que merece y lo que no merece vivirse, que les permite decidir con respecto a la continuación o interrupción de la vida humana pre-personal; porque ello implicaría un trato cosificador del embrión in vitro, en la medida en que solo se le permitiría nacer si satisface determinados criterios de calidad. Esta selección de embriones “adecuados” es inevitablemente unilateral, porque como no llega a nacer persona alguna, la aceptación de su propia eliminación por parte del afectado solo puede suponerse como posible respuesta frente un futuro sufrimiento que –para el programador– aparece como insoportable.

Finalmente, en lo que respecta a la investigación consumidora de embriones la vida humana pre-personal resultaría también instrumentalizada, aunque dicha investigación esté al servicio de importantes fines terapéuticos, en la medida en que estos son inevitablemente ajenos al embrión mismo.

2.6.2. Conclusiones

- El concepto de ética de la especie desarrollado por Habermas pone de manifiesto que la moral racional abstracta, puramente formal, se apoya en una autocomprensión ética preexistente, cuya desaparición pondría en riesgo toda la normativa que regula la convivencia en las actuales sociedades seculares.
- Se muestra así una íntima dependencia entre la ética de la vida buena y la moral de la convivencia justa. Más aún, podría decirse que este segundo nivel aparece como enraizado en el primero, a partir del cual surgiría mediante un proceso de racionalización y formalización crecientes.

2.6.3. Conclusiones generales

- Enfrentados al grave riesgo de que la desaparición de las condiciones mínimas para la preservación de la vida sobre la Tierra haga irrealizable todo proyecto humano, presenciamos una rehabilitación de la filosofía práctica que responde a la aspiración de ajustar los resultados del desarrollo tecnológico a los dos elementos constitutivos del proyecto humano fundamental, el logro de una vida buena y de una convivencia justa.
- El surgimiento de la bioética contribuye poderosamente a dicha rehabilitación al aportar procedimientos tendientes a resolver los problemas morales inéditos planteados por la expansión de los alcances de la acción.
- Dichos procedimientos reúnen como dos momentos del razonamiento moral los aportes de las dos herencias constitutivas de la tradición ética occidental —aristotélica y kantiana— en lo que hoy entendemos como una integración de la ética de la intención y de la ética de la responsabilidad.

- Esa integración exige que se reconozca la íntima relación entre los niveles de mínimos y de máximos, en cuanto son los contenidos de máximos los que a la larga son traducidos en términos “cosmovisivamente neutros”; esto es, aceptables para todos los miembros —creyentes de diferentes credos y no creyentes— de las sociedades que Habermas llama postseculares. Tal es el caso, por ejemplo, del concepto de indisponibilidad definido por Habermas como alternativa al concepto de inviolabilidad que supone para el embrión la condición de persona.

2.7. Reflexión final

Ese reconocimiento exige, a su vez, una íntima coordinación entre los ámbitos de la vida privada y de la vida pública y, por consiguiente, entre ética —si por tal entendemos la búsqueda de la vida buena— y moral, si por tal entendemos la búsqueda de la convivencia justa. Vale decir, exige la coherencia entre ética y política a la que Habermas intenta colaborar con su planteamiento referente a la necesidad de una hermenéutica que —en un intento de preservar el sentido— “traduzca” ciertos contenidos de máximos a un lenguaje “cosmovisivamente neutro”, aceptable para todos los ciudadanos de las sociedades postseculares.

CAPÍTULO 3
MEDIO AMBIENTE, ÉTICA HERMENÉUTICA Y
RECONFIGURACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

RAÚL VILLARROEL

"Incluso medido en el metro de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad sino poder y conciencia del poder, se presenta como pura hybris [orgullo sacrilego] e impiedad [...] Hybris es 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 [...]."
Friedrich Nietzsche. "La Genealogía de la Moral".

3.1. La irrupción de la conciencia ambiental

A comienzos de los años 60, 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 cada vez más 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 sólo 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 técnica 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 debía 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 respuesta proveniente más del pensamiento que de la acción, pues, sin duda, las dificultades acarreadas por la técnica no necesariamente se iban a resolver por vía de la implementación de más estrategias de corte técnico. 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". Se dio lugar con ello, entonces, a la irrupción de toda una reflexión referida a las relaciones del hombre con su entorno que, con el paso del tiempo, fue adquiriendo fuerza expresiva y poco a poco comenzó a instalarse en la escena de la discusión contemporánea como un tópico irrenunciable del debate, siguiendo la senda de lo que un par de décadas antes había planteado Aldo Leopold en referencia a la necesidad de ampliar el criterio con que se empleaba la técnica en vez de sustituirla por otra más avanzada.

La ética ambiental surge, entonces, motivada principalmente por la necesidad de dar respuesta a dos importantes desafíos o encrucijadas planteados por el antropocentrismo tradicional. En primer lugar, a las pretensiones de superioridad moral manifestadas sin reservas por los seres humanos respecto de los miembros de otras especies. Y en segundo término, a la posibilidad de encontrar argumentos racionales que permitiesen asignarle valor intrínseco al ambiente natural y sus componentes no humanos. Sustentado en ambas referencias, comenzó paulatinamente a gestarse un proceso de crítica al impacto ejercido por la acción humana sobre el entorno y un replanteamiento del modo en que los hombres contemporáneos entendían su relación con la naturaleza, mediada por la técnica. Se hizo así explícita, por primera vez, la necesidad de fomentar una nueva actitud reflexiva, capaz de enfrentar la *hybris* desenfrenada que amenazaba a la vida en todas sus manifestaciones.

Entre los trabajos pioneros que instalaron esta nueva sensibilidad frente a la crisis medioambiental emergente, se puede señalar el afamado *Silent Spring*, publicado en 1963 por Rachel Carson, texto que recopilaba un conjunto de artículos aparecidos previamente en el *New Yorker Magazine*, en los que se detallaba el modo cómo ciertos pesticidas agrícolas (DDT y algunos más) terminaban por infiltrarse definitivamente en la cadena alimentaria, afectando al medio ambiente y a la salud de los seres humanos. Posteriormente, Paul Ehrlich publica en 1968 *The Population Bomb*, donde advierte que el crecimiento desmesurado de la población humana amenaza la viabilidad de los sistemas de apoyo vital del planeta. Estos y otros trabajos de entonces quedaron resumidos en la ya clásica investigación liderada por Dennis Meadow en el Instituto Tecnológico de Massachussets, que dio lugar en 1972 a *Limits to Growth*, informe que recogía las preocupaciones surgidas durante la década anterior y respondía de este modo a la nueva sensibilidad medioambiental, fuertemente acicateada entonces por las primeras imágenes de la Tierra tomadas por los satélites estadounidenses, en que se la contemplaba en todo su magno esplendor desde el espacio exterior, pero, a la vez, en su tremenda vulnerabilidad.

Ahora bien, como se sabe, buena parte del impulso inicial de todos estos trabajos e inspiraciones se deben a la obra del destacado conservacionista Aldo Leopold, quien, pese a no haber planteado teoría sistemática alguna, argumentó tempranamente (en 1949) en favor de la adopción de una "ética de la Tierra", en *A Sand County Almanac*, cuyas preocupaciones principales estaban motivadas por la necesidad de ofrecer respuestas más bien ético-estéticas a los problemas de la naturaleza y rechazar toda perspectiva de valor puramente económico de los objetos naturales. El planteamiento fundamental de Leopold se basaba en tres ideas principales: la Tierra es una comunidad de entidades vivas, la Tierra ha sido hecha para amarla y respetarla, y la Tierra entrega una cosecha de cultura (*harvest of culture*). Por cierto, desde entonces, y hasta nuestros días, las repercusiones y resonancias de este impulso inicial no han cesado y la subsecuente profusión de pensamiento ético medioambiental ha dado lugar a una abundante literatura, llegando por esto mismo a convertirse en un tópico irrenunciable de las preocupaciones filosóficas actuales.

Sin embargo, llegar a precisar cuáles son las características o las definiciones centrales de esta ética referida a los problemas que afectan al entorno natural no es algo simple, puesto que en el horizonte de la reflexión filosófica contemporánea concurren variadas perspectivas que

protagonizan entre sí un interesante debate, cuyas posiciones y planteamientos —distando mucho de coincidir— se tornan, a menudo, inconmensurables. Por lo mismo, el intento de alcanzar una comprensión adecuada de aquello que podríamos definir como “ética medioambiental” exige la revisión de las siguientes cuestiones preliminares.

3.2. Los programas teóricos de ética ambiental

La ética tradicional humanista y el problema medioambiental

Como se dijo, existen varios programas teóricos que han manifestado interés por pensar la relación de lo humano con el entorno natural, desde diversas matrices comprensivas y con diversa pretensión de fines por alcanzar. Una de las expresiones de ética medioambiental conocidas hasta el momento es la perspectiva basada en el *Humanismo*, que estima irrelevante la existencia de una ética específicamente centrada en los problemas del ambiente en tanto exista la ética tradicional, pues no considera necesario que se le diga al hombre qué hacer y qué no con las entidades naturales no humanas, ya que igualmente y con solvencia, la ética humanista procura buenas orientaciones para ello.

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 esa controversial y problemática noción de “valor intrínseco” que algunos han pretendido atribuir a la naturaleza. Esto es lo que él denomina “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 próximas¹. Planteamientos como los de Norton implican, de este modo, que todos nuestros deberes hacia el medio ambiente natural en realidad se derivan de los deberes que debemos reconocer hacia sus habitantes humanos. En este sentido, una perspectiva antropocéntrica refinada sería más que suficiente para objetivos prácticos,

¹ NORTON, Bryan “Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism”. *Environmental Ethics* 6. 1984. Págs. 131 – 148

e incluso mucho más eficaz que cualquier teoría no antropocéntrica en cuanto al logro de resultados pragmáticos; sobre todo en términos de la formulación de políticas, dada la pesada carga de la prueba que recae sobre estas últimas cuando tienen que fundamentar su opinión de que el ambiente no humano también tiene valor intrínseco². Esta dificultad conduciría, incluso, a declarar una suerte de antropocentrismo cínico (*cynical anthropocentrism*), en cuanto se admite que, efectivamente, sí existen poderosas razones para disponerse de manera favorable al medioambiente no humano, pero sólo porque ellas estarían directamente relacionadas con las implicancias favorables que finalmente éste tiene para el bienestar del hombre.

Desde una visión crítica se ha señalado que semejante antropocentrismo ha devenido la causa fundamental de la crisis ecológica actual, en tanto, habiendo exaltado históricamente la figura del hombre, de algún modo legitimó con ello el aniquilamiento progresivo del entorno. En relación con esto, en algunas ocasiones se ha argumentado que las raíces históricas de la destrucción medioambiental se encontrarían en el pensamiento cristiano, pues éste sería el que habría animado la sobreexplotación de la naturaleza al afirmar la superioridad de los seres humanos por sobre todas las otras formas de vida, y por haberse representado todo el entorno natural como si hubiera sido creado para el uso irrestricto del hombre. Ahora, refutando esto último, algunos autores han sostenido que, si bien es cierto que la tradición judeocristiana de pensamiento acerca de la naturaleza ha revelado efectivamente ese carácter despótico del hombre, al mismo tiempo, ha hecho posible ver a los seres humanos como custodios o administradores de la obra divina³. No obstante lo anterior, también se podría decir que ya en Aristóteles se encuentran indicios de semejante antropocentrismo. En *Política* (Libro I, cap. 3, [1257a]), luego de afirmar que las plantas existen en orden a las necesidades de los animales, sostiene que éstos lo hacen en orden al bien del hombre, concluyendo que si la naturaleza no hace nada en vano, o sin un fin determinado, en consecuencia, todos los animales han sido hechos a causa del hombre.

² *Ibid.*

³ Cfr. PASSMORE, John. *Man's Responsibility for Nature*. Duckworth. London. 1980.

Ahora, por otra parte, la confluencia de debates éticos, políticos y legales con respecto a los problemas del entorno trajo consigo, durante los años 70, una interesante discusión entre grupos ambientalistas moderados y otros extremos. Los más moderados, o realistas, apoyaron un ambientalismo reformista y estuvieron dispuestos a trabajar con las empresas y los gobiernos para morigerar el impacto de la contaminación y el agotamiento de los recursos, sobre todo en relación con los ecosistemas frágiles y las especies en vías de extinción. Los más extremos, o fundamentalistas, abogaron, en cambio, por una transformación radical, por el establecimiento de nuevas y rigurosas prioridades, e incluso por el derrocamiento del capitalismo y del individualismo liberal, a los que entendieron como las causas ideológicas principales de la devastación antropogénica del ambiente.

Subyaciendo a estos desacuerdos estaba una distinción introducida a principios de los 70 por el filósofo noruego Arne Næss, considerado un verdadero profeta de la acción militante del *Ecologismo*. Næss diferenciaba dos modalidades de ecología: la superficial (*shallow Ecology*) y la profunda (*deep Ecology*)⁴. Creía que la primera de ellas —la superficial, la antropocentrista digamos— acusaba 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. De acuerdo con esto, un ecologista superficial usaría su ciencia igualmente para avanzar respecto de la empresa de conquista de la naturaleza, aunque sólo en el sentido de evitar las consecuencias indeseables de tales acciones. De este modo, los ecologistas superficiales asesoran a los gobiernos y a las empresas en la manipulación del medio ambiente, con el propósito de generar un rendimiento máximo y sostenido de los recursos y así su labor queda limitada no más que a advertir acerca de los riesgos de la lluvia ácida para los bosques comercializables, por ejemplo; o a dar cuenta de las potenciales consecuencias biológicas derivadas de la introducción de organismos desarrollados por ingeniería genética en el medio ambiente. Por lo mismo, la ecología superficial no representaría sino una refinada modalidad de *management*.

La ecología profunda —desarrollada por Bill Devall y George Sessions, continuadores de Næss—, por el contrario, y desde la perspectiva de un

⁴ NÆSS, Arne (1973). *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, aparecido en SESSIONS, G. (Ed.) "Deep Ecology for the 21st Century". Shambhala. Boston. 1995.

*igualitarismo biosférico*⁵, se centra —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. En su opinión, sería la profunda cercanía que tendríamos que mantener con otras formas de vida en la naturaleza lo que contribuiría significativamente a nuestra propia calidad de vida. La ecología profunda buscaría así respetar un supuesto valor intrínseco de la naturaleza, independientemente de todo provecho o propósito humano, defendiendo la idea de que todos los seres vivos tienen absolutamente el mismo derecho de vivir y prosperar. Así, las relaciones entre los organismos y sus ambientes son experimentadas, de acuerdo con la formulación clásica de Næss, como "nudos en la red biosférica" o, dicho más filosóficamente, como un campo de relaciones identitarias, intrínsecas e indisolubles. Por ello es que cuidar de uno mismo sería, a la vez, respetar y cuidar el medio ambiente natural con el que uno se identifica. La "autorrealización" (*Self-realization*) postulada por el filósofo noruego, entonces, no sería otra cosa que una reanexión del individuo humano al medio natural y significaría la alternativa de solución para la crisis medioambiental desatada por el egoísmo del hombre moderno y su explotación desenfadada de la naturaleza.

Sin embargo, este principio de igualdad biosférica resultó ser algo bastante indeterminado, a la postre. De hecho, Næss jamás dio cuenta suficientemente de qué era aquello en que consistía el mencionado principio, ni de cómo era que podían tener relevancia moral la existencia de las entidades no humanas, sobre todo aquellas de menor complejidad biológica. Posteriormente, a partir de los años 80, las formulaciones originales del pensador escandinavo experimentaron importantes modificaciones, rebajando significativamente sus pretensiones teóricas iniciales, para llegar a convertirse en una suerte de perspectiva de mediación entre visiones puramente filosóficas y concepciones religiosas de diversa denominación, como el cristianismo, el budismo y el taoísmo. Variadas críticas recayeron sobre la ecología profunda al cabo de un tiempo; entre otras, las de algunas feministas, que argumentaron que esa teoría de un "yo extendido" y fundido con el medio natural es, en efecto, una forma disfrazada de

⁵ DEVALL, Bill. SESSIONS, George. "Deep Ecology: Living as if Nature Mattered". Peregrine Smith. Salt Lake City. 1985.

egoísmo humano —en verdad, propiamente masculino—, incapaz de dar el debido respeto a la naturaleza y reconocerla como un genuino “otro”, independientemente del interés y el bienestar del hombre.

Ecofeminismo. El medio ambiente como un Otro

A propósito de esto último, otra aproximación al problema ético medioambiental está constituida por el así llamado Ecofeminismo, que identifica importantes vínculos históricos, experienciales, simbólicos y teóricos entre la dominación de la mujer (y la de “otros Otros”) y el dominio que el hombre ha hecho de la naturaleza⁶. La reconocida activista de derechos civiles e intelectual estadounidense Sheila Collins por ejemplo, sostuvo que el patriarcado, es decir, la cultura de la dominación masculina, se fundamentaba en cuatro pilares principales: el sexismo, el racismo, la explotación de clase y la devastación medioambiental⁷. En la cultura occidental, esos “Otros”, excluidos, marginalizados, devaluados, patologizados, o naturalizados (al punto de llegar a ser no más que “Otros”), son, tanto los “Otros humanos”: mujeres, negros, pobres, niños, etc.; como los “Otros naturales”: animales, bosques, ecosistemas, etc. De esta manera, cualquier análisis o intento de resolución adecuada de cuestiones ambientales tales como la deforestación, la contaminación del agua, el cultivo y la producción de alimentos, o la disposición de toxinas y materiales peligrosos, debe ser integralmente vinculado a una comprensión amplia de la grave y apremiante situación de las mujeres, los negros, los pobres y los niños, entre muchos. De tal modo se percibiría mejor cómo las prácticas ambientales habituales, en verdad, tienden a reflejar, reforzar, o crear políticas que devalúan, derriban, o hacen invisibles las necesidades reales y las contribuciones efectivas de las mujeres y todos los demás Otros señalados⁸.

El postulado básico del ecofeminismo, entonces, es que un análisis y una comprensión adecuados de las pasadas relaciones de dominación pueden iluminar a las relaciones presentes.

⁶ WARREN, Karen (Ed.). *Ecological Feminism*. Routledge. London. 1994

⁷ COLLINS, Sheila. *A Different Heaven and Earth. A feminist perspective on religion*. Judson Press. Valley Forge. 1974.

⁸ WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy. A western perspective on what it is and why it matters*. Rowman & Littlefield Publishers. Cumnor Hill, Oxford. 2000.

Un ya antiguo planteamiento de la literatura feminista afirma que las mujeres hablan con “una voz diferente”⁹, basada en el cuidado, las relaciones mutuas y la no violencia. Por ello sería tanto posible como deseable tener una ética desde el punto de vista de las mujeres, o que el punto de vista de las mujeres es un mejor punto de partida para un conocimiento más adecuado del mundo. Este planteamiento es central a la política ecofeminista, admitiéndose que las mujeres tienen una perspectiva particular sobre la relación entre la humanidad y la naturaleza y están llamadas tanto política como moralmente para tejer de nuevo el mundo o curar las heridas de un orden social ecológicamente destructivo. Por tanto, si la ética no tomara en cuenta la naturaleza de género de la sociedad estaría condenada al fracaso tanto como si no considerara los elementos propios de la estructura material de la sociedad humana o el modo en que esa misma estructura impacta a las relaciones con la naturaleza.

Todavía más, el ecofeminismo afirma que el patriarcado —la ideología supuestamente responsable de la dominación de la mujer— es, al mismo tiempo, la ideología responsable por la dominación y destrucción 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, respondiendo con su comportamiento a una lógica de la pura dominación¹⁰. Además, la dominación de las mujeres por parte de los hombres sería la forma original de dominación en la sociedad humana, de la cual todas las demás jerarquías (rango, clase o poder político) habrían emanado.

⁹ GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women Development*. Harvard University Press. Cambridge, MA. 1982.

¹⁰ WARREN, Karen. *The Power and Promise of Ecological Feminism*. *Environmental Ethics* 12. 1990. Pág. 36.

Ahora bien, sin duda, una posición influyente durante las últimas décadas ha sido la del llamado *Extensionismo*, que ha intentado articular de manera conceptual y fundamentar de modo teórico una moral directamente referida al medio ambiente, a través del ajuste o la extensión de la moral humanista occidental a algunas entidades no-humanas. 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 mismos¹¹. Posteriormente, Tom Regan amplió y refinó este primer estadio del extensionismo —el de los derechos y la liberación animal— a un segundo nivel¹², que al seguir avanzando derivó, gracias a la colaboración de pensadores como Paul W. Taylor, Holmes Rolston III y otros, en la corriente llamada *Biocentrismo*, teoría ética centrada en la vida¹³. El criterio de la considerabilidad moral propuesto por Singer —tomado del filósofo utilitarista británico Jeremy Bentham— es el de la sentiencia (*sentience*), o dicho más simplemente, la sensibilidad; es decir, la capacidad para experimentar placer y dolor. Se trata de un criterio moralmente relevante en cuanto considera equívocado cualquier medio que cause sufrimiento. Pero el planteamiento perdería relevancia si no se destacara que no son sólo los seres humanos los que poseen tal capacidad, ya que muchísimos animales no-humanos también la tienen. Por esto Peter Singer inaugura la postura ética llamada extensionismo, cuando afirma enfáticamente que, siendo muchos animales no-humanos sujetos sentientes o sensibles, debían ser considerados moralmente tal y como lo son los seres humanos. Singer cree que el principal problema es que, según la tradición occidental dominante, el mundo natural siempre ha existido para exclusivo beneficio de los seres humanos, puesto que Dios le dió al hombre señorío sobre él, y al parecer no le importa cómo lo tratemos. Ello es lo que conduce a que los únicos miembros moralmente importantes en este mundo hayan sido siempre también los seres humanos (*especismo* —o *especiésimo*— denomina a

¹¹ SINGER, Peter. *Liberación animal*. Madrid. Trotta. 1995. Cfr. también "Ética práctica". Cambridge University Press. Cambridge. 1996.

¹² REGAN, Tom. *The Nature and Possibility of an Environmental Ethics*. *Environmental Ethics* 3. 1981. Págs. 45 y ss.

¹³ CALLICOT, J. Baird. *In defense of the Land Ethics. Essays in Environmental Philosophy*. State University of New York Press. Albany, NY. 1989.

esta desviación). 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 sí existe—, será válida, claro que siempre y cuando atañe al bienestar humano.

Partiendo de un fundamento común con el extensionismo, Paul Taylor ha asumido una posición mucho más radical y resuelta, en tanto ha sostenido que todos los seres vivos tienen igual valor intrínseco¹⁴. Taylor 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 el 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, 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 debiéramos interferir con el esfuerzo y los logros de otros seres vivos. Les debemos un idéntico respeto. Esta ética centrada en la vida se vio perfeccionada con el aporte de Holmes Rolston III¹⁵, quien, suscribiendo las tesis de Taylor, consideró necesario argumentar que la sentiencia o sensibilidad, la capacidad de un organismo de sentir su propio daño, cuando éste le ocurre, es un factor fundamental para jerarquizar el valor intrínseco, pues, éste será mayor en la medida en que mayor sea la sensibilidad que posea.

3.3. Los problemas medioambientales como *problemas de escala*

Ya concluyendo con la exposición de esta primera sección podríamos señalar que, en términos generales, los planteamientos anteriores pare-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

cen indicarnos la existencia de un amplio consenso en torno al hecho de que el medio natural no puede ser concebido como *dispuesto* para el hombre y estando enteramente entregado *a su servicio*. Todo indica que la modalidad de desarrollo material característica de la época moderna ha desembocado en el extremo del *individualismo egoísta* que subyace —a modo de causa agente— a la crisis medioambiental. Un *cálculo egocéntrico de utilidad*, convertido en paradigma conductual, coloniza el mundo de la vida y se despliega sobre el medio ambiente como si fuera el ámbito apropiado para el control y el vasallaje; desconociendo que los seres naturales pueden ser considerados bienes en sí mismos, rompiendo toda vinculación extásica del individuo y los organismos del entorno.

En este sentido, parece que los problemas medioambientales constituyen problemas de escala¹⁶, es decir, problemas cuya magnitud y riesgo deben evaluarse por relación a la diferencia de consecuencias y resultados que se produce entre la búsqueda o la protección del bien individual egoísta y la búsqueda o protección de los bienes colectivos.

Norton, citando la famosa “Tragedia de los comunes” de Garrett Hardin (1968), muestra con suficiencia 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 iluminar 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, inexorablemente van a terminar 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 que existe al nivel de la comunidad y en el largo plazo. Por ello, parece

¹⁶ NORTON, Bryan *Population and Consumption: Environmental Problems as Problems of Scale* en “Ethics and the Environment” 5. (2000). Págs. 23-45.

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 que es habitual en los cálculos que los individuos hacen respecto de sus propios intereses económicos. Los problemas ambientales siempre son la expresión del impacto a gran escala producido por el efecto acumulativo de las decisiones individuales.

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 inexorablemente lleva a la destrucción de un bien público, ello es porque ha sido adoptada desde una perspectiva radicalmente diferente a la del nivel comunitario, de escala superior y de más largo plazo, donde priman aquellos valores que permiten evaluar las oportunidades y las decisiones teniendo a la vista también los intereses de las generaciones futuras y no sólo los del individuo del presente.

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 ésta, aún más. El fundamento del llamado a aquella responsabilidad humana que se implica de distinto modo en las perspectivas ambientalistas reseñadas con anterioridad, definitivamente, no puede obtenerse mediante recursos teóricos provenientes de un entramado ético-racional tradicional como el que subyace a la mayoría de ellas, advertidamente o no. Todo parece indicar que en estas propuestas no es sino desde la autarquía del sujeto individual, y desde su voluntad soberana, desde donde se busca dirimir cuáles seres tienen *valor intrínseco* y cuáles no, o qué organismos pueden ser considerados como parte de “nosotros” y cuáles, simplemente “otros”, o bien detener o impedir la discriminación y el sometimiento de algunos por parte de los demás.

Toda propuesta 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 *decisión última*, no racional, *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, el círculo de origen de los problemas no queda jamás excedido ni la dificultad

resuelta. Como bien lo ha visto anteriormente Karl-Otto Apel¹⁷, la responsabilidad anclada en el individuo ya no puede hacerse cargo de estos graves problemas; porque ahora se trataría, más bien, de asumir la responsabilidad *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, puesto que tales consecuencias son ya, quizás, irreversibles, dado que han llegado a alterar la propia condición humana. De todo ello, la ética ambiental descrita anteriormente parece no hacerse cargo de modo suficiente, en tanto se mantiene solidaria con una visión tradicional de la reflexión acerca de lo ético.

3.4. Hermenéutica y Ética medioambiental

Veamos a continuación qué es lo que podría tener nuestro propio desarrollo de divergente con respecto a este panorama sucintamente descrito hasta aquí, y de qué manera se pretende articular en estas páginas una aproximación distinta al fenómeno de la crisis medioambiental del presente, ante la perspectiva de superar las limitaciones supuestas. Para ello, iniciaremos nuestro desarrollo apelando a un tópico relevante del pensamiento contemporáneo: la categoría de texto; que en la reflexión de un hermeneuta destacado como es Paul Ricoeur alcanza una trascendencia decisiva para la articulación de este planteamiento, porque confiere un apoyo teórico específico sobre el cual se pueden hacer avanzar las proposiciones que dan forma a la reflexión final.

Paul Ricoeur publica en 1970 un artículo llamado "Qu'est-ce qu'un texte" —que corresponde a la primera formulación de lo que posteriormente será su "teoría del texto"—, en el que intenta convertir la noción de texto en una suerte de paradigma del estudio de la acción humana; tratando de implicarla con otros dominios y de este modo liberarla posteriormente de su fijación al terreno de la escritura.

En su paradigma del texto nos plantea que el texto se sustrae al horizonte finito vivido por su autor. Lo que el texto dice ahora, importa más que lo que el autor quería decir, y toda exégesis despliega sus pro-

¹⁷ APEL, Karl-Otto. *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*. Almagesto. Buenos Aires. 1992.

cedimientos en la circunferencia de una significación que ya ha roto sus vínculos con la pura psicología del autor¹⁸.

De la misma manera que el texto libera su significado de la tutela de la intención mental de su autor —piensa Ricoeur— libera también su referencia de los límites de toda remitencia ostensible. Al liberarse la escritura, no sólo de su autor sino también de la estrechez de la situación dialogada, revela su destino de discurso como proyección de un mundo.

Sin embargo, es distinto que el discurso se dirija a un interlocutor presente en la situación del discurso a que se dirija a quienquiera que sepa leer. La estrechez de la relación dialogal estalla y se productiviza. Lo escrito se dirige a un público que él mismo crea. El discurso cuando es escrito se evade de los límites de ese reducido estar cara a cara. Ya no tiene un oyente visible. Ahora, un lector desconocido e invisible se ha vuelto el destinatario no privilegiado del discurso.

Ahora, a partir de la caracterización del discurso escrito, Ricoeur va a intentar un importante paralelismo con la acción humana, con aquella modalidad de la acción a la que él ha denominado "acción significativa". En este sentido afirma:

"En la misma forma que un texto se desprende de su autor, una acción se desprende de su agente y desarrolla consecuencias que le son propias. Esta autonomización de la acción humana constituye la dimensión social de la acción" nos dice¹⁹. O sea, una acción se constituye en un fenómeno social no sólo porque sea ejecutada por varios agentes, lo que impide que se pueda distinguir el papel de cada uno en ella, sino también porque nuestros hechos se nos escapan y ejercen efectos que no nos propusimos.

Decimos entonces que el tipo de distancia que encontramos entre la intención del orador y el significado verbal de un texto también se produce entre el agente y su acción. Una acción significativa es una acción cuya importancia va "más allá" de su pertinencia a su situación inicial. Este nuevo rasgo es semejante a la forma en que un texto quiebra los vínculos del discurso con todas las referencias ostensibles.

El significado de un acontecimiento importante excede, sobrepasa, trasciende las condiciones sociales de su producción y puede ser representado nuevamente en nuevos contextos sociales. Su importancia consiste en

¹⁸ RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la teoría de la acción*. Docencia. Buenos Aires. 1985.

¹⁹ *Ibíd.* Pág. 57.

su duradera pertinencia y, en algunos casos, en su pertinencia omnitemporal. Una obra no refleja sólo su época: abre un mundo que lleva en su interior. Al igual que un texto, nos recuerda Ricoeur, la acción humana es una obra abierta cuyo significado está siempre "en suspenso". Por el hecho de "abrir" nuevas referencias y recibir una nueva pertinencia de ellas los hechos están esperando igualmente nuevas interpretaciones que decidan su significación.

De este modo, todos los acontecimientos y hechos significativos se encuentran abiertos a este tipo de interpretación práctica. Además, "la acción humana está abierta a cualquiera que pueda leer"²⁰. Dado que el significado de un acontecimiento está representado por el sentido que alcanzará en sus próximas interpretaciones, la interpretación por los contemporáneos no tiene un privilegio especial.

Pues bien, sustentándonos en lo que acabamos de señalar, hagamos el intento de aplicar parte de estas mismas nociones a la comprensión del problema de la crisis medioambiental. Buscaremos a través de esta instancia una eventual superación de lo que a nuestro juicio constituye el conjunto de limitaciones distintivas del discurso científico que hasta ahora se ha hecho recaer sobre el entorno y que identificamos a lo largo de estas páginas como el factor decisivo en el origen de las dificultades que la humanidad contemporánea debe enfrentar. Pero, a la vez, buscamos exceder las limitaciones que hemos advertido en las perspectivas ambientalistas canonizadas en la reflexión contemporánea, sea en su vertiente humanista, ecologista, feminista, extensionista o biocentrista; puesto que todas ellas adolecen, a nuestro juicio, de dificultades teóricas importantes que trataremos de explicitar en la discusión de las páginas finales.

En este sentido, a la eventualidad de una superación de la comprensión científicista y ambientalista clásica del fenómeno medioambiental y de sus problemáticas consecuencias, se accedería mediante la proposición de un discurso ético inspirado hermenéuticamente, en los términos que hasta acá se han venido planteando las cosas. Desde una perspectiva como ésta, creemos que podría vislumbrarse, quizás, una aproximación más bien diversa a la habitual en relación con la comprensión del estatuto de la naturaleza. Distinta en lo sustancial a la presuposición según la cual la naturaleza puede ser descrita a través de la enunciación de una estructura objetiva de sentido y caracteres, mediante un aparato técnico

²⁰ *Ibid.* Pág. 52.

y conceptual orientado a su disposición con arreglo a fines, con la cual, quiérase o no, de algún modo al menos, coinciden las perspectivas éticas antes aludidas.

Contrariamente, podríamos anticipar que la mirada hermenéutica es capaz de ver en la situación del entorno las condiciones de posibilidad que nos permiten practicar una aproximación a su sentido más esencial en términos de *acción significativa*. ¿Qué podría significar esto? Por ahora, digamos simplemente que su comprensión o evaluación, por ejemplo, podrían ir más allá de la sola pertinencia a la situación inicial establecida a partir de la puesta en visibilidad del conjunto de señales por el que es abordado desde la óptica de la tecnociencia contemporánea, involucrando otras circunstancias que explicitaremos luego. O que, en su sola manifestación, ya se abre todo un mundo que está alojado en su esencia y que se resiste a ser objeto exclusivo de la cuantificación matemática, disponiéndose mejor para la intuición de aquellos remanentes de significación que permanecen inadvertidos para esa palabra tan acotada que es el lenguaje de la ciencia. Su significado, entonces, estará siempre "en suspenso", ofreciendo nuevas referencias, esperando nuevas interpretaciones que contribuyan al esclarecimiento de su sentido, en estado de apertura a cualquiera que "pueda leer", antes que cerrado en torno al saber específico o a la interpretación hegemónica del saber positivo.

Buscamos, por tanto, una referencia que haga posible enfrentar mediante una disposición peculiar la intrincada incógnita que suscita para la reflexión ética la relación hombre-naturaleza, porque entendemos que mucho más que una respuesta movilizadora de recursos tecnológicos al problema que enfrentamos de cara al futuro y a los compromisos y responsabilidad por adquirir ante la humanidad del porvenir, el verdadero requerimiento tiene que ver con avanzar hacia una transformación efectiva del pensamiento, que revierta la comprensión habitual de la naturaleza como elemento al servicio del cálculo y la técnica y se oriente a la producción de un sentido distinto para ella, que es lo que presumimos como el punto ciego de los proyectos de ética medioambiental que reseñamos en la primera parte de este trabajo.

Se enfatiza así la atención que una ética pensada en esta clave hermenéutica debe prestar a los grandes peligros que afectan a la biosfera en su conjunto, a la inteleción de los derechos y el cuidado de los animales no humanos y de lo vivo en general; sobre todo en el momento actual, cuando "el planeta Tierra vive un período de intensas mutaciones tecno-

científicas, como contrapartida de las cuales se han suscitado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan a corto plazo, si no se les pone remedio, la implantación de la vida sobre su superficie”²¹.

Aun más, cuando desde las esferas de decisión política 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. Incluso, cuando ya es de sentido común suponer que sólo articulaciones ético-políticas y entrecruzamientos ético-económicos, serían los únicos capaces de llegar a clarificar convenientemente estas delicadas cuestiones, para acceder a respuestas verdaderas a la crisis presente, a escala planetaria como se necesita que ocurra, 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, menos “salvaje” o más sostenible; ya que, donde quiera que se dirija la mirada, se 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 prevalecientes 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.

Es de crucial importancia, por tanto, visualizar anticipadamente el modo cómo se vivirá en lo sucesivo en el planeta, en medio de las transformaciones y aceleraciones técnicas que afectan a la sociedad progresivamente, en circunstancias de un crecimiento demográfico que se vislumbra de todas formas problemático, de la prosecución irreversible de la degradación generalizada de la biosfera, de modificaciones alarmantes del clima, de aumentos significativos de la temperatura, elevación del nivel de los mares, incremento territorial de las zonas secas, y otras expresiones críticas por el estilo que presagian tremendas dificultades.

Entonces, pensar en función de la eventualidad de reexperimentar de acuerdo con las condiciones de posibilidad actuales aquella co-competencia armónica de hombre y naturaleza, reconfigurando la posición más sintónica en que alguna vez los seres humanos se encontraron con

²¹ GUATTARI, Félix. *Las tres ecologías*. Pre-textos. Valencia. 1994.

respecto a su medio (Jonas, 1995, pp. 29 a 35), representa en la actualidad una preocupación que cobra creciente importancia como clave ineludible de toda reflexión que se pretenda trascendente y verdaderamente fructífera como preparación del porvenir.

3.5. Medio ambiente y reconfiguración de la subjetividad

En definitiva, la reflexión de nuestro tiempo, y en consecuencia la reflexión hermenéutica como modalidad paradigmática del pensamiento contemporáneo obliga a concebir la proximidad que acerca a hombre y naturaleza como aquello que los remite a una esencia ontológica común, 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* y exacta equivalencia de la salvaguarda de lo humano.

Por lo mismo, esta transformación decisiva del pensamiento, propiciada a la manera de una comprensión hermenéutica del problema ecológico, no tendría que estar simplemente referida a una desconstrucción crítica del poderío técnico que subyace al momento más amenazante de la historia humana, sino ante todo proyectada a una revalorización de los campos moleculares de la sensibilidad, de la inteligencia y del deseo; encarnando un interés por los que podrían ser concebidos como “nuevos dispositivos de producción de la subjetividad”²², orientados hacia una resingularización, tanto individual como colectiva, y a la contención de la reproducción uniformizante, de índole *massmediática*, que en la actualidad contribuye a disolver la posibilidad de emergencia de una conciencia verdaderamente crítica referida a la crisis medioambiental, entre otros rasgos de implicancia política que se le podrían reconocer.

Se trataría, en este sentido, de un inevitable efecto de producción de existencia humana en los nuevos contextos históricos, de una reconstrucción y una reinterpretación —una nueva hermenéutica, por cierto— del conjunto de las modalidades y actuaciones, del ser colectivo, por ejemplo, a través de la invención de nuevas enunciaciones colectivas referidas a la pareja, la familia, la escuela, el barrio, etc.; se trataría de la producción de orientaciones para la recomposición, la resignificación o la refundación de las praxis humanas

²² *Ibid.* Pág. 34.

en los más variados dominios o, dicho de otro modo, de recomponer una concertación colectiva capaz de desembocar en prácticas innovadoras, en lo que podríamos denominar una nueva modalidad de pertenencia a lo humano en el mundo de la tecnociencia. Se trataría, en este sentido también, de empatizar con la idea de Guattari 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 establecidos²³.

En todo caso, lo que parece quedar más claro hasta ahora —a pesar de lo extremadamente difícil que resulta aprehender la noción de subjetividad más allá de los estrictos límites epistemológicos en que ha sido situada en la filosofía contemporánea— es la urgencia que reviste el hecho de abrir en relación con esto mismo referencias de índole preferentemente ético, antes que científico, reorientando la conceptualización y las prácticas respectivas hacia la responsabilidad que reclama el futuro que se despliega a partir de aquí. “Hoy menos que nunca puede separarse la naturaleza de la cultura, y hay que aprender a pensar “transversalmente” las interacciones entre ecosistemas, mecosfera y Universo de referencias sociales e individuales”²⁴.

3.6. La naturaleza como texto

Nos interesa, por lo pronto, intentar una apología del medio ambiente que se sustente en una lectura de la naturaleza como texto, asumiendo para esto la proposición ricoeuriana según la cual “la noción de texto puede ser tomada en un sentido analógico; como de hecho, la Edad Media ya pudo hacerlo al hablar de una *interpretatio naturae*, a favor de la famosa metáfora del libro de la naturaleza”, por lo cual, si la noción de texto puede ser ampliada, entonces, también puede ser ampliada la hermenéutica misma en el sentido en que acá lo pretendemos. Ahora, en esta lectura tentativa, el protagonista resultaría ser el propio sujeto depotenciado de las nuevas condiciones históricas, que asume —hoy y de cara al futuro— la responsabilidad por las consecuencias previsibles de sus actos, desde la disposición fundamental del cuidado, mediante la cual establece aquella solidaridad antropocósmica

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

que el paradigma tecnocientífico ha desconocido sistemáticamente en la época moderna. Es así como en la propia época del final de la metafísica y situados en el extremo de la crisis del sujeto y la razón moderna buscamos avanzar por sobre la anárquica dispersión de la desfundamentación hacia las respuestas reclamadas por el presente. Insertando en el intersticial espacio que separa al pasado del futuro la acción responsable y colectiva, que, muy alejada del total escepticismo, elige ampliar el sedimento de racionalidad existente y productivizarlo, abriéndose a nuevas oportunidades, situadas más allá de su devenir meramente instrumental.

Nos preguntábamos inicialmente por el tipo de ética medioambiental que surgiría de la actitud hermenéutica; sin embargo, debíamos ampliar primeramente nuestra pregunta y dirigirla más bien hacia el tipo de ética, así a secas, que surgiría de la hermenéutica. Con Ricoeur hemos intentado una respuesta preliminar a la cuestión, ésta nos dará pie para continuar con nuestro interés más específico.

Para el filósofo francés, la hermenéutica textual —en cierto modo la culminación de su camino filosófico—, como iluminación de la propia experiencia a partir de la comprensión tanto del sentido como de la realidad del texto, es, además, obra del texto. La comprensión de un texto es el acto por el cual el sujeto es capaz de dejarse guiar por él de tal modo que llega a integrar y soportar su propio sentido y realidad —la experiencia actual— en el sentido y mundo real —no cotidiano— que el texto despliega.

Todo consiste en una apropiación del mundo textual que se basa en una desapropiación de sí mismo para dejarse apropiar y guiar por este nuevo mundo abierto por el texto. La comprensión es hermenéutica propiamente tal porque el sentido comprendido y su referencia real remiten a la comprensión de otro sentido y otra realidad, desde las que el anterior sentido y la anterior realidad son vistos en una nueva luz, todo ello, por cierto, en una organización duplicada del sentido.

La comprensión —interpretación— debe atender al sentido y el mundo que el texto despliega ya que en ese mundo así desplegado aparece una “nueva” realidad, distante frente a la realidad dada y distante frente al lector dado. Ello mismo, hace posible la apropiación de ese mundo, que es un dejarse apropiar por él para ser algo nuevo, para pertenecerle. En palabras de Ricoeur: “interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el oriente del texto”²⁵.

²⁵ RICOEUR, P. *Op. cit.* Págs. 155-156

Pues bien, ésta puede ser la primera manera de establecer algunos parámetros de referencia para aproximarnos a una posible prescripción hermenéutica (o si se quiere a una fundamentación) para una ética del medio ambiente. La lectura de ese texto con el que puede ser analogado el entorno exige de inmediato una aproximación y un distanciamiento en el sentido ricoeuriano. La gran carga de subjetividad que podríamos imponer a su comprensión puede inclinar demasiado la balanza a nuestro favor y, en consecuencia, llevarnos a desarrollar una lectura interesada en la que su propio decir tienda tanto al silencio, que ya no se pueda tampoco acceder a lo que quiere decir y la arquitectura de doble sentido de la significación se torne irrelevante. Esta puede ser una de las deficiencias más ostensibles, quizás, de las éticas ambientalistas clásicas. Su pulsión proyeccionista puede tender a silenciar la voz originaria de la naturaleza.

Es claro que la “explicación” técnico-científica moderna del medio ambiente, que ve al conjunto de los seres animados e inanimados como meros *recursos naturales*, corresponde —en la analogía señalada— al desconocimiento más absoluto y radical del sentido que la naturaleza despliega a partir de sí, y clausura, de paso, la salida hacia el reconocimiento de la propia dependencia humana con respecto a lo otro que el medio ambiente representa.

Por su carácter esencialmente subjetivo, el mundo natural, el conjunto de los seres vivientes no-humanos, asimismo como los seres inanimados, se le develan al hombre técnico desde una distancia meramente “objetiva”, una lejanía que le impide comprenderse al interior de lo comprendido, y no logra, por ello, ni una comprensión radical de ese texto-naturaleza al cual se debe, ni una interpretación de éste que sea, en rigor, una interpretación lúcida de sí mismo.

Ahora, regresando sobre nuestra pregunta, nos parece que efectivamente se puede pensar que una comprensión concebida en estos términos hermenéuticos puede llegar a propiciar con pleno sentido una ética abierta de la experiencia humana. Es plausible suponer que la centralidad de la hermenéutica dependa principalmente de su alejamiento del cierre característico del subjetivismo metafísico representado por el cientificismo y, en nuestro caso, por su encarnación en la disposición técnica de la naturaleza. Cierre, que se manifiesta en su pretensión de que la experiencia acontezca como reflejo de un sujeto que se quiere transparente. Una ética hermenéutica, luego, no corresponderá a ninguna descripción “neutral” de objetividades sino más a bien a un compromiso en el que las

partes (sujeto-objeto, texto-lector, hombre-naturaleza, etc.) se ponen en juego por igual y del cual salen modificadas y en el que se comprenden en cuanto son comprendidas dentro de un horizonte más amplio del que no disponen sino que las dispone como lo que son.

Una ética hermenéutica será capaz de constituirse en una orientación razonable y prudencial para el proceso deliberativo y la acción referida a la crisis medioambiental del presente, si y sólo si concibe un diálogo moral en el que se ha dislocado la centralidad de lo humano y se ha ampliado el espectro de interlocutores válidos o potenciales del hombre, en tanto la fractura moderna del paradigma del sujeto y la razón monológica le han quitado el lugar de “señorío” en que la tradición lo había puesto a partir del relato bíblico del Génesis.

La crisis del humanismo así lo indica, y al menos en algún sentido, implica esta pérdida de rango, esta diseminación de la hegemonía antropocentrista; que se puede considerar, con certeza, como responsable de las contingencias desesperanzadoras y riesgosas que se ciernen sobre el presente y la cotidianidad, que se han trasuntado en la vigencia del individualismo irresponsable imperante y violentador, directa e indirectamente, del planeta aquí y ahora.

Una “ética hermenéutica”, entonces, no concebirá su tarea sólo como un asunto de prescripción normativa para una administración más racional y depurada de los “recursos” —al modo de una *management ethics*—, por ejemplo, porque ello dejaría todo donde mismo; ya que el sustrato de racionalidad tecnocientífica permanece intacto en una concepción de este tipo, pues así, no deja de seguir siendo instrumental y antropocéntrica y, por tanto, incapaz de impedir que el hombre continúe su infatigable y ciega tarea de devastación. Por el contrario, el reajuste jerárquico del sujeto implicado en el cambio que lo conduce de su concepción en cuanto lector privilegiado o intérprete excluyente de la supuesta objetividad del “texto” natural a la concepción hermenéutica de sujeto dispuesto a dejarse apropiar por el “mundo” del texto —al margen de explicaciones objetivas y localizaciones de superioridad—, muestra que una ética medioambiental debe ser, más que una contabilidad de datos y proyecciones cuantitativas de “explotabilidad” posible para no “agotar las subsistencias” (*management*), la comprensión de esa íntima y polifónica relación de transferencia existencial que entrecruza los diversos sentidos y las múltiples sensibilidades de lo vivo que no son admitidas en el enunciado científico-técnico, comprensión por ello hermenéutica. Porque la determinación de los focos

de vida parciales, de aquello que puede dar consistencia enunciativa o soporte de reconocimiento en calidad de existente a la multiplicidad de lo viviente, no depende exclusivamente de una pura descripción objetiva sino de una suerte de narración cuya primera función no es engendrar una explicación racional sino una convergencia de acontecimientos; porque, además, debe entenderse que tras la diversidad de los entes no está dado ningún sustrato ontológico mensurable sino un plano reticulado de interfaces múltiples.

Al mismo tiempo, en una ética hermenéutica la actitud adecuada en función del entorno no puede ser vista ni como un retiro ni como una renuncia a salirle al encuentro en una relación de plena cercanía. Porque la naturaleza no puede ser percibida como si fuera un "todo indiferenciado", al estilo de una unidad mística ante la cual sólo es válida la pretensión de su Auto-realización en el sentido específico en que la ha entendido la ecología profunda; ni tampoco como un holismo, que termina siendo excesivo en la medida que no reconoce que las entidades naturales no son exactamente lo mismo y no pueden ser consideradas, tampoco, exactamente de igual manera. Por ello, una prescripción medioambiental hermenéutica instará al reconocimiento definido de la individualidad, pero sólo en la medida que esa individualidad sea entendida en mutua solidaridad con otras formas vivientes, a las que se vincula y de las que también depende, y que redefinen su propio estatuto vital a través de ese particular vínculo.

Por otra parte, tampoco a una ética hermenéutica se le puede concebir como aval de una acción emancipante respecto de la supuesta e idéntica desmembrada situación genérica de la mujer y la naturaleza que el ecofeminismo quiere enarbolar como estrategia político-conceptual, porque más bien la existencia virtual de dicha situación queda incluida como elemento de una condición hegemónica, marginalizante, y avasalladora generalizada, que acontece incluso intragenéricamente y que, por cierto, no se desea bajo ninguna expresión, y que la aproximación hermenéutica (de la analogía texto-naturaleza) permite dejar atrás, en tanto no da lugar al establecimiento de jerarquías ontológicas supuestamente naturales que justifiquen eventuales relaciones de dominación.

Asimismo, su tarea se aleja de toda consideración ética que haga tabla rasa de la diversidad y la diferencia gradual de la sensibilidad que otorga un criterio de base para ponderar sensatamente el estatuto moral que pudiera tener cada individuo viviente.

Estos deslindes teóricos, y otros aquí no considerados, que ponen a nuestra propuesta en divergencia (aunque no en total oposición) de las éticas medioambientales descritas con anterioridad, hacen que el modelo hermenéutico de la comprensión enmarque el desarrollo de una ética referida a la acción humana desplegada en el mundo circundante, dentro de ciertas exigencias formales que contribuyen a darle la solidez y legitimidad que requiere para sostener su pretensión paradigmática y su aspiración de ser expresión valedera de comprensión de los problemas de nuestro tiempo y clave de aproximación y distanciamiento hacia lo inefable, hacia lo irreductible de la naturaleza que nos alberga.

CAPÍTULO 4
APROXIMACIÓN ÉTICA AL CONTROL
DEMOGRÁFICO. CONTROVERSIAS EN TORNO AL
DERECHO DE VIVIR

ALEJANDRA REYES

4.1. Introducción al problema ético de la demografía

La etimología de la palabra “Bioética” nos remite a los vocablos griegos *Bíos*; vida y *Ethos*; carácter, costumbres, por lo cual hoy entendemos la disposición que el hombre tiene hacia el mundo de los valores y la ética. De modo que, en principio, podremos decir, que la bioética es una disciplina que se ocupa de la ética en relación con la vida. Una definición más rigurosa señala que la Bioética es un “estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y la atención de la salud, en cuanto dicha conducta es examinada a la luz de los principios y valores morales”¹.

La persona que por primera vez utilizó la palabra “Bioética” en el año 1970, el oncólogo norteamericano Van Rensselaer Potter, la concibió como un puente entre el mundo de los hechos biológicos, los fenómenos concretos de la vida y el mundo de los valores, reuniendo según él, dos culturas; la humanista y la científica, que hasta entonces habían operado por separado². Su propuesta abarcaba, tal como se desprende de la palabra *bioética*, a la vida en su conjunto. Esto es, al hombre, pero también y quizá principalmente, a las otras formas biológicas de existencia. En general, se puede incluir en la extensión de este término al planeta Tierra.

Sin embargo, al poco tiempo, la palabra bioética comenzó a significar algo más específico que la relación entre el mundo de la vida en general y los valores. El tratamiento que André Helleggers, casi paralelamente, dio a este concepto al fundar un instituto en la Universidad de Georgetown (Washington) lo desplazó al terreno de lo biomédico, brindando así un útil instrumento para que los médicos puedan tomar decisiones correctas, desde el punto de vista moral, frente a casos complejos en el ámbito de su especialidad

¹ *Enciclopedia de Bioética*, citada en LOLAS, Fernando. “Temas de Bioética”. Ed. Universitaria. Santiago. 2002.

² POTTER, Van Rensselaer. “Bioethics. Bridge to the Future”. Prentice Hall. New Jersey. 1971.

Si atendemos, no obstante, al sentido original del término, que reconoce en todo lo vivo un objeto de preocupación moral, ampliando de esta suerte su campo de estudio y de acción a la biosfera en su conjunto, la expresión actual de la bioética parece haber derivado hacia una suerte de reduccionismo, lo que podría constituir una trasgresión a la idea primigenia de la Bioética. De ahí que, una vez que "Bioética" pareció significar no más que lo que compete a los médicos en la clínica, Potter decidió denominar a su propuesta "Bioética Global".

Puesto que si bien el ser humano es -de los seres vivos- aquel donde la reflexión ética tiene lugar, los objetos sobre los cuales el comportamiento ético incide, no son sólo el hombre. Así, por ejemplo; el hecho de que los más importantes museos de Europa se resistan a devolver a Grecia la herencia histórica que les pertenece por derecho propio, constituye para muchos un fenómeno susceptible de consideraciones morales.

Por otra parte, si bien es cierto que problemas como la clonación, el aborto, o la eutanasia, podrían ser reconocidos como los problemas bioéticos por excelencia dada la resonancia pública que suelen tener, habría que admitir que, además de los problemas éticos que se generan en el ámbito de la medicina, existen otras innumerables problemáticas que comparten con éstos la esencia de lo que en principio entendemos por bioética, pero que no ocurren al interior de los hospitales ni en la cama del enfermo. Existe otra clase de problemas que surgen no de la salud humana directamente, de éste o aquel individuo, sino que derivan de la acción global del hombre en el mundo. Naturalmente, en tanto unidades que viven en un medio y dependen enteramente de él, las personas finalmente acusan en su salud o en su bienestar los efectos que sus propias acciones tienen sobre el planeta. Tal es la naturaleza de los problemas medioambientales y así ha podido surgir una ética medioambiental.

Volviendo a las ideas primigenias de Potter, la bioética es principalmente una ética de lo vivo, por lo tanto del planeta en su conjunto. Algunos filósofos contemporáneos se han preocupado de esta cuestión y al mismo tiempo que han tratado los temas específicos de la clínica, se han interesado también por la situación global del planeta. De acuerdo a Hans Jonas, por ejemplo, los mecanismos de la técnica y la ciencia despliegan sus virtudes sobre el planeta, en la misma medida que el intelecto y las habilidades humanas se ponen a disposición de ellas. Sin embargo, el alcance del poder del hombre sobre su medio, que a través del dispositivo científico-técnico adquiere dimensiones insospechadas, parece no estar

enteramente bajo su dominio y eventualmente puede llegar a causar la destrucción del planeta. Innumerables son los ejemplos de destrucción parcial de nuestro medio, una lista a nivel del planeta sería prácticamente interminable.

Los problemas efectivos derivados de la no consideración moral del mundo que nos rodea es el dato del cual parte este escrito. De ahí que resulte importante examinar las dimensiones y posibles alcances de fenómenos que si bien en la actualidad no parecen problemáticos podrían llegar a serlo.

Una cuestión que ha sido muy acaloradamente debatida dice relación con si acaso el crecimiento de la población mundial es un factor de peligro o no. Los defensores de una hipótesis afirmativa dicen que el crecimiento de la población es excesivo y dentro de unos pocos cientos de años el planeta no tendrá espacio para soportar a tanta gente. Por el contrario, quienes niegan esta hipótesis, reclaman que si faltan recursos y espacio en algunos lugares del mundo es porque ni las personas ni el dinero están bien distribuidos. Por otra parte, el avance tecno-científico que constantemente está abriendo oportunidades positivas para la humanidad ayudará a que el planeta pueda producir alimento suficiente para muchas más personas.

Estos son algunos de los argumentos centrales sobre el tema del control demográfico que discutiremos en lo que sigue.

4.2. Descripción de la evolución histórica de la población humana

Si bien la evolución de la población humana ha estado marcada por avances y retrocesos, ciclos caracterizados por enfermedad y variaciones en la fertilidad de la Tierra que han generado una disminución de la población en diversas partes del globo, lo cierto es que a largo plazo, el número de seres humanos que pueblan el planeta ha ido indefectiblemente acrecentándose y, sobre todo, acrecentándose con mayor rapidez, cuanto más pasan los siglos. Al respecto, Joel Cohen ha señalado que a este ritmo, para el año 3050 habrá unos seis sextillones de personas en el mundo. El único problema de este número es que no sólo no habrá alimento para tanta gente, sino que ni siquiera espacio para mantenerse en pie³.

³ Citado en PABST, Margaret: *Population Issues*, en KUSHE, H. SINGER, P. [Eds.]. "A Companion to Bioethics". Blackwell, Oxford U.K. 1998. Pág. 150.

La historia del crecimiento de la población suele esquematizarse en grandes períodos caracterizados por los diferentes elementos tecnológico-culturales que han incidido en ellos. Así por ejemplo, se distinguen el Período de caza y recolección, el Período agrícola y el Período industrial que se extiende hasta el estado actual del crecimiento demográfico. A continuación describiremos brevemente las peculiaridades de cada uno de estos períodos.

CAZA Y RECOLECCIÓN. Se estima que el hombre en cuanto tal, existiría desde hace unos 50.000 años. Por entonces, la era del paleolítico superior, los humanos sobrevivían gracias a la caza y recolección, moviéndose de un lugar a otro, de acuerdo a las condiciones que el medio les ofreciera para vivir. Esta condición nómada y el escaso desarrollo de instrumentos mantenían un bajo crecimiento de la población de manera que habrían podido existir unos cien mil individuos⁴. Durante el paleolítico medio, la población habría alcanzado al millón de personas y hacia finales del paleolítico, gracias al desarrollo de herramientas y el tallado de la piedra, habrían existido unos cuatro millones de personas. Durante esta era, la vida media de los humanos no se extendería más allá de los 20 años.

PERÍODO AGRÍCOLA. Durante el neolítico, unos 10 mil años a. de C, los humanos comienzan a cultivar la tierra, domesticar animales y, por lo tanto, asentarse en lugares determinados. Los avances en la agricultura y ganadería habrían permitido un primer gran crecimiento de entre 6 y 10 millones de personas. De tal suerte que a partir de entonces las poblaciones comienzan a expandirse y poblar todas las regiones del mundo.

Para el inicio de la era cristiana habrían existido 250 millones de seres humanos. Para el año 1000 la población habría aumentado a unos 275 millones y trescientos años más tarde a 384 millones. Para el año 1600 la población alcanzaba los 500 millones de personas.

Hasta este período, que corresponde a un 99% de nuestra historia, el aumento de la población es más bien lento aunque creciente. Sin embargo, a partir de la revolución industrial, y precisamente a causa de ella, la población sufre una expansión sin precedentes. Desde entonces, la población comienza a duplicarse cada 200 años.

PERÍODO INDUSTRIAL. Principalmente desde la segunda mitad del siglo XVIII los límites que el medio ambiente suponía para el crecimiento en épocas anteriores son superados. La nueva disponibilidad de energía que pueden producir las máquinas permite grandes producciones de alimentos

⁴ PUYOL, Rafael (Ed.). "La población del Mundo". Ed. Síntesis. Madrid. 1991. Pág. 11.

y un crecimiento económico vigoroso⁵. Esto permitió que para el año 1800 hubiera una población cercana a los novecientos millones.

Durante el siglo XX la energía continúa desarrollándose y alcanza niveles muy superiores a la proporción del crecimiento de la población. Lo cual desmiente las hipótesis de Malthus sobre la relación desfavorable entre población y recursos –como veremos más adelante–. Entre 1820 y 1950 mientras la población se duplica, la energía disponible ha aumentado en torno a seis veces⁶.

En el año 1900 la población alcanza los 1.600 millones y se duplica cada 150 años. Para el año 1960 existían 3.000 millones de habitantes con una velocidad de duplicación de 40 años.

El siglo XX ha sido el momento de mayor crecimiento de la humanidad. El período entre 1987 y 1999 es el que ha visto el mayor aumento de personas en menos tiempo en la historia; cien millones en tan solo doce años⁷. A comienzos del siglo XXI, somos más de seis mil quinientos millones de habitantes (6.633.725.668)⁸.

El crecimiento de la población descrito llama la atención, quizá no tanto por el número de personas actualmente existentes, para las que aún parece haber alimento, como por la velocidad del crecimiento durante los últimos dos siglos. Es decir, la velocidad de duplicación de los individuos. Y aunque si bien es cierto que en las últimas décadas la velocidad del crecimiento ha tendido a bajar por la caída de la fecundidad a niveles relativamente moderados, el número de nacimientos aún sigue aumentando porque hay un gran número de mujeres en edad reproductiva⁹.

4.3. Causas del crecimiento moderno

El exorbitante crecimiento moderno de la población no se ha debido a un incremento en la tasa de natalidad a nivel mundial, sino a un declive de la mortalidad producto de una reducción drástica de las defunciones producidas por enfermedades infecciosas, fundamentalmente en las regiones menos desarrolladas. Probablemente antes de 1935 la causa principal de la

⁵ LIVI-BACCI, Massimo. "Historia mínima de la población mundial". Ariel. Barcelona. 2002. Pág. 41.

⁶ *Ibid.* Págs. 41-42.

⁷ Naciones Unidas; *Población medio ambiente y desarrollo, Informe conciso*. Nueva York. 2001. Pág. 6

⁸ De acuerdo al U.S. Census Bureau, Population Division. *World Pop Clock Projection*; www.census.gov. 26 noviembre 2007.

⁹ Naciones Unidas; *op. cit.* Pág. 7.

reducción de la mortalidad han sido las mejoras en el medio ambiente y las medidas higiénicas, específicamente una mejora considerable en cuanto a la higiene personal. La reducción de la mortalidad, en consecuencia, ha sido producto por una parte, de los progresos sanitarios, pero por otra del indudable progreso económico y tecnológico, que ha permitido controlar las enfermedades que eran causa de muerte y de esta manera, la esperanza de vida ha ido aumentando progresivamente¹⁰. Ya hemos dicho que en épocas históricas, la existencia humana no podía aspirar a durar más que unos cuantos años, en contraste con la actualidad cuando es posible vivir hasta un promedio de 80 años, debido al avance médico-sanitario¹¹.

En los países desarrollados la tecnología tardó varias décadas en alcanzar los niveles que actualmente conocemos, tiempo durante el cual las pautas culturales y el comportamiento reproductivo tendientes a evitar embarazos no deseados y la extensión de la anticoncepción han ido evolucionando casi paralelamente, de manera tal que el descenso en la mortalidad se vio seguido muy de cerca por una baja de la fecundidad. En consecuencia, hoy los países desarrollados tienen tasas de crecimiento moderadas. Este fenómeno es la denominada transición demográfica, sobre la cual volveremos más adelante.

No ha ocurrido lo mismo con los países en desarrollo o menos desarrollados, en donde la transferencia tecnológica ha jugado un papel fundamental, no así, el desarrollo económico, científico y cultural. Puesto que el avance en la ciencia y la medicina modernas ha sido importados desde los países desarrollados¹² y por lo tanto ha operado en medios culturales y comportamientos reproductivos arraigados en ideas y pautas más bien conservadoras, ha favorecido considerablemente la reducción de los índices mortalidad, pero ha tenido escasa influencia en el control de los nacimientos en donde, aún hoy en día, se ven con buenos ojos las familias numerosas. Así, las tasas de crecimiento en los países menos desarrollados han duplicado y hasta triplicado las de los países de Europa durante los siglos XVIII y XIX. Por el contrario, las mejoras sanitarias incluso han eliminado algunas causas de infertilidad, lo cual naturalmente permite mayor fecundidad en la población¹³.

¹⁰ ESCOBEDO, José. "Dinámica de la población. Teorías, métodos y técnicas de análisis". Ed. Universitaria UNA. Puno. 2004. Pág. 70.

¹¹ LIVI-BACCI, M. *Op. cit.* Pág. 35.

¹² GUILLON, Michelle et SZTOKMAN, Nicole. "Géographie mondiale de la population". Ellipses. París. 2004. Pág. 35.

¹³ VALLIN, Jacques. "La población mundial". Alianza. Madrid. 2006.

4.4. El crecimiento poblacional como problema

Que el tema de la población pueda designarse como problema significa normalmente que el tamaño de la población que tiene una comunidad dada, ya sea un país, un continente o el planeta entero, está afectando de manera negativa su bienestar o el bienestar de comunidades cercanas.

A lo largo de buena parte de la historia del pensamiento occidental pueden encontrarse pasajes relativos al tema de la población¹⁴. Sin embargo, no es sino hasta el año 1798, fecha en que el economista inglés Thomas Robert Malthus publica su *Ensayo sobre el principio de población*¹⁵, que esta temática adquiere un carácter sistemático y a la vez preocupante.

La tesis de Malthus surge como oposición a la confianza en la perfectibilidad del hombre y el progreso de la sociedad, apoyadas a su vez en el avance de la ciencia y de la razón, que por entonces encarnaban las teorías de William Godwin y Condorcet (1793). Malthus advierte una idea falsa en estas creencias optimistas acerca de un progreso indefinido de la humanidad. Su visión pesimista, atenta a los hechos de la naturaleza, se plasma en la idea de que el potencial de crecimiento de la población es muy superior a la capacidad que la Tierra tiene para brindar alimentos para las personas. Basa esta idea en el hecho de que los recursos son limitados porque nuestro planeta lo es y porque opera también la ley de rendimientos decrecientes. Señala que si bien la población y la riqueza pueden crecer armónicamente, se alcanzará un límite a partir del cual el crecimiento de la población ejerce una presión sobre los salarios, los que acaban por establecerse en el mínimo para la supervivencia. Así, para desmontar la tesis de la perfectibilidad, Malthus devela los obstáculos que se imponen a ésta y que constituyen la causa de la miseria en la sociedad y propone, asimismo, un modo de eliminarlos.

El principio fundamental de su doctrina indica que "La población, si no encuentra obstáculos, aumenta en progresión geométrica. En tanto que los alimentos tan sólo aumentan en progresión aritmética"¹⁶. Conforme pasan los años, la diferencia entre número de personas y capacidad de la Tierra para brindar alimentos, se acrecienta en proporciones atemorizantes.

¹⁴ Por ejemplo, Platón: *Las Leyes, La República*; Aristóteles: *Política*; San Agustín: *Ciudad de Dios*; Tomás de Aquino: *Summa theologiae*.

¹⁵ El título completo es: *Un ensayo sobre el principio de la población y sus efectos sobre la mejora futura de la sociedad, con comentarios sobre las especulaciones del Sr. Godwin, el Sr. Condorcet y otros escritores*.

¹⁶ MALTHUS, Thomas Robert. "Primer ensayo sobre la Población". Alianza. Madrid. 2000. Pág. 68.

Que la población crezca geométricamente significa que cada cierto tiempo el número de personas se duplica. El tiempo estimado por Malthus era de 25 años. Tomó como modelo el crecimiento de los Estados Unidos que de hecho había crecido en ciclos de 25 años en numerosos estados del sur. De esta suerte, si en el año 0 había una persona en el mundo, para el año 25 habría dos personas. En el año 50 habría cuatro y en el año 75, ocho personas.

Por otra parte, que las subsistencias, es decir, los productos de la tierra necesarios para la vida del hombre, tales como alimentos, agua y energía, avancen en progresión aritmética, significa que cada 25 años, las subsistencias aumentan por adición de números próximos. Según esta fórmula, para el año 0 habría una subsistencia, para el año 25 habría 2 subsistencias, para el año 50, tres subsistencias y para el año 75, cuatro subsistencias. Como se puede ver con claridad a partir de este simple ejemplo, la población y la producción de alimentos crecen en una relación de ingente desproporción.

Naturalmente, esta progresión no puede mantenerse indefinidamente, sino que cada cierto tiempo la población debe disminuir para mantener el equilibrio. Dado el exceso de gente, la demanda de alimentos hace que los precios suban. Pero al mismo tiempo hay exceso de oferta laboral y en consecuencia los sueldos decrecen. La escasez de alimentos genera, por tanto, una permanente presión restrictiva sobre el crecimiento poblacional (un desincentivo para procrear), manteniendo así a las poblaciones dentro de límites que permiten su preservación. Pero la necesidad insatisfecha de alimentos en sendos sectores de la humanidad genera inevitablemente la miseria y el vicio¹⁷.

Son, en consecuencia, las familias más desposeídas del planeta las que han de sufrir el hambre, las enfermedades y finalmente la muerte, con lo cual la población se reduce y puede volver al ciclo de crecimiento. Del mismo modo, los matrimonios disminuyen cuando la sociedad vivencia dificultades de sustento, de tal suerte que la población deja de crecer. Esta ley y sus consecuencias prácticas son la mejor refutación a la tesis sobre la perfectibilidad de la humanidad.

Para superar este estado vicioso de la sociedad, Malthus propone algunas estrategias para controlar el tamaño de la población. En consonancia con su calidad de párroco, su principal énfasis está puesto en censurar la

actividad sexual libre de las personas. El economista rechazó cualquier modalidad de anticoncepción y sostuvo, más bien, que la abstinencia del sexo es una de las estrategias acordes con la naturaleza y la religión. Enseñó que las relaciones sexuales deben practicarse sólo estando las parejas dentro del matrimonio y que éste debiera postergarse el mayor tiempo posible hasta que el padre pueda hacerse cargo de sus hijos y en última instancia, renunciar a la unión matrimonial si esto nunca es posible.

Estas indicaciones puritanas son el rasgo fundamental que marca la diferencia entre la primera edición del libro y las ediciones posteriores en donde reconoce que la pasión de los sexos es irrefrenable y por tanto acepta el hecho de satisfacer el instinto sexual sin necesariamente procrear, como un mal menor frente al mal al que conduce necesariamente la sobrepoblación. Estas son las ideas que permitirán a sus continuadores configurar lo que posteriormente se conoció como neomalthusianismo¹⁸.

No obstante, Malthus también desarrolla una batería de medidas de control poblacional en la línea de la economía y la política. Desde entonces, las críticas a Malthus no se han hecho esperar y principalmente de los sectores socialistas se ha criticado su doctrina como una manifestación de la ideología burguesa y los principios más injustos del capitalismo. En efecto, desde la perspectiva del pueblo, Malthus habría sido un abierto enemigo de la beneficencia y la caridad. Cuestión que hizo manifiesta con su rechazo a las leyes de pobres que procuraban una ayuda mínima a las clases inferiores.

4.5. La discusión contemporánea

Neomalthusianos

La década del 50, fecha por la que la población se encontraba en unos 2.500 millones de personas, puede establecerse como el inicio del debate contemporáneo. Desde entonces, la discusión sobre el problema de la población, enriquecida considerablemente por la disponibilidad de información y datos más precisos acerca del crecimiento poblacional, ha girado en torno principalmente a dos tendencias más bien contrapuestas. De una parte se encuentran aquellos que defienden las ideas malthusianas

¹⁸ RODRIGUEZ, Hildegart. "Malthusismo y neomalthusismo. El control de la natalidad". Javier Morata. Madrid. 1932. Pág. 80

¹⁷ *Ibid.* Pág. 65.

y de otra, los que abogan por una ideología pronatalista. Los primeros, convencidos de ver ratificadas en general las advertencias de Malthus, han venido promoviendo numerosos programas de control de la población.

Esta tendencia neomalthusiana, tiene dos raíces fundamentales¹⁹. Por una parte, emerge de la preocupación por los derechos reproductivos de las mujeres, sustentado en un interés de raíces feministas impulsado por Margaret Sanger y Mary Stopes durante los primeros años del siglo xx. Sus inquietudes giran principalmente en torno al embarazo y los nacimientos no deseados. Se trata, en síntesis, de una preocupación por los individuos, en este caso las mujeres y su bienestar. Este movimiento ha sido llamado del Birth Control.

Por la otra parte, se desarrolla la línea cuyas bases se encuentran a fines del siglo xviii, en el desarrollo de la filosofía social británica, de la cual las propuestas de Malthus pueden considerarse un ícono. Una década posterior a la Segunda Guerra Mundial comienza a generalizarse, principalmente en Estados Unidos, la conciencia por el crecimiento de la población en los países en desarrollo -entonces llamados del Tercer Mundo- ya que el crecimiento desmesurado de esas regiones y la pobreza asociada a éste podrían generar inestabilidad económica y por lo tanto mermar el bienestar de los propios países desarrollados.

Si bien el movimiento del Birth Control opuso ciertas resistencias a la Planificación Familiar impulsada por los ideólogos de la economía, temiendo que las políticas de esta tendencia pudieran vulnerar los derechos individuales en nombre de un beneficio social mayor, la convergencia se generó, no obstante, cuando se supuso que los programas de control de nacimientos acogidos voluntariamente por la población, serían suficientes para reducir los índices de fertilidad y por lo tanto de crecimiento y, de esta suerte, menguar los problemas visualizados desde ambas ópticas; la feminista y la de raigambre más bien económica.

De esta manera, sumando el interés por la libertad reproductiva individual con el control de la población en general y teniendo a la base una visión no coercitiva del control de la población, los esfuerzos cristalizan, por una parte, en la conformación de la Federación Internacional de Planificación Familiar (Internacional Planned Parenthood Federation) y el

¹⁹ Sobre esta sección ver WARREN, C.; ROSS, Robinson y John A. "The global Family Planning Revolution, Three decades of Population Policies and programs (Moving out of poverty)". World Bank Publications, 2007.

movimiento de Control de la población que funda John D. Rockefeller III con el nombre de "Population Council". Ambos acontecimientos en 1952. Posteriormente diversos organismos adhirieron y divulgaron la doctrina y subvencionaron programas de control en países menos desarrollados.

Cerca de 1960 se realizaron los primeros programas de control en el sur de Asia, pero a pesar de los augurios que el desarrollo de los dispositivos intrauterinos y la píldora ofrecían a estos, la mayoría fracasaron. Los demógrafos atribuyeron el fracaso a la idea de que un programa de salud de esta naturaleza, no surte efectos en comunidades con arraigadas pautas culturales pronatalistas acerca de la fecundidad, falta de educación y pobreza. Surgió entonces la idea de que la educación era la base del control de la población.

En esta emergencia neomalthusiana las ideas del economista inglés resuenan a tal punto que en 1969 el biólogo Paul Ehrlich fundó una agrupación llamada: "Crecimiento Nulo de la Población". Con lo cual llamaba la atención sobre la urgencia de frenar el crecimiento. Dentro de este mismo impulso, se enmarca su polémico libro *The Population Bomb* (1971), en donde diagnostica sin más, que hay demasiada gente en el planeta. A partir de estas intervenciones catastróficas comienza a ser parte del discurso cotidiano el concepto de "sobrepoblación" y sus controvertidas repercusiones.

En este contexto, comenzó a plantearse un encendido cuestionamiento que cristalizó en la Conferencia mundial de población de Bucarest en 1974, acerca de si la pobreza es producto de la sobrepoblación, o si, por el contrario, la sobrepoblación es producto de la pobreza. Tesis, esta última sostenida en general por los marxistas. Los grupos de raíces socialistas señalaron que el desarrollo es el mejor anticonceptivo y que el control de la población es una salida fácil y más barata que enfrentar el problema de fondo.

Como estos, desde los inicios del debate sobre el crecimiento de la población han existido numerosos detractores de estas ideas que sostienen interesantes y diversos argumentos en su contra. De hecho, usualmente se ha concebido a las poblaciones numerosas como una señal de bienestar. En efecto, los grupos humanos vastos son capaces de formar organizaciones humanas complejas, de desarrollos técnicos y de ciudades modernas. Durante los siglos xvii y xviii los líderes del pensamiento económico reconocieron los rasgos positivos de las poblaciones grandes y apoyaron políticas que estimulaban los matrimonios y las familias numerosas. En la

actualidad, los seguidores del pensamiento del economista Julian Simon apoyan también los beneficios de las poblaciones numerosas²⁰.

4.6. El control de la natalidad y sus detractores

Buena parte de la discusión sobre la cuestión de la población ha girado en torno al control de los nacimientos. Y es que el control de la población, aunque hoy parezca evidente, pasa por el control de la natalidad. En otras épocas, numerosas pestes, hambrunas y guerras se encargaron de disminuir el tamaño de las poblaciones. Hoy, salvo por el sida, epidemia que se extiende cada vez más en el mundo, la gente no está muriendo masivamente. Más bien, la esperanza de vida aumenta en la mayor parte del planeta. De tal suerte que no es plausible, al menos empíricamente esperable, que el tamaño de la población se reduzca si no es por la vía del control de los nacimientos. Y en este sentido el control de la población equivale al control de la natalidad.

Hasta aquí hemos descrito en líneas bien generales el surgimiento y desarrollo de la problemática de la población desde el punto de vista de quienes afirman la necesidad de poner límites al crecimiento de los humanos. Por esta razón pueden muy bien denominarse antinatalistas. Pero este surgimiento ha recibido ya, desde su cristalización en los escritos de Malthus, numerosas y penetrantes críticas de parte de aquellos que no ven que los problemas actuales de la humanidad provengan del creciente número de habitantes y por lo tanto de nacimientos, y en este sentido pueden denominarse pronatalistas. De esta manera, la discusión sobre población puede separarse para fines exegéticos en dos grandes bloques; el bloque antinatalista y el pronatalista, que viene a concentrar las críticas a los defensores del control demográfico.

En el terreno más bien político, haciendo eco del contraste que ha operado desde Marx contra Malthus las posturas pronatalistas fueron acogidas por algunos países del Tercer Mundo y los socialistas. Estos últimos sostuvieron —como acabamos de insinuar— que el problema de la población es en realidad una construcción ideológica que intenta cubrir la verdadera fuente de la pobreza y la miseria que radica no en la multitud de gente, sino en el agresivo modelo de producción del capitalismo. Esta

postura ha operado como un frente de crítica, por ejemplo, a la conferencia internacional de El Cairo en 1994.

El punto de vista religioso

Pero probablemente una de las oposiciones más férreas es la que corresponde al punto de vista religioso. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento pueden encontrarse algunas alusiones al tópico de la población. Probablemente el mandato más locuaz sea el que reza: “sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla”²¹. Pero, no es menos cierto que numerosas enseñanzas del catolicismo valoran la castidad y la virginidad como modos de vida virtuosos.

Bajo este prisma, durante siglos las relaciones sexuales fueron concebidas como fuente de pecado que sólo podía justificarse por la venida de los hijos. Así por ejemplo, para San Agustín el fin del matrimonio no es otro que la procreación y si Dios ha acompañado este acto de placer, es solamente para asegurar la propagación de la especie humana y conservar el orden natural²². Para otros, la bondad de la procreación ha sido engendrar seguidores de Cristo. Santo Tomás opinará en términos parecidos, pero concede mayor bondad al placer sexual siempre en el contexto de la procreación y de la relación de pareja amorosa. Para él, el acto inseminante, en tanto que es el único medio para generar un nuevo ser, es sagrado²³.

Con todo, los exegetas de los libros sagrados y la recepción que, hoy por hoy, la doctrina ha tenido en el mundo occidental defienden la venida de los hijos como un regalo de Dios y por ello, si bien parecen reconocer que hay un problema con el crecimiento de la población, no conciben que la solución de éste pase por el control de los nacimientos, sino que más bien proponen mejoras en la política económica y la educación para la paternidad responsable, tal como se plasma, por ejemplo, en la encíclica *Humanae Vitae*.

En consecuencia, la Iglesia Católica (de profunda influencia en nuestro país) rechaza todos los métodos de control de la natalidad que no sean

²¹ Génesis 1, 28.

²² TOLEDANO, Ángel. “Hacia el equilibrio de la población mundial. El equilibrio demográfico y la ética cristiana”. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2004. Pág. 195.

²³ Ibid. Pág. 204.

²⁰ Naciones Unidas; Población, medio ambiente y desarrollo. *Op. cit.* Pág. 1.

naturales puesto que, de acuerdo a sus dogmas, el acto sexual entre la mujer y el hombre tiene por finalidad la unión de la pareja y la generación de una nueva vida. Por esta razón se rechazan los métodos artificiales, tales como la píldora o el condón, porque permiten la unión sexual deliberadamente sin la posibilidad de procrear. La iglesia sólo acepta el método del calendario que sugiere abstenerse de tener relaciones sexuales durante el período fértil de la mujer.

Como es evidente, dado el natural y necesario impulso por llevar a cabo el acto sexual que hay dentro de la pareja humana —acaso una de las más sexualizadas dentro del reino animal—, las enseñanzas de la religión no hacen más que tapar con un velo el verdadero problema que puede encerrar el crecimiento de la población.

El punto de vista del optimismo tecnológico

Otro frente crítico proviene de un punto de vista optimista. Algunos pensadores argumentan que la discusión sobre los límites que tendrían los recursos y la capacidad del planeta carece de reales fundamentos y, por lo tanto, no se hace necesario disminuir los índices del crecimiento.

En la mitología griega se concebía la figura de un cuerno de la abundancia; cornucopia, que mágicamente está generando alimentos y bebidas sin detenerse. Esta imagen nos sirve para graficar el discurso de quienes confían en que el continuo progreso tecnológico puede hacer rendir a la tierra todo lo que las personas necesitan y resolver, por tanto, los aparentes problemas de provisiones para la vida humana.

Uno de los principales representantes de estos pensadores es —el antes mencionado economista— Julian Simon. De acuerdo a su postura, el ingenio del hombre creará nuevas modalidades de producción para satisfacer las necesidades de una población creciente en un planeta cuya capacidad máxima ni siquiera es clara.

La capacidad máxima o de carga (en inglés *carrying capacity*) se refiere a la interrogante por las dimensiones de la población, es decir el número máximo de personas que puede soportar un ecosistema determinado, sin sufrir un impacto negativo considerable. La capacidad de carga puede variar en el tiempo, de acuerdo a factores esenciales para la vida humana tales como la cantidad de alimento, el hábitat, el agua, etc., de los que depende. En general, el ecologismo sostiene que el planeta estaría llegando a su

capacidad máxima, lo cual se evidencia en el creciente impacto negativo que la actividad humana tiene sobre el medio ambiente. Sin embargo, los optimistas, acertadamente recalcan que el medio ambiente y los recursos naturales que se encuentran en él nunca son estáticos²⁴. Aseguran, además, que el hombre ha demostrado poder subvertir el orden natural mediante su inventiva y su poder creador. El problema de la sobrepoblación es, por lo tanto, una falsa voz de alarma para los cornucopianos, quienes no conciben que estemos en un real peligro.

Por otra parte, muchos economistas confían en que el mercado, con sus propias leyes, genera las adecuaciones necesarias subiendo o bajando los precios y de esa manera controlando la demanda de productos o incentivando el reciclaje o el uso de materias primas alternativas. Además, de acuerdo a la tesis de la presión creadora, se presume que a mayor número de personas, mayor número de mentes esclarecidas e ingeniosas. El crecimiento de la población es, en consecuencia, la causa del progreso y no su obstáculo. Primero, mediante la demanda de soluciones y avances tecnológicos y, segundo, porque hay una relación favorable entre número de personas y número de inventos²⁵.

La crítica feminista

Las feministas, por su parte, han puesto énfasis en los programas de control de la natalidad, que como hemos visto, es el modo más propio de controlar la población. De acuerdo a su crítica, los programas de control de los nacimientos no son sino programas de control de los individuos y específicamente de las mujeres²⁶.

En esta línea algunas feministas advierten que los programas de control han operado bajo métodos bastante alejados de una mínima moralidad ya que, a menudo, se han servido de la vulnerabilidad de algunos grupos de mujeres para imponerles métodos de anticoncepción o esterilización, sin considerar su estado de subordinación en sociedades patriarcales, sus circunstancias de pobreza, falta de educación y recursos, etc.

Concretamente, en numerosos países menos desarrollados los primeros programas de población se aplicaron de manera irresponsable. Por ejemplo,

²⁴ LIVI-BACCI, M. *Op. cit.* Pág. 43.

²⁵ JONES, Huw. "Population geography". Guilford Press. New York. 1990. Pág. 167

²⁶ PABST, M. *Population Issues* en KUSHE, H. SINGER, P. *Op. cit.* Pág. 152

promoviendo la utilización de métodos anticonceptivos de largo plazo sin ofrecer información sobre posibles efectos secundarios o falseando la irreversibilidad de algunos procedimientos. En India, luego de haberse impulsado programas de control de natalidad infructuosos ya que no había voluntad de parte de la población por tener menos hijos, se tomaron medidas coercitivas como la esterilización obligatoria de determinados tipos de parejas, manipulando el consentimiento de las personas, lo que atentaba, naturalmente, contra lo que hoy se conoce como *derechos reproductivos*. Asimismo, se han llevado a cabo numerosos estudios farmacológicos sin el consentimiento de los sujetos o utilizando placebo (circunstancia que —en este contexto— puede dar lugar a un embarazo no deseado).

Las feministas alegan, en general, que los programas de control de natalidad no toman en cuenta los aludidos derechos reproductivos. Un caso paradigmático de este atropello sería la política del hijo único, promovida en China, que obliga a las parejas a tener un número determinado de descendencia, a esterilizarse o, en última instancia, a abortar. Además, esta política ha redundado en una suerte de eugenesia por género ya que en muchos casos los fetos femeninos son más abortados que los fetos masculinos.

En síntesis, las políticas de población resultan ser, desde esta perspectiva, una nueva modalidad de dominación sobre las mujeres.

Habiendo descrito esquemáticamente la discusión sobre la población en el plano ideológico, revisaremos a continuación algunas teorías que intentan explicar o dar solución a los problemas de población en el plano propiamente demográfico

4.7. Principales enfoques demográficos sobre el crecimiento de la población

El envejecimiento de la población

A modo de argumento en contra del control demográfico suele recurrirse al envejecimiento de la población como una consecuencia negativa de la limitación de los nacimientos. En efecto, las poblaciones estables y con gran esperanza de vida, cuentan necesariamente con una gran proporción de personas mayores. Sólo puede haber una población joven cuando existe un crecimiento exponencial.

Las consecuencias negativas dicen relación, entre otras cosas, con la capacidad productiva de una población vieja. A una fecundidad baja habría muchas personas mayores que ya no trabajan y por lo tanto constituyen un gasto, no un aporte, transformándose por tanto en una carga que tiene que soportar la población que trabaja. Sin embargo, tal como advierte Tapinos, “los inactivos de edad avanzada son más numerosos si la fecundidad es baja, y más numerosos los inactivos jóvenes si la fecundidad es alta”²⁷. Los países con fecundidad elevada son comúnmente los que tienen relaciones más altas de dependencia por puerilidad debido a la numerosa proporción de niños menores de 15 años²⁸. Así, por ejemplo, en Guatemala para el año 1985 la población dependiente era de 95,5%. Es decir, por cada 100 personas en edad productiva había 96 en edad de dependencia²⁹. De modo tal que una fecundidad alta también es una carga para la sociedad. Por lo tanto, habría poca variación de la producción con una tendencia hacia la baja de los nacimientos. Por el contrario, se puede agregar que la proporción de personas activas es más alta cuando la fecundidad es baja ya que hay más mujeres libres para trabajar.

También se ha señalado que el envejecimiento de la población trae consigo una suerte de “envejecimiento psicológico” que puede llegar a entorpecer el progreso de las ideas³⁰. A juicio del demógrafo francés Alfred Sauvy, estas consecuencias espirituales serían más graves aún que las disfunciones económicas directas; el envejecimiento de la población trae consigo una influencia negativa en el carácter de las personas y la vitalidad de las instituciones en su conjunto³¹. Por ejemplo, se debilita el espíritu emprendedor, predomina la preocupación por la seguridad, etc.

Adicionalmente, en relación con el progreso científico, según la visión de la presión creadora, mientras más personas haya en un lugar determinado, habrá mayor proporción de individuos creadores y, de esta suerte, se estimula el potencial de desarrollo científico. Sin embargo, esta propuesta no reconoce que un sistema educativo pudiera verse mermado por un crecimiento veloz de la población en edad escolar. En síntesis, de

²⁷ TAPINOS, Georges. “Elementos de Demografía”. Espasa Calpe. Madrid. 1988. Pág. 350.

²⁸ Usualmente se concibe que la edad productiva va de los 15 a los 64 años. Para las edades anteriores y posteriores se habla de dependencia por puerilidad y dependencia por ancianidad, respectivamente. En Population Reference Bureau; *Guía rápida de población*. Washington D.C. 1991. Pág. 7.

²⁹ Population Reference Bureau; *Guía rápida de población*. Op cit. Pág. 7

³⁰ SAUVY, Alfred. “Teoría general de la Población”. 1952, citado en TAPINOS, G. *Op. cit.* Pág. 351.

³¹ SAUVY, Alfred. “La población, sus movimientos, sus leyes”. Eudeba. Buenos Aires. 1988. Pág. 127.

acuerdo a algunos autores, es posible advertir que no hay una incidencia considerable del envejecimiento sobre el sistema productivo.

El envejecimiento entonces, que no es esencialmente una teoría, más bien la constatación de un fenómeno connatural a la limitación de los nacimientos, resulta ser no un problema, sino una solución. El envejecimiento de la población se contempla como un problema sólo desde ciertas perspectivas que privilegian los resultados económicos de corto plazo.

La teoría de la transición demográfica

Una de las teorías más difundidas que intenta explicar y en buena medida dar solución a la cuestión del crecimiento poblacional es la Teoría de la transición demográfica, formulada por Adolphe Landry en 1934. Esta teoría sostiene que las poblaciones sufren cambios determinados por las tasas de natalidad y mortalidad que a su vez fluctúan de acuerdo a variables económicas, políticas y sociales, producto del desarrollo industrial. La transición demográfica es el nombre que recibe el período de cambio de una sociedad primitiva, preindustrializada, caracterizada por altas tasas de natalidad y mortalidad, a las sociedades modernas, industrializadas, caracterizadas por bajas tasas de natalidad y mortalidad. En ambos extremos la población es estable, es decir, mantiene la misma estructura por edades, y el crecimiento es nulo, lo que constituye poblaciones estacionarias. Pero durante el período de transición la mortalidad suele descender antes que la tasa de natalidad, de modo que la población crece exponencialmente. Esta teoría se ha visto corroborada de hecho por una evidente desaceleración en el crecimiento de la población, principalmente en algunos países industrializados, y de ahí deduce que la totalidad de las naciones iría avanzando hacia la estabilidad. En este sentido entrega una visión más bien optimista del crecimiento de las poblaciones y, por lo tanto, constituye un recurso de aquellos que critican o rechazan la idea de sobrepoblación por considerar que no hay un verdadero problema con ella.

Sin embargo, numerosos autores han señalado que la teoría de la transición demográfica no es aplicable a las regiones menos desarrolladas ya que varias de las causas que propiciaron este movimiento en Europa, no se dan de hecho en aquellos.

Por otra parte, puede desprenderse una gran dificultad de la teoría. Puede argüirse que las ciudades actualmente en crecimiento, no están

estructuralmente preparadas para resistir a un excesivo número de personas lo que implicaría un obstáculo para sus posibilidades de desarrollo. La alimentación, educación, el trabajo y los servicios en general se volverán de difícil acceso y finalmente se correría el serio riesgo de volver a patrones de reproducción antiguos en donde se opta por una descendencia numerosa para asegurar la supervivencia de alguno de los hijos³².

Adicionalmente, la transición es un proceso lento y los países en desarrollo y subdesarrollados están aún en fase de crecimiento. Hasta que no lleguen al crecimiento nulo, los recursos se siguen gastando, el planeta se sigue contaminando. A esto se puede agregar, tal como lo hace Giovanni Sartori, que en realidad los países que más contaminen en las décadas venideras serán precisamente los países menos desarrollados, debido al tamaño que seguirán adquiriendo sus poblaciones.

En síntesis, los países menos desarrollados podrían no acceder a la fase estacionaria de la transición demográfica y solamente se reducirían tal como lo predijera Malthus, por la miseria y la muerte.

Los óptimos de población

Otra teoría que tuvo adherentes en el pasado, principalmente dentro de los economistas clásicos, es la que intenta determinar cuál es el tamaño óptimo de las poblaciones. Han de establecerse, con este propósito, algunos criterios para definir cuándo una población es demasiado grande o demasiado pequeña. En el primer caso se trata de sobrepoblación y en el segundo de subpoblación³³. Ambos son extremos a evitar, ya que tanto el exceso como la escasez de población hacen peligrar la existencia de la especie. En medio de ambos debiera poder determinarse un óptimo razonable³⁴. Pero en principio, no hay una respuesta absoluta. Por ello, el óptimo de población envuelve una fórmula difícil de resolver si no se cuenta con hipótesis dadas acerca de la disponibilidad de recursos, tecnología, etc. Ante la movilidad de estos elementos, el óptimo se desvanece, así como también su cuantificación y el modo de alcanzarlo³⁵.

³² PABST, M. *Op. cit.* Pág. 155.

³³ EHRlich, Paul y EHRlich, Anne. "Población, recursos, medioambiente". Omega. Barcelona. 1975. Cap. 8. Pág. 169

³⁴ SAUVY, A. *Op. cit.* Pág. 123.

³⁵ TAPINOS, G. *Op. cit.* Pág. 344.

Por lo demás, el aumento o disminución de la población es una cuestión que se planifica hoy pero tiene sus efectos a largo plazo. Esto es lo que se conoce como ímpetu demográfico: las poblaciones siguen creciendo aún habiendo alcanzado la fecundidad a nivel de reemplazo, por la alta concentración de mujeres en edad reproductiva provocada por una mayor fecundidad en el pasado³⁶. De modo que durante un par de generaciones, los nacimientos siguen siendo mayores en número que las defunciones. Por lo tanto, una idea más adecuada que óptimo de población sería la de “ritmo óptimo de crecimiento”³⁷ o, mejor aún, variación razonable, la que incluye ya sea un aumento o disminución de acuerdo a las circunstancias.

No obstante la imprecisión del concepto, en el plano de las ideologías y motivaciones últimas, el óptimo de población sirve para distinguir entre diversos objetivos de población que lo motivan. Durante buena parte de la historia se persiguieron objetivos de poder político. De acuerdo al interés por cultivar el poderío de una nación, con el fin de expandirse y colonizar territorios, el óptimo fue, en este caso, un número muy superior al económico.

Pero a partir de 1950 los objetivos comienzan a tener un carácter económico. De acuerdo a este objetivo de herencia malthusiana, interesan el bienestar, la calidad de vida de los sujetos. Con este propósito, busca el mejor equilibrio entre el crecimiento de la población y el crecimiento económico y lo encuentra cuando la productividad promedio es la máxima. Los informes del World Bank y de la National Academy of Sciences indican que “altas tasas de crecimiento frenan el desarrollo económico, pero tasas moderadas, pueden acelerarlo”. Actualmente el objetivo económico es usualmente el más perseguido.

Por otra parte, si bien algunas tendencias ecologistas profundas sostienen que el medioambiente debe ser protegido porque tiene un valor en sí mismo, parece una idea más aceptable para el común de los sentidos, centrar la atención en la calidad de vida que las personas pueden tener en compañía de un número determinado de coterráneos y al interior y en armonía con el ecosistema ya que la calidad de vida no depende sólo de una variable económica, el ingreso per cápita, sino que también está determinada por las condiciones medioambientales en que viven las

personas. El fenómeno del calentamiento global que está viviendo hoy nuestro planeta es un hecho que viene a ratificar la idea de que hay demasiadas personas en el planeta y habitando con tales niveles de desarrollo tecnológico que están devastando los ecosistemas y, por ende, afectando la salud de las personas.

De acuerdo a lo señalado puede hablarse de un óptimo ecológico. El óptimo ecológico es el que promueve abiertamente un menor crecimiento de la población, el cual podría situarse en el imperativo de estimular una fecundidad media a nivel de reemplazo. Esto significa que con 2 hijos, las parejas se reemplazan y las generaciones de padres e hijos se mantienen en equilibrio. Con más de 2 hijos la población se incrementa; si los hijos son 4, la población se duplica en sólo una generación³⁸. Específicamente el denominado crecimiento cero estimularía una fecundidad media de 2,1 hijos por mujer. El 0,1 está considerado porque no todos los nacidos vivos llegarán, necesariamente, a la edad reproductiva. Con esta cifra se suple entonces la pérdida de algunos hijos y además la imposibilidad que tienen algunas parejas de tener descendencia. Se satisface con ello un objetivo de supervivencia, ya que las generaciones se reemplazan pero no aumentan su tamaño y de esta manera se podría alcanzar un óptimo ecológico, de aquí a un mediano plazo.

Un problema multifactorial.

No obstante, aunque los debates extremos persisten entre las tesis apocalípticas como la de Ehrlich y las más complacientes como la de Simon, algunas partes involucradas en el tema sobre población parecen estar llegando a algunos consensos. En términos generales, se reconoce el crecimiento de la población como problema, pero no como una variable independiente, sino, como un elemento más, dentro de otros varios de radical importancia. El problema de la población es, entonces, uno de naturaleza multifactorial.

En la última parte de este escrito examinaremos algunas de las variables más discutidas que entran en juego con la población.

POBLACIÓN Y POBREZA. Nuestro siglo y el recién pasado han tenido un crecimiento económico nunca antes visto en la historia de la humanidad.

³⁶ Population Reference Bureau: *Guía rápida de población*. Op. Cit. Pág. 20.

³⁷ SAUVY, A. Op. cit. Pág. 125

³⁸ LIVI-BACCI, M. Op. cit. Pág. 32.

Por ello, hoy es posible que mucha más gente viva de acuerdo a mejores niveles de vida. Así por ejemplo, gracias al sorprendente desarrollo científico-técnico, la producción ha alcanzado niveles mucho mayores que el crecimiento de la población. No obstante, cabe señalar que de este aumento demográfico un 97% procede de las regiones menos desarrolladas.

Por otra parte, junto con este ritmo de crecimiento económico desbordante, nuestra economía comparte otra importante característica. A saber, la gran desigualdad en la distribución de los bienes entre las distintas regiones y al interior de los propios países. En la cuarta parte más pudiente del mundo el PIB per cápita aumentó unas seis veces durante el siglo recién pasado, en tanto que en la cuarta parte más pobre del planeta los ingresos apenas se triplicaron³⁹.

Frente al problema de la desigualdad y la pobreza, los antinatalistas alegan que la población numerosa es la causa de la pobreza ya que el creciente número de bocas que alimentar no permite aumentar el nivel de vida impulsado por el desarrollo económico que, aunque en menor medida, es alcanzable por los países pobres. Por el contrario, para los pronatalistas es bastante evidente que la población numerosa es precisamente producto de la pobreza. Esto es, producto de la falta de educación y del subdesarrollo, etc.

Esta discusión tuvo su apogeo durante la conferencia de Bucarest en 1974. De una parte, las delegaciones de los países desarrollados mostraron la plena confianza que tenían en la planificación familiar voluntaria, y de otra, algunos países en desarrollo reclamaron que detrás de estos programas no había otro interés que el que pueda desprenderse del imperialismo norteamericano. Pero puesto que los bajos índices de natalidad están correctamente asociados con el desarrollo económico y la alta fecundidad a la pobreza, no resulta simple determinar cuál es la causa y cuál el efecto. Las opiniones se movieron dentro de esta problemática sin zanjar la cuestión.

No obstante, con posterioridad, la generalidad de los países fue adhiriendo a la idea de que la cuestión demográfica planteaba reales problemas y en vistas de que una posible vía de escape como la emigración encontraba cada vez mayores dificultades o porque, en efecto, algunos programas de control se mostraron muy efectivos, finalmente se llegó a la conclusión de que no es posible frenar la población sin desarrollo

³⁹ Naciones Unidas: *Población, medio ambiente y desarrollo. Informe Conciso*. Pág. 9 (Tomado del FMI, *World Economic Outlook*, Washington D.C. 2000)

económico en la misma medida en que no es posible superar la pobreza sin disminuir el crecimiento de la población⁴⁰.

En todo caso, habrá que tener en cuenta que como sea que el desarrollo económico esté asociado con el bajo índice de nacimientos, genera, no obstante, la paradoja de que trae asociados estilos de vida que estimulan el consumo, mayor uso de recursos no renovables, más carne en los alimentos, más autos, más gases tóxicos, etc. Así, la baja de los nacimientos conduce a un mayor nivel de contaminación y uso de recursos que empeoran el estado del medio ambiente y por ende la calidad de vida de las personas⁴¹.

POBLACIÓN Y MEDIO AMBIENTE. Si bien los primeros pasos en la reflexión sobre población emanaban de un interés por la economía, hoy día la preocupación ha girado necesariamente hacia el medio ambiente. El tema de la población no es sólo una cuestión relativa a la riqueza o la pobreza, sino también a la salud (de ahí que la temática sobre población pueda enmarcarse con propiedad dentro del ámbito de la bioética). Y al interior de la problemática entre población y medio ambiente es que puede encontrarse uno de los argumentos que cuenta con amplio consenso en contra de los antipoblacionistas: aquel que señala que no existe una explicación monocausal al deterioro del ecosistema.

Los malthusianos suelen concebir el problema de la población como una variable independiente y proponen como solución a este problema — eminentemente biológico— del crecimiento, frenarlo. Sin embargo, al plantear el problema de esta forma dejan a un lado otros dos factores integrales; a saber, el consumo, medible por el ingreso per cápita y el grado de avance tecnológico⁴². A la luz de esta interpretación, se pueden discutir las arremetidas de los malthusianos quienes critican a las mujeres de los países del Tercer Mundo por tener hijos sin control, pero no advierten —o no quieren advertir— que, por ejemplo, EE.UU. cuenta con un 4% de la población mundial, pero aporta el 25% de emisiones contaminantes que provocan el efecto invernadero. Convirtiéndose así el país con los más altos índices de contaminantes en el mundo⁴³. En contraste, China, aún

⁴⁰ VALLIN, J. "La población mundial". Alianza. Madrid. 2006. Pág. 116.

⁴¹ PABST, M. *Op. cit.* Pág. 156.

⁴² REQUES, Pedro. "Población, recursos y medio ambiente ¿el final de los mitos?". Servicio de publicaciones de la Universidad de Cantabria. Santander. 2001. Págs. 38-39

⁴³ FINNI, M., citado en SARTORI, Giovanni. "La Tierra Explota. Superpoblación y Desarrollo". Santillana. Madrid. 2005. Págs. 26-27.

teniendo una población de 21% del total mundial, lo que la constituye en el país más populoso del planeta, aporta un 14% de CO₂ sobre el total mundial⁴⁴.

En virtud de este fenómeno, hay quienes sostienen que el avance tecnológico de los países desarrollados es la causa principal de destrucción de los ecosistemas. Afirman que la tecnología es una variable independiente de la población y por tanto, a modo de solución, proponen detener no la población, sino el desarrollo.

La fórmula planteada por Paul y Anne Ehrlich en *The Population Bomb* da cuenta de la interrelación entre estos tres factores. Según ellos, el impacto medio ambiental (IMA) equivale a Población x Renta per Cápita x Tecnología⁴⁵. Pero advierten, no obstante, que el factor población juega un rol preponderante.

De acuerdo a los poblacionistas, el énfasis puesto en la población constituye una estratagema de los países desarrollados para ocultar su propia responsabilidad en el deterioro del medio ambiente. Sin embargo, si bien en la actualidad son los países desarrollados los que más contaminan, lo cierto es que una vez que las tecnologías y la capacidad de consumo se instale en los países menos desarrollados no habrá posibilidad de controlar la magnitud de sus consecuencias en el medio ambiente, cuando el índice de contaminación per cápita se multiplique por el número de habitantes.

POBLACIÓN Y DESARROLLO SOSTENIBLE. Frente a esta encrucijada: desarrollo tecnológico-población, las distintas opiniones han venido arribando lentamente a la idea de que la cuestión de la población no es un problema aislado, sino interdependiente de variables medioambientales y de desarrollo. Surge, en este contexto la idea de desarrollo sostenible cuyas bases se encuentran en la Conferencia de medio ambiente y desarrollo de Río de Janeiro de 1992. Este concepto busca un equilibrio entre el desarrollo económico por una parte y el desarrollo ecológico por otra.

El sistema económico opera sobre el medio ambiente transformándolo para obtener de él los bienes que las personas necesitan para la vivir y, en muchos casos, vivir lujosamente. El problema surge cuando la tecnología permite extraer de la naturaleza más de lo que ella es capaz de brindar,

por el tiempo que toma en regenerar sus productos. A la vista del desgaste que sufre el medio ambiente debido a la gran capacidad de extracción del dispositivo tecnológico, el concepto de desarrollo sostenible se define como aquel que "satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades"⁴⁶. De esta suerte, la conferencia de Río de Janeiro remarcó que un elemento integral del desarrollo sostenible son las políticas de población⁴⁷. Más tarde, la conferencia de El Cairo insistió en "la decisiva contribución que aportaría al logro del desarrollo sostenible la pronta estabilización de la población mundial"⁴⁸.

No sabemos con exactitud cuál es propiamente la variable determinante si la población o el desarrollo tecnológico, puesto que jamás las hemos observado por separado. Por el contrario, si atendemos a lo expuesto en la sección II; Historia del crecimiento y III El crecimiento moderno de la población, recordaremos que precisamente a partir de la revolución industrial, origen del fenómeno tecnológico tal como lo conocemos hoy en día, la población ha sufrido una verdadera explosión. ¿Debemos, entonces, frenar el desarrollo tecnológico? Vimos que el avance en la tecnología ha incidido en la reducción de la mortalidad más que en los índices de natalidad. Entonces, cabe preguntarse; ¿Queremos disminuir nuestra esperanza de vida? ¿Queremos reducir nuestra calidad de vida alcanzada, aunque sea la alcanzada por los países en desarrollo?

Como acertadamente señala Sartori, ningún país que se encuentre en el apogeo de su desarrollo tecnológico querrá retroceder. El cientista político advierte que es más fácil poner fin al crecimiento de la procreación indiscriminada que detener el avance científico que, finalmente, se traduce en mejor calidad de vida para las personas. Sin embargo, si las poblaciones son adecuadamente instruidas sobre los peligros de engendrar sin límite, podrán reducir su población. Admitiendo esta circunstancia, la dificultad de frenar el desarrollo tecnológico, puede concluirse que la prioridad del control poblacional está en la posibilidad de constituir una solución verosímil al problema⁴⁹.

⁴⁴ REQUES, P. *Op. cit.* Pág. 41. Tomado del Banco Mundial 1999. Informe sobre el desarrollo mundial. *El conocimiento al servicio del desarrollo*, Washington.

⁴⁵ EHRLICH, Paul y EHRLICH, Anne. "La explosión demográfica, el principal problema ecológico". Salvat. Barcelona. 1994. Págs. 52-53

⁴⁶ Comisión mundial sobre medioambiente y desarrollo 1987, Sinopsis: "From one Earth to one world" Secc. I. Pág. 8, citado en Naciones Unidas; *Población, medio ambiente y desarrollo*. *Op. cit.* Pág. 3.

⁴⁷ United Nations: *Report of the United Nations Conference on Environment and Development*. 1993 (res. 1 anexo 1) citado en Naciones Unidas. *Op. cit.* Pág. 3.

⁴⁸ United Nations: *Report of the International Conference on Population and Development*, 1995. citado en Naciones Unidas *Op. cit.* Pág. 4.

⁴⁹ SARTORI, G. *Op. cit.* Pág. 28.

Para finalizar, respecto del argumento que señala que los problemas actuales se deben no a la sobrepoblación sino a la injusta distribución de los bienes, con todo lo verdadera y lamentable que resulta la realidad de la injusticia y la pobreza, no es esta la única manera de solucionar el problema ni la que cuenta con la mayor voluntad de parte de los gobernantes. Por más que las oportunidades, las rentas y los alimentos se distribuyan con justicia, lo cierto es que la ecuación básica exaltada por los malthusianos: bienes de renovación lenta (si no finitos) y crecimiento exponencial, dará un resultado negativo en algún momento aunque este tiempo sea aún indeterminado. De ahí que un desarrollo sostenible se constituya en un esfuerzo utópico si no va acompañado o incluso precedido del freno al crecimiento de la población.

De todos modos, no hay muchas alternativas disponibles. O se frena el crecimiento, o se sigue presionando al planeta y sus recursos hasta su límite. Puesto que la segunda alternativa, la más aceptada hasta ahora tiene tintes de catástrofe, la opción más sensata parece ser el control de la población. Cómo habrá de llevarse esto a cabo, si implementando más y mejores programas de planificación o estimulando el desarrollo económico y por ende cultural y social de los pueblos, es una cuestión que se puede responder bien, teniendo en cuenta el hecho concreto de que el desarrollo toma mucho más tiempo para rendir sus frutos (el control de la natalidad entre otros) y dispone de menos voluntad de quienes podrían financiarlo, es decir, permitirlo, pero también vimos que paradójicamente, estimula modos de vida incompatibles con el medio ambiente.

Por tanto, si aún los argumentos en pro de la igualdad de condiciones para los seres humanos no han servido para frenar el crecimiento de la humanidad, y dado que aún a nadie le parece injustificable moralmente traer hijos al mundo, cuestión que convendría estudiar, de manera tal que las parejas de nuestros países en desarrollo seguirán naturalmente reproduciéndose sin mediar consideraciones relativas a la población, al menos es de esperar que el temor ante un eventual y cada vez más posible colapso generalizado de nuestro planeta, acompañado de la miseria y el vicio —con palabras de Malthus—, sí lo sea.

ÉTICA PARA LA RELACIÓN CON EL MUNDO ANIMAL NO HUMANO. LA NECESIDAD DE UNA NUEVA ACTITUD

RODRIGO FRÍAS URREA¹

“Pero lo que queda y vuelve a ser en todo momento tarea de la filosofía es, justamente, desarrollar realmente la dificultad fundamental de esta pregunta, comprender en toda su cuestionabilidad esta pregunta por la esencia de la animalidad, y por tanto por la esencia de la vida en general. Sólo por esta vía se puede lograr alcanzar el contenido específico del programa que se encierra allí”.

M. Heidegger²

5.1. Planteamiento del problema

Según uno de los diagnósticos más ampliamente difundidos acerca de nuestra época, la actual correspondería a la del predominio de aquella forma de ‘racionalidad’ que percibe la realidad como ‘materia disponible para nuestro uso y consumo’ y de frente a la cual, en consecuencia, sólo cabría una aproximación atenta a sus posibilidades de explotación racional. De tal manera que, desde el punto de vista de esta racionalidad calculante, la Naturaleza no sería otra cosa que una ensambladura de múltiples ‘recursos naturales’, el hombre un simple ‘animal de trabajo’ y los animales ‘materia prima’ de diversos sistemas productivos³.

No son pocos, por lo mismo, quienes desde muy temprano se han esforzado por redescubrir una significación más originaria de la Naturaleza, así como del hombre, a fin de volver a ver en ellos algo más que un simple valor de uso. El movimiento en defensa de los derechos humanos y el ecologismo actuales son testimonio de ello⁴. Respecto de los animales,

¹ Agradezco al Prof. Dr. Julio Torres M., de la Universidad de Concepción, por su atenta lectura del borrador de este artículo y por sus inteligentes observaciones y sugerencias.

² HEIDEGGER, Martín. *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza. Madrid. 2007. Pág. 257.

³ Cf. HEIDEGGER, Martín. *Superación de la metafísica*, en *Artículos y conferencias*. Del Serbal. Barcelona. 1999. Es interesante advertir que, pese a la sensibilidad de Heidegger por la reducción de la naturaleza y el hombre a recursos, en sus textos sobre la técnica no se refiere a los animales. Creo, sin embargo, que es perfectamente posible colegir esa preocupación.

⁴ No para todos resulta evidente, sin embargo, la correspondencia entre la causa de los derechos humanos y la de la ecología. Cf. FERRY, Luc. *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Tusquets.

en cambio, las cosas han ido mucho más lentamente. Y sin embargo, la denuncia acerca del carácter ilegítimo de la reducción de la Naturaleza y del hombre a simples 'recursos' –naturales y humanos, respectivamente– debiera aplicarse, de igual modo, a la situación de los animales. En especial, de aquellos cuya existencia se reduce a formar parte del engranaje de una industria que los consume con usura.

Es evidente, sin embargo, que la denuncia de esta situación de desamparo en que parecen estar los animales en nuestra sociedad de consumo es sólo el *inicio* de su defensa, que debe ser capaz de pasar de la emotiva indignación moral a la articulación de un discurso sistemático a su favor. Es decir, a la formulación de razones que justifiquen la necesidad de una nueva consideración de los animales. Que es, precisamente, lo que se propone el movimiento de liberación animal, que de frente a la *tradicional* manera de percibir a los animales no humanos ofrece una *nueva* perspectiva acerca de su estatuto ontológico y moral⁵. La pregunta por la animalidad del animal, por lo mismo, se hace inevitable en vista de su defensa, así como la exigencia metodológica de tener presente las distintas respuestas que se han dado a este problema.

En lo que sigue nos proponemos abordar ambas cuestiones –dentro de los márgenes de que disponemos– bajo la forma de una exposición esquemática de las distintas maneras en que, históricamente, se ha pensado a los animales en sus rasgos fundamentales⁶.

Madrid, 1994, que ofrece buenas razones para pensar que cierta forma del ecologismo, así como ciertas formas de defensa de los animales, no sólo busca acabar con el antropocentrismo sino, propiamente, con las mayores conquistas que la modernidad ha supuesto para una correcta consideración de la dignidad del hombre. En la misma línea, es igualmente interesante su otro libro –es escrito a cuatro manos con RENAUT A. Heidegger y lo modernos. Paidós. Buenos Aires, 2001– donde analiza hasta qué punto la desconstrucción del humanismo por parte de Heidegger (y de la que arrancan algunos movimientos ecologistas) supone inevitables riesgos para la democracia moderna y su defensa de los derechos humanos.

⁵ La expresión 'animal no humano' no es semánticamente neutra (como tampoco lo es, por otro lado, la expresión 'animal racional' como descripción del hombre). De hecho, es el modo en que los animales son descritos desde el punto de vista del movimiento de liberación animal. Como lo que aquí nos proponemos, sin embargo, es, ante todo, *mostrar* el problema, usamos la expresión 'animal no humano' del modo más neutro posible.

⁶ La historia de la que aquí damos cuenta, del modo indicado, es la de la filosofía occidental. Han quedado fuera, por lo mismo, una serie de perspectivas sobre las cuales habría que volver. Tres en particular. Primero, el modo en que los animales son vistos en culturas no occidentales (las orientales y las arcaicas); segundo, el tratamiento que los documentos del Magisterio católico ofrecen del medio ambiente, en general, y de los animales, en particular (aunque, en general, sigue la línea de Tomás de Aquino). Puede consultarse con provecho, SARMIENTO, A. (ed.). *El don de la vida. Documentos del Magisterio de la Iglesia Católica sobre bioética*, BAC. Madrid, 1996; y tercero, la del lugar que los animales ocupan en la teología cristiana. Sobre este último punto puede consultarse, con mucho provecho, el instructivo libro de LINZEY, A. *Los animales en la teología*. Barcelona, 1996, cuyo tratamiento del tema permite apreciar hasta qué punto la religión judeo-cristiana favorece la liberación animal o, al menos, debiera hacerla.

5.2. Los animales en la filosofía

Se trata, en otras palabras, de saber qué es lo que la filosofía –la de antes y la de ahora– ha pensado sobre los animales para, desde ahí, encontrar razones para su liberación. Nos ha parecido útil, en este sentido, abordar esta historia dividiéndola en cuatro paradigmas o etapas, que serían la greco-cristiana, la moderno-racionalista, la empirista-utilitarista y la época actual.

5.2.1. La tradición greco-cristiana

Desde el punto de vista de Aristóteles –que viene a sintetizar una larga historia⁷ y sobre el cual se apoyará la argumentación filosófica y teológica de los autores cristiano-medievales– el hombre es un 'animal dotado de razón'⁸. Eso quiere decir que, aun cuanto comparte con los demás animales 'o vivientes' (para ser más precisos con la original expresión griega *zoon*) su condición corporal o mundana, en él está presente el *lógos* como un principio diferenciador que lo eleva por sobre la mera 'animalidad', al punto de hacer de él el único "animal político"⁹. De ahí que sea capaz de hablar –y no sólo de emitir sonidos, como sucede con el resto de los animales– y, por lo mismo, de organizarse políticamente en base a la distinción razonada del bien y del mal morales. En efecto, dice Aristóteles, "la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significárselas unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener él solo, el sentido del bien y del mal, de los justo y de lo injusto"¹⁰. Pues, continúa, "los otros

⁷ Los testimonios de los llamados presocráticos sobre el estatuto de los animales son, como resulta obvio, muy escasos. En Heráclito encontramos, sin embargo, unos de estos pocos testimonios, que ofrece la ventaja de sintetizar el pensamiento clásico al respecto, sobre el cual la tradición greco-cristiana construirá su cosmología. Dice, en sus fragmentos 82-83 (Diels-Kranz), que "el más bello de los monos, al compararlo con la especie de los hombres, es feo [...pero también...] "el más sabio de los hombres en relación con Dios parece un mono, tanto en sabiduría como en belleza y en todo lo demás".

⁸ La expresión griega es *zoon échon lógon*, *Política* I, 1253a10, (Edit. Gredos, 1994), sobre la cual se construyó la expresión latina *animal rationale*.

⁹ *Politikón zōion*, *Política*, I, 1253a5. En la misma obra, más adelante (III, 9, 1280a31), ofrece otras razones de la ausencia de la *pólis* entre los animales.

¹⁰ *Política* libro I, 1, 1253a.

animales viven principalmente con la naturaleza y rara vez algunos también con los hábitos; en cambio el hombre, con la razón, ya que sólo él tiene razón¹¹. Es decir, sólo él es un razonador práctico capaz de elegir deliberadamente¹².

Entre el hombre y los animales existe, por lo mismo, una clara diferencia, que es posible sintetizar en la diferencia entre voz (*phoné*) y palabra (*lógos*)¹³. Y que es lo que justifica, a los ojos de Aristóteles, el hecho que los humanos (de acuerdo a un principio de subordinación general, de orden natural, de lo inferior a lo superior) nos sirvamos de los animales como de instrumentos o medios. “Las plantas –afirma– existen para los animales, y los demás animales, en beneficio del hombre: los domésticos para su utilización y su alimentación, y los salvajes –si no todos, al menos la mayor parte de ellos–, con vistas a la alimentación y a otras ayudas, para ofrecer tanto vestidos como otros utensilios. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, es necesario que todos esos seres existan naturalmente para utilidad del hombre¹⁴.”

Todo esto no debe hacernos olvidar, sin embargo, que esa diferencia no es, propiamente hablando, una *separación* que los haga mutuamente irreconocibles, como si se tratara de dos sustancias impermeables. Al contrario, los mismos textos ya referidos ponen en evidencia que entre los hombres y los animales existe una vinculación esencial que los hace pertenecer, más allá de las diferencias, a la misma ‘esfera de lo viviente’. La perspectiva griega es, en este sentido, unitaria, en la que lo mismo (lo viviente) se presenta bajo diferentes formas o figuras (planta, animal,

hombre), gradualmente dispuestas en un único orden natural o cosmos. De lo cual se desprenden dos importantes consecuencias: por un lado, que el hombre sea descrito justamente como ‘animal racional’, es decir, como aquel ente cuya diferencia específica (*lógos*) no borra el hecho fundamental de inscribirse dentro del orden de lo vivo, y cuyo cuerpo –como el de los animales– no puede ser reducido a pura exterioridad precisamente porque está informado por el principio vital que es el alma. La racionalidad en el hombre, en este sentido, no anula la animalidad, ni su carácter vegetativo, sino que la reabsorbe llevándola a un nivel superior. Y por otro, que los animales –a diferencia de lo que sucederá en la primera modernidad– sean reconocidos como formas de lo viviente, capaces de sufrir y gozar, de significarse unos a otros esas elementales disposiciones anímicas y, en algunos casos excepcionales, de vivir no según la naturaleza sino de acuerdo a hábitos (*héxis*); precisamente porque en algunos de ellos, al menos, se da una forma de racionalidad imperfecta pero real. No hay que olvidar, en este sentido, ese importante pasaje de la *Ética nicomaquea* en la que Aristóteles afirma que “se dice que algunos animales son también prudentes, [en concreto, de] aquellos que parecen tener la facultad de previsión para su propia vida¹⁵.”

Para Aristóteles, en suma, entre el hombre como ‘animal racional’ y los animales como ‘vivientes irracionales’ existe una *diferencia* innegable, aunque, al mismo tiempo, existe una clara línea de *continuidad*. Lo mismo encontramos en el contexto de la tradición cristiano-medieval, heredera no sólo del pensamiento griego de la época clásica sino, sobre todo, de la tradición hebrea veterotestamentaria y de la interpretación estoica de la doctrina aristotélica. Ante todo, la idea de la distancia o diferencia entre los hombres (únicos seres vivientes creados ‘a imagen y semejanza de Dios’, según el relato del *Génesis*)¹⁶ y el resto de los animales, precisamente

¹¹ *Política*, 7, 1332b.

¹² Cfr. *Ética nicomaquea* (Edit. Gredos, 1985), libro III, en la que se trata específicamente lo propio del razonamiento práctico (es decir, la deliberación y la elección). La expresión ‘razonador práctico’ está tomado de MacIntyre, que en realidad usa ‘razonador práctico independiente’ para referirse a aquellos sujetos humanos que han alcanzado la madurez moral necesaria para la autonomía. Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós. Barcelona. 2001. Para un amplio tratamiento de este problema del lenguaje en Aristóteles, cfr. ARAOS, J. *La filosofía aristotélica del lenguaje*. Pamplona. 1999.

¹³ Se trata de una idea de amplia resonancia, como se confirma por el hecho que reaparece en autores tan distantes de Aristóteles como ROUSSEAU, Jean Jacques *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Tecnos. Madrid. 1998. Págs. 142-143, para quien los animales no son capaces de ‘ideas generales’ porque ellas sólo son posible en virtud de la posesión del lenguaje. Claro que, un poco antes, en el mismo *Discurso*, Rousseau afirma que la verdadera diferencia entre los hombres y los animales radica no en el entendimiento, sino en el hecho que los primeros son ‘son agentes libres’ y los segundos no, *Op. cit.* Pág. 132 y Schopenhauer (*Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI. Madrid. 1993) donde pese a todo su interés por lo animales, piensa que la capacidad de la razón humana de pensar conceptualmente la distingue nitidamente de la inteligencia animal.

¹⁴ *Política*, libro I, VIII, 1256b.

¹⁵ *Ética nicomaquea*, VI, 1141a22-28. Obsérvese, además, lo que Aristóteles afirma en relación a esta pertenencia del hombre a la esfera de lo vivo, tanto en la *Ética nicomaquea* (libro I, capítulo VIII) como en la *Metafísica* (libro I, capítulo I), donde el ser humano –además de ser descrito por aquello que en él es específico, la vida racional o el conocimiento– aparece inscrito en una escala única, que incluye tanto lo vivo-vegetativo como lo vivo-sensitivo o animal. El texto más importante en este sentido, sin embargo, es el *De anima*, en cuyo libro II, sobre todo, se trata ampliamente el problema de las potencias o facultades del alma (“nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva”, 414a30) y el modo en que se distribuyen entre los distintos ‘vivientes’. En efecto, “esto es lo que marca la diferencia entre los animales” dice Aristóteles (*De anima* 414a), que el autor se propone examinar en especial en lo que se refiere al modo “escalonado” o “sucesivo” en que se dan.

¹⁶ Para un análisis de los diversos pasajes del *Génesis* en los que es posible encontrar tanto la prohibición de comer carne como su autorización, cfr. LINZEY, A. *Op. cit.* Págs. 43 y 199-204.

porque sólo aquéllos han sido distinguidos con la posesión de la razón (y, por lo mismo, emparentados, en sentido propio, con el Creador)¹⁷. Agustín de Hipona, por ejemplo, piensa que el precepto bíblico de ‘no matar’ –a diferencia de lo que afirmaban los maniqueos, a quienes se opone– sólo resulta aplicable a los seres humanos en tanto son los únicos seres racionales. A los animales, en efecto, no les fue dado tener en común con nosotros la razón; de ahí que tanto “su vida como su muerte están subordinadas a nuestros usos”¹⁸. Algo muy similar volvemos a encontrar en Tomás de Aquino –en quien los antecedentes aristotélicos resultan más evidentes– cuando afirma que, de acuerdo al orden natural inscrito en la naturaleza por Dios, su Creador, las cosas imperfectas existen en razón de las más perfecta; de ahí que las plantas existan para los animales así como estos últimos existen para los hombres¹⁹. “Los animales brutos y las plantas no tienen vida racional por la cual puedan obrar por sí mismos sino que siempre actúan como movidos por otros, por cierto impulso natural. Y esto es señal de que son naturalmente esclavos y han sido acomodados para los usos de otros”²⁰.

Todo esto, sin embargo, no debe llevarnos a olvidar la importancia que, desde el punto de vista de estos filósofos cristianos, tiene el hecho que Dios es Creador de todo cuanto existe, incluyendo naturalmente a todos los animales, por irracionales que sean. También ellos –como las personas humanas– son creaturas de un Dios absolutamente bueno, del que sólo nacen realidades buenas. En la naturaleza de los animales, por lo mismo, está inscrito un sentido –el de ser creaturas de Dios, como nosotros– que impide que se los pueda reducir a simples ‘cosas’ vacías de toda interioridad,

¹⁷ Esta idea del parentesco del hombre con Dios en virtud de la racionalidad se encuentra, también, entre los griegos. Ya hemos citado dos fragmentos de Heráclito (82-83), pero además está presente en Platón (que la desarrolla ampliamente en la *República* (Edit. Gredos, 1986), libro V, a propósito de la naturaleza de los guardianes perfectos) y en Aristóteles; por ejemplo, en el libro X de su *Ética nicomaquea*, donde vuelve a tratar el problema de la vida teórica y su relación con el problema de la felicidad. cfr. LAVECCHIA, S. *Una via che conduce al divino. La 'homoiosis theoi' nella filosofia di Platone, Vita e pensiero*. Milano. 2006.

¹⁸ Una idea similar encontramos en Orígenes, que afirma en su *Contra Celso*, libro IV, que “todo ha sido hecho para el hombre y para todo ser racional, pues para el animal racional fue principalmente creado todo” (*Los filósofos medievales*, BAC, Madrid, 1978, vol. I, p. 91), así como en San Buenaventura, que en su *Breviloquio*, segunda parte, De la creación, capítulo 1, afirma, en relación al alma humana, que “todas las cosas están destinadas a servirle [al hombre como ser libre] y nada tiene dominio sobre ella” (*Los filósofos medievales*, vol. II, p. citados por Fernández, C. *Los filósofos medievales*. BAC. Madrid. 1978, vol. II, Pág. 784).

¹⁹ Para una sinóptica de la ética de Tomás de Aquino, cfr. KLUXEN, W., *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*. Vita e pensiero Edizioni. Milano. 2005.

²⁰ *Suma de Teología*, parte II-II, cuestión 64, artículo I.

de las que pudiéramos disponer a nuestro antojo o capricho. Así, cuando Tomás de Aquino²¹ –retomando una idea ya formulada por Plutarco²²– prohíbe el trato violento con los animales (aunque no por respeto a ellos mismos, sino porque ese tipo de comportamiento nos haría proclives a la violencia con nuestros propios semejantes), estaría no sólo afirmando que tenemos deberes *indirectos* con los animales sino, además, haciéndonos ver que entre ellos y nosotros existe una semejanza, de tipo simpatética, que nuestra condición de ‘animales racionales’ no alcanza a borrar. De otro modo, en efecto, no sería posible inferir que el trato violento con unos pueda ‘traducirse’ en un trato violento con los otros²³.

En este sentido, aquello que en los griegos hemos descrito como ‘la común esfera de lo viviente’ –y que, justamente, permitía ver en lo diferente (hombres y animales) lo unitario (lo viviente)– se halla igualmente presente en el pensamiento cristiano–medieval bajo la forma de lo que podríamos denominar ‘la común esfera de lo creado’. Hombre y animal, pese a todas sus diferencias, forman parte de una misma unidad de sentido que es la Creación. El hecho que el hombre sea la única criatura que posee razón en sentido estricto no impide, por lo mismo, reconocer lo común que hay entre humanos y animales, tal como de hecho afirma explícitamente San Agustín –que, como neoplatónico, no estaba especialmente inclinado a valorar las realidades mundanas– cuando en su libro *Acerca del libre arbitrio* sostiene que resulta indudable “que tenemos mucho de común, no sólo con los brutos, sino también con las plantas y las semillas. Y así vemos que también las plantas, que se hallan en la escala ínfima de los vivientes, se alimentan, crecen, se robustecen y se multiplican, y que las bestias ven y oyen, y sienten la presencia de los objetos corporales por

²¹ *Suma contra gentiles*, capítulo 112 del Libro III.

²² Cfr. PLUTARCO, ‘Sobre comer carne’, en el vol. IX de sus *Obras morales y de costumbres*. Gredos. Madrid. 2001, donde –a modo de argumento a favor de una dieta vegetariana– se afirma que hemos comenzado dando muerte violenta a los animales salvajes y hemos terminado dando muerte violenta a otros seres humanos en el ejercicio de la guerra. Una opinión igualmente favorable a los animales, aunque desde presupuestos religiosos, en PORFIRIO. *Acerca de la abstinencia*. Gredos. Madrid. 1990.

²³ Cfr. *Suma de teología* (Edit. BAC, Madrid, 2006), 1a, 2a, q. 102, a.6, ad. 8: “Es doble el afecto del hombre: el uno racional, y pasional el otro. Por lo que mira al primero, poco importa cómo se conduzca con los animales brutos que Dios sometió a su dominio, según aquello de Sal 8,8: *Todo lo pusiste bajo sus pies*. Conforme a esto, dice el Apóstol que *Dios no tiene cuidado de los bueyes*, porque Dios no pide cuentas al hombre sobre su conducta con los bueyes y con los otros animales. Pero, en cuanto al afecto pasional, el hombre lo experimenta también hacia otros animales; pues como la pasión de la misericordia nace de ver los dolores ajenos, y los animales brutos experimentan también dolores, puede también el hombre sentir misericordia de los animales que sufren. Ahora bien, el que está hecho a sentir compasión de los animales, muy dispuesto se halla para sentirla de los hombres”.

el olfato, por el gusto y por el tacto [...] Tenemos, además, de común con las bestias el género a que pertenecemos”²⁴. O como cuando Tomás de Aquino, retomando una idea presente ya en Aristóteles, admite que en los animales también existe una cierta capacidad de juicio, al punto que participarían de lo que él llama una ‘apariencia de razón’ y una ‘prudencia natural’²⁵.

5.2.2. La tradición moderna-racionalista

Una cosa notablemente distinta acontece, en cambio, en el contexto de la temprana modernidad, cuando con Descartes la común esfera de lo viviente o de lo creado —dependiendo del contexto de que se trate— se escinde irremediabilmente en *res extensa* y *res cogitans*. Cosa que, por cierto, no sólo afecta al modo en que comienzan a ser visto los animales sino, sobre todo, el modo en que comienza a ser visto el propio cuerpo del hombre.

Con Descartes, en efecto, tenemos que los animales —así como el cuerpo de los seres humanos— son propiamente máquinas, cuyo comportamiento se explica mecánicamente. De manera que así como entre el cuerpo y el alma del hombre no se establece ninguna vinculación —o una puramente externa, pues el cuerpo es pura exterioridad extensa y el alma puro pensamiento— así mismo, entre el animal y el hombre como ‘sujeto pensante’ no existe ningún tipo de vínculo orgánico o estructural, precisamente porque el animal no posee alma en tanto es una pura exterioridad vacía. Los hombres, en cambio, en tanto cosas pensantes, poseen un alma que, añadida al cuerpo desde fuera, los habilita para el lenguaje. “Pues examinando —afirma Descartes— las funciones que, a consecuencia de ello, podía haber en ese cuerpo [esto es, un cuerpo humano que, desprovisto de alma, funciona mecánicamente], hallaba que era exactamente las mismas que pueden realizarse en nosotros, sin que pensemos en ellas y, por consiguiente, sin que contribuya en nada nuestra alma, es decir, esa parte distinta del cuerpo, de la que se ha dicho anteriormente que su

²⁴ Libro I, capítulo VIII.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*. EUNSA. Pamplona. 1967, respuesta a la séptima objeción, 24, 2; *Suma de teología*, 84, 1. Un muy inteligente tratamiento de esta cuestión puede encontrarse en MACINTYRE, A. *Op. cit.*, donde se admiten muchas de las tesis fundamentales del movimiento de liberación animal, pero de las que se extraen conclusiones distintas y, en algunos casos, contrarias.

naturaleza es sólo pensar; y siendo esas funciones las mismas todas, puede decirse que los animales desprovistos de razón son semejantes a nosotros; pero en cambio no se pueden encontrar en ese cuerpo ninguna de las que dependen del pensamiento que son, por tanto, las únicas que nos pertenecen en cuanto hombres”²⁶.

Nada tiene de extraño, por lo mismo, que Descartes vea en los animales autómatas o máquinas que, aunque capaces de sentir dolor, cumplen eficientemente las funciones para las que han sido creados a la manera de un reloj; al punto que, concluye, “si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de cualquier otro animal, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales”²⁷.

La clásica idea de la superioridad del hombre respecto del animal se mantiene en el mundo moderno. Es evidente, sin embargo, que ha cambiado de signo, precisamente porque sólo ahora se ha establecido una verdadera *separación* no sólo entre el alma y el cuerpo del hombre (pues *res cogitans* y *res extensa* son mutuamente excluyentes) sino, sobre todo, entre la naturaleza mecánica de los animales y la naturaleza racional de los seres humanos en tanto sujetos pensantes. Ahora, en efecto, se trata de una separación que adquiere la forma de un *dualismo*, que autoriza a ver en los animales —a diferencia de lo que, en general, sucedía en el paradigma anterior— simples ‘cosas’, a las que se podrá tratar del modo que nos resulte más conveniente a nuestros intereses (como piensa Spinoza) o en relación con las cuales se nos impondrá el deber, indirecto, de ser compasivos (como afirma Kant).

Spinoza, en efecto, afirma que “resulta claro que aquella ley de no matar a los animales está fundada más bien en una vana superstición y una misericordia mujeril, que en la sana razón. Pues la razón de buscar nuestra utilidad nos enseña que establezcamos lazos firmes con los hombres, pero no con los

²⁶ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Tecno. Madrid. 2022. V parte.

²⁷ DESCARTES, R. *Op. cit.* V parte. Es interesante, en este sentido, lo que afirma Descartes en una carta del 5 de febrero de 1649 a Henry Moore, cuando dice que “[a los animales] no les niego sensación —en la medida en que depende de un órgano corporal. Así, mi opinión no es tanto cruel con los animales cuanto indulgente hacia los hombres —al menos hacia aquellos que no se han dado a las supersticiones de Pitágoras— pues les absuelve de la sospecha de crimen cuando comen o matan animales”. Para Descartes, en este sentido, el animal—máquina siente, pues se trata de una afeción con un soporte orgánico propio: se trataría de un *hecho* innegable, diríamos. Sin embargo, su ‘sentir’ es in-significante precisamente porque está lejos de ser ese ‘sentir’ que sí constituye una de las formas posibles del *cogito* del que se nos habla en las *Meditaciones metafísicas* (meditación segunda). El animal, en efecto, siente pero no percibe que siente; el *cogito*, en cambio, es un sentir percibido.

animales o con las cosas cuya naturaleza es diversa de la naturaleza humana [...] No niego, sin embargo, que los brutos sientan; pero sí niego que por eso no nos sea lícito proveer a nuestra utilidad y usar de ellos según nos plazca, y tratarlos como más nos convenga; puesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y sus afectos son por naturaleza diversos de los afectos humanos”²⁸.

Para Kant, en cambio, resulta perfectamente compatible el dualismo cartesiano entre ‘naturaleza’ y ‘racionalidad’ con el postulado del deber, indirecto, de respetar el bienestar de esas ‘cosas’ que son los animales. La tesis básica de la que arranca el juicio de Kant sobre los animales la formula en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la que se afirma que sólo los seres racionales son personas; es decir, fines en sí mismos y dignos de respeto. Los animales, en cambio, a causa de su irracionalidad, son simples medios, es decir, ‘cosas’. “Yo digo, dice Kant, que el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin [...] Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos”²⁹.

Para Kant, por lo mismo, sólo existen deberes entre los hombres en tanto sujetos racionales o personas³⁰, no en relación con los animales. O al menos no deberes *directos* o de justicia, sino –tal como ya había destacado en términos muy similares, aunque desde presupuestos distintos, Tomás de Aquino– sólo el deber *indirecto* (o de beneficencia) de no procurarles sufrimientos innecesarios por respeto, no a ellos, sino a nosotros mismos³¹.

²⁸ SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta. Madrid, 2005. Escolio 1 de la Proposición XXXVII de la Parte IV.

²⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza. Madrid. 1998. Págs. 114-115. La misma idea encontramos en la *Crítica de la razón práctica*, allí donde dice que “todo cuanto hay en la creación puede ser utilizado simplemente como medio con tal de que quien así lo quiera tenga cierta capacidad para ello; sólo el ser humano, y con él cualquier criatura racional, supone un fin en sí mismo” (Alianza, Madrid, 2000, Pág. 183).

³⁰ Cfr. KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos. Madrid. 1990. ‘Principios metafísicos de la doctrina de la virtud’, § 16.

³¹ Cfr. KANT, Immanuel. *Lecciones de ética*. Crítica. Barcelona. 1995. Pág. 287. En este sentido, para Kant no puede haber respeto por los animales sino sólo por los sujetos racionales que son las ‘personas’, cuya dignidad descansa en la capacidad de otorgarse leyes universales (cfr. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Pág. 131). Para una reformulación actual de este mismo punto de vista, cfr. CARRUTHERS, P. *La cuestión de los animales*. Cambridge. 1995.

Pues al ejercer violencia contra los animales “se embota en el hombre la compasión por el sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos”³².

5.2.3. La tradición empirista-utilitarista

Es evidente, por lo mismo, que hasta bien avanzada la modernidad se pensó según el esquema cartesiano de acuerdo con el cual los animales son ‘cosas’ que, aunque sentientes, no son seres morales porque carecerían de razón y, más fundamentalmente, de libertad. Con el empirismo y el utilitarismo, en cambio, esta situación sufre un cambio de importantes proporciones,

³² *Metafísica de las costumbres*, ‘Principios metafísicos de la doctrina de la virtud’, & 16; cfr. GRACIA, D. “Los animales en la tradición occidental”, en LACADENA, Juan Ramón (ed.) *Los derechos de los animales*. Desclee de Brower. Bilbao. 2000. Pág. 139. Es interesante observar, en todo caso, que el fundamento en que se apoya los deberes indirectos de los que habla Kant consiste en la relación de analogía que hay entre los animales y los hombres, en tanto “que la naturaleza animal es análoga a la humana” (*Lecciones de ética*, Pág. 287). No se trata, sin embargo, de la misma relación de continuidad que establecía Tomás de Aquino (y, antes, Aristóteles) entre animales y hombres, sino del tipo de continuidad que establecía Descartes entre el ‘cuerpo’ animal (que funciona mecánicamente) y el ‘cuerpo’ humano desprovisto de todo principio vital o alma; es decir, de aquella continuidad que vinculaba a la ‘cosa’ animal con la ‘cosa’ cuerpo-humano, y no con la persona (el *cogito*, en términos cartesianos) en sentido propio. En este sentido, se ha podido afirmar que, desde el punto de vista del cartesianismo, “no hay diferencia alguna entre el cuerpo humano y el cuerpo del animal, como tampoco la hay entre éste último y cualquier cuerpo físico”. HENRY, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca, 2007, Pág. 195. De ahí que en Kant –en quien el dualismo cartesiano, en lo esencial, se prolonga– la exhortación a un trato compasivo con los animales resultaría falto de fundamento sólido y, en cierto sentido, incomprensible. Cuestión que se confirma cuando, junto con leer que la violencia contra los animales traería consigo el debilitamiento de una ‘predisposición natural’ muy útil a la moralidad en relación con los demás hombres’, recordamos que para Kant todo aquello que se deriva de las inclinaciones *naturales* es esencialmente ajeno a la pureza *a priori* de la moralidad en sentido propio. “No hay que esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder supremo de la ley y del debido respeto hacia ella o, en caso contrario, condenar a los hombres al autodesprecio que les hace aborrecerse a sí mismos en su fuero interno”, dice Kant de modo tajante acerca de los intentos de ofrecer un fundamento empírico al deber moral (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Pág. 67). De ahí que quienes recuperen la tradición deontológica para la defensa de los animales (T. Regan) o del medio ambiente (H. Jonas) deberán proceder a una reelaboración del alcance de los postulados de Kant sobre la dignidad exclusiva de los sujetos racionales.

que se acentuaría con el posterior aporte del darwinismo³³. En efecto, con el empirismo de Hume —que viene a oponerse sistemáticamente al racionalismo, que separa tajantemente a hombres y animales al hacer depender todo conocimiento del pensar puro— se introduce un importante cambio en el modo de considerar la naturaleza humana. Se favorece lo que se podría llamar una ‘naturalización del hombre’, según la cual el hombre es básicamente un animal, aunque dotado con facultades intelectuales más finas o sofisticadas. Por lo tanto, las diferencias entre unos y otros —que las hay— no son de ‘tipo’ sino sólo de ‘grado’. En ambos, animales y seres humanos, por ejemplo, existe el mismo procedimiento mental para conocer la realidad (en la medida que ello es posible), que cabe describir como ‘inferencia inductiva’³⁴. “Afirmo que los animales —dice en el capítulo ‘De la razón en los animales’, de su *Tratado de la naturaleza humana*— proceden en base a un razonamiento que no es de suyo diferente, ni se basa en diferentes principios, que el que aparece en la naturaleza humana. Es necesario, en primer lugar, que exista una impresión inmediatamente presente a su memoria o a sus sentidos, para que sirva de fundamentación de sus juicios”³⁵. O, como dice en el capítulo dedicado a ‘La razón de los animales’ en su *Investigación sobre el entendimiento humano*, que “parece evidente que los animales, igual que los hombres, aprenden muchas cosas de la experiencia, e infieren que los mismos eventos se seguirán de las mismas causas”, de lo cual se puede deducir que “el animal infiere algún hecho más allá de lo que inmediatamente se presente a sus sentidos; y que esta inferencia se funda completamente en la experiencia pasada, en tanto que la criatura espera del objeto presente las mismas consecuencias que siempre ha encontrado, en sus observaciones, que resultan de objetos similares”³⁶.

Según esto, hombres y animales, esencialmente similares, compartiríamos el mismo “razonamiento experimental” (decisivo en relación a “toda conducta de la vida”)³⁷ en el que, además, influirían poderosamente

³³ Cf. RACHELS, J., *Por qué los darwinianos deben apoyar la igualdad de trato de los grandes simios*, en CAVALIERI-SINGER (eds.), *El proyecto ‘gran simio’. La igualdad más allá de la humanidad*. Trotta. Madrid. 1998.

³⁴ Cf. HUME, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Istmo. Madrid. 2004. Pág. 235, donde se dice que “todos nuestros razonamientos sobre cuestiones de hecho están fundados sobre una especie de analogía que nos lleva a esperar de cualquier causa los mismos efectos que hemos observado que resultan de causas semejantes. Donde las causas son completamente semejantes, la analogía es perfecta, y la inferencia a partir de ella se tiene por cierta y conclusiva”.

³⁵ HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos. Madrid, 2005. Pág. 263.

³⁶ HUME, D. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Op. cit. Pág. 239.

pasiones, afecciones y sentimientos que los animales son capaces de comunicarse mutuamente y, así, influir en la configuración de las creencias de las que son tan capaces como nosotros. “Es evidente que la *simpatía*, o comunicación de pasiones, tiene lugar lo mismo entre animales que entre hombres [...] Esta es una prueba evidente de que los brutos sienten mutuamente el dolor y el placer ajenos”³⁸.

La tesis de la que arranca Hume en su proyecto de naturalización del hombre, en este sentido, consiste en poner en evidencia una contradicción: pues aunque tanto hombres como animales poseen los mismos atributos básicos (esto es, sentimientos e inteligencia), sólo a los primeros se los ha reconocido tradicionalmente como seres morales. ¿Qué nos impide afirmar, sin embargo, que existen no sólo deberes indirectos respecto de los animales sino también deberes en sentido propio —es decir, deberes no de beneficencia sino de justicia— dado que admitimos que poseen, en el fondo, los mismos atributos de los hombres, respecto de los cuales sí se reconoce la existencia de esos derechos directos? O, lo que es lo mismo, ¿sobre qué criterio es posible seguir excluyendo, legítimamente, a los animales del círculo de los seres morales —cuyos intereses deben ser tomados en cuenta— si entre hombres y animales no hay, en línea de principio, ninguna diferencia moralmente relevante?

Desde el punto de vista del empirismo o emotivismo de Hume, no existe ningún criterio legítimo que autorice esa exclusión. Como tampoco desde el punto de vista del utilitarismo clásico, en la figura de S. Mill, que al asumir como criterio decisivo de incorporación a la esfera de la moralidad la facultad de experimentar placer o dolor, piensa que lo correcto es ponderar de igual manera —según una escala única y al margen de quién sea el individuo afectado— todos los placeres y dolores que provoca una determinada acción. Pues una vez que se ha declarado que “el placer y la ausencia de dolor son las únicas cosas deseables como fines”, lo importante es procurar aquel estado de cosas en la que rija el principio de ‘la mayor felicidad para el mayor número’ de individuos, sin discriminación de ninguna clase. En efecto, la tesis moral básica del utilitarismo —es decir, de aquel “credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad”³⁹— consiste en afirmar que “las acciones son correctas

³⁷ *Ibid.*, Pág. 243.

³⁸ HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Op. cit. Pág. 538.

³⁹ MILL, John Stuart. *El utilitarismo*. Madrid. Alianza. 2002. Pág. 49.

en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer”⁴⁰. Y de ahí, también, la frase de otro de los primeros utilitaristas, J. Bentham, que tan útil ha sido al movimiento de liberación animal. “Puede llegar el día en el que el resto de la creación animal adquiera aquellos derechos que nunca habrían podido serles negado sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la oscuridad de la piel no supone una razón para que un ser humano pueda ser dejado sin remedio a merced del capricho de su torturador. ¿Llegará el día en el que se reconozca que el número de patas, la pilosidad de la piel o la terminación del hueso sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a la misma suerte a un ser sensible? ¿Qué otra cosa ha de marcar la frontera infranqueable? ¿Es la facultad de razón o, quizás, la capacidad lingüística? Pero un caballo plenamente desarrollado o un perro es, sin comparación posible, un animal más racional y también más interlocutor que un niño de un día, una semana o un mes incluso. Supongamos, sin embargo, que las cosas no fueran así, ¿qué cambiaría? La cuestión no es: “¿pueden *razonar*?”, ni “¿pueden *hablar*?” sino “¿*sufren*?””⁴¹.

5.2.4. La época actual

Con el empirismo y el utilitarismo, el cartesianismo antropocéntrico recibe una dura crítica. Similar en importancia a la que vendrá después, ahora desde el ámbito de aquella filosofía continental que pone en primera línea el problema de la crisis de la idea moderna de razón.

No todos los que comparten esta idea de crisis del racionalismo antropocéntrico moderno, sin embargo, han proyectado la sombra de la ‘muerte de la razón’ sobre el problema del estatuto ontológico y moral de los animales. Para muchos, en efecto, el problema de la ‘muerte de la razón’ ha servido sólo para el replanteamiento del problema del estatuto del cuerpo humano;

es decir, para el replanteamiento del problema de lo ‘animal’ en el hombre. En Nietzsche, por ejemplo, su proyecto de ‘naturalización del hombre’ y la crítica al racionalismo cartesiano avanzan en la dirección contraria a la del movimiento de liberación animal. Para Nietzsche, en efecto, la ‘naturalización del hombre’ significa la ‘naturalización de la moral’; es decir, el abandono de toda moral basada en la compasión (por los débiles, por los que sufren) y su reemplazo por una ética de la autoafirmación de la vida (en la que la explotación de los débiles por parte de los fuertes constituye una parte imprescindible de toda cultura superior o aristocrática)⁴². El utilitarismo, en cambio, en que se apoya parte importante del movimiento de liberación animal, parte de una hipótesis contraria, según la cual “los seres humanos sienten un impulso natural de compasión en relación a la infelicidad, los deseos frustrados o el sufrimiento de su prójimo”, que al mismo tiempo se universaliza por influjo de la razón. De ahí que, para el utilitarismo, contrariamente a lo que sucede en Nietzsche y su propuesta de una ‘moral de señores’, “la fuente de la motivación moral es que no podemos, por nuestra propia naturaleza, evitar el impulso de la compasión, ni evitar, en la medida que somos racionales, su universalización”⁴³. Algo análogo sucede con Heidegger, cuyas reflexiones acerca del hombre como ser-en-el-mundo, y ya no como sujeto, y su crítica al humanismo (clásico y moderno), no lo llevan a borrar la distancia que la filosofía tradicional o metafísica (a la que, por otro lado, somete a una crítica implacable) establece entre el hombre y el animal; lo que hace, eso sí, es repensar esa diferencia en términos no metafísicos. Su tesis más famosa sobre los animales se encuentra en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (curso del año 1930-1931, en la que afirma que el animal es ‘pobre de mundo’, a diferencia del hombre, que es ‘configurador de mundo’ y de la piedra, que es ‘sin mundo’), en su *Parménides* (curso del año 1942-1943, donde afirma que, a diferencia del hombre, “el animal no ve ni contempla nunca lo abierto, en el sentido del des ocultamiento de lo des oculto”) y, por último, en su *Carta sobre el humanismo* (del año 1947, en la que afirma, entre otras cosas, que “el cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal”)⁴⁴.

⁴⁰ *Ibíd.* Págs. 49-50. Ya en las primeras páginas de este breve escrito, Mill se esfuerza por mostrar que –a pesar de las malas interpretaciones de su doctrina del placer, para las que su hedonismo transformaría a los hombres en cerdos– no sólo existen distintos tipos de placeres sino, sobre todo, que los placeres mentales son superiores a los placeres corporales.

⁴¹ BENTHAM, Jeremy. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, capítulo 17, citado por SINGER, Peter en *Una vida ética. Escritos*. Taurus. Madrid. 2002. Págs. 52-53.

⁴² Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Alianza. Madrid. 1984, en especial el último capítulo, que lleva por título “¿Qué es aristocrático?”.

⁴³ CARRUTHERS, P. *Op. cit.* Págs. 31-32.

⁴⁴ Para un interesante análisis de estos textos, en el contexto de la biopolítica, cfr. AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Pretextos. Valencia. 2004. Por otro lado, tampoco encontramos un cambio importante de perspectiva acerca de la relación entre los hombres y los animales en filósofos como

Sí lo han hecho, en cambio, aquellos teóricos que, de modo más directo, se declaran herederos de la tradición abierta por el empirismo y el utilitarismo, o aquellos portavoces de un deontologismo al que, sin embargo, someten a una importante revisión⁴⁵. Para todos éstos, en efecto, ya no es posible ni *separar* ni, por lo mismo, *discriminar* por razones de clase o especie —al modo griego o, sobre todo, al modo cartesiano— a los animales respecto de los seres humanos. Todos son seres sentientes que merecen, por lo mismo, ser incorporados a la esfera de lo ético. De hecho, todos estos filósofos han puesto en el centro de sus esfuerzos teóricos la necesidad de superar el antropocentrismo ético que ha llevado a privilegiar, en cualquier circunstancia y bajo cualquier criterio, la vida y los intereses de los miembros de la especie humana por sobre los de cualquier animal no humano. Es decir, la superación de aquello que se ha definido como *especiésimo* o aquel “prejuicio análogo al racismo y al sexismo que, basado en apariencias, discrimina a otras especies minusvalorando sus semejanzas con el hombre y manifestando un desprecio egoísta por sus intereses y su sufrimiento”⁴⁶. En otras palabras, tanto unos como otros piensan que una consideración despreciada de las características biológicas de los seres vivos nos obligaría a repensar nuestras categorías morales; en particular, afirman, que si precisamos cuáles son aquellas características que hacen digno de consideración moral a un individuo, tendríamos que admitir que es posible encontrarlas tanto en individuos de nuestra propia especie

como en individuos de otras especies. De ahí que toda discriminación moral, en razón de la pertenencia a una determinada especie o clase, resultaría moralmente injustificable⁴⁷.

El problema actual para este importante grupo de filósofos, por lo mismo, no es si los animales poseen aquel estatuto moral que nos obligue a ciertos deberes en relación con ellos sino, más exactamente, en qué condiciones deben ser incorporados a la esfera de la consideración moral. Para unos —de inspiración utilitaristas— los animales deben ser incorporados como seres morales cuyo sufrimiento debe ser tomado en cuenta al momento de decidir qué acciones promoverían una mayor cantidad de felicidad para un mayor número de individuos; es decir, deben ser incorporados como seres cuyos intereses deben ser tomados en cuenta en el cálculo utilitarista de la maximización del placer. En cambio para otros —de inspiración deontologista o principialista— los animales deben ser incorporados a la esfera de la moralidad en calidad de sujetos de derechos, cuya vida debe ser protegida siempre por tratarse de algo valioso en sí mismo; de ahí que provocarles la muerte constituiría, más allá de todo cálculo de utilidades, la violación de un principio moral.

Peter Singer es uno de los más conocidos promotores utilitaristas de la liberación animal⁴⁸. Parte, por lo mismo, de la teoría que establece “la utilidad como criterio consecuencialista de la moralidad”⁴⁹ sin entrar en el problema de los derechos de los animales. A su juicio, en efecto, “el lenguaje de los derechos es [...] políticamente correcto pero no es de ninguna manera necesario en el debate para conseguir un cambio radical en nuestra actitud hacia los animales”⁵⁰. Lo importante, en cambio, es aplicar, sin discriminaciones de ningún tipo, el principio que establece que deben preferirse aquellas acciones que se orienten a promover la felicidad del mayor número posible de implicados (sean animales o humanos). En otras palabras, admitir que los animales, aunque en varios sentidos tienen intereses menos valiosos que los que poseen la mayoría

Rawls y Habermas, cercanos al neokantismo pero muy conscientes de la crisis del proyecto moderno (cfr. HABERMAS, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana*. Paidós. Madrid. 2004), o en el comunitarista Alasdair MacIntyre, que desde una posición muy crítica del proyecto ilustrado, ha vuelto a recuperar la tesis clásica sobre la ‘animalidad’ del hombre y de los animales como seres con una racionalidad débil, para extraer de ella interesantes conclusiones acerca de la necesidad de las virtudes. Su libro *Animales racionales y dependientes*, en este sentido, incorpora numerosas tesis acerca de los animales presentes en los teóricos de la liberación animal aunque sin por ello llegar a ser liberacionista.

⁴⁵ H. Jonas puede ser señalado como un buen ejemplo de este deontologismo renovado, precisamente porque en su reflexión sobre el medio ambiente postula —contrariamente a cuanto afirmaba Kant de modo expreso— la necesidad de ampliar a la naturaleza (incluidos los animales) en concepto de ‘fin en sí mismo’. Cfr. JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*, Herder. Barcelona. 2001. Lo mismo se puede decir de Tom Regan, como veremos a continuación.

⁴⁶ RYDER, Richard. *Victims of Science: The Use of Animals in Research*. Londres. 1975, Pág. 5. A juicio de M. Sánchez —que es quien cita la definición de especiésimo ofrecida por Ryder— sería posible reconocer, además, posteriores formas de este prejuicio, que irían desde el más extremo (el ‘especiésimo cosificador’, para el que los animales son simplemente cosas que carecen de intereses y valor) al menos perjudicial para los animales (el ‘especiésimo con sensibilidad para los intereses vitales de los animales’), pasando por uno intermedio (el ‘especiésimo radical’, para el que los animales tendrían un valor, aunque siempre subordinado a cualquier valor o interés de los seres humanos). Cfr. Sánchez, M. *El debate ético actual sobre la relación del hombre con los animales*, en LACADENA, J. (ed.). *Op. cit.*

⁴⁷ Cfr. LECALDANO, E. *Dizionario di bioetica*. Roma-Bari. 2002. Pág. 15

⁴⁸ Su libro más importante para el tema que nos ocupa lleva por título, justamente, *Liberación animal*, del año 1975 (la primera edición en inglés es del año 1975). Su producción es, en todo caso, muy amplia. Un buen resumen de su pensamiento bioético o de ética práctica puede encontrarse en una colección de artículos y capítulos de sus libros, realizada por él mismo, que lleva por título *Una vida ética. Escritos*, del año 2002 (el original en inglés es del año 2000).

⁴⁹ *Ibid.* Pág. 118.

⁵⁰ SINGER, Peter. *Liberación animal*. Trotta. Madrid. 1995. Pág. 16.

de los seres humanos sanos y adultos, en muchos otros comparten con lo humanos intereses (ante todo, el de conservar la propia vida y el de no sufrir) cuya satisfacción debe ser tomada en cuenta en igualdad de condiciones. No es, por lo tanto, que los animales —como tampoco los humanos, por otro lado— sean valiosos en sí mismos y que por eso haya que respetar su vida y sus intereses, siempre y necesariamente. De hecho, para Singer lo correcto —para efectos de llevar adelante un cálculo prudente de los intereses en juego— es distinguir la diversidad de valor que ostentan distintos individuos al margen de la especie a la que pertenecen y reconocer, así, que los más valiosos (pero no valiosos en sí) son aquellos individuos —humanos y no humanos— que Singer llama ‘personas’ por su condición de sujetos autoconscientes⁵¹.

Para este teórico de la liberación animal, por lo tanto, se trata de incorporar a los animales (precisamente porque son seres capaces de sufrir y gozar) en el total de intereses a tener en cuenta, sin discriminación de ninguna especie. De ahí que “para evitar el especieísmo debemos permitir que seres que son similares en todos los aspectos relevantes tengan un derecho a la vida similar, y la mera pertenencia a nuestra especie biológica no puede ser un criterio moralmente relevante para este derecho”⁵². Todo lo cual pondrá en evidencia, desde su particular punto de vista, hasta qué punto la liberación animal es, también, una liberación humana; ante todo, del principio de la ‘sacralidad de la vida’. “Lo que debemos hacer, dice Singer, es traer a los animales no humanos a nuestra esfera de consideración moral y dejar de tratar sus vidas como algo intercambiables por los propósitos triviales, cualesquiera sean éstos, que podamos tener. Al mismo tiempo, una vez que nos demos cuenta de que el hecho de que ser miembro de nuestra especie no es en sí mismo suficiente para que siempre sea erróneo matarle, podemos llegar a reconsiderar nuestra política de preservar las vidas humanas a toda costa, incluso cuando no hay perspectiva de tener una vida con sentido o de existir sin sufrir terrible dolor”⁵³.

⁵¹ Singer adopta la definición de persona ofrecida por Locke, según la cual persona es “un ser pensante e inteligente, provisto de razón y de reflexión, y que puede considerarse también como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares”. Cfr. *Una vida ética. Escritos*, Pág. 101. Para una amplia discusión sobre esta definición y las proyecciones consecuencialistas que de ella se pueden extraer, cfr. SPAEMANN, Robert. *Personas. Acerca de la distinción entre ‘algo’ y ‘alguien’*, Eunsá. Pamplona. 2000.

⁵² *Ibid.* Pág. 64.

⁵³ *Ibid.* Pág. 65.

El suyo, en consecuencia, sería un liberacionismo animal de tipo *reformista*, cuyo utilitarismo consecuencialista sólo le permitiría promover un vegetarianismo *condicional*⁵⁴.

Tom Regan, en cambio, es uno de los más conocidos promotores *neodeontologistas* de la liberación animal, con un proyecto *abolicionista* de todos nuestros hábitos discriminatorios en relación con los animales. Sus razones, en efecto, no se sostienen en el principio de la utilidad sino en el principio del respeto por la condición de ‘sujetos de derechos’ de los animales no humanos⁵⁵. Pretende con ello, y por lo mismo, siguiendo sus propias palabras “la total abolición del uso de animales en la ciencia, la total disolución de la agricultura comercial animal y la total eliminación de la caza y el aprovechamiento comercial y deportivo de los animales”⁵⁶ a partir del reconocimiento de los animales como ‘sujetos de una vida’. Lo que pretende Regan, en este sentido, es alcanzar una comprensión de los animales que deje de verlos como ‘objetos’ para nuestro uso y abuso, y permita verlos como seres cuya vida resulta valiosa en sí misma, al margen de la utilidad que pueda tener para terceros. Pues una vez que nos aparecen como “*recursos*, para nosotros [...] el resto es predecible y lamentable”⁵⁷.

Tal reconocimiento, sin embargo, no podría alcanzarse desde los presupuestos básicos de algunas de las filosofías morales contemporáneas más ampliamente difundidas, como son el utilitarismo y el contractualismo. No desde el utilitarismo, en su perspectiva, porque se trataría de una doctrina que —aunque atractiva por su “descomprometido igualitarismo”⁵⁸ o

⁵⁴ Su liberacionismo, en efecto, no es cuestión de principios (es decir, de derechos que los animales posean y que, en consecuencia, haya que respetar siempre) sino de un cálculo de intereses en el que, en un gran número de veces, pero no siempre, se impondría un cambio radical de nuestros hábitos discriminatorios hacia los animales. De ahí que su vegetarianismo (tal como ponen en evidencia SÁNCHEZ, M., *op. cit.* Pág. 118 y DE LORA, *op. cit.* Págs. 190-209) sea sólo condicional, aplicable al caso de aquella carne procedente de animales criados industrialmente.

En cualquier caso, es sabido que el vegetarianismo no se desprende necesariamente de los principios utilitaristas. Un claro ejemplo de lo contrario es la opinión que sobre el particular tenía, entre otros utilitaristas, J. Bentham, según el cual “hay muy buenas razones por las que nada debiera impedirnos comer tantos animales como queramos; nosotros nos sentimos mejor por ello, y ellos no se sienten peor. Los animales carecen de las anticipaciones prolongadas que nosotros tenemos de las futuras miserias. Por regla general la muerte que les procuramos es, y siempre puede ser, más rápida y, por ello, menos dolorosa que la que les esperaría en el curso inevitable de la naturaleza”. Citado por DE LORA, *op. cit.* Pág. 191.

⁵⁵ Su libro más importante es *The Case for Animal Rights*. Londres. 1984, además de una serie de artículos como *Ganancias mal adquiridas*, en CAVALIERI-SINGER (eds.). *op. cit.*, *Poniendo a las personas en su sitio*, *Revista Teorema*, vol. XVIII/3, 1999 y *The case for animal rights*, en HURSTHOUSE, Rosalind. *Ethics, humans and other animals. An introduction with readings*. Routledge. London. 2000.

⁵⁶ REGAN, T. *The case for animal rights*. *Op. cit.* Pág. 179

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.* Pág. 183.

rechazo de toda forma de discriminación injustificada de unos intereses por sobre otros, como el especieísmo— difícilmente podría defender los derechos de los animales (como tampoco los de los seres humanos) porque para él lo que tiene valor o importancia “es sólo la satisfacción del interés individual, no el individuo mismo”. Es decir, porque se trata de una teoría moral *agregativa*, en la que “las satisfacciones o frustraciones de los diferentes individuos se suman, se agregan, se totalizan” y, por lo tanto, donde debe preferirse aquel acto que “parezca generar el mejor balance total de satisfacciones por sobre las frustraciones”. Sin embargo, ese mismo acto, preferible desde el punto de vista de la suma total, “podría no corresponder al que me provoque a mí, personalmente, las mejores consecuencias, o a mi familia o a mis amigos, o a un animal de laboratorio”. De ahí que “las mejores consecuencias agregadas para el total de los involucrados no son necesariamente lo mejor para cada individuo” (*idem*)⁵⁹.

Ni tampoco desde el contractualismo —en particular el de Rawls y su teoría de la justicia como imparcialidad— pues parte de una estrecha percepción de lo que son los animales, en relación con los cuales sólo reconoce la existencia de deberes *indirectos* (como vimos que sucedía con Kant). Es decir, parte de una perspectiva que —al apoyarse en la idea según la cual los derechos son, ante todo, resultado de un contrato entre los directamente interesados— sólo favorece a algunos y deja expuestos, en cambio, a otros individuos que, por diversas razones, no han sido llamados a suscribir ese contrato. No habría en el contractualismo, en este sentido, nada que “garantice o exija a cada uno [es decir, a todos lo potencialmente afectados por las cláusulas del contrato] tener igual oportunidad de participar en la definición del marco en que se establecen las reglas de la moralidad” (*idem*). Dicho en términos más simples, porque se trata de un sistema que no impide algunas formas sutiles, aunque peligrosas, de discriminación especieísta; pues, como diría Regan, “los hipotéticos contratantes, aunque estén cubiertos por un velo de ignorancia sobre su destino futuro, lo que sí saben es que ellos mismos no van a ser animales”⁶⁰.

El carácter *agregativo* del utilitarismo y el *discriminativo* del contractualismo los inhabilitan, desde el punto de vista de Regan, para fundamentar una sólida y justa consideración de los animales. Se impone, entonces,

la necesidad de adoptar la perspectiva de los derechos, pues sólo así comenzaremos a apreciarlos como los *sujetos de una vida* que son; es decir, “lo sujetos que experimentan una vida en cuyo transcurso les va mejor o peor; los que *tienen una vivencia individual de su bienestar*, con independencia, como es lógico, de la utilidad que puedan tener en relación con los intereses o el bienestar de los otros seres”; es decir, aquellos que, como los mamíferos, “poseen una identidad psicológica que perdura en el tiempo, tienen una experiencia vivencial de la vida y disfrutan de un bienestar individual”⁶¹. De ahí que toda forma de uso instrumental que se les dé (al tratarlos como objetos o recursos dispuestos para nuestro uso) configura una violación de un derecho que —al igual que a los seres humanos— los asiste en su condición de seres intrínsecamente valiosos.

5.3. La idea de una liberación animal. Luces y sombras

En resumen. Desde el punto de vista de la filosofía clásica, o modelo greco-cristiano, resulta natural distinguir entre los seres humanos y los animales en base a la posesión exclusiva, por parte de los primeros, del atributo de la racionalidad y el lenguaje. Sólo los hombres poseen *lógos*; sólo ellos son ‘personas’, en el sentido de seres creados ‘a imagen y semejanza de Dios’, en cuyas manos ha sido depositada el resto de los seres vivos o creación (incluido los animales) para su uso y provecho⁶². Desde el punto de vista de este paradigma, sin embargo, los animales no son cosas o máquinas sino ‘seres naturales’ (en el lenguaje griego) o ‘creaturas’ (en el lenguaje cristiano) que —aunque radicalmente menos valiosas que las ‘personas’ humanas— llevan inscritas en su naturaleza el valor que supone la pertenencia a la ‘esfera de lo viviente’.

Con la llegada de la época moderna las cosas siguen aparentemente iguales, aunque en el fondo se han producido cambios fundamentales. Ante todo, en el contexto de la tradición moderno-racionalista, los animales comienzan a ser vistos, por primera vez, como cosas o máquinas

⁶¹ REGAN, T., *Ganancias mal adquiridas*, en CAVALIERI-SINGER (eds.), *op. cit.*, Pág. 254-255.

⁶² La categoría de persona, como se sabe, es una creación originariamente cristiana, que surgió en el contexto de las tempranas disputas cristológicas, y que sólo con posterioridad fue adoptada por la filosofía moral europea. Es interesante, por lo mismo, pensar que los intentos contemporáneos por hacer de los animales ‘personas’ depende, en última instancia, del cristianismo al que, sin embargo, se combate abiertamente. Para una tratamiento exhaustivo del sentido protocristiano del concepto de persona, cfr. MILANO, A. *Persona in teologia. Alle origine del significato di persona nel cristianesimo antico*. Denoibiae. Roma. 1996.

⁵⁹ Es este rasgo del utilitarismo el que lleva a Rawls —cuya teoría de la justicia se presenta como ‘una alternativa al pensamiento utilitario en general’— a afirmar que “el utilitarismo no consideraba seriamente la distinción entre las personas”. Cf. RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. FCE. México. 1995, Pág. 38.

⁶⁰ SÁNCHEZ, M., en LACADENA, J. (ed.) *op. cit.*, Pág. 121.

desprovistas de toda interioridad. De modo que la *distinción* clásica entre hombres y animales adquiere la forma de una bien precisa *separación* entre, por un lado, lo moralmente digno de respeto (el hombre como persona en el sentido de sujeto racional) y, por el otro, aquello de lo que podemos disponer radicalmente de modo instrumental (los animales reducidos a pura extensión). Es decir, en un hiato entre aquello que es 'sujeto' de una vida y de derechos, y aquello que es simple 'objeto' o existencia dispuesta para nuestro uso y provecho. De ahí que, cuando, desde estos presupuestos, se alcanza una mirada menos abusiva respecto de los animales (como sucede en Kant), sólo se arriba al reconocimiento de deberes *indirectos* en relación a ellos, que no alcanza, sin embargo, para liberarlos de la condición de 'cosas' a las que han sido previamente arrojados.

Que es, justamente, lo que se propone la tercera tradición que hemos identificado, la empirista-utilitarista, cuyo proyecto de 'naturalización del hombre' supondrá, como contrapartida, algo así como una 'humanización del animal' en vistas de su liberación⁶³. A los animales no humanos, en esta perspectiva, se les vuelve a reconocer aquello que la tradición cartesiana les había negado –sensibilidad e inteligencia– y, mediante este camino, se los incorpora a la esfera de la moralidad como seres valiosos en sí mismos y con intereses que deben ser tomados en consideración. En otras palabras, se les reconoce la condición de *sujetos*.

Los actuales representantes de esta tradición empirista-utilitarista, de procedencia predominantemente anglosajona, aportan importantes razones para una reconsideración del estatuto ontológico y moral de los animales no humanos. Se trataría, en efecto, de seres vivos capaces de sentir, tener creencias y de percibirse como sujetos de una vida en la que estarían interesados. Es decir, justamente lo contrario de lo que sobre los animales pensaban los representantes de ese protomoderno racionalismo mecanicista, que los habían reducidos a una pura extensión carente de toda interioridad. La *liberación animal* que promueven autores como Singer o Regan no es, por lo tanto, sólo indignación moral sino que se configura como un sistema de pensamiento, en el que se nos ofrecen algunas razones importantes para inducirnos a operar los cambios que serían necesarios en

nuestra relación con el mundo animal. Su importancia teórico-práctica, en este sentido, resulta innegable.

Todo lo cual no impide, sin embargo, formular algunas breves observaciones críticas sobre *esta* idea de una liberación animal, que se desprenden directamente de lo señalado más arriba, y que, por lo mismo, proyectan sobre este movimiento una cierta ambigüedad. En particular, tres.

En primer lugar, que en contra de lo que algunos de sus mayores representantes afirman de modo explícito –pienso, sobre todo, en Singer– esta liberación animal tendría su mayor obstáculo no en el 'cristianismo' sino que en la tradición moderna, de matriz cartesiana⁶⁴. Después de todo, si lo que a *esta* liberación animal le interesa, al menos inicialmente, es el reconocimiento de los animales como seres sentientes y capaces de razonamiento moral, no era imprescindible esperar a la llegada del empirismo de Hume; bastaba con el naturalismo de Aristóteles y el de Tomás de Aquino que, como vimos, ya reconocía en los animales esos rasgos. Lo mismo podría decirse, en este sentido, de la ética de la compasión por la que el liberacionismo animal tiene una tan alta estima; pues si en algún lugar es posible encontrar un mismo *pathos*, atento a la necesidad de mitigar el dolor de las criaturas, no es precisamente en la geométrica de las pasiones que se desprende del racionalismo cartesiano sino en el cristianismo y su mensaje de salvación universal. De este modo, tanto uno como otro podrían ser vistos –para decirlo con Nietzsche– como *éticas de la compasión*. Pienso, por todo esto, que las diferencias entre cristianismo y liberacionismo se ubicarían más en el terreno de las consecuencias que en el de los principios; justo a la inversa de lo que sucede respecto del mecanicismo cartesiano⁶⁵.

⁶⁴ Uso la expresión 'cristianismo' de un modo conscientemente impreciso, tal como, por lo demás, lo hace el propio Singer. Una de las primeras exigencias metodológicas para tratar correctamente este importante tema sería, por lo mismo, el de ofrecer una definición precisa, además de manejable, de cristianismo. De lo contrario corremos el riesgo de que cada cual hable, bajo la misma expresión, de cosas completamente distintas.

⁶⁵ Este problema me ha traído a la memoria otro similar (especialmente oportuno, tomando en cuenta, por ejemplo, que Singer se declara políticamente de izquierda): el de la relación entre marxismo y cristianismo. No fue sino hasta la mitad de los años cincuenta de este siglo que comenzó a pensarse que la descripción clásicamente marxista del cristianismo como 'opio del pueblo' era parcial o, derechamente, falsa. Lo que sucedía, según autores como Gutiérrez o Boff, era que tradicionalmente había predominado una interpretación torcida del cristianismo, que se identificaba con los intereses de la clase capitalista. Sin embargo, en su esencia, el cristianismo *tenía* que coincidir con la causa de los oprimidos. Luego, entre cristianismo y marxismo las diferencias era más bien superficiales, al menos desde el punto de vista de la causa de la *liberación* de estos teólogos. Para todo lo cual fue necesario renovar la interpretación *conservadora* del cristianismo, de la que Marx mismo era un ejemplo.

⁶³ Algunos de sus más conocidos epígonos actuales, en efecto, se esfuerzan por mostrar que hay seres humanos que no son personas y personas que no son seres humanos. Con lo cual se reproponen, en otros términos, la vieja y decisiva cuestión –últimamente reflatada por la biopolítica– de la relación entre la *zoé* (pura vida) y el *bíos* (vida cualificada). Para un enfoque general, cfr. ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Filosofía e biopolítica*. Einaudi. Torino. 2004.

En segundo lugar, que esta liberación animal se esfuerza por hacer de los animales no humanos *sujetos* —ya sea ‘de intereses’ (como en Singer, que, además, adopta como evidente la definición de persona como ‘cosa pensante’ ofrecida por Locke) o ‘de una vida’ (Regan)— justo en momentos en que la misma idea moderna de sujeto está en crisis. La lucha contra el especieísmo de este proyecto de liberación no debe, en este sentido, hacernos perder de vista que la crítica a la categoría de especie, como criterio ilegítimo de discernimiento moral, viene a ser reemplazado por otro principio de ‘identidad’, a saber, el del sustrato biológico de aquellas funciones de que serían capaces los individuos moralmente significativos. Es decir, se limita a cambiar un principio de identidad (especie) por otro (individuo funcionalmente capaz), pero sin poner en cuestión ni el concepto de sujeto (o de ‘persona’ modernamente pensada) ni, por otro lado, el cientificismo típicamente moderno que en ambos casos parece estar operando como criterio de discernimiento. Con lo cual tenemos que, por un lado y según lo que afirmábamos recién, esta liberación animal lucha contra aquella modernidad que cosifica a los animales, pero, por el otro, la recupera en su proyecto de subjetivización de una vida científicamente cuantificable. ¿No es contradictorio, sin embargo, pretender *liberar* a quienes, al mismo tiempo, se *sujeta*?⁶⁶

Y tercero, estrechamente vinculado a lo anterior, que no se percibe en los teóricos de *esta* liberación animal una reflexión sistemática sobre la *moderna* ‘imagen de mundo’ en la que se apoya la actual discriminación hacia los animales⁶⁷. Porque la costumbre de relacionarlos de un modo instrumental y discriminatorio con los animales forma parte del ‘modo de vida’ —de origen griego, aunque adquiere su perfil crítico en la época moderna— en el que *todo* aparece como disponibilidad para el uso, y no sólo los animales. Es por eso que, tal vez, habría que comenzar por cuestionar, más ampliamente, esa moderna ‘visión de mundo’ —incluyendo su

⁶⁶ Es esto tal vez lo que ha llevado a algunos a hablar de los animales no como sujetos morales sino como pacientes morales, dotados de sensibilidad e inteligencia. Con lo cual, además, nos evitaríamos el problema de cómo justificar la (in)existencia de la libertad en lo ‘animales no humanos’, fundamento último de nuestra condición de seres morales en sentido propio.

⁶⁷ Pienso que la posición de Tom Regan está especialmente expuesta a este problema. Pues para su liberacionismo radical, no se trata de aliviar el dolor o eliminarlo, a través del perfeccionamiento de las técnicas de laboratorio, por ejemplo, sino simplemente de desmontar el sistema. Es decir, no usar, nunca, a los animales. ¿Qué hacer con ellos, en ese caso? ¿O se piensa que debiéramos dejarlos ‘libres’, viviendo en el ‘estado de naturaleza’, es decir, al margen de toda dispositivo de control, como de hecho no se hace ni siquiera con los animales humanos?

definición de hombre, de mundo y de realidad— y, desde ahí, desprender, en el sentido que sea posible, una nueva ética animal. Pues de lo contrario, pienso, corremos el riesgo de prohibir *estas* formas de discriminación e instrumentalización, evidentes en su carácter utilitario, pero posibilitar *otras*, quizás más sutiles, pero igualmente injustas. ¿O no es un trato *objetivante* —y, por lo tanto, injusto— el que se tiene con aquellas especies animales —como también, por otro lado, con ciertos grupos humanos— a las que ya no se mata para comernos su carne, o disponer de sus tierras, pero que se *dispone* de ellas en ‘reservar naturales’ para nuestra contemplación, interés futuro o, incluso, simplemente para poder *contar* con ellas?

5.4. Etapas de un proceso

Más allá de estas acotadas observaciones críticas, resulta evidente, como decíamos, que las razones aportadas por este movimiento de liberación animal son importantes y debieran movernos a establecer una relación distinta con los animales no humanos. O, al menos, a pensar sobre lo cuestionable de algunas de nuestras actuales prácticas discriminatorias. Lo mismo hay que decir de los cambios en el terreno de la praxis social y de las legislaciones que recogen esta nueva sensibilidad. Son cambios relativamente periféricos, aunque no dejan de tener al menos una importancia testimonial. La *idea* de esta liberación animal, en este sentido, también tiene una *historia* social y legal a la que conviene prestar atención, incluso con el propósito de apreciar lo complejo que ha sido su lento desarrollo. Se trata, en efecto, de un proceso —sobre todo el legislativo o normativo— en el que se entremezclan una serie de propósitos e intereses cuya armonización, la mayor parte de las veces, se alcanza al precio de alcanzar resultados que no dejan satisfechos a nadie. O, como parece suceder con la importante *Declaración universal de los derechos del animal*, que aunque expresa con relativa coherencia los intereses de los animales, no pasa de ser una declaración de buenas intenciones, pero inoperante.

Pese a todo lo cual, sin embargo, no dejan de ser momentos importantes, que es preciso tener en cuenta. Lo que sigue es sólo una selección de aquella legislación que, aún en su relativa inoperancia, marca un hito en la historia de la liberación animal.

El 22 de julio de 1822, la Cámara de los Comunes británica promulga la *Martin's Act*, la primera ley nacional protectora de los animales aprobada

por un Parlamento en el mundo. Poco después, en 1824, también en el Reino Unido, se crea la primera sociedad antivivisección del mundo, la *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals*. En Francia, a su vez, en 1850 se promulga la *Ley Gramont* contra los malos tratos a los animales domésticos.

El siglo XIX supone, en general, un descenso en el interés por una consideración humanitaria hacia los animales, que reflota sólo hacia los años cincuenta del siglo XX.

Así, en el año 1959, los investigadores Russell y Birch (en su obra *The Principles of Humane Experimental Technique*, London, Methuen, 1959) propusieron tres principios de la experimentación humanizada, conocida como la norma de las tres erres, según la cual se debe “reducir lo más posible el número de animales empleados, reemplazar en lo posible el material animal vivo por modelos experimentales alternativos y refinar las técnicas, para minimizar el sufrimiento animal”⁶⁸. Además, en el año 1975, el teórico australiano Peter Singer publica su *Animal Liberation*, un texto de primera importancia para los movimientos a favor del reconocimiento moral de los animales.

Todo lo cual trajo consigo, aun cuando fuera indirectamente, la promulgación de una serie de legislaciones más atentas a una relación justa con los animales. En 1985, por ejemplo, el Consejo de Europa promulgó la “Convención europea para la protección de los animales vertebrados usados con propósitos experimentales y científicos”, así como en el año 1986 la Comunidad Económica Europea aprobó la “Directiva para la aproximación de las leyes de los Estados miembros acerca de la protección a los animales usados con fines experimentales y científicos”; o en el año 1999, cuando en Nueva Zelanda se aprobó la importante *Animal Welfare Act*, cuyo artículo 80 “prohíbe expresamente, por primera vez en la historia, la utilización de homínidos como sujetos de experimentación salvo cuando dicho uso se realice en atención a los intereses del propio animal, o de la especie a la que pertenezca, y los beneficios obtenidos no se vean superados por el daño probable que se le vaya a infligir”⁶⁹.

Con todo, lo más importante en esta materia, en mi opinión, es la *Declaración Universal de los Derechos del Animal*, proclamada por las Naciones Unidas el 15 de octubre de 1978, en la que la defensa de los derechos

⁶⁸ SÁNCHEZ, M., en LACADENA (ed.) *op. cit.* Pág. 128

⁶⁹ Citado por DE LORA, *op. cit.* Pág. 29

de los animales se presenta, explícitamente, como una prolongación de las luchas políticas contemporáneas por la reivindicación de los derechos civiles de las minorías⁷⁰. Se trata de un texto interesante, al que, en todo caso, los propios teóricos de la liberación animal no le prestan demasiada atención. Es importante tenerlo presente, en cualquier caso, al menos por las siguientes razones. En primer lugar, porque permite apreciar hasta qué punto ha avanzado la causa de la liberación animal, al menos en el plano teórico y en el del derecho internacional. En segundo lugar, porque permite apreciar los esfuerzos del legislador por conciliar diversos intereses, a veces contrapuestos; por ejemplo, no prohíbe directamente la experimentación en animales ni su uso para beneficio humano (habla, de hecho, de ‘animales de trabajo’ o de ‘animales criados para alimentación’), pero pone fuertes restricciones a su ejercicio. Y tercero, porque permite apreciar las distintas sensibilidades presentes en el movimiento de liberación animal, de modo que el discurso parece oscilar, en general entre el utilitarismo y el deontologismo⁷¹.

Me parece oportuno, por todo esto, cerrar estas breves consideraciones relativas a la necesidad de establecer una nueva relación con los animales no humanos, citándola *in extenso*⁷²:

⁷⁰ Es decir, como una forma de lucha contra toda forma de discriminación injustificada, es decir, basada en el sexo, raza, religión o especie a la que se pertenezca. Se trata, por lo tanto, de uno de los aspectos de la batalla contra el especieísmo. No deja de ser interesante advertir, por lo mismo, que los movimientos de liberación de las minorías discriminadas por razones de sexo (sexismo) o raza (racismo) –de las que el movimiento de liberación animal sería una prolongación– eran, sin embargo, especieístas en el sentido que lo que buscaban era que todos los seres humanos fueran reconocidos como iguales (es decir, como miembros de la especie humana) pese a ser, por ejemplo, mujer o negro; es decir, que todos ellos eran portadores de ciertos derechos por el simple hecho de pertenecer a la especie humana.

⁷¹ No es el propósito de esta nota analizar en detalle esta Declaración. Me parece interesante observar, sin embargo, un aspecto en particular: que el interés por liberar a los animales lleva a excluir todo uso instrumental de ellos, como si de cosas se tratara, en evidente analogía con los seres humanos; de ahí que se hable de que todo animal tiene derecho a la existencia y al respeto (artículos 1 y 2). Y, sin embargo, al mismo tiempo se establece categoría de animales –como la de ‘animales de trabajo’ o ‘animales criados para la alimentación’– que parecen contradecir el carácter ‘personal’ de los mismos. Pues, ¿en qué sentido un animal tiene derecho a la existencia y al respeto y, de consuno, por ejemplo, se lo puede criar para la alimentación? Aquí parece existir una contradicción, que se hace evidente si hacemos el ejercicio de reemplazar ‘animal’ por ‘ser humano’ y ver qué pensaríamos si dijéramos que todos los seres humanos tienen derecho a la existencia y al respeto, pero al mismo tiempo afirmáramos que existen seres humanos que son criados para la alimentación. En otras palabras, resulta evidente que en la Declaración se entremezclan posiciones morales que, según hemos visto, son teóricamente alternativas.

⁷² Para una presentación sinóptica de la historia de esta Declaración, y otros documentos análogos, así como de las dificultades para ponerla plenamente en vigencia, cfr. DE LORA, *op. cit.* y GONZÁLEZ, L. ‘El derecho frente a los animales’, en LACADENA, *op. cit.* Págs. 81-108, con especial énfasis en la situación española.

5.5. Anexo. Declaración Universal de los Derechos del Animal⁷³

Preámbulo

Considerando que todo animal posee derechos,

Considerando que el desconocimiento de dichos derechos ha conducido y sigue conduciendo al hombre a cometer crímenes contra la naturaleza y contra los animales,

Considerando que el reconocimiento por parte de la especie humana de los derechos a la existencia de las otras especies animales, constituye el fundamento de la coexistencia de las especies en el mundo,

Considerando que el hombre comete genocidio y existe la amenaza de que siga cometiéndolo,

Considerando que el respeto hacia los animales por el hombre está ligado al respeto de los hombres entre ellos mismos,

Considerando que la educación debe enseñar, desde la infancia, a observar, comprender, respetar y amar a los animales,

Se proclama lo siguiente:

Artículo 1°

Todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia.

Artículo 2°

- a) Todo animal tiene derecho al respeto.
- b) El hombre, en tanto que especie animal, no puede atribuirse el derecho de exterminar a otros animales o de explotarlos violando ese derecho. Tiene la obligación de poner sus conocimientos al servicio de los animales.
- c) Todos los animales tienen derecho a la atención, a los cuidados y a la protección del hombre.

Artículo 3°

- a) Ningún animal será sometido a malos tratos ni a actos crueles.
- b) Si es necesaria la muerte de un animal, ésta debe ser instantánea, indolora y no generadora de angustia.

⁷³ Este texto definitivo de la *Declaración Universal de los Derechos del Animal* ha sido adoptado por la Liga Internacional de los Derechos del Animal y las Ligas Nacionales afiliadas tras la 3ª reunión sobre los derechos del animal, celebradas en Londres del 21 al 23 de septiembre de 1977. La declaración proclamada el 15 de octubre de 1978 por la Liga Internacional, las Ligas Nacionales y las personas físicas que se asocien a ellas, fue aprobada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO), y posteriormente por la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Artículo 4°

- a) Todo animal perteneciente a una especie salvaje, tiene derecho a vivir libre en su propio ambiente natural, terrestre, aéreo o acuático y a reproducirse.
- b) Toda privación de libertad, incluso aquella que tenga fines educativos, es contraria a este derecho.

Artículo 5°

- a) Todo animal perteneciente a una especie que viva tradicionalmente en el entorno del hombre, tiene derecho a vivir y crecer al ritmo y en las condiciones de vida y de libertad que sean propias de su especie.
- b) Toda modificación de dicho ritmo o dichas condiciones que fuera impuesta por el hombre con fines mercantiles, es contraria a dicho derecho.

Artículo 6°

- a) Todo animal que el hombre ha escogido como compañero, tiene derecho a que la duración de su vida sea conforme a su longevidad natural.
- b) El abandono de un animal es un acto cruel y degradante.

Artículo 7°

Todo animal de trabajo tiene derecho a una limitación razonable del tiempo e intensidad del trabajo, a una alimentación reparadora y al reposo.

Artículo 8°

- a) La experimentación animal que implique un sufrimiento físico o psicológico es incompatible con los derechos del animal, tanto si se trata de experimentos médicos, científicos, comerciales, como toda otra forma de experimentación.
- b) Las técnicas alternativas deben ser utilizadas y desarrolladas.

Artículo 9°

Cuando un animal es criado para la alimentación debe ser nutrido, instalado y transportado, así como sacrificado, sin que de ello resulte para él motivo de ansiedad o dolor.

Artículo 10°

- a) Ningún animal debe ser explotado para esparcimiento del hombre.
- b) Las exhibiciones de animales y los espectáculos que se sirvan de animales son incompatibles con la dignidad del animal.

Artículo 11°

Todo acto que implique la muerte de un animal sin necesidad es un biocidio, es decir, un crimen contra la vida.

Artículo 12°

- a) Todo acto que implique la muerte de un gran número de animales salvajes es un genocidio, es decir, un crimen contra la especie.
- b) La contaminación y la destrucción del ambiente natural conducen al genocidio.

Artículo 13°

- a) Un animal muerto debe ser tratado con respeto.
- b) Las escenas de violencia en las cuales los animales son víctimas, deben ser prohibidas en el cine y en la televisión, salvo si ellas tienen como fin el dar muestra de los atentados contra los derechos del animal.

Artículo 14°

- a) Los organismos de protección y salvaguarda de los animales deben ser representados a nivel gubernamental.
- b) Los derechos del animal deben ser defendidos por la Ley, como lo son los derechos del hombre.

CAPÍTULO 6 RESPONSABILIDAD SOCIAL EMPRESARIAL Y ÉTICA DE LOS NEGOCIOS

REINALINA CHAVARRI

6.1. Antecedentes generales

La complejidad e interdependencia de los conflictos ambientales, sociales, políticos que aquejan a países de economías emergentes en el concierto internacional tienen en la mayoría de los casos (India, China, Sudáfrica, México, Brasil y Chile, entre otros) algunas características comunes entre ellas, y tal vez, la más evidente es una pésima distribución del ingreso que se refleja en una brecha creciente entre ricos y pobres siendo estos últimos la mayoría de la población. Por lo tanto, la denominación “economía emergente” y no países o sociedades desarrolladas define muy bien la existencia de un modelo económico que presiona la esferas de “lo político” y “lo social” enmarcado en las características del “novísimo” capitalismo de fines del siglo veinte¹.

En este escenario, y frente a los desafíos que impone la globalización de los mercados, la empresa, en tanto organización de personas con diferentes objetivos e intereses, asume un particular protagonismo en la manera como se acomoda a los actuales paradigmas científicos, tecnológicos, políticos, culturales y sociales. Según algunos expertos, la competencia, la confianza, la credibilidad, pero también una opinión pública cada vez mayor, exigente y crítica, ejercen “una presión ascendente que incide crecientemente en las actitudes, en los criterios y en los valores con los que las empresas rigen su actitud”².

6.2. La cuestión de los valores en las empresas chilenas

No existe hasta ahora ningún estudio que ofrezca la posibilidad de acercarnos desde una mirada analítica al desempeño ético de las empresas

¹ AGACINO, Rafael. Documento de trabajo “Cinco Ecuaciones “Virtuosas” del Modelo Económico y orientaciones para una Nueva Política Económica”. Economista e Investigador del PET Santiago de Chile.

² IZQUIERDO, Gabino. “Entre el fragor y el desconcierto. Economía, ética y empresa en la era de la globalización”. Minerva Ediciones. Madrid, España. 2000.

chilenas a excepción del documento en el cual basamos este artículo. Sin embargo, es posible plantear que a partir del siglo XIX las incipientes empresas locales y aquellas extranjeras instaladas fruto del primer auge exportador chileno y de las fortunas obtenidas resultantes del comercio de granos, minerales como el estaño, plata, ferrocarriles y la banca realizaron importantes donaciones dentro del tradicional concepto de filantropía o beneficencia privada prevaleciendo la lógica de la caridad en detrimento de la justicia o transformación social de la población chilena.

La creación de museos, universidades, hospitales, establecimientos educacionales y otros espacios públicos forman parte de un enorme legado de la filantropía empresarial de aquella época. La ausencia de un estado garantizador de derechos, deberes y responsabilidades así como la debilidad de las organizaciones y actores sociales no impidieron laicizar la beneficencia dotándola de tintes liberales y progresistas provenientes, principalmente, del continente europeo³.

La llegada del siglo XX traería grandes cambios para el desempeño de las empresas en Chile, entre ellos el surgimiento del Estado que llevaría implícito su intervención en la economía y en la propiedad de las mismas; las conquistas laborales y sociales, el surgimiento de los sindicatos y sobre todo el desarrollo de partidos políticos cumplirían un papel de cintas transportadora entre los intereses ciudadanos y del Estado.

Mientras, que la cultura de las organizaciones empresariales públicas no sólo se reflejó en el cumplimiento de los objetivos comerciales para las cuales fueron creadas sino por su carácter "estatal" la misión era generar riqueza "para el bien común". Esta aspiración se extendería más allá de sus fronteras físicas a través de nociones como "la familia ferroviaria", "la familia bancaria" o "familia minera" indicaban no sólo un sentido de pertenencia a una organización con dichos atributos de parentesco (beneficios, contención, solidaridad o espacio de conflictos) o, de tradiciones arraigadas envueltas en una "forma de ser", sino también, dichos sentimientos de pertenencia e identificación apelaría a las bases fundamentales de la identidad de la empresa en cuestión. En el fondo, dicha identidad se materializaba por la existencia de valores que eran compartidos por los miembros de esa comunidad empresarial, por ejemplo, la honradez, la lealtad, el respeto y la confianza se trasladaba de generación a generación

de empleados y, en muchas ocasiones, transmitidas de padres a hijos cuando estos últimos ingresaban a trabajar a la empresa. De lo anterior es posible entender por qué en algunos casos estos valores se extendían más allá de sus instalaciones por encontrarse la empresa inserta en localidades donde no sólo era la principal fuente de empleo sino también un espacio que estimulaba la movilidad social de sus habitantes y empleados.

6.3. Privatización y transformación en la cultura empresarial

Hasta los años setenta, identidad y valores de la empresa eran propios de un modelo de economía con un nivel de industrialización bajo, agricultura tradicional y los rasgos propios de una sociedad tradicional conservadora. La transformación del sistema económico existente hacia un modelo neoliberal y capitalista acaecido en el año 1974, además de posibilitar el ingreso de capitales e inversores extranjeros trajo aparejado nuevas visiones sobre la forma de hacer negocios. Dicha transformación, ejercida e impulsada por un régimen militar tuvo un fuerte impacto en las empresas locales, quien debieron enfrentar la irrupción de un modelo económico basado las exportaciones de commodities agrícola, minero, forestal y pesquero, junto con el aumento de las inversiones externas y de las exportaciones. La crisis de 1982 vendría a debilitar la supervivencia de las empresas nacionales en detrimento de las grandes empresas y la llegada de las multinacionales. Esto último tendría una gran incidencia en la nueva cultura corporativa que se instalarían en las empresas extranjeras. Nuevos estilos de liderazgos, requerimientos profesionales y valores serían los aspectos más distintivos de esta primera etapa de internacionalización de la economía chilena. El concepto "eficiencia", "beneficios" y "maximización de los resultados" serían la punta de lanza en este nuevo espíritu empresarial los cuales tuvieron un importante impacto en otras dimensiones de la vida social chilena, especialmente de quienes veían en esto una suerte de oportunidad para su movilidad social⁴. Sin embargo, las medidas económicas adoptadas para solventar la crisis que asolaba al país dejaron grandes costos sociales y grandes brechas en la distribución del ingreso.

³ TEIXIDÓ, Soledad y CHAVARRI, Reinalina. "La acción filantrópica como un elemento de la Responsabilidad Social: El caso chileno". Ediciones PROhumana, Santiago de Chile, 2000.

⁴ Un reciente estudio revela que la elite empresarial chilena proviene de 10 colegios, 2 carreras y 2 universidades (Revista Capital) ver en estudio NÚÑEZ, Javier. "Ni González Ni Tapia: Clasismo vs. Meritocracia en Chile". Departamento de Economía, Universidad de Chile, 2004.

Es frecuente señalar que en Chile “hubo una revolución empresarial, un cambio radical que colocó a los empresarios en el centro de la escena. Ello no significa en modo alguno que ellos fueron los líderes del proceso. El desarrollo posterior del país, fuerte crecimiento económico con alta concentración del ingreso, ha demostrado que ellos sí fueron los beneficiarios”⁵ en ese sentido, la misma autora señala que en actual contexto económico chileno no hay historia ni valorización de una tradición donde entre otras características existe poco interés por negociar con otros, especialmente con los trabajadores y escaso compromiso con las necesidades profundas de nuestra sociedad.

No obstante, a fines de 1990 se empieza a desarrollar en Chile la reflexión y difusión sobre el concepto de “responsabilidad social de las empresas” que existía en otras latitudes y sólo desde comienzos del 2000 se ofrecen las primeras reflexiones locales sobre la ética de los negocios y de las organizaciones. Cinco años más tarde, aún no logra constituirse en un campo de estudio definido a excepción de algunos programas de postgrado muy acotados y de la creación del Centro de Ética Aplicada⁶. Cualquier intento por aumentar el conocimiento teórico y empírico sobre el mundo de la empresa tiene mucha trascendencia para un país como Chile en la actualidad porque actualmente posee una de las economías emergente más dinámicas y abiertas de la región junto con una gran desigualdad en la distribución de los ingresos.

Hoy nadie duda de que el comportamiento de la empresa sí tenga un valor moral, en tanto, posibilita una dinámica transformadora de los pilares sobre los que se sostiene el actual modelo económico donde la persona humana queda supeditada a los vaivenes del mercado.

De lo anterior, la filósofa española Adela Cortina señala que “una empresa éticamente impecable, es decir, la que persigue los objetivos por los que una empresa existe (satisfacer necesidades humanas) se caracteriza por la *agilidad e iniciativa*, por el fomento de la *cooperación* entre sus miembros, ya que a todos mueve un interés común, *por la solidaridad en alza*, por el *riesgo razonable*, por la *corresponsabilidad*. Pero todo dentro de un marco de *justicia social*...”.

⁵ Para una mejor comprensión sobre el rol social de el papel de los empresarios chilenos como agente de cambio ver MONTERO, Rosa: “¿Son los empresarios agentes de cambio institucional?: Lecciones del caso chileno”. Instituciones y Desarrollo, Septiembre, 1999.

⁶ En el año 2002 se creó el Centro de Estudios de Ética Aplicada en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

Uno de los aspectos más importantes que nos propone la ética aplicada a los negocios es que, la empresa y la actividad empresarial, como acción humana deben asumir el protagonismo que les corresponde en relación a la ética. Para ello resulta esencial que los directivos tomen decisiones asumiendo que no existen certezas absolutas y por ende es esencial integrar la ética en la dirección de las empresas.

La distinción entre ética empresarial y Responsabilidad Social Empresarial es difusa. Para algunos autores, como Joseph M. Lozano, “la responsabilidad ética es social, en la medida que la sociedad espera que la empresa actúe en el marco de determinados valores socialmente reconocidos”⁷. Así las cosas podríamos señalar que, la gestión ética es un proceso reflexivo que desplaza la responsabilidad de los individuos a la de una organización tan compleja y dinámica como lo es la empresa.

6.4. La ética de la empresa en Chile: Una vista panorámica

6.4.1. Alcances y resultados parciales de la encuesta

Entre los resultados se puede observar que un 36% de los entrevistados asume los preceptos de la responsabilidad social porque es “la forma que permite desarrollar el negocio” mientras que un 25% indica que su motivación principal es tener un buen desempeño ético. Las otras motivaciones que llevan a asumir la responsabilidad social es por razones estratégicas (15%) y razones de rentabilidad comercial (12%) y, finalmente, “porque es ventajoso” (12%).

Una economía como la chilena hace necesario tener una buena imagen frente a los inversionistas, clientes y consumidores nacionales pero también del exterior. En este sentido los empresarios –principalmente aquellos que exportan sus productos al exterior– empiezan a entender que la ética de sus empresas es un capital muy importante al momento de hacer negocios.

Frente a lo anterior, los resultados de la encuesta señalaron que las principales prácticas que asumen sus empresas para orientar éticamente la responsabilidad social es adoptando un modelo de gestión (18,5%) el cual debería ser incorporado en la estrategia del negocio; mientras que, un

⁷ LOZANO, Joseph M. “Ética y Empresa”. Trotta, Madrid, 1999.

17,8% optó por “sistemas de gestión”. Sólo un 16,9% de los ejecutivos(as) señaló que los “códigos de ética” son una práctica frecuente en las decisiones asumidas en sus decisiones empresariales. Otras prácticas mencionadas que conducirían a integrar la ética en sus empresas es invertir responsablemente (14%); realizar donaciones o acciones solidarias a organizaciones sin fines de lucros y ONGs (11,7%). Mientras que, crear Comités de Ética (9,6%); elaborar Informes de Sostenibilidad (5,4%) y apostar por “etiquetas sociales y ecológicas” (6,0%) son las menos mencionadas siendo éstas los mecanismos más utilizados por empresas que asumen verdaderamente la ética dentro de la gestión empresarial. Lo anterior, se refuerza con que el 55,2% de los entrevistados señala no tener código éticos en la empresa que lidera, sin embargo, un 73,1% de la cifra anterior cree que sería interesante incorporarlos en la gestión de su empresa.

Mientras que, para las empresas que señalan tener un Código Ético, cerca del 80% dice estar de acuerdo en tener una política de regalos, atenciones y reconocimiento a sus *clientes*, sin embargo este aspecto tan importante aparece sólo como una aspiración manifiesta. Esto último se relaciona con aquel resultado que plantea que la empresa frente a situaciones de conflictos éticos un 61,3% utiliza procedimientos de gestión tradicionales en detrimentos de códigos o comités éticos.

Uno de los problemas más frecuentes a los cuales muchas empresas se ven sometidas son los denominados “conflictos de intereses” por parte de los ejecutivos de las empresas, especialmente –dirá un entrevistado– “de aquellas que cotizan en bolsas”. De las respuestas ofrecidas se desprende que sólo el 22% de los entrevistados están de acuerdo en que han tenido conocimiento en su empresa de conflictos de intereses contra un 78% que están poco o nada de acuerdo en esta aseveración.

Entonces, frente a la escasa incorporación “institucionalizada” de la ética en las empresas encuestadas, entonces, es necesario preguntarse ¿cómo evalúan las empresas su adhesión o compromiso con la responsabilidad social? De los resultados obtenidos un 31% señala que debería ser a través de una norma tipo ISO⁸; un 18% cree que la mejor manera de evaluar es a través de documentos flexibles; auditorías específicas (16%) y el mismo porcentaje de encuestados señala que la mejor forma de evaluar su res-

pensabilidad social es elaborando reportes sociales y un 14% nombra los acuerdos globales, entre otras respuestas.

Por último, en lo que existe casi un pleno acuerdo (97%) es que las empresas en la actualidad son más competitivas si gestionan éticamente sus negocios y un 95% señala que si son valoradas por la comunidad (clientes, consumidores y agentes locales) ellas son más competitivas.

Uno de los temas más polémicos en Chile es la relación que existe entre las grandes empresas multinacionales con las empresas medianas y pequeñas que actúan como sus proveedoras de servicios o suministros. Uno de los temas más polémicos es el retraso en los pagos y el uso de mano de obra infantil en algunas empresas, la cual se encuentra protegida no sólo por acuerdos globales sino también por la normativa nacional, sin embargo, se encuentra escasamente regulada y fiscalizada en Chile. Es así como los encuestados advierten que respecto a la existencia de mecanismos que permitan a la empresa *detectar que sus proveedores no utilicen mano de obra forzada ni explotación infantil*, un 56% de los entrevistados(as) dijo estar bastante o totalmente de acuerdo en que su empresa posea dichos mecanismos para evitar prácticas hoy prohibidas en el mundo. Sin embargo, existe un 44% de los ejecutivos(as) que está poco o nada de acuerdo con incorporar estos mecanismos, cifra que no deja de ser significativa por la envergadura de las causas y consecuencias del trabajo infantil⁹.

Al inicio de este documento se aludía al sentido de pertenencia e identidad con la empresa que asumían los trabajadores de las empresas chilenas y que, por razones de los cambios económicos nacionales y globales estos lazos debieron cambiar. Hoy casi todas las empresas deben realizar enormes esfuerzos e invertir grandes cantidades de recursos para integrar a los empleados a la cultura corporativa. Los significados y derivaciones de este tema no son objeto de este documento, sin embargo, es necesario señalar que esta “baja intensidad” del vínculo empresa-trabajador obedece tanto a los nuevos perfiles y requerimientos técnicos y profesionales pero también a las formas y procedimientos que utilizan las empresas para alcanzar más y mejores resultados. Para saber si las empresas tienen una *política de contratación uniforme, transparente y basada en criterios objetivos* prácticamente el 90% de los ejecutivos plantea estar “de acuerdo” o “muy de acuerdo” en la existencia de estas políticas prevaleciendo la respuesta

⁸ En el momento de escribir este artículo se encuentra en pleno proceso de diseño la Norma ISO 26000 que es liderada en Chile por el Instituto Nacional de Normalización (INN) y se espera que esté lista cerca del 2010.

⁹ El caso NIKE es uno de los casos más emblemáticos en los últimos tiempos pero no están ajenos sectores como la agricultura tradicional y las empresas maquiladoras.

afirmativa de las grandes empresas (47%); mediana (30%); pequeña (20%) y la microempresa con un 2%. Para el caso de las empresas de tamaño pequeño y mediano el porcentaje acumulado (50) es alto probablemente debido a que en este tipo de empresas no se considera injusto que las relaciones familiares influyan en la manera como se contrata a sus empleados, por ejemplo.

En relación con el aparato estatal un 96,7% de los ejecutivos(as) chilenos entrevistados tiene la percepción de que su empresa cumple con todas las obligaciones hacia la administración del Estado y que dichas relaciones son transparentes (84,7%), especialmente porque la empresa cuenta con una política en cuanto a invitaciones de funcionarios públicos a actos, certámenes y cumplen las leyes.

Finalmente, haciendo un poco de proyección respecto al futuro de la ética empresarial y de la responsabilidad social y sobre cuánto incidirá en la empresa chilena la implementación de los recientes acuerdos comerciales con Estados Unidos y el Acuerdo Comercial y de Cooperación suscrito con la Unión Europea el 66,7% de los entrevistados cree que la firma de los TLC con EEUU y la Unión Europea traerán cambios en la gestión ética de las empresas frente a un 23,5% que no lo cree así y un 9,8% que lo ignora. De los entrevistados que respondieron afirmativamente a la aseveración, el 56% pertenece a la Industria manufacturera, seguidos del 15% perteneciente al rubro Transporte y Comunicaciones, el 11% perteneciente al Comercio por mayor y menor y el 18% restante se dispersa entre los otros rubros. Lo anterior confirma el hecho que las empresas que intercambien bienes y servicios con mayor valor agregado son las más concientes de que dichos acuerdos incidirán en la manera en como desarrollan sus negocios.

6.5. Comentarios finales

La empresa chilena ha transitado en los últimos dos siglos entre profundas transformaciones políticas y económicas acaecidas en el país que han ido modificando la organización empresarial en términos de gestión, liderazgo, valores, procedimientos y respeto a la dignidad de las personas. No obstante, después de diez y siete años de recuperada la democracia parece abrirse espacios más fértiles y pasos más firmes para que las transformaciones de las empresas puedan ser completadas. La llegada de reflexiones, que hoy son parte de la agenda global, como la ética en los

negocios y la responsabilidad social han llegado a Chile para quedarse. Algunos esfuerzos locales como también casos específicos en estas materias han permitido que la empresa chilena no pueda ni deba estar ajena a ellos. Recientes conflictos ambientales; casos de coima y de corrupción, maltrato psicológico y moral a trabajadores por parte de jefes, trabajo de niños en supermercados junto a esfuerzos de otras tantas empresas en acuñar e integrar en sus procesos productivos y de gestión los contenidos de la ética empresarial ofrecen un panorama alentador.

Sin embargo, como una manera de saber en qué etapa de madurez se encuentran las empresas en la gestión de la responsabilidad social dentro de una perspectiva ética, la encuesta realizada en el año 2004 y sobre la cual se basa este documento nos muestra que aún la ética se entiende en el plano del “deber ser” y ello ofrece un amplio campo de exploración y de nuevos estudios y apoyos que apoyen a las empresas a mejorar sus procedimientos en materia ambiental, social y ética.

En ese mismo sentido, se observa que los ejecutivos y presidentes entrevistados tienen muy clara la necesidad de que ética y negocios coexistan, no obstante, la rentabilidad y las razones del negocio siempre acaban dominando sobre el cotidiano existir de las decisiones finales que estos adoptan. Un aspecto llamativo que confirma lo anterior lo podemos observar en aquella pregunta que se refiere a la necesidad de que las empresas cuenten con políticas que impidan el trabajo infantil donde un 44% de los entrevistados dice no estar de acuerdo en contar con dicho procedimiento como forma de eliminar cualquier forma de maltrato o abuso laboral en niños. Lo mismo puede hacerse extensivo a la inexistencia de mecanismos tan básicos como Códigos éticos, Comités Éticos y algunos que atañen a la verificación de procesos productivos realizados ética, social y ecológicamente.

Por último cabe señalar que la escasa “institucionalización” de la ética y la responsabilidad social en las empresas encuestadas ofrecen un amplio marco de actuación en el campo de nuevos estudios, casos y aplicación de herramientas, pero también un espacio de colaboración conjunta entre expertos y quienes gestionan las empresas. En este último sentido, ofrece un terreno muy fértil para posteriores análisis del desempeño ético de las empresas en Chile y algunos estudios comparativos. Lo anterior exige la creación de equipos multidisciplinarios de expertos en ética aplicada, gestión empresarial, sociólogos, psicólogos organizacionales y otras profesiones afines en este campo de trabajo y de apoyo a las organizaciones empresariales locales.

CAPÍTULO 7
ÉTICA APLICADA COMO USO PÚBLICO DE LA
RAZÓN

MARÍA JOSÉ LÓPEZ

7.1. Introducción. Algunas cuestiones pendientes

Aún nos falta tiempo y real perspectiva para evaluar el significado y alcance de lo que se ha venido a llamar el giro aplicado o giro práctico de la filosofía contemporánea¹. Y es que por mucho que la bioética, la ética de la empresa, la ética del medio ambiente, la ética de las profesiones, y otras, respondan a una necesidad real de las sociedades contemporáneas y alcancen ya en los últimos años un inmenso despliegue, eso no las deja libres de críticas y cuestionamientos de fondo.

El verdadero estatus de aquel cuerpo de preocupaciones, teorías y métodos que llamamos ética aplicada sigue siendo una cuestión pendiente. Cuestión que no podemos abandonar si pretendemos avanzar verdaderamente en la construcción de un saber de contundencia y un hacer en coherencia. No vaya ser que, como le sucedió al decimonónico doctor Frankenstein, el remedio vaya a ser peor que la enfermedad y la creatura resulte ser el monstruo que termine por destruir aquello que queríamos revitalizar. Que la ética aplicada venga a ser algo así como la agonía final de la vieja ética filosófica.

Como señala Kettner², existen al menos tres grandes dilemas estructurales que los estudios de ética aplicada presentan hoy en día. El primero de estos dilemas se refiere a la relación entre teoría fundamental y concepción de la aplicación y puede resumirse en la pregunta: *cómo ir desde la tarea de fundamentar éticamente de forma universalmente vinculante determinados puntos de vista morales, a la tarea de aplicar tales principios a problemas y campos concretos*. Frente a esta disyuntiva habría dos posiciones extremas que plantearían los límites del dilema. Por un lado, la posición que enfatiza la autonomía de la ética aplicada, como cuerpo teórico nuevo, más que

¹ CORTINA, Adela. "El quehacer público de las éticas aplicadas", en "Razón pública y éticas aplicadas". Tecnos. Madrid. 2003. Pág.13.

² KETTNER, Mathias. "Tres dilemas estructurales de la ética aplicada". En CORTINA, A. *Op. cit.* Págs. 145-157.

nuevo deberíamos decir ecléctico, que incorpora de manera novedosa contenidos de las distintas fundamentaciones éticas tradicionales y nuevos principios. Este modelo aspira a reemplazar a la teoría fundamental, juzgándola como ineficaz o demasiado poco práctica.

Por otro lado, está la posición que se decanta por la dependencia, según la cual la ética aplicada es sólo la prolongación lógica de una teoría fundamental concreta, pero que ha sido dirigida hacia problemas de campos específicos que reclaman orientación moral.

Evidentemente en ambas posiciones surgen nuevos problemas, la perspectiva que se afina en la autonomía de la ética aplicada, intenta abstenerse de una filiación teórica única, pero esta posición ya supone negar su supuesta autonomía y adscribir acriticamente a una perspectiva pragmática bajo la forma de una teoría de la aplicación de conocimientos y por tanto de una serie de estrategias y métodos de aplicación.

Por otro lado, la posición dependiente desconoce las diferencias entre fundamentación y aplicación de una norma. Esto hace que en esta perspectiva se pase de un discurso especulativo que intenta fundamentar, a un discurso práctico que intenta solucionar impasses éticos concretos, sin una mediación, sin un discurso intermedio que permita enlazar teoría y práctica.

El segundo dilema según Kettner es el de *cómo asumir la fundamentación misma*. Es decir, toda ética aplicada que acepte una dependencia de las éticas fundamentales, quiéralo o no debe enfrentarse al grave problema de la fundamentación. En este sentido, la ética aplicada no sería un atajo teórico que nos permitiría vadear sin atravesar el espinudo tema de la fundamentación ética.

Los dos extremos de respuesta frente a esta cuestión son: la posición relativista según la cual el trabajador de las éticas aplicadas debe justificar la teoría moral en la que se apoya, defendiendo su preponderancia sobre otras, como también enfrentando críticamente a las demás teorías. Surgen así las éticas aplicadas en plural que desde diferentes enfoque ganados a lo largo de toda la historia de la ética, se enfrenta ahora también a una dimensión de aplicación. En esta posición como parece obvio, los problemas se multiplican porque además de las cuestiones relativas a la aplicación debemos enfrentar la cuestión de la fundamentación y nada nos dice que, la éticas aplicadas puedan ir más allá en este campo de lo que han ido las éticas fundamentales que las sustentan.

Por otro lado estaría la perspectiva que el autor llama cínica según la cual, teniendo a vista casos concretos la ética aplicada sólo puede explicar

cómo debería comportarse en cada caso un deontólogo, un utilitarista, un contractualista, en caso de que tuviera razón. Es decir, usando esa teoría sin considerar el problema fundamentación y las críticas que esta puedan surgir. Esta posición en realidad pretende eximirse de las molestas exigencias de la fundamentación.

Por último estaría el dilema del contenido ideológico, según el cual, *la ética aplicada debe hacer en cierto sentido cargo de los problemas morales contemporáneos*, y puede adoptar las posiciones extremas de la grandiosidad y de la resignación.

Según la primera posición, se asigna a la ética aplicada una exagerada confianza, que supone superar la aparente inutilidad de la ética filosófica tradicional. Esta exigencia viene desde fuera de la sociedad que pide respuestas a problemas muchas veces urgentes. Pero también, se origina desde dentro, en la medida en que los especialistas en ética se identifican con utopías de cambio y transformación social, "al considerar la sobreexigencia sólo como un desafío atractivo para satisfacer en lo posible todas las expectativas exageradas"³. Lo que en general lleva a olvidar que la ética sea esta fundamental o aplicada no tiene poder sobre la situación, sino que es parte de la situación, un componente más de ella, aunque podríamos agregar, debería aspirar a ser una de sus partes más lúcidas.

Este último aspecto es el que olvida aquel otro extremo que es la posición de resignación: Esta perspectiva se queda en la simple aceptación del *status quo*, reproduciendo sus categorías, instituciones y prácticas sin aspirar a una transformación significativa en ningún aspecto. Esta posición se afirma sobre todo en el realismo que caracteriza a las éticas aplicadas, entendido a su vez desde supuestos pragmáticos, que le llevan a buscar siempre solución a los problemas entre las acciones posibles. Desde esta posición la ética aplicada presenta el peligro de un conservadurismo estructural. Es frente a este peligro que se hace necesario y útil recuperar un cierto concepto de crítica, propio de un ideal normativo, para resguardar los controles internos y las expectativas externas de las éticas aplicadas.

Esta batería de críticas y zonas oscuras que de la mano de Kettner hemos presentado puede resultar una introducción desalentadora al tema. La ética aplicada reúne casi todos los peligros que una reflexión teórica y una concretización práctica esa teoría pueden presentar.

³ Ibid. Pág. 155.

En lo que sigue no pretendo dar respuesta a estas cuestiones salvo quizás parcialmente a la última. Cómo la ética aplicada puede evitar la grandiosidad tanto como la resignación y no caer en la exigencia exagerada, como tampoco en el conservadurismo estructural.

La posición que intentamos defender es que la ética aplicada tal como la presenta y desarrolla Adela Cortina, puede ser comprendida, y debería ser si se quiere evitar la mala conciencia acrítica, como un uso público de la razón (Kant), que supone a la vez que fomenta la existencia de un espacio público plural y una opinión pública crítica, lo que implica también unos ciudadanos que sean capaces de pensar autónomamente.

Esto implica darle un carácter y un significado político en sentido amplio, a la tarea y al quehacer de esta nueva disciplina. Es decir, comprenderla como un lugar de toma de decisiones, de deliberación pública y de formación de la voluntad y del bien común, un lugar de preocupación y construcción de la *res pública*. Este espacio no se realiza necesariamente a través de las instituciones del estado, sino que tiende a identificarse más bien, con las redes intermedias propias de la sociedad civil.

7.2. Qué podemos entender por ética aplicada

Antes de analizar el posible rendimiento que el concepto de uso público de la razón puede tener para entender la tarea y el alcance de lo que se ha venido llamando éticas aplicadas, vale la pena detenernos en el concepto de ética aplicada, aunque sea de una manera preliminar.

Pareciera que se tratara de aplicar, como sucede con el conocimiento por ejemplo del médico o del jurista, un conocimiento teórico que ya se tiene, a un campo práctico concreto. Realizar a partir de eso que se conoce abstractamente una incursión en el mundo real que pueda guiarse por ese conocimiento teórico previo. Como se trata de una ética, estaríamos ante la aplicación en un campo profesional o práctico específico de unos principios que ya se tienen, y ya se encuentran fundamentados.

Esta idea de aplicación puede verse reforzada por la influencia que en algunos ambientes de desarrollo de la disciplina ha tenido el deontologismo filosófico, K-O. Apel puede ser un ejemplo paradigmático de esta orientación⁴. El autor distingue entre una parte A de la ética que trata de los

principios que fundamentan la ética y una parte B, que trata de la aplicación, de los principios más específicos para la aplicación a la vida cotidiana de aquellos primeros principios descubiertos en la fundamentación.

Pero por otro lado, la ética aplicada ha recibido la influencia de la experiencia concreta, la que surge del desarrollo que desde hace al menos treinta años, principalmente en Estados Unidos, de comisiones y comités y toda una serie de organismos que han buscando orientación ética concreta desde problemas concretos. Estas instancias han seguido un camino inverso: desde los problemas y acuerdos de máximas, a los acuerdos de principios. Esta es por ejemplo la experiencia de las famosas comisiones presidenciales, que dieron el primer gran impulso al desarrollo de la bioética en Norteamérica y que se convirtieron en un modelo para resolver cursos y aclarar principios de acción sin necesidad de recurrir a teorías fundamentadoras⁵.

Estas dos influencias de la ética aplicada que parecen incluso contradecirse, la influencia deontológica que señala una dirección deductiva y la influencia pragmática que sigue una dirección más bien inductiva, marcan dos almas que conviven dentro del desarrollo de la disciplina. Otras formas de referir a esta doble naturaleza son por ejemplo, hablar de una influencia europea y una norteamericana incluso disciplinariamente hablar de una concepción más bien filosófica de la ética aplicada y otra más bien interdisciplinaria.

Para efectos de nuestro trabajo nos concentraremos en la concepción de ética aplicada que presenta Adela Cortina y que comparte con otros autores españoles, alcanzando un cierto desarrollo e influencia en los campos de la bioética, la ética de la empresa y de los negocios.

Tendríamos que partir diciendo que Cortina, reconoce esta doble alma. Por un lado, identifica la importancia de los principios e incluso la necesidad de continuar el esfuerzo de búsqueda de fundamentación racional de la moral, de la mano de la ética del discurso⁶. Y por otro se da cuenta de que el desarrollo histórico de la ética aplicada ha operado al contrario, más bien desde abajo, desde las bases profesionales y ciudadanas: "más desde la base republicana que desde la monarquía del saber filosófico"⁷.

⁵ *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subject of Research*, Bethesda, Md., The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, 1978.

⁶ CORTINA, Adela. "Ética aplicada y democracia radical". Tecnos. Madrid. 2001. Pág. 169.

⁷ *Ibid.* Pág. 165.

⁴ APEL, Karl-Otto, "La transformación de la filosofía". Taurus. Madrid. 1985. Vol. 2.

Una cuestión preliminar fundamental que nos aclara la autora es que “la ética [en este caso ética aplicada] se las ve con el diseño del marco de aplicación, no con la aplicación concreta, y con el esclarecimiento del estatuto de ese marco”⁸. En este sentido, su labor no es la de aplicar unos principios generales ya dados, sino esclarecer cómo y bajo qué criterios o principios particulares deberían ser considerados los principios generales en una situación concreta. Su labor continúa siendo la de esclarecer principios y criterios de aplicación y no aplicar, al menos no en el sentido de implementar directamente.

Los principios generales en los que descansa la ética aplicada para Cortina son los de la ética del discurso especialmente en su formulación apeliana. De ella se asumen principalmente *el ideal de la comunidad de comunicación, como ideal regulativo, según el cual en las controversias éticas deben tomar parte los afectados y ser considerados como interlocutores válidos. Como también el principio de responsabilidad según el cual tener a la vista los contextos concretos y las consecuencias que se siguen de la realización del ideal de la comunidad de comunicación a un ámbito y en un momento concreto.*

A nuestro juicio, podemos resumir la toma de posición que Cortina hace de la ética aplicada si nos concentramos en algunas hipótesis que nos propone para comprenderla⁹.

- 1) El elemento distintivo de la ética aplicada no es siempre el uso de la racionalidad estratégica, como podría pensarse desde una perspectiva pragmática.
- 2) La estructura de la ética aplicada no es ni deductiva ni inductiva sino que tiene la circularidad de una hermenéutica crítica. En los diferentes campos encontramos unos mismos principios éticos que se modulan eso sí de forma distinta en cada ámbito. Este trabajo hermenéutico supone un constante diálogo entre los ámbitos concretos y el campo ético discursivo, lo que también implica asumir una perspectiva y una forma de trabajo interdisciplinar.
- 3) El procedimiento de toma de decisiones éticas o parte C de la ética aplicada supone considerar: Actividades propias del área y las metas de esas actividades. Los valores, principios y actitudes para desarrollar el bien interno de esa praxis, así como los valores y principios que

⁸ Ibid. Pág. 168.

⁹ Ibid. Pág. 174.

surgen de la modulación del principio ético dialógico. Por último, los datos de la situación concreta, que deben ser lo más exhaustivos posibles.

- 4) A pesar de considerar la ética discursiva como marco de coordinación de la ética aplicada, Cortina reconoce que no es el único modelo que permite dar cuenta del fenómeno moral. Cree que es necesario recurrir a distintas tradiciones de lo moral para responder a los distintos desafíos éticos que se presentan en los distintos problemas y a las exigencias de cada ámbito.
- 5) Así y todo, los diferentes ámbitos en los que se desenvuelve la ética aplicada dependen en último término de valores compartidos por la sociedad civil. En este sentido, Cortina propone considerar “la ética aplicada como una suerte de ética cívica, que se expresa en ámbitos como la medicina, la política, la genética, o los negocios”¹⁰. Se trata así de la expresión en los distintos ámbitos de una ética basada en la moral de mínimos propia de una sociedad democrática y liberal. En este aspecto se expresa la potencialidad democratizadora de la ética aplicada, que puede cooperar en la creación de una ‘democracia auténtica’ o una democracia radical.

En la presentación de estos rasgos llama la atención el lugar que se le asigna a la ética discursiva y a la vez la posibilidad o incluso la necesidad de recurrir a otros paradigmas o modelos éticos. Se parte de la base de que un sólo modelo de ética es por sí mismo incapaz de orientar las decisiones de las distintas esferas: política, económica, médica, ecológica, etc. Es por esto, que se hace necesario recurrir a diferentes modelos de acuerdo con el momento y el problema específico. Este eclecticismo ético sin embargo, parece encontrar su punto de apoyo en una ética discursiva, que funcionaría como elemento coordinador, *medio de coordinación* de la aplicación en las distintas actividades¹¹.

Recordando el segundo dilema de Kettner, habría que decir que si la ética aplicada tal como la entiende Cortina se fundamenta en un enfoque discursivo, debería también intentar responder al desafío de la fundamentación racional universal que se propone la perspectiva discursiva a través

¹⁰ Ibid. Pág. 177.

¹¹ CORTINA, A. “El quehacer público de las éticas aplicadas”, en “Razón pública y éticas aplicadas”. *Op. cit.* Pág. 31.

de la pragmática trascendental, como también, a las críticas que en este campo las teorías discursivas han recibido. Seguramente es cierto, como nuestra autora plantea que la fundamentación no es la única tarea de la ética, sin embargo, habría que ver si es una tarea de la que la ética, sea aplicada o no, puede prescindir.

Desde esta perspectiva la ética aplicada sería una ética discursiva que ha desarrollado una dimensión de aplicación, en los campos de la medicina, la economía, los negocios, la biotecnología, pero que se enfrenta a las mismas dificultades de fundamentación que su versión original. ¿O es que la aplicación ha servido en algún sentido para superar los escollos de la fundamentación? Si así fuera sería interesante saber cómo y por qué.

Por otro lado, cabría aclarar cuál es el significado de ese rol de coordinación de la ética discursiva, y cómo puede entrar en diálogo con otros modelos de ética cuyas fundamentaciones muchas veces parten de visiones de mundo y de presupuestos completamente diferentes. Cómo desde una matriz discursiva podemos utilizar un modelo aristotélico o un modelo utilitarista sin contradecir los propios supuestos del modelo discursivo que funciona como marco. Habría que ver cuáles son los límites de permisividad que este mestizaje de modelos de ética bajo el marco de la ética discursiva de verdad permite, como también, analizar hasta qué punto es una perspectiva discursiva y no una posición pragmática la que fundamenta y hace posible que esta coordinación de verdad ocurra. Lo que no es nada de raro considerando como ya hemos dicho, que la pragmática es una de las dos almas de la ética aplicada.

7.3. Ética aplicada y uso público de la razón

Según Cortina, el papel público de las éticas aplicadas consiste al menos en:

- a) participar y fomentar instancias de deliberación pública
- b) promover el uso público de la razón
- c) encarnar sus principios éticos en la vida cotidiana generando un 'bien público'¹².

Nos concentraremos en el segundo de estos papeles, el uso público de la razón y veremos cómo el análisis de la ética aplicada como uso público

de la razón, nos permite ver reaparecer los otros dos papeles. Comenzaremos presentando el concepto de uso público de la razón en sus fuentes kantianas, siguiendo la lectura de Arendt, como también, algunos elementos de sus reactualizaciones en el pensamiento contemporáneo de Rawls y Habermas desde la lectura de Cortina. Luego, una vez que hayamos hecho este recorrido, volveremos al campo de la ética aplicada para intentar comprender en qué sentido puede considerarse un uso público de la razón.

7.3.1. Crítica, publicidad y modernidad en Kant

Recordemos que la tarea crítica en Kant tiene el carácter negativo de purificar y limitar pensamiento y conocimiento. Criticar es así destruir los falsos conocimientos¹³, separar lo que conocemos de lo que pensamos, lo que percibimos mediante los sentidos de lo que presuponemos mediante la razón.

Algo que ha pasado por el tribunal de la razón y que por tanto, ha sobrevivido a la crítica, es para Kant algo que esencialmente ha encontrado sus límites, después de que estos han sido puestos a prueba. En este sentido, crítico es aquello que ha ganado sus límites y con ellos la posibilidad de un fundamento cierto.

En el ámbito político, para Kant la perspectiva crítica se expresa en un examen de la libertad y sus instituciones. Uno de los conceptos claves en este campo será el de publicidad. Tal como señala Cortina el concepto de publicidad en los escritos políticos de Kant tiene un doble significado. Por un lado, se entiende como principio de ordenación jurídica: en el sistema jurídico moderno lo justo es lo que resiste la publicidad, toda máxima de acción que no soporta aparecer públicamente es injusta¹⁴. Esta es una idea que rescata Arendt en su propio concepto de espacio público, al reparar en la metáfora de la "luz pública". Lo que sale y resiste la luz pública es aquello que es capaz de aparecer ante otros, de dejarse ver y desplegar así su existencia, cobrando legitimidad para la vida en común.

Pero volvamos a Kant, junto a este concepto de publicidad como fuente de legitimidad política propiamente moderna, está el concepto de

¹³ ARENDT, Hannah. "Conferencia sobre la filosofía política de Kant". Paidós. Barcelona. 2003. Pág. 68.

¹⁴ CORTINA, A. "Ciudadanos del mundo". Alianza. Madrid. 2003. Pág. 163.

¹² CORTINA, A. *Ibid.* Pág. 42.

publicidad como método de ilustración o como uso público de la razón. Se trata del ejercicio de una forma de libertad específicamente política que expresa el proyecto formativo propio del proyecto ilustrado. En *¿Qué es la Ilustración?* Kant nos dice: "Entiendo por uso público de la propia razón el que alguien hace de ella, en cuanto docto, y ante la totalidad del público del mundo de lectores"¹⁵.

Estamos ante la libertad de hablar y publicar en el espacio público, la libre y argumentada expresión de opiniones y puntos de vista en los que el ciudadano ilustrado, considerándose miembro de una sociedad cosmopolita, empeña su conocimiento y la experiencia privada que ha adquirido en su particular campo de acción, en alimentar el debate sobre cuestiones de relevancia pública.

De esta manera, son los expertos en tanto ilustrados los que tienen el derecho y también la responsabilidad de criticar públicamente a los poderes públicos. Se trata de crear una especie de *publicidad razonante* que funciones como verdadera *voz de la conciencia* del poder político y sus instituciones. Así gracias al uso público de la razón de los ciudadanos ilustrados, surge un nuevo poder que equilibra y media entre el poder político y la comunidad de ciudadanos¹⁶.

De esta manera, Kant comienza a diseñar el perfil de una comunidad, la de aquellos doctos que cumplen esta función crítica del *uso público de la razón*. No se trata de una comunidad nacional o política particular sino la comunidad de todos aquellos que pueden opinar y razonar adecuadamente sobre asuntos que son de interés común. La comunidad de ciudadanos cosmopolitas que asumen una perspectiva universal, general, dirá Arendt, no la perspectiva de sus intereses (privada), ni la perspectiva de su comunidad particular (Estado), sino la perspectiva de todo ser racional en tanto ciudadano cosmopolita.

En la medida en que este uso de la razón es posible, se supone la existencia de esta comunidad general de ciudadanos cosmopolitas, que coincidiría con aquel *punto de vista imparcial* que en la *Crítica del Juicio*, Kant llamará el *punto de vista de los espectadores*¹⁷. La comunidad cosmopolita también se relaciona con la idea de una *república de las letras*, tópico de la época con el que se nombra a la comunidad de intelectuales y libre-

pensadores de todo el mundo civilizado, quienes mediante una *libertad de pluma* crean opinión y hacen progresar a la humanidad¹⁸.

Encontramos aquí el germen de la idea de esfera pública y de opinión pública, propiamente modernas que se estructurarían en torno a la idea de uso público de la razón. El espacio público es el lugar en el que una comunidad de iguales, los ciudadanos, otorga legitimidad política y hoy diríamos legitimidad al poder en general, mediante el despliegue de una comunicabilidad y una racionalidad críticas que someten a examen a esos poderes. Por otro lado, la opinión pública como el resultado de ese hablar y deliberar juntos bajo la lengua común de la razón, tiene como tarea la formación de opinión y la generación de nuevas ideas y posiciones que supongan un avance para la comunidad humana mundial.

Pero estas ideas no quedan del todo comprendidas si no atendemos a la manera en que el concepto de *uso público de la razón* ha sido recepcionado y transformado por la filosofía política de Rawls y Habermas¹⁹.

Para Rawls, la idea de publicidad kantiana mantiene su doble vertiente: como fuente de legitimidad política, en este caso para unos principios de justicia, y como uso público de la razón, que en este caso se asume como una exigencia moral para una ciudadanía madura. Se trata del deber moral de civilidad. Este deber moral se ejerce en la discusión pública cuando se esgrimen argumentos verdaderamente públicos, es decir, que cualquiera pueda razonablemente aceptar sin importar la concepción particular de vida buena que tenga²⁰.

De esta manera, el uso público de la razón se convierte en herramienta que revela y refuerza el *consenso entrecruzado*, que caracteriza a una sociedad liberal. Nos permite descubrir y reafirmar los valores compartidos, aquella *moral cívica* que sustenta a nuestra moral vivida y que permite la continuidad de las instituciones democráticas.

Desde esta perspectiva el *uso público de la razón* sería una manera de preservar los consensos morales compartidos, e incluso una manera de cuidar el espacio público, haciendo que la moral compartida salga a la luz y se vea reforzada. En la misma línea, Arendt diría que la delibera-

¹⁸ "Por lo tanto la libertad de pluma es el único paladín de los derechos del pueblo. (...) las plumas se limitan además mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad". En torno al tópico "Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica". Ver KANT, I. "Teoría y Práctica". Tecnos. Madrid. 1993. Pág. 46.

¹⁹ Seguimos la lectura de CORTINA, A. "Ciudadanos del mundo". *Op. Cit.* Págs. 165-175.

²⁰ Ver RAWLS, John. "Liberalismo político". Segunda parte, Conferencia VI. La idea de una razón pública. Págs. 247- 290.

¹⁵ KANT, Immanuel. "¿Qué es la Ilustración?"

¹⁶ CORTINA, A. *Ibid.* Pág. 164.

¹⁷ ARENDT, H. *Op. Cit.* Pág. 86.

ción pública y en general el ejercicio de la política en el espacio público, entendida como preocupación por lo público, cumplen la función de cuidar el mundo, en tanto nos permite preservar el espacio público, aquel espacio entre los ciudadanos, que nos une y nos separa, horizonte que da sustento a la idea de una vida común y propia.

Por otro lado, para Habermas²¹ el uso público de la razón tendría su expresión en la opinión pública y su función crítica. Esta opinión determina la formación de la voluntad común, crea poder comunicativo que influye en las instituciones y legitima el poder político. Habermas recupera el carácter crítico del uso público de la razón kantiano, en tanto la opinión pública se convierte en el órgano decisivo de una sociedad moderna. Se trata del espacio libre en el que es posible el examen al poder y en el que la formación de una voluntad común no manipulada sea en principio viable.

Es esta posibilidad de publicidad crítica que todavía conservaría al menos normativamente la opinión pública contemporánea, resulta ser un elemento central en la fundamentación de una teoría deliberativa de la democracia que le mismo Habermas emprende.

7.3.2. Comunicabilidad y Autonomía

Recordemos que para Kant existe una comunicabilidad general de nuestro conocimiento, de los juicios puros y también de los juicios prácticos. Es propia de nuestras facultades una disposición natural a la comunicación que las determina²².

En los escritos políticos, Kant se vuelve a encontrar con esta comunicabilidad como vocación natural de la humanidad y le asigna un papel político. El de permitir la libertad (de expresión) y promover la estabilidad al convertirse en una fuente de orientación para el gobierno²³. En esta

²¹ HABERMAS, Jürgen. "Historia y crítica de la opinión pública". Barcelona, Gustavo Gili, 1981, Ver también HABERMAS, J. "Facticidad y validez". Trotta. Madrid. 2001.

²² KANT, Immanuel. "Crítica del Juicio". Austral. Madrid. 2001. § 21, Pág. 176.

²³ "Porque la intercomunicación es una vocación natural de la Humanidad, principalmente en aquello que concierne al hombre en general; en consecuencia, esas sociedades serían eliminadas si esta libertad se propiciara. Y además, ¿por qué otro medio podría el gobierno alcanzar los conocimientos que favorecen su propia intención esencial, si no es dejando que se exprese este espíritu de libertad, tan digno de respeto en su origen y en sus efectos?" En torno al tópico "¿Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica?". Ver KANT, I. "Teoría y Práctica". Op. cit. Pág. 46.

misma línea Arendt nos dice que la razón humana no está hecha para el aislamiento sino para la comunicación, no sólo siguiendo a Kant sino también a Jaspers: la verdad es aquello que se puede comunicar²⁴.

Para Arendt la imparcialidad que se obtiene desde la perspectiva del ciudadano cosmopolita en Kant, no es producto de la abstracción especulativa, resultado de una posición superior sino que surge considerando el punto de vista de los demás. Como diría Arendt, se trata del ejercicio de una *mentalidad ampliada* que puede desarrollar la propia razón gracias a esa base comunicativa que posee. Se trata de la capacidad de ampliar el propio punto de vista al ponerse en el lugar de los otros. Como si nuestra razón pudiera visitar las perspectivas de los demás²⁵. Para la autora no estamos hablando de empatía en sentido psicológico, sino de una forma de *pensar extensivo* que supera el propio interés, y se pone en una posición general (más que universal), teniendo a la vista la perspectiva y los intereses de los otros.

En este sentido, ya en Kant aunque *el uso público de la razón* siga siendo una ocupación solitaria, es decir, un ejercicio de la razón individual, no se haya desvinculada de los otros. Se mueve en el espacio potencialmente comunicativo de una razón que va de visita, o que puede realizar un pensar extensivo hacia los otros, sus posiciones y perspectivas y por eso dialoga y argumenta abriendo un espacio público común.

Por último, como subraya Arendt, en Kant esta comunicabilidad de base es un requisito para el desarrollo de un pensamiento autónomo. Sin la crítica del examen libre y público no es posible para los sujetos pensar ni formarse opiniones propias. Sin *uso público de la razón* el *¡Sapere aude!* kantiano no tiene ninguna posibilidad de realizarse y permitir a los humanos salir de la minoría de edad²⁶.

De esta manera, el camino hacia la ilustración de los ciudadanos y las comunidades, no sólo es una tarea pública, en tanto en ella se juega el destino de la comunidad humana, sino que es también una tarea que sólo es posible emprender en el espacio público. Para que el ser humano abandone los bastones y barandas que le ayudan a pensar y pueda finalmente pensar por sí mismo, necesita de ese espacio de iguales donde

²⁴ ARENDT, Hannah. "Conferencia sobre la filosofía política de Kant". Op. cit. Pág. 79.

²⁵ Arendt compara esta capacidad de asumir el punto de vista de los demás con el derecho de visita que Kant expone en *La Paz Perpetua*. Ibid. Pág. 84.

²⁶ KANT, I. "¿Qué es la ilustración?"

poder efectivamente mostrar y ejercer su singularidad, esto es, desarrollar su particular punto de vista, su autonomía.

Ahora bien, lo interesante es que bajo la perspectiva kantiana autonomía y autorreflexión no coinciden. Este pensar por uno mismo no es resultado de un repliegue a la intimidad o de un *cogito* que bajo el modo de la autorreflexión haga aparecer lo evidente en la intimidad de uno mismo. Para decirlo más ligeramente: nadie piensa por sí mismo en solitario, en su casa y frente a la estufa, como hizo Descartes. Todo lo contrario, en este caso el pensamiento autónomo surge en el diálogo, en la plaza con otros. La autonomía alcanzada en el uso público de la razón presupone en este caso la apertura y el examen público. Presupone que cada uno esté dispuesto y sea capaz de justificar lo que piensa y dice. Es decir, sea capaz de dar razones ante los otros.

La autonomía aparece así como una conquista que está al alcance de los individuos que sean capaces de participar de la comunidad cosmopolita de sujetos que exponen sus razones en público y así hacen progresar a la humanidad. La ilustración como proyecto central de la modernidad, consiste justamente en emprender este camino hacia el desarrollo de los individuos como seres autónomos que va de la mano y es inseparable de la apertura de un espacio público libre y plural.

Para efectos de este trabajo vale la pena detenernos en esta relación entre racionalidad, publicidad, comunicabilidad y autonomía: La publicidad se convierte en un requisito para la constitución de la idea de lo racional: La racionalidad es pública: debe argumentar y dar razones ante los demás (uso público de la razón), así como lo público es racional: es aquello que debe estar bajo el constante escrutinio público que tiene que soportar el examen de la luz pública (criterio de legitimidad política). Así, la modernidad política, dicha en palabras de Kant consiste en el fin de las sociedades secretas²⁷.

Por otro lado, la forma que asume lo público es la de la universal comunicabilidad. Una incesante conversación en la que se expresan opiniones y argumentos que más allá de sus logros y acuerdos concretos tienen la capacidad de ilustrar, esto es, de formar a los seres humanos y generar una comunidad de opinantes y de personas que se preocupan por las cuestiones de la vida común.

Por último esa racionalidad pública y comunicativa que es vía para la ilustración de los pueblos y de los sujetos conlleva el desarrollo de la autonomía. La capacidad de pensar por sí mismos y ser cada uno el verdadero señor o señora obedeciendo y siendo fiel al propio punto de vista.

7.4. Ética aplicada como uso público de la razón

El abanico de conceptos que se desarrolla en los escritos políticos de Kant en torno a la idea de uso público de la razón, y en algunas versiones de sus seguidores contemporáneos, nos parece que pueden ayudarnos a profundizar en el estatuto de la ética aplicada desde la mirada de Cortina, al menos en los siguientes aspectos preliminares:

— En primer lugar, hay que considerar que la idea de ética aplicada que nos presenta la autora, insiste en distintas instancias en la existencia de un componente universal de la ética, o un momento de lo incondicionado²⁸. En este sentido, al igual que la ética discursiva y que el liberalismo rawlsiano, al menos en su primera etapa, conserva la pretensión de universalidad ética de la herencia kantiana. Que en el campo de su pensamiento político se traduce en el proyecto de una sociedad cosmopolita.

La ética aplicada, al menos en la versión de Cortina, parte de la idea de que una ética de fundamento universal es posible y a la vez, se propone su concreción a través de una ética cívica transnacional que se exprese en acuerdos y procedimientos concretos²⁹.

— Frente al campo de la ética aplicada, igual que el ciudadano cosmopolita kantiano hoy en día el ciudadano de a pie, como también el experto, tienen la responsabilidad de discutir razonablemente sobre cuestiones éticas controversiales a través de la opinión pública³⁰. En ética aplicada es esta discusión la que opera muchas veces como mediación, entre la conciencia y la praxis de los ciudadanos y profesionales, por un lado, y las decisiones y acciones del poder político por otro, las que terminan concretizándose muchas veces en cuerpos legales.

²⁸ Ver, CONILL, Jesús. "El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas", en CORTINA, A. "Razón pública y éticas aplicadas", *Op. cit.* Pág. 139.

²⁹ CORTINA, A. "El quehacer público de las éticas aplicadas". *Ibid.* Págs. 38-40.

³⁰ "Desde la perspectiva que propongo en la deliberación pública deben participar no sólo los sabios ilustrados (Kant), no sólo los ciudadanos (Rawls), no sólo aquellas personas que se orientan por intereses universalizables (Habermas), sino todos los afectados por las decisiones". *Ibid.* Pág. 37.

²⁷ "La obediencia sin este espíritu de libertad es la causa que da lugar a todas las sociedades secretas". KANT, I. En torno al tópico "Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica". Ver "Teoría y Práctica". *Op. cit.* Pág. 48.

- En ética aplicada parece especialmente importante el rol de los expertos o los doctos en un campo determinado, ya que se trata de cuestiones éticas en ámbitos específicos que muchas veces para su sola discusión requieren aclaraciones técnicas o teóricas específicas sin las cuales la discusión carece de aplicabilidad concreta. En este sentido, sobre los expertos y los profesionales cabe la responsabilidad de sentar las bases de una *publicidad razonante*.
- Un significativo aporte de la ética aplicada frente a la ética tradicional, es justamente la forma de proceder de comisiones y comités y el resultado que de tal procedimiento se obtiene. La forma es la que siguiendo a la autora ya hemos llamado “republicana” y el resultado es el descubrimiento-construcción de una ética cívica. Esta forma, deliberativa y participativa, que establece acuerdos y hace aparecer valores comunes parece propia de un uso público de la razón en una esfera pública en la que se goza la capacidad de hablar opinar libremente.

7.4.1. *Ética aplicada entre moral cívica e ideal normativo: hermenéutica crítica*

Para Cortina la ética aplicada cumple con el deber moral de la civilidad (Rawls), reforzando aquellos acuerdos morales básicos que conforman la riqueza ganada por la tradición democrático liberal y a la vez son su sustento. Porque aunque en Rawls este deber moral de la civilidad es eso, un deber moral y no un deber legal por lo que no es exigible a nadie, no se comprende cómo una democracia liberal puede sobrevivir sin que sus ciudadanos se comprometan en la preservación y promoción de los valores compartidos que la sustentan.

En este sentido para Cortina la ética aplicada es una ética cívica, que intenta fundamentar y aplicar una moral cívica ya compartida en las actuales sociedades liberales democráticas. Como se trata de sociedades de este tipo, es decir liberales, estaríamos frente a una ética mínima, que reúne los valores compartidos entre ciudadanos con distintas concepciones de ser humano, distintos ideales de vida buena, y que a pesar de eso, comparten una cierta visión de la convivencia que les lleva a considerarla fecunda³¹.

³¹ CORTINA, A. “Ética aplicada y democracia radical”. Tecnos. Madrid. 2001. Pág. 196.

Pero esta visión de la ética aplicada es todavía parcial. Tal como señala Cortina criticando la visión del uso público de la razón en Rawls, aunque tiene la dimensión positiva de destacar la construcción de la vida en común supone ciertos valores compartidos, presenta también “el inconveniente de ser conformista con lo que ya fácticamente existente, como también de establecer una indudable primacía de la cultura política liberal frente a la cultura social, lo cual puede conducir a un imperialismo político liberal³².”

Tal como señala la autora, esta perspectiva liberal sobre el uso público de la razón ha perdido ya la capacidad crítica que el concepto tenía en Kant. Con ello, aparece como una perspectiva insuficiente como modelo para pensar una ética aplicada. Si nos quedáramos sólo con este punto de vista, la ética aplicada correría el peligro de ser únicamente una ética de lo que hay, que refleja los consensos que se imponen en una sociedad liberal y olvida toda potencialidad crítica de someter a esa realidad a examen. Esta capacidad crítica es justamente la que Cortina ve recuperada en la teoría del discurso de Habermas.

Para Habermas la legitimidad política en una democracia deliberativa se obtiene comunicativamente. Es decir, las autoridades, las instituciones, el poder político en general debe validarse en una esfera pública libre, a través de argumentos razonables, que lleven implícita la consideración de todos los interesados como interlocutores válidos para la discusión. En este contexto la opinión pública se convierte en un espacio central del sistema democrático, ya que mediante la publicidad, permite que las distintas posiciones y sus argumentos tengan un lugar de exposición y crítica³³. A través de la opinión pública es así posible informar a la ciudadanía, conectar los intereses de esta con el poder político y también validar las distintas políticas, opciones y a quienes las representan.

De esta manera, el uso público de la razón se expresa en una opinión pública crítica como fenómeno social elemental, que se convierte, como ya era para Kant, en una especie de conciencia moral para el poder político, que sabe mediante esta opinión pública *lo que todos podrían querer*, es decir tiene a la vista los intereses universalizables de la comunidad política.

³² CORTINA, A. “Ciudadanos del mundo”. *Op. cit.* Pág. 169.

³³ Ver HABERMAS, J. “Facticidad y Validez”, Cap.VIII “Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública política”. Trotta. Madrid. 2001. Págs. 407- 468.

Es en este punto en el que la fundamentación discursiva de la ética aplicada alcanza a nuestro juicio su mayor importancia. Si la ética aplicada se corresponde con un uso público de la razón, que requiere una opinión pública deliberativa y crítica, que permite la construcción comunicativa de un ideal normativo para contrastar la realidad. De esta manera, la ética aplicada no se limitaría a recoger y formular los consensos existentes en las sociedades liberales sino que al menos tendría la posibilidad de contrastar esos consensos y los procedimientos que les han dado origen con la situación ideal de comunicación, según la cual, *todos los sujetos afectados son interlocutores válidos y participan de una comunidad de comunicación ilimitada*. Este carácter normativo que aporta la fundamentación discursiva de la ética aplicada le permite la pretensión de que la ética vaya más allá de la presentación sistemática de un *modus vivendi* y que por esta vía conserve su carácter crítico.

De esta manera la ética aplicada tendría la tarea no sólo de presentar los conflictos éticos, darlos a conocer y sacarlos a la luz pública, para que así la comunidad real pueda evaluar y sopesar las distintas posiciones y argumentos. Mediante el recurso a la opinión pública, la ética aplicada preservaría una instancia crítica que le permitiría, tener a la vista la distancia entre realidad fáctica e ideal contrafáctico en el proceso de construcción de una voluntad común.

Desde esta doble perspectiva, como ética cívica y como expresión de la función crítica de la opinión pública, cobra a nuestro juicio su importancia el carácter de hermenéutica crítica de la ética aplicada. Esta estructura no sólo tendría un significado metodológico que permitiría a la ética aplicada incorporar procedimientos inductivos y deductivos, yendo de los casos y la experiencia particular a los principios de una ética cívica y de estos principios volviendo a la experiencia, en una circularidad propiamente hermenéutica. También a nuestro juicio, la ética aplicada puede ser considerada una hermenéutica crítica, en tanto su arquitectura interna es a la vez fáctica, en tanto ética cívica y contrafáctica, en su dimensión normativa obtenida críticamente.

Sería importante profundizar en este carácter de hermenéutica crítica y profundizar en la dimensión normativo-crítica de la ética aplicada, para evaluar hasta qué punto preserva verdaderamente el poder crítico del requisito de publicidad propiamente kantiano.

7.4.2. *Ética aplicada basada en la comunicabilidad y la autonomía*

Como ya veíamos, el uso público de la razón supone desde Kant una cierta comunicabilidad. En términos generales, la existencia de una comunidad de comunicación de los ciudadanos cosmopolitas que tienden naturalmente a poner en común de sus conocimientos y con ellos cooperan en el progreso de la humanidad completa. La ética comunicativa de Apel y Habermas recoge la comunicabilidad como un rasgo central y reformula el imperativo categórico kantiano en términos comunicativos.

Es evidente que si la ética aplicada tiene sus bases en la ética discursiva, compartirá también esta perspectiva comunicativa de la experiencia humana y de su uso público de la razón. Cortina nos dice que los principios básicos de la ética aplicada, que son aquellos que tienen en común todos los ámbitos de aplicación, son el principio kantiano de que *los seres humanos son Fines en Sí mismos* y por otro lado, *el reconocimiento de cada persona como interlocutor válido*. Estos principios se modulan de distinta manera según el ámbito específico en el que nos encontremos³⁴.

Ahora bien, Cortina parece aceptar que la parcialidad de los distintos modelos éticos afecta también a su fundamentación, por lo que “incluso al nivel de la fundamentación, es necesaria una complementariedad entre ellas [las distintas tradiciones éticas]”³⁵. Si esta complementariedad tanto de fundamentos como metodológica es posible y necesaria para la tarea de la ética aplicada, estaríamos, como ya hemos dicho frente a una disciplina ecléctica, que como diría Arendt “se va de visita” hacia otras perspectivas, en este caso hacia otros modelos éticos³⁶. Volvemos a unas preguntas ya planteadas ¿Es posible una ética con una fundamentación de tales características? ¿En este contexto cuál sería el rol coordinador de la ética discursiva?

Por otro lado, si la ética aplicada es una forma de uso público de la razón, a través de ella también debería ser posible promover la capacidad de pensar por sí mismo, fuera de toda influencia heterónoma. Desde esta perspectiva, la ética aplicada sería una herramienta de ilustración de los ciudadanos y las comunidades, hoy diríamos una herramienta para la ra-

³⁴ CORTINA, A. “El quehacer público de la ética aplicada”. *Op. cit.* Pág. 31.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Arendt compara esta capacidad de asumir el punto de vista de los demás con el derecho de visita que Kant expone en *La Paz Perpetua*. ARENDT, H. “Conferencia sobre la filosofía política de Kant”. *Op. cit.* Pág. 84.

dicalización de la democracia y el desarrollo de ciudadanos autónomos que son capaces de construir sus propios juicios. Mediante la promoción de la deliberación razonante y de la discusión argumentada, la ética aplicada puede hacer su aporte en la formación de ciudadanos críticos, que sean capaces de leer e interpretar por sí mismo las realidades del mundo global y mediático que nos toca.

Por que como reconoce Cortina, "en las sociedades moralmente pluralistas los ciudadanos se ven obligados a forjarse su juicio moral mediante reflexión y atendiendo a la opinión pública"³⁷. La responsabilidad individual de cada uno frente a los dilemas morales crece proporcionalmente a la falta de respuestas unánimes y creencias compartidas. En una sociedad pluralista, la polisemia moral exige sujetos con destrezas morales y dialógicas mucho más exigentes, que deben ser capaces de identificar intentos de manipulación, prejuicios ideológicos y toda suerte de componentes acrílicos o medidas de fuerza, que interfieren en la opinión pública, distorsionando la discusión razonada sobre controversias éticas.

De esta manera, la ética aplicada como uso público de la razón debe poder cooperar en la exigente formación que los sujetos morales necesitan para circular eficazmente por la realidad moral y ser capaces de construir una perspectiva personal sobre los asuntos morales que lo involucran. Esto como ya hemos dicho supone la apertura y el desarrollo de instancias de examen público. Presupone multiplicar las oportunidades en que los sujetos estén dispuestos a justificar lo que se piensa y dice frente a otros, descubriendo así la propia posición, el lugar individual y por lo tanto, la capacidad de pensar autónomamente.

7.5. Tareas de la ética aplicada como uso público de la razón

El desarrollo de un punto de vista individual para pensar, es decir la autonomía del pensamiento, así como la emergencia de una moral cívica y el reforzamiento de una instancia crítica para nuestros valores y principios, son cuestiones que, como hemos ido viendo, sólo serán posibles en el contexto de una esfera pública deliberativa y una opinión pública crítica. Ambos elementos fundamentales para el efectivo desarrollo de un uso público de la razón y para la consolidación de un sistema democrático.

³⁷ CORTINA, A. *Op. cit.* Pág. 37.

De esta manera, nos parece que la formación de una esfera pública deliberativa y de una opinión pública crítica, son tareas centrales en las cuales la ética aplicada debe implicarse y que además hace confluir su proyecto con aquel más general de la profundización de los sistemas democráticos contemporáneos.

7.5.1. Una esfera pública deliberativa

Recordemos que la esfera pública es ese espacio que se da entre iguales, y que les permite aparecer unos frente a otros en su propia diferencia o singularidad (Arendt).

También puede ser considerado aquel espacio común donde los miembros de una comunidad se encuentran a través de cierta variedad de medios de comunicación, para discutir asuntos de interés común. (Habermas). Justamente porque el rasgo más propio del espacio público moderno es su carácter mediado, ya que ocurre a través de los medios de comunicación y gracias a los distintos soportes tecnológicos de estos. Aunque en la esfera pública los participantes sean diversos y no simultáneos los medios, se considera que entre ellos ocurre algo así como un debate, una discusión común, que se mantiene por días bajo distintos formatos y actores. En este carácter mediado también resulta decisivo el paso de un discurso oral (la plaza) a un discurso preferentemente escrito (prensa escrita).

Por otro lado, esta esfera pública implica la negación del viejo ideal de un orden social unitario y no conflictivo. En este espacio, aparece de manera evidente la diferencia. La unidad estaría dada por una controversia siempre continuada y nunca definitivamente superada.

Como ya hemos visto, para cumplir el requisito de *publicidad* propio de un Estado moderno, en su doble acepción de fuente de legitimidad política y medio de ilustración ciudadana, se hace necesaria una esfera pública en la que se discuta y se genere una opinión pública.

La ética aplicada como uso público de la razón no puede desvincularse de la construcción de un espacio público verdaderamente libre y abierto a todos. En este sentido, una de sus principales tareas políticas, en un sentido amplio, debe ser trabajar por la generación y consolidación de un espacio público deliberativo. En esta tarea también se juega la capacidad de la ética aplicada de convertirse en una herramienta de radicalización de la democracia.

La generación de un espacio público deliberativo sólo es posible si está *abierto a todos los ciudadanos y grupos* y en este sentido se garantizan un mínimo de igualdad en la capacidad de hablar, argumentar y ser escuchado.

También es necesario que este espacio público no se identifique con el poder político. El estatuto extrapolítico parece esencial a la esfera pública, ya que a través de esta independencia es posible desligarse, al menos en parte del espíritu partidista. Por lo tanto, "la esfera pública capacita a la sociedad para llegar a una conciencia común, sin la mediación de la esfera política, en un discurso de la razón fuera del poder, que sin embargo es normativo para el poder"³⁸.

En el mismo sentido también es importante que no se identifique con los demás poderes (*económicos, sociales, culturales, etc.*) de una sociedad y que los limite, para que ninguno de ellos pueda influir de manera desmedida en la formación de una opinión pública plural. Esto significa que, dice Taylor siguiendo a Habermas, que: *el poder tuvo que ser domesticado por la razón*³⁹.

Podemos pensar la manera en que ética aplicada como uso público de la razón, puede cooperar en la formación de un espacio público deliberativo siguiendo el ejemplo de la bioética. Tal como muestra Cortina, la bioética como ética aplicada en cierto sentido pionera ha desarrollado la tarea de al menos:

- desarrollar en su propio ámbito procesos de deliberación interdisciplinarios que pueden servir como modelos para la deliberación pública.
- realizar declaraciones, actuaciones pública y en general una labor de divulgación tanto de los problemas morales como de las informaciones y convicciones que han alcanzado en su área, para así impulsar una opinión pública razonante.
- Colaborar en la elaboración de una ética cívica transnacional que reúna los principales acuerdos en orientaciones y principios fundamentales en su área específica.
- Colaborar en la conformación del carácter ético de las sociedades a través de códigos, comités, auditorías, y otras intervenciones que

constituyen como dice Cortina, la fenomenización de la conciencia moral de las sociedades.

- Colaborar en la forja del carácter justo y prudente en su propio ámbito de acción y con ello generar más allá de su área un bien público del que pueden llegar a disfrutar todos los ciudadanos⁴⁰.

7.5.2. Una opinión pública crítica

La consecuencia de un espacio público deliberativo es una opinión pública que surge de la crítica que trae consigo el debate. Este resultado, al que también debe aportar la ética aplicada, para ser una verdadera opinión pública crítica debe cumplir con algunas condiciones específicas:

- Es necesario que cada uno de los encuentros que la generan, a través de intercambios cara a cara o mediante medios de comunicación, sea comprendido por los participantes como formando parte de una única discusión que avanza hacia una resolución común. *Es decir, es necesaria la autoconciencia de los participantes.*
- También es necesario que los participantes y sus encuentros estén constantemente interfiriéndose, aludiendo y recurriendo unos a otros, rebatiéndose, afirmándose, de tal manera que *se cree una red en movimiento. Esta red es la discusión.*
- Es importante también que los debates sean seguidos por los participantes de manera crítica, es decir, que aquello que se discute debe ser enfrentado de manera controversial y no debe ser aceptado pasivamente. De esta manera la opinión que emerge no es sólo una suma de perspectivas que puedan darse en la población, sino producto de *una formación crítica de la opinión pública.*
- Producto de este carácter crítico racional la opinión pública adquiere un *valor normativo*: esto quiere decir, se convierte en una opinión que *debería ser escuchada* por las autoridades políticas. Esto porque, según recoge Habermas de Kant, se trataría de una *opinión ilustrada*, pero además por motivos morales, ya que *expresa la deliberación común y racional del pueblo como soberano.*

³⁸ TAYLOR, Charles. "El argumento de la sociedad civil", en "Argumentos filosóficos". Paidós. Madrid. Pág. 346.

³⁹ *Ibid.* Pág. 344.

⁴⁰ CORTINA, A. *Op. cit.* Pág. 41.

7.6. Comentario Final

La ética aplicada no va a construir por sí misma sociedades democráticas. Ni nos va a convertir en seres deliberativos y autónomos, ni liberalizará por sí misma nuestro espacio público. Hay que cuidarnos, como ya decía Kant tanto del escepticismo como del dogmatismo. O como decía Kettner, la sobreexigencia es uno de los peligros graves que enfrenta la ética aplicada. Ciertas versiones que sobreexigen a la ética, lo que ella no puede dar, terminan siendo ideales dogmáticos que se olvidan que siempre la ética es una forma de reflexión sobre la realidad y no la realidad misma.

Pero esto tampoco significa que se trate de una reflexión que quede fuera de la realidad, o que no tenga conexión con ella. Lo que pasa es que los límites de la reflexión ética no son los límites del mundo moral. Cuando creemos que los primeros son los segundos estamos ante un idealismo dogmático, mientras que cuando identificamos sin más los segundos con los primeros estamos frente a un realismo escéptico, ambas posibilidades resultan estériles. No sólo para la reflexión sino también para la vida moral de las personas y las comunidades.

Para decirlo en términos de Kettner, la grandiosidad y la resignación como extremos del dilema ideológico que enfrenta hoy la ética aplicada son posibilidades igualmente sesgadas y paralizantes.

Lo que sí parece verdad que una ética que se pregunta no sólo por la fundamentación sino también por la operatividad de sus principios en ámbitos concretos, una ética que reconoce una ética cívica de base pero no olvida su dimensión crítico-normativa, una ética que vincula la comunicabilidad con el desarrollo de la autonomía y que para ello requiere de un espacio público libre y una opinión pública crítica, puede hacer su aporte, en la promoción de estructuras, prácticas e instituciones propiamente democráticas, en las que los ciudadanos tenga la oportunidad de hacer un real uso público de la razón.

En este sentido, la ética aplicada es una oportunidad más de revisar las viejas y las nuevas cuestiones éticas y sintonizar esa revisión con el proyecto político de realización y profundización democrática.

CAPÍTULO 8 EDUCAR EN VALORES EN SOCIEDADES Y ESCUELAS PLURALISTAS

ERNESTO ÁGUILA

8.1. Introducción

El presente trabajo se estructura en torno a la interrogante sobre si es posible, y no solo deseable, educar en valores en contextos educativos marcados por la diversidad y el pluralismo. La condición de posibilidad aquí está planteada en un doble sentido: por un lado, desde el punto de vista de los fundamentos teóricos y filosóficos de una acción pedagógica de esta naturaleza, y por otro, desde el punto de vista de su implementación práctica, es decir, metodológica y curricular.

Desde muy diferentes perspectivas teóricas y políticas se ha reconocido a la escuela como una institución que transmite y forma en valores. Dicho reconocimiento ha adoptado muchas veces la forma de una denuncia: la escuela como reproductora de los valores hegemónicos y dominantes; mientras en otras ocasiones, se ha supuesto una capacidad prácticamente ilimitada de la escuela para promover el cambio de los individuos y de la sociedad. Tan dispares visiones han dado origen a perspectivas excesivamente pesimistas o escépticas, por un lado, o exageradamente optimistas, por otra, sobre el rol de la educación y de la escuela en la conservación o transformación del sistema social.

Frente a ello nos situamos en una posición que reconoce la condición reproductora de la escuela, pero que también ve en ella a sujetos capaces de actuar con niveles importantes de autonomía y sentido crítico, y con la capacidad suficiente para revisar y reelaborar la tradición y aquello que se intenta de una generación a otra transmitir a través de la educación. En este sentido, visualizamos la escuela como un espacio en tensión entre lo pasado y lo nuevo, entre la reproducción y la crítica, entre conservadurismo y cambio.

Las actuales sociedades, diversas e interculturales, plantean a la educación y a la escuela la necesidad de formar ciudadanos con una gran capacidad de discernimiento ético y de diálogo, como condición básica para una convivencia armoniosa y democrática. Cómo conjugar la exis-

tencia de este pluralismo y diversidad con una acción pedagógica en valores, es el desafío que motiva este trabajo. De qué manera salvamos, primero a nivel de los fundamentos, una acción pedagógica capaz de respetar y trabajar con esa pluralidad, y por otro, de qué manera se puede abordar de manera práctica este desafío, es decir, con que contenidos y herramientas metodológicas.

En este contexto, nuestro trabajo comienza presentando críticamente dos tipos de modelos de educación: uno fundado en valores absolutos, y otro, en la creencia de que todo valor es relativo y finalmente un asunto de naturaleza subjetiva. La crítica se funda en la incompatibilidad del primero con una escuela pluralista, y del segundo, con la imposibilidad de afirmar ciertos principios y derechos que consideramos universales. En este sentido, se propone un modelo de educación moral fundado en una distinción entre unos mínimos y máximos éticos.

En segundo término, se propone una concepción de la educación en valores como “construcción de la personalidad moral”, es decir, una acción pedagógica que junto con reconocer ciertos valores mínimos universales, persigue, como acción principal, la educabilidad de un grupo de dimensiones de la personalidad, las cuales permitirían a los individuos enfrentar de mejor manera las disyuntivas éticas y los desafíos a la convivencia en un marco de diversidad y pluralismo. Entre estas dimensiones de la personalidad moral cabe mencionar el desarrollo del juicio moral, la autonomía, la capacidad de diálogo y el reconocimiento del otro.

En tercer lugar, se proponen algunas estrategias metodológicas para abordar cada una de estas dimensiones de la personalidad moral. Entre las principales cabe destacar la discusión de dilemas morales, la escritura autobiográfica, los ejercicios de construcción conceptual, los métodos socioafectivos, etc. Se trata de demostrar que es metodológicamente posible abordar una tarea de educación en valores, si existe la opción y la decisión por parte de las instituciones escolares y de los maestros.

En cuarto lugar, se realiza un acercamiento teórico y normativo al tema de cuales debieran ser las actitudes y conductas básicas del profesor en el aula frente a situaciones socialmente controvertidas o de valores contrapuestos. Para ello, se proponen ciertos criterios de actuación del docente, en el cual se describen diversas variables y condiciones a tener en cuenta, para que éste adopte posiciones más “beligerantes” o “neutrales”, dependiendo de la naturaleza de los temas en controversia y de los valores en juego.

Finalmente se da cuenta del nuevo marco curricular chileno, específicamente de los llamados Objetivos Fundamentales Transversales (OFT), por constituir éstos el marco de legalidad y obligatoriedad en el cual se debe emprender una tarea de formación en valores.

8.2. Un modelo de educación en valores fundado en una distinción de “mínimos y máximos éticos”

Dentro de las maneras de abordar el tema de la educación en valores podemos distinguir, a lo menos, tres perspectivas: a) aquella concepción que se funda en valores absolutos y en jerarquías valóricas preestablecidas; b) una concepción de la educación moral fundada en un relativismo y subjetivismo valórico y; c) una educación en valores fundada en una distinción entre mínimos y máximos éticos.

En el primer caso, estamos ante una educación en valores centrada en una concepción religiosa del mundo o de una ideología particular. En ella la educación moral tiene como objetivo transmitir una determinada visión del mundo, una jerarquía de valores ya establecida, y una determinada concepción de “vida buena”. Las formas pedagógicas propias de esta perspectiva son una pedagogía transmisiva, la catequesis o el adoctrinamiento. Se trata de una perspectiva de educación moral legítima —nuestro ordenamiento constitucional bajo el principio de la libertad de enseñanza reconoce la posibilidad de fundar escuelas religiosas o ideológicas—, sin embargo, dicho modelo resulta incompatible con una escuela plural, en la que conviven alumnos y alumnas que profesan distintas concepciones religiosas, ideológicas o culturales.

En el segundo modelo de educación moral, estamos frente a una concepción que se funda en una visión relativista de los valores, es decir, que considera que las opciones y el juzgamiento ético de una determinada situación dependen, en último término, de las opciones individuales y subjetivas de cada uno. En esta perspectiva no se reconoce la posibilidad de establecer y fundamentar racionalmente ciertos juicios y preferencias de valor. Adela Cortina ha denominado a esta posición, siguiendo a Max Weber, como “politeísmo axiológico”. Si bien esta perspectiva es compatible con una sociedad pluralista, en la medida que respeta la diversidad de posiciones y formas de vida, tiene la dificultad de que no permite fundamentar una convivencia en común basada en ciertos valores y procedimientos compartidos.

Esta perspectiva de “politeísmo axiológico” se correlaciona, a su vez, con una pedagogía centrada en la clarificación individual de los valores, en el autoconocimiento, y en la neutralidad pasiva del maestro frente a las opciones y controversias de valor que se puedan presentar en el aula.

Una tercera posición, y en la cual queremos fundamentar nuestro modelo de educación en valores, descansa en la distinción entre mínimos y máximos éticos. Es decir, se reconoce la existencia, por un lado, de un conjunto de derechos, valores y procedimientos que debieran ser reconocidos de manera universal –ciertos mínimos de justicia– y por otro lado, un conjunto de valores que corresponden a proyectos de vida personales de tipo religioso, político o culturales, y que corresponden a determinadas concepciones de “vida buena” o máximos éticos.

Esta distinción pensamos permite fundar una acción pedagógica al interior de una escuela plural y diversa, pudiendo distinguir entre aquellos valores y procedimientos que debieran ser compartidos y exigibles para el conjunto de los alumnos y alumnas, y aquellos valores y proyectos personales que entran en el ámbito de lo legítimamente individual, y sobre los cuales la escuela, como institución, no podría tener una definición específica, aunque sí podría trabajar con ellas sobre la base de ciertas actitudes y métodos que permiten abordar la pluralidad y controversias de valor al interior del aula (volveremos sobre ello).

Este paradigma de educación en valores también ha recibido la denominación de modelo “basado en la construcción racional y autónoma de normas”. Enfatizando con ello, sus diferencias con el modelo de valores absolutos en el grado de autonomía que tiene el sujeto para construir sus procesos valorativos y normas morales a través del ejercicio de una racionalidad comunicativa. A su vez, marca su distancia con el “relativismo valórico” en el reconocimiento de que a través de la razón y el diálogo es posible fundamentar ciertos principios y valores universales.

A continuación se presenta un cuadro en el que se resumen los tres modelos de educación moral antes descritos, atendiendo al tipo de fundamento que tienen a la base y el tipo de intervención educativa predominante.

Cuadro 1. Modelos de Educación en Valores.

Educación en valores absolutos	Fundamentación	<ul style="list-style-type: none"> • Valores universales y absolutos • Regulación heterónoma de la conducta • Autoridad moral externa
	Intervención educativa predominante	<ul style="list-style-type: none"> • Pedagogía transmisiva • Adoctrinamiento
Concepción relativista	Fundamentación	<ul style="list-style-type: none"> • Valores ligados a criterios personales, no universalizables. • Solución de conflictos éticos en base a criterios subjetivos.
	Intervención Educativa	<ul style="list-style-type: none"> • Desarrollar procedimientos y habilidades de autoconocimiento y clarificación de valores personales. • Actitud de neutralidad pasiva del educador.
Mínimos éticos y Máximos éticos	Fundamentación	<ul style="list-style-type: none"> • Construcción racional y autónoma de normas • Construcción dialógica de la personalidad moral. • Derechos Humanos
	Intervención Educativa	<ul style="list-style-type: none"> • Constructivismo pedagógico • Neutralidad activa o procedimental • Pedagogía de las dimensiones de la personalidad: juicio moral, capacidad de diálogo, autonomía • Proyecto Educativo Institucional y atmósfera moral de la escuela

8.3. Una educación en valores como construcción de la personalidad moral

Si en el apartado anterior hacíamos una distinción entre los tipos de educación moral según la naturaleza de los valores que estaban en juego, queremos ahora definir nuestra propuesta a partir de identificar un conjunto de dimensiones de la personalidad moral que, a nuestro juicio, permiten a la persona desarrollar actitudes y competencias para enfrentar de mejor forma las disyuntivas éticas así como los desafíos a la convivencia que plantean las sociedades plurales.

Seguimos en esta dirección el trabajo de J.M. Puig para afirmar, por un lado, la existencia de una "personalidad moral", y por otro, la posibilidad de su "construcción", es decir, de su educabilidad.

Por "personalidad moral" entenderemos un conjunto de dimensiones que en su singular organización constituye una forma de ser y de actuar de una persona, más o menos estable o constante -aunque flexible y permeable al cambio- frente a situaciones o dilemas, reales o hipotéticos, de índole moral. De estas dimensiones de la personalidad moral destacaremos básicamente cuatro: a) razonamiento moral, b) autonomía, c) capacidad de diálogo y d) reconocimiento del otro.

Estas cuatro dimensiones de la personalidad moral se articulan entre sí, y su desarrollo educativo simultáneo puede tener un efecto positivo en la capacidad de los individuos para enfrentar con mayores grados de complejidad y reflexividad temas éticos complejos.

En efecto, alcanzar formas de razonamiento moral más avanzado de tipo convencional y posconvencional -objetivo de una pedagogía del juicio moral-, encuentra su lugar de realización y validación en un espacio intersubjetivo a través del diálogo. Solo en un diálogo sin coacciones es posible que el razonamiento individual, pueda ir avanzando hacia la construcción de una norma, que sea, a su vez, capaz de dar cuenta de todas las sensibilidades y argumentos de los potencialmente afectados por ella.

A su vez, razonar y argumentar en un nivel posconvencional, implica haber alcanzado importantes niveles de autonomía. Poder desprenderse, no sólo de los intereses propios más inmediatos, sino también de ciertas convenciones sociales o incluso de las leyes establecidas, cuando se ven en peligro ciertos principios y valores universales. Por tanto, desarrollo del juicio moral y la autonomía del sujeto se potencian y avanzan conjuntamente.

Por su parte, el reconocimiento del otro, si bien implícito en la idea de diálogo ya esbozado, merece ser relevado de manera diferenciada por su dificultad práctica y por su significado ético. Ni el desarrollo del juicio moral ni la conciencia y voluntad de participar de un diálogo simétrico e inclusivo, asegura el desarrollo de la capacidad de escuchar y ver al otro. Una pedagogía de la sensibilidad moral frente a nuestros "puntos ciegos" - y "sordos" - parece una tarea necesaria desde el punto de la construcción moral del individuo.

A continuación revisamos algunas de las características principales de estas cuatro dimensiones de la personalidad moral:

JUICIO MORAL. De estas dimensiones de la personalidad moral, probablemente la que ha merecido un tratamiento más sistemático y profundo es la que dice relación con el desarrollo del razonamiento o juicio moral. Bajo las propuestas de Piaget y particularmente de Kohlberg la educación moral debiera ser entendida como aquella intervención pedagógica cuya finalidad es que el educando avance hacia estadios del desarrollo moral cada vez más complejos, es decir, de tipo convencional y posconvencional.

Por "juicio moral" entenderemos aquella operación cognitiva por la que la persona decide cuál o cuáles de sus valores debe prevalecer sobre otros cuando están en conflicto. Ello implica una estructura de razonamiento que permita distinguir que algunos valores preceden a otros y a la vez la capacidad de sopesar que ciertos derechos y exigencias en una situación de conflicto moral son más "adecuados" que otros. Lo "adecuado" o "mejor" aquí está dado por el nivel de generalidad y universalidad que puede alcanzar un determinado razonamiento y la argumentación que está a la base de éste.

Kohlberg plantea la existencia en las personas de una secuencia de seis estadios del desarrollo moral. Dichos estadios del desarrollo moral, al igual que los estadios del desarrollo cognitivo de Piaget, pretenden ser universales, invariante en su desarrollo, cualitativamente diferenciadas entre sí, e integrados jerárquicamente en su desarrollo.

Los niveles y estadios del desarrollo moral según Kohlberg serían:

a. Nivel Preconvencional:

Estadio 1. Moralidad heterónoma. Una moral que cuya dinámica básica es evitar el castigo y las amenazas externas.

Estadio 2. Se persigue un beneficio personal inmediato. Los fines morales son de tipo instrumental y de intercambio.

b. Nivel Convencional:

Estadio 3. Una moral de grupo, interpersonal. Hacer el bien sobre la base de convenciones sociales parciales (ser un "buen hijo", "buen hermano", etc.). No hay todavía una idea de "sistema social".

Estadio 4: La moral del "sistema social". Seguir lo que dicen las leyes y las instituciones constituidas.

c. Nivel postconvencional o de principios:

Estadio 5: Moral del contrato social y de los derechos individuales. Detrás de las leyes y de las instituciones existen acuerdos previos basados en principios de utilidad, de tipo histórico y/o asociado a derechos individuales. "El mayor bien para el mayor número posible".

Estadio 6: Moral de los principios éticos universales. Razonar y actuar según principios universales de justicia: igualdad de derechos humanos y respeto a la dignidad de la persona. Capacidad de anteponer estos principios universales, en determinados casos, a las leyes vigentes, y a los principios de utilidad y contrato social que sustentan a la sociedad.

AUTONOMÍA. El desarrollo de la autonomía constituye un proceso muy significativo en la formación moral de una persona, y es condición para poder enfrentar con libertad la reflexión y deliberación sobre temas éticos complejos. La educación en valores debe generar procesos en los alumnos que permitan a éstos tender hacia la autonomía, asumiendo la dificultad que tienen las personas para liberarse de los fuertes condicionamientos internos —provenientes del propio aparato psíquico (dinámicas inconscientes)— como de los diversos condicionamientos externos (económicos y socio-culturales).

Se trata de llevar a cabo, a pesar de todos los pesares y de las contundentes críticas a la autonomía de la conciencia, la tarea propuesta por Kant de tener valor y decisión para servirse del propio entendimiento y ergirse en guía de sí mismo.

Desarrollar la autonomía de una persona implica trabajar pedagógicamente el autoconocimiento. La pedagogía no es una terapia, pero puede aportar a que las personas generen un proceso de autorreflexión. Ayudar a instalar en el alumno la función del pensar sobre sus propias dinámicas de personalidad, sus sentimientos, su entendimiento y conducta contribuye a que éste vaya alcanzando grados crecientes de autonomía.

También se ha asociado al desarrollo de la autonomía el mejoramiento del autoconcepto y de la autoestima. Sólo alguien que es capaz de sentir-

se valioso puede enfrentar las presiones externas, y abordar con libertad decisiones difíciles así como sostener, cuando sea necesario, posiciones minoritarias.

Por último, se reconoce como parte del proceso hacia la autonomía el desarrollo de la capacidad de autorregular la conducta. Es decir, de ser capaz de expresar conductualmente aquellas posiciones y deseos que verdaderamente nacen de convicciones libremente adoptadas. Autorregulación no como represión o inhibición sino como ejercicio de la libertad personal.

DIÁLOGO. Dentro del desarrollo de la personalidad moral la autorreflexión sobre el lenguaje, y particularmente sobre el diálogo, constituye un aspecto esencial. Es a través del diálogo donde los sujetos deben buscar validar sus ideas, enfrentándose argumentativamente.

El diálogo —con otros y consigo mismo— es el único lugar en que los hombres pueden averiguar si sus necesidades e intereses subjetivos pueden defender intersubjetivamente como exigencias, o bien deben permanecer en el terreno de lo subjetivo. Si una necesidad posee base argumentativa suficiente como para plantearse como exigencia (objetiva), es que puede pretender con todo derecho convertirse en fundamento para una norma moral pública. Precisamente porque el diálogo constituye la piedra de toque para que los hombres podamos calibrar la objetividad de nuestros deseos, quien se interese por averiguar qué es lo correcto no puede acudir a la argumentación anteponiendo sus intereses subjetivos, sino buscando desinteresadamente el acuerdo en virtud del cual podrá conocerse a sí mismo desde el punto de vista moral.

Contenidos básicos de una pedagogía del diálogo son distinguir aquellos discursos orientados de manera estratégica o al éxito, de aquellos que están orientados al entendimiento. Pero fundamentalmente, una pedagogía del diálogo, bajo esta perspectiva, dice relación con enseñar a argumentar y reconocer mejores argumentos que otros. Para ello es necesario adentrarse en el conocimiento del "principio del discurso", y específicamente en los criterios de universalidad, imparcialidad y solidaridad que deben estar a la base de un proceso argumentativo en el plano de lo ético. Cuando hablamos, por tanto, aquí de enseñar a dialogar nos estamos refiriendo básicamente a enseñar a argumentar en el marco de los parámetros de la "ética discursiva".

La pedagogía del diálogo se vincula, a su vez, con el aprender a construir normas frente a disyuntivas éticas y/o de convivencia.

RECONOCIMIENTO DEL OTRO. El desarrollo de esta dimensión de la personalidad moral resulta decisivo. Se trata de pedagogizar el “escuchar” y “ver” al otro en su diferencia y reconocerlo como interlocutor legítimo.

Escuchar es un acto sutil y complejo. Debemos, en primer término, diferenciarlo del simple oír, que es un captar fáctico de las palabras. Escuchar es un oír tratando de aprehender el sentido de lo que nos quiere transmitir nuestro interlocutor. Es poder descifrar los contextos de las palabras y oraciones, el significado de los énfasis y entonaciones y, aún más, intentar acercarse a aquel fondo u horizonte de vida del cual surgen las palabras de quien tenemos delante nuestro. En el escuchar —más que en el decir— está la posibilidad de captar lo diferente, lo otro:

Aristóteles atribuye la primacía al oído. En efecto, nuestro oído puede oír el lenguaje y, merced a ello, no sólo puede dar a conocer la mayor parte de las diferencias, sino, en suma, todas las diferencias posibles. Esta universalidad del oído llama la atención sobre la universalidad del lenguaje.

Aunque resulte obvio afirmar que para dialogar resulta imprescindible escuchar a nuestro interlocutor y también ser escuchado, no lo es tanto si analizamos y tomamos conciencia de las dificultades que este proceso tiene dentro de una situación dialógica.

Una primera dificultad, parece provenir del fenómeno comunicativo propiamente tal, de la manera como vamos seleccionando aquello que vamos escuchando. Nuestra capacidad de atención y retención suele ser limitada y parcial. Al respecto resulta iluminador considerar la “teoría de la relevancia” de Sperber y Wilson proveniente de la pragmática formal, pues ella entrega algunas pistas importantes sobre la manera como vamos seleccionando los aspectos de la comunicación del otro, lo que vamos registrando, y aquello que, en definitiva, va ingresando o siendo expulsado de nuestro campo atencional y comprensivo.

En segundo término, conspira contra el acto de escuchar, una dimensión propiamente moral del fenómeno. Se requiere tener una valoración del otro como un “otro legítimo” y ser capaz de empatizar y de valorar las sensibilidades y razones de nuestro interlocutor en cada momento. En este proceso no siempre esta nuestra voluntad a disposición, sino también se suelen producir procesos de negación de índole más inconscientes, de simplemente no “ver” a nuestro interlocutor real o potencial, de no aceptarlo en su “otredad”, sino sólo como proyección de nuestras preconcepciones sobre el lugar del cual éste proviene.

“...somos nosotros los que decidimos cómo es el otro, qué es lo que le falta, qué es lo que necesita, cuáles son sus carencias y sus aspiraciones. Y la otredad del otro queda como reabsorbida en nuestra identidad y la refuerza aún más; la hace, si cabe, más arrogante, más segura y más satisfecha de sí misma. Desde ese punto de vista el loco confirma y refuerza nuestra razón (nos hace sentirnos aún más satisfechos de nuestra razón), el niño nuestra madurez, el salvaje nuestra civilización, el marginado nuestra integración, el extranjero nuestro país y el deficiente nuestra normalidad”.

Por su parte, Echeverría propone cuatro “dominios de observación” para un escuchar efectivo. Su propuesta resulta particularmente interesante, por las posibilidades que ofrece para ser adaptada pedagógicamente. Estos dominios de observación serían: a) el contexto de la conversación; b) el estado emocional de la conversación; c) nuestra historia personal, y; d) nuestro trasfondo histórico.

8.4. Propuestas metodológicas para una educabilidad de las dimensiones de la personalidad moral.

En un comienzo señalábamos que al analizar las condiciones de posibilidad de una educación en valores en sociedades y escuelas pluralistas, se trataba por un lado, de dar cuenta de los fundamentos teóricos y filosóficos de ello; pero también, de sus posibilidades prácticas, es decir, metodológicas.

La educación moral, en este sentido, ha venido desarrollando un conjunto de metodologías, que permiten al profesor abordar de manera práctica en el aula esta tarea. A continuación señalamos algunas de las principales de estas metodologías, relacionándolas con aquellas dimensiones de la personalidad moral cuya educabilidad favorecería:

8.4.1. *Discusión de dilemas morales*

Los dilemas morales son breves narraciones que plantean un conflicto de valores. Historias cortas que se refieren a hechos problemáticos; es decir, a situaciones que presentan una disyuntiva de valor que no tiene fácil arreglo porque es necesario optar entre valores positivos y muchas veces igualmente deseables. Por lo tanto, se trata de situaciones que no ofrecen una solución única ni muchas veces totalmente satisfactoria; lo cual

obliga a los alumnos a reflexionar, argumentar y justificar con razones la alternativa que les parece más justa.

Los criterios de juicio que conducen a los sujetos a inclinarse por una u otra opción y a dar argumentos a su favor dependen —dentro del marco teórico de Kohlberg— del nivel de desarrollo del razonamiento moral en que se encuentran las personas que participan en la discusión. Parece ampliamente aceptado que la discusión sistemática de dilemas morales favorece el paso de un estadio moral al siguiente. Para que haya progreso en el juicio moral de los individuos previamente deben experimentar cierto grado de conflicto cognitivo de índole moral que rompa la seguridad de sus juicios. De este modo, se ven obligados a buscar nuevas razones y criterios de razonamiento que permitan solucionar el conflicto planteado y devuelvan la seguridad en el propio juicio moral. Al restablecer su equilibrio cognitivo en el dominio moral, se suele conducir a un nivel superior de juicio. En síntesis, la discusión de dilemas morales pretende crear conflicto e incertidumbre en cada alumno y entre ellos, así como ayudarles a restablecer el equilibrio en un nivel superior de juicio moral.

Existirían diversos tipos de dilemas morales: a) los dilemas hipotéticos, que serían problemas que presentan un conflicto entre derechos, intereses y responsabilidades personales, pero enmarcados en situaciones abstractas, sin referencia a tiempo, lugar y personalidad de los protagonistas; b) dilemas a partir de hechos ocurridos en la vida real, por ejemplo de tipo histórico, donde se plantea un conflicto claramente documentado y con una solución conocida y; c) dilemas sobre vivencias personales referidos a la propia vida de los involucrados. Estos últimos tienen como ventaja que aseguran la implicación personal de quienes discuten, aunque a veces esa misma cercanía acarrea también serias dificultades y trabas emocionales. También están los dilemas redactados por los propios participantes a partir de sus experiencias de vida (siendo una variante de la anterior, permite asegurar el máximo de interés y motivación de los participantes).

Una actividad de discusión de dilemas morales consta generalmente de cuatro pasos: a) presentación del dilema, b) adopción de una primera postura personal y primera discusión con los compañeros, c) discusión del dilema en pequeños grupos, d) nueva reflexión individual sobre el dilema y su discusión en grupos más amplios.

8.4.2. Ejercicios autobiográficos

Se puede ubicar el origen de este método en el ámbito de la literatura. También se ha usado en el campo de la psicología, y más recientemente ha sido recogido por la educación moral.

Es un método que contribuye al desarrollo de la identidad personal, en tanto ayuda a entender el pasado de la persona como también sus aspiraciones hacia el futuro. En este método no importa tanto la verdad histórica como la verdad narrativa, esto es, la manera como la persona, en el presente, es capaz de reconstruir y darle un sentido a lo que ha sido su vida.

La forma concreta que adquiere el uso de la autobiografía en educación moral es a través de los “grupos de trabajo de autobiografías guiadas”. Se trata de unir dos momentos: por un lado, la creación personal e íntima de la autobiografía y, posteriormente, el comentario y la elaboración colectiva.

8.4.3. Clarificación de valores

Se trata de un método de educación moral asociado a la corriente de pedagogía moral conocida bajo el nombre de “clarificación de valores”. Autores como L. Raths, M. Harmin, y S. Simon son algunos de sus exponentes más representativos.

El principal objetivo de este método es facilitar la toma de conciencia de los valores, creencias y opciones vitales de cada persona. No se trata de enseñar un determinado sistema de valores, sino de facilitar el desarrollo de los procesos personales de valoración. Cada sujeto debe escoger y construir los valores que quiere hacer suyos y debe hacerlo de acuerdo a criterios y preferencias personales. La acción del educador está circunscrita a estimular este proceso de valoración de los alumnos para que éstos lleguen a darse cuenta de cuáles son realmente sus valores, y puedan sentirse responsables y comprometidos.

Bajo esta perspectiva los valores son “guías de conducta” que actúan cuando el sujeto debe enfrentarse a situaciones complejas. El modelo de “clarificación de valores”, al no promover valores específicos y centrarse en el proceso de valoración de cada individuo ha recibido la crítica de sustentarse en un “relativismo moral”. No obstante también puede ser

entendido como uno de los métodos de educación moral más respetuosos con la capacidad de cada persona y comunidad para encontrar sus propias respuestas a los conflictos de valor. También implica, asumir, con todas sus consecuencias, la existencia de respuestas plurales para situaciones valóricas controvertidas.

Existen diversos ejercicios de "clarificación de valores". Algunos de éstos son:

- *Preguntas clarificadoras*: estrategia pedagógica tendiente a cuestionar las opiniones de los alumnos, sus deseos, motivaciones, etc., con el objeto de que éstos puedan definir con mayor argumentación sus posturas valóricas.
- *Frases inacabadas y preguntas esclarecedoras*: Se trata de hojas con frases inacabadas que los alumnos deben completar. Por lo general las frases se presentan en primera persona y tienen como objeto ayudar al alumno a clarificar sus pensamientos, deseos, motivaciones, apreciaciones, etc.
- *Hoja de valores o preguntas clarificadoras sobre un texto*: Se les presenta a los alumnos un texto, acompañado de una serie de interrogantes para motivar el debate y la reflexión.
- *Dinámicas y ejercicios expresivos*: conjunto de actividades tendientes a que el alumno exprese sentimientos, motivaciones, valoraciones, etc. Por ejemplo: redacción de poesías, autobiografías, dibujos, representaciones, trabajos audiovisuales, fotografías, etc.

8.4.4. Ejercicios de role playing

Se trata de un juego de dramatización donde dos o más personas representan un breve episodio en el que se simula un problema de relaciones humanas de índole moral; y cuyo objetivo es facilitar el desarrollo de la capacidad de ponerse en el lugar del otro para comprenderlo, salirse de sí mismo y conseguir una mejor percepción de los conflictos de valor en juego. Cómo lograr esa percepción más ampliada de la realidad dependerá de la disposición de la persona para adoptar otros puntos de vista personales y sociales. El *role playing* facilitaría dicho proceso. Como señala J. M^a. Puig, "... la estructura de la sociedad y de la moralidad depende de la relación entre el propio yo y el yo de los demás individuos. Por lo tanto, en la capacidad de asumir la posición del yo de los demás reside una de las condiciones prioritarias para la correcta resolución de

los conflictos sociales y morales. La posibilidad de reconocer el punto de vista en que se sitúan los demás es imprescindible para lograr un comportamiento correcto en el ámbito moral. Así pues, el desarrollo del *role taking* o capacidad para asumir roles será una de las finalidades básicas de la educación moral".

Una actividad de *role playing* contempla 4 pasos: a) Creación de un clima de confianza y participación dentro del grupo; b) preparación de la dramatización y asimilación de roles (el educador debe explicar con claridad las normas y pasos que se seguirán); c) realización de la dramatización, y d) análisis de la dramatización y debate de sus aspectos más interesantes. Existen, a lo menos, tres modalidades de *role playing*: a) la conferencia de prensa; b) el *role playing* de pizarra"; y c) la resolución de conflictos.

8.4.5. Ejercicios de construcción conceptual

Este método se funda en la constatación de que los valores y la capacidad de valorar será más profunda y compleja dependiendo del grado de profundidad que sobre los conceptos implicados maneje la persona. Se trata de promover una reflexión crítica y un proceso de construcción de aquellos conceptos implicados en situaciones morales.

Resulta pedagógicamente útil interpelar y contrastar a las personas sobre la manera como entienden y definen ciertos valores de aceptación tan generales y universales como la libertad, la justicia, la igualdad, la paz. Al llevar a los educandos a la tarea de tener que definir conceptualmente estos valores, o bien, los conceptos a ellos asociados, se observa una gran disparidad de opiniones y criterios. Los ejercicios de construcción conceptual contribuyen a enriquecer el nivel de información y de reflexión sobre los valores, sus usos posibles, y jerarquías.

Los ejercicios de comprensión conceptual siguen básicamente tres fases: a) explicación (introducir al alumno en el significado del concepto analizado), b) identificación (análisis del concepto en situaciones problemáticas y vivenciales del alumno), y c) modelado (o construcción del concepto propiamente tal).

Se recomienda usar una hoja de trabajo con preguntas dinamizadoras tales como: consecuencias que acarrearán los valores que se están analizando, problemas que pueden provocar, identificación de los conceptos opuestos o contradictorios, etc.

8.4.6. Métodos socio-afectivos

Estos métodos están orientados a construir experiencias simuladas, pero lo más reales posibles, que permitan a los alumnos vivenciar ciertas experiencias morales relevantes. En este sentido su objetivo básico es sensibilizar moralmente y facilitar la experimentación de los sentimientos y realidades del otro.

Estos métodos se han construido sobre la base de una crítica a aquellas perspectivas que enfatizan un acercamiento excesivamente cognitivo e intelectual a los fenómenos morales. De lo que se trata es de conjugar ambos procesos

Cuando lo cognitivo y lo afectivo quedan vinculados por la actividad del sujeto se dobla su eficacia y persisten en la memoria sus logros. La mera sensación emocional puede ser muy fuerte, pero tiende a diluirse cuando no va acompañada de un proceso de reflexión y de valoración moral. Asimismo, la mera información o el juicio moral sobre una determinada realidad tienden a quedar como ideas congeladas que acaban por olvidarse cuando los sentimientos no aportan motivación y algo de pasión por tales ideas.

Los métodos socioafectivos promueven actividades como la simulación en la sala de clases de experiencias de discriminación, o bien, de experimentación lo más real posible de situaciones de discapacidad. También caben dentro de estas metodologías las experiencias de voluntariado.

Cuadro 2. Dimensiones de la personalidad y metodologías asociadas a la educabilidad de éstas.

Dimensiones de la personalidad moral	Estrategias metodológicas
Desarrollo del juicio moral	Discusión de dilemas morales; ejercicios de construcción conceptual
Desarrollo de la Autonomía (autoconocimiento, autoestima, autorregulación)	Ejercicios autobiográficos; ejercicios de clarificación de valores
Capacidad de diálogo	Discusión de dilemas morales; Ejercicios de comunicación; rol playing
Reconocimiento del otro	Métodos socio-afectivos; rol playing

8.5. El profesor y los valores controvertidos: neutralidad y beligerancia en el aula

En este apartado queremos hacer algunas consideraciones sobre el rol del profesor en el aula ante temas social y valóricamente conflictivos. Se trata de aportar criterios para poder definir cuáles debieran ser las actitudes y conductas del profesor frente a tales situaciones.

Asumir como material de la educación moral temas socialmente conflictivos tiene, ciertamente dificultades, pero a su vez es una opción pedagógica que permite dar más vitalidad al proceso de aprendizaje moral, al dejar entrar al aula los problemas reales de la sociedad.

Ha sido, históricamente, una larga discusión el tema de cual debe ser la actitud más correcta del maestro frente a los problemas valóricamente controvertidos; hasta qué punto el maestro debe comprometer y expresar sus propios juicios de valor, o si bien debe adoptar una actitud prescindente. Esta dificultad se ha zanjado, muchas veces, por la vía de soslayar los temas valóricamente conflictivos en la escuela, perdiéndose con ello un material muy valioso, para trabajar la educación moral de una manera más significativa y motivadora.

La experiencia indica que hay situaciones en el aula en que el maestro debe intervenir y posicionarse, pero también que existen otras ocasiones donde el maestro no debe ser tan explícito y categórico en sus juicios de valor. Siguiendo el planteamiento de Trilla definiremos estas actitudes básicas como "beligerancia" y "neutralidad". Por "beligerancia" entendemos aquella actitud y/o conducta que ante un conjunto de opciones de valor respecto de un objeto existente apoya a una de ella por encima de las demás, y por "neutralidad" aquella actitud y conducta en la cual el profesor no apoyará a ninguna en particular. Dentro de las actitudes y conductas de neutralidad distinguiremos entre una "pasiva" y una "activa" o "procedimental". Esta última -la neutralidad activa o procedimental- es particularmente importante, porque implica un modo de actuación del profesor, en el cual si bien éste no explicita una posición en particular, adopta una acción activa a favor de que se expresan las distintas visiones y posiciones en controversia.

¿De qué depende que el profesor adopte una posición beligerante o de neutralidad activa o procedimental según este planteamiento? Básicamente la naturaleza de los valores en juego, por un lado, y ciertas consideraciones sobre el alumno y profesor, por otro.

Sobre el tipo de valores involucrados, se propone distinguir, en primer término, entre aquellos valores compartidos (Valores A) y aquellos valores no compartidos; diferenciándose éstos últimos entre aquellos que son contradictorios con A (contravalores o valores tipo B) y aquellos que no siendo contradictorios con A no son compartidos (Valores tipo C).

Por valores compartidos, o tipo A, se entenderá a todos aquellos valores que, en el contexto social que se considere –sociedad, nación, comunidad–, se aceptan de manera generalizada como deseables, por ejemplo, los valores expresados en las Constituciones Democráticas o en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Los valores tipo B son aquellos que no sólo no gozan de una aceptación generalizada, sino que se perciben en el contexto social como antagónicos a los anteriores; serían, pues, contravalores (aquellos que niegan, por ejemplo, los derechos humanos fundamentales). Y los valores tipo C, serían aquellos que no siendo extensamente compartidos se considera legítimo que individuos o grupos los puedan tener como propios. En este último caso, estamos frente a distintas jerarquizaciones de valores deseables, a una comprensión distintas de determinados hechos y fenómenos, etc.

Esta clasificación de valores permite dar algunas indicaciones normativas más precisas sobre las circunstancias educativas en que se debería actuar con “neutralidad” o “beligerancia” en situaciones valóricamente controvertidas en el aula. A grosso modo, lo que se propone es reconocer como una actitud legítima del educador una beligerancia positiva –respetuosa y dialógica, por cierto– frente a los valores de Tipo A y una beligerancia negativa hacia los valores de tipo B. Mientras para los valores de Tipo C se propone una neutralidad procedimental o neutralidad activa.

Cuadro 3. Tipos de valores en juego y aplicación de criterios de beligerancia y neutralidad

Valores compartidos	A Beligerancia positiva
Valores no compartidos	
Contradictorios con A (contravalores)	B Beligerancia negativa
No contradictorios con A	C Neutralidad procedimental

De este esquema vale la pena profundizar en lo que entenderemos por una “neutralidad procedimental” o “activa”. No se trata, por cierto, que

el maestro no tenga un juicio de valor sobre un determinado tema conflictivo –asunto por lo demás imposible– sino que asuma en términos metodológicos una actitud que ponga entre paréntesis sus propias opiniones facilitando con ello que los alumnos puedan desarrollar sus propias posiciones y juicios de valor. De alguna forma, lo que se propone es que el maestro contribuya a mantener “escenificado” el conflicto y que favorezca el desarrollo del tema, reflexión y maduración por parte de los alumnos, sin el peso moral que significa la opinión del maestro.

Para ello se propone tres ámbitos de aplicación de esta “neutralidad procedimental” o “activa”: a) Que el profesor presente, con la mayor objetividad posible, las opciones enfrentadas y las razones de unos y otros (neutralidad narrativa); b) Que el profesor proporcione a los alumnos las fuentes de información a través de las cuales éstos pueden profundizar en el tema (neutralidad selectiva); y c) Que el profesor contribuya a organizar actividades para que los alumnos puedan confrontar sus posiciones y argumentos (neutralidad organizativa).

Cuadro 4. Tipos de neutralidad procedimental.

OBJETO CONTROVERTIDO		
OPCIÓN X	NEUTRALIDAD NARRATIVA Explicación del profesor	ALUMNO
OPCIÓN Y	NEUTRALIDAD SELECTIVA Selección de las fuentes por el profesor	O
OPCIÓN Z	NEUTRALIDAD ORGANIZATIVA Mediación organizativa del profesor	GRUPO DE CLASE

Además del tipo de valores en juego, se sugiere otros factores a tener en cuenta para definir una posición comprometida o neutral de parte del profesor, en situaciones valóricamente controvertidas, relativas a la posición y características del alumno, del profesor y de la relación entre éstos.

En primer término, tener presente la edad de los alumnos y, con ello, la capacidad de comprensión y de autonomía moral que éstos tienen.

En segundo lugar y, asociado a lo anterior, se debe tener en cuenta el grado de dependencia emocional que los alumnos tengan del maestro:

a mayor dependencia emocional menor deberá ser el grado de expresión valorativa por parte del maestro, tratándose de temas socialmente conflictivos; de lo que se trata es que el maestro favorezca en cada momento el desarrollo de la autonomía para pensar y enjuiciar por parte del alumno.

En tercer lugar, se deberá tener en cuenta el grado de compromiso emocional que un determinado tema conflictivo presenta para los alumnos: si se trata de un tema de un fuerte contenido emocional para uno o varios alumnos el maestro deberá ser especialmente cuidadoso y procurar no herir susceptibilidades y sentimientos legítimos.

En cuarto término, el grado de compromiso emocional que para el propio maestro tiene el tema: deberá procurar ser capaz de diferenciar su propio compromiso emotivo y la realidad plural que debe enfrentar en el aula. El maestro deberá ser capaz de mantener un grado de objetividad, independiente de sus propias preferencias personales.

8.6. Objetivos Fundamentales Transversales (OFT): legalidad y obligatoriedad de la formación en valores en las escuelas chilenas.

En este apartado, nos proponemos hacer una breve exposición sobre el tema de la formación en valores en el marco de los actuales marcos curriculares de la educación chilena. La razón de ello es que dicho marco constituye —con sus aciertos e insuficiencias— el marco de legalidad para impulsar una formación en valores en la escuela. Ello es importante de recalcar, pues, los objetivos curriculares ético-valóricos son de tipo obligatorio, al igual que los restantes Objetivos Fundamentales del currículo.

Durante la década de los 90 se transformaron los marcos curriculares de la educación básica (1995) y media (1998) en Chile. A comienzos del 2000 esta reforma curricular alcanzó también la educación parvularia.

De esta forma se configuró una actualización curricular, que, por un lado, contempla una puesta al día de los contenidos y tipos de saberes y habilidades que la escuela debe transmitir en términos de una sociedad donde está en marcha una revolución científico-técnica de gran envergadura y, por otro, la necesidad de abordar de manera más explícita el desarrollo moral de las nuevas generaciones, particularmente en su capacidad de discernimiento ético, de diálogo y de construcción de una identidad, en sociedades cada vez más interrelacionadas, abiertas y plurales. Se reconoce

como motivación de base la existencia de una realidad más cambiante y con menos certezas, frente a lo cual la educación debe recuperar su capacidad para producir sentidos y capacidades para discernir éticamente frente a los conflictos de valor que la sociedad contemporánea plantea.

“... la educación requiere, más que antes, contribuir a la formación de sentidos y de personas moralmente sólidas, con identidad y capacidad para juzgar y discernir ante conflictos de valores más complejos que los del pasado”.

Se va configurando así una estructura curricular, que básicamente, se divide, por un lado, en los Objetivos Fundamentales Verticales, para los sectores de aprendizaje tradicionales los que son actualizados de manera significativa tanto en sus contenidos como en sus denominaciones (asignatura de Castellano, da un giro “comunicativo” bajo la nueva denominación de “Lenguaje y Comunicación”; se amplía a 10 años la formación general común quedando sólo para los dos años finales la educación media la formación técnico profesional; etc.), y, por otro lado, de los llamados Objetivos Fundamentales Transversales (OFT), en los cuales se agrupan un conjunto de objetivos de tipo formativo en las áreas de la afectividad, cognición, del conocimiento del medio natural y social, y ético-valóricos. La inclusión de los OFT representa una transformación importante, en la medida, que hace explícito el desafío de la escuela de hacerse cargo de la formación integral de los alumnos y alumnas. Ciertamente siempre la escuela chilena ha jugado un rol en la formación valórica de los niños y jóvenes, sin embargo, la novedad, es que por primera vez ello se hace de manera más explícita, y más importante aún, se propone metodológicamente trabajarlos como parte integral del conjunto del currículo.

A continuación se presenta un cuadro resumen de los OFT según el nuevo marco curricular de básica y media. El mérito de este cuadro es no sólo identificar y describir las áreas y temas comprendidos tras los OFT, sino también intentar identificar los conceptos, habilidades, actitudes y valores que están detrás de cada uno de ellos, contribuyendo de esta manera a facilitar la operacionalización de éstos.

Dado que los OFT no tienen una ubicación específica dentro del currículo, sus posibilidades de tratamiento son bastante amplias, planteándose la posibilidad de abordarlos, tanto a través de los sectores y subsectores de aprendizaje como en lo que refiere a la institucionalidad y atmósfera moral general de la escuela.

Cuadro 5. OFT según el nuevo marco curricular chileno y conceptos, habilidades, actitudes y valores asociados a ellos.

OFT	Dimensión	Comprensión y Conceptos	Habilidades	Actitudes y Valores
Crecimiento y autoafirmación personal	Afectiva	<ul style="list-style-type: none"> • Conocimiento de sí mismo • Cuidado de sí mismo 	<ul style="list-style-type: none"> • autoconocimiento • comunicativas • observación y reflexión • argumentativas • de empatía • de servicio • de autorreflexión 	<ul style="list-style-type: none"> • autoestima • sentido comunitario • amor y amistad • valoración del cuerpo • sentido de trascendencia
Desarrollo del pensamiento	Intelectual-cognoscitivo	<ul style="list-style-type: none"> • Estrategias de resolución de problemas • Metodologías de investigación. 	<ul style="list-style-type: none"> • comunicativas • de análisis e interpretación • de lectura • observación y reflexión • argumentativas • resolución de problemas 	<ul style="list-style-type: none"> • actitud investigativa • perseverancia y rigurosidad • criticidad • reflexividad
Formación ética	Ético-valorativo	<ul style="list-style-type: none"> • Aprender a valorar • Autonomía • Derechos Humanos • Tolerancia y No discriminación 	<ul style="list-style-type: none"> • de autorreflexión • sociales • de servicio • comunicativas • resolución de problemas 	<ul style="list-style-type: none"> • justicia • pluralismo • bien común • respeto • tolerancia • diversidad • solidaridad
La persona y su entorno	Convivencia social y democracia	<ul style="list-style-type: none"> • Democracia y ciudadanía • Medio ambiente • Historia y cultura • Universal • Actualidad nacional e internacional • Globalización • Amor y sexualidad • Familia 	<ul style="list-style-type: none"> • comunicativas • sociales • observación y reflexión • argumentativas • de trabajo en equipo 	<ul style="list-style-type: none"> • respeto mutuo • civismo • identidad nacional • democracia • solidaridad dignidad • iniciativa y creatividad

Consecuentemente con lo anterior, los OFT están presentes y pueden trabajarse, a lo menos en los siguientes espacios dentro de la escuela:

a. El Proyecto Educativo Institucional. La formación en valores que pueda realizarse en el aula, para ser eficaz y consistente, debe estar en correspondencia con una organización y atmósfera moral de la es-

cuela, inspirada en el respeto a los derechos de las personas, el diálogo, la aceptación de la pluralidad y diversidad, y la democracia. Sin este contexto general de la escuela —expresado en su Proyecto Educativo Institucional— resulta poco viable una acción pedagógica en valores como la aquí descrita.

- b. Oportunidades curriculares en los diferentes sectores y subsectores de aprendizaje. Los OFT pueden hacerse manifiestos mediante los planes y programas de estudio, actividades, materiales, etc. de cada sector y subsector del currículo. En este sentido constituye un gran avance los llamados “mapeos curriculares” preparados por el MINEDUC, los cuales consisten en tomar diversos temas ético-valóricos —ciudadanía, cuidado de sí, sexualidad, etc.— e identificar en el currículo, de primero básico a cuarto medio, en qué niveles y sectores y subsectores del currículo puede ser trabajado cada OFT.
- c. Profesor jefe. Así como el rol de todos los profesores son relevantes en un concepto de transversalidad, dado que todos ellos tienen la obligación de incluir en sus respectivos sectores y subsectores de aprendizaje los OFT, una figura clave en la formación moral de los alumnos lo constituye el profesor-jefe. Este es quien lleva una relación más personal con los alumnos, con las familias y apoderados, y quien debe administrar todos aquellos microproblemas morales que cotidianamente ocurren en una sala de clases. El compromiso del profesor jefe con los OFT y la educación en valores resulta decisiva.
- d. Actividades ceremoniales. La escuela es una institución particularmente llena de rituales y ceremonias: el comienzo de la semana, las efemérides, el fin de año, el término de los ciclos escolares; etc. Mirar cada uno de estos espacios ceremoniales e impregnarlos de valores constituye también un espacio para el desarrollo de los OFT.
- e. Convivencia escolar y disciplina. La atmósfera moral de la escuela y el clima emocional constituye una variable crítica para el desarrollo de una formación en valores. En este contexto, las normas de convivencia escolar —o el llamado reglamento de disciplina— constituye un instrumento decisivo en la formación moral. Se debe propender a desarrollar un proceso de construcción colectiva de las normas, donde se fijen derechos, deberes y formas justas de resolución de los conflictos, de tal forma que las normas tengan sentido y sean asumidas por todos.

La implementación en la escuela de los OFT no ha estado exenta de dificultades. Como lo señala una reciente investigación del Programa Interdisciplinario de Investigación en Educación (PIIE) existe una baja comprensión por parte de los maestros de los OFT y de la manera como trabajarlos en el aula. La tendencia predominante es a asimilarlos a su tradicional práctica docente sin recoger los aspectos novedosos y de innovación que éstos tienen. Existe mucha confusión conceptual y no se reconocen herramientas metodológicas para su implementación. Tampoco, a juicio del PIIE, ha existido una adecuada información y preparación de los maestros en los OFT, a través de los programas de Perfeccionamiento implementados por el Ministerio de Educación.

8.7. A modo de síntesis y conclusión

Vivimos en sociedades abiertas, marcadas por su diversidad y pluralidad. Sociedades en las cuales se ha hecho cada vez más necesario reflexionar y decidir sobre disyuntivas éticas de diversa índole. En este trabajo nos hemos interrogado por las posibilidades que existe de asumir, desde la pedagogía, un proceso de formación moral de la persona y del ciudadano, que tenga en la base esta realidad plural y diversa.

Para ello, hemos buscado un modelo de educación moral, cuyos fundamentos permitan asumir este desafío. En este proceso nos hemos distanciado de modelos que se fundan en valores absolutos por su incompatibilidad con escuelas plurales o de un subjetivismo moral que desconoce la posibilidad de fundamentar ciertos valores y principios de manera universal. Para ello, hemos propuesto una educación moral fundada en una distinción entre mínimos y máximos éticos.

Posteriormente, hemos profundizado dichos fundamentos en la perspectiva de entender la educación en valores como un proceso de construcción de la personalidad moral. Es decir, hemos reconocido ciertas dimensiones básicas de la personalidad —juicio moral, capacidad de diálogo, autonomía y reconocimiento del otro— las cuales serían susceptibles de desarrollar a través de una acción pedagógica. Estas dimensiones de la personalidad moral nos parece que constituyen un mínimo común a diversas propuestas de “vida buena”, y permite preparar a las personas para vivir y convivir en escuelas, y luego en sociedades, abiertas y plurales.

En este camino nos ha parecido necesario dar cuenta de algunas metodologías básicas para abordar la tarea de una educación en valores, relacionando dichas metodologías con las diversas dimensiones de la personalidad moral. Con ello hemos querido dar cuenta de la viabilidad práctica que la formación en moral tiene en la escuela. Junto con ello nos ha parecido necesario señalar algunos criterios o algunas actitudes básicas del docente, para poder abordar situaciones social y valóricamente controvertidas en el aula.

Por último, hemos presentado los llamados Objetivos Fundamentales Transversales del currículo, los que constituyen el actual marco de legalidad para trabajar en la escuela una formación en valores. Una propuesta como la realizada pretende contribuir a profundizar la reflexión acerca de los fundamentos teóricos y prácticos de una acción pedagógica en este ámbito. Ello resulta especialmente significativo en la medida que recientes investigaciones vienen a mostrar que en este sector curricular existen bajos niveles de asimilación e implementación por parte del profesorado.

CAPÍTULO 9
ÉTICA DE LA INVESTIGACIÓN EN SERES
HUMANOS, SOCIEDAD Y DESARROLLO. MÁS
ALLÁ DE LAS NORMATIVAS Y LA ACCIÓN DE LOS
COMITÉS DE ÉTICA

MARCELA FERRER

9.1. Introducción

En este artículo discuto algunas consideraciones éticas básicas de la investigación en y con seres humanos, y cómo esas consideraciones se vinculan a las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales de la sociedad en que deben ser examinadas¹. Si bien contamos con consensos importantes respecto del tema, materializados en distintos documentos internacionales y sus traducciones nacionales, la evaluación ética de la investigación no opera en el vacío. Por el contrario, se ve influenciada por las condiciones sociales en que se realiza: la existencia de normativas, reglamentos o *checklists* no garantiza, por sí sola, que la investigación que se realiza respete tales requerimientos. Esto sitúa la reflexión respecto de la ética de la investigación, como de su actividad práctica, en la esfera de preocupaciones más globales, referidas a la democracia, el desarrollo y la justicia social.

El documento está dividido en dos partes. En la primera parte aludo a los requerimientos éticos esenciales que deben respetar las investigaciones en y con seres humanos, los cuales han sido definidos producto de diversos consensos sobre el tema, alcanzados en distintas épocas. Definidos y analizados estos requerimientos, en la segunda parte discuto la importancia de la sociedad y el desarrollo como condiciones estructurales que favorecen o limitan la aplicación de cualquier requisito ético de la investigación, independientemente de su reconocimiento formal o legal, como de la propia evaluación ética.

9.2. ¿Qué hace que una investigación sea considerada ética?

La pregunta *¿qué hace que una investigación sea considerada ética?* remite a cuáles son los principios, criterios o requerimientos que una investigación

¹ Este documento se basa en el documento "Perspectivas Ético-Sociales de la Investigación en Seres Humanos", elaborado por la autora como apuntes de clase y no publicado.

debe satisfacer para que sea considerada ética y, por tanto, aceptable y deseable de realizar en un momento determinado. Como cuerpo organizado de conocimientos y de practicantes, esta reflexión es propia del siglo xx y del actual. El siglo xx mostró descarnadamente las atrocidades que los investigadores pueden cometer en contra de otros seres humanos, en nombre de la ciencia. Por su carácter masivo y su crudeza, pero sobre todo por su estímulo y protección desde el Estado, los crímenes de los investigadores nazis son sin duda los más difundidos y mencionados. Sin embargo, es sabido que estos abusos no son los primeros ni han sido los últimos. El siglo xix supo de varios casos en los que respetables científicos experimentaron con pobres, huérfanos, vagabundos, o dementes, pero también incluso con ellos mismos o sus hijos²; la segunda mitad del siglo xx fue testigo de investigaciones tan cuestionables como Tuskegee, Willowbrook o los diversos experimentos con material radiactivo realizados entre los años 40 y 70, que fueron revelados en el informe "*The Human Radiation Experiments: Final Report of the President's Advisory Committee*" entregado al Presidente Clinton en 1996³. Paradójicamente, todos estos casos son posteriores a la Segunda Guerra Mundial, se desarrollaron pese a la existencia del Código de Núremberg y de otros documentos internacionales, y tuvieron lugar en los Estados Unidos, el país que lideró los juicios de Núremberg y la redacción del Código. Más aún, en el mismo informe sobre los experimentos con material radiactivo se señala que tales experimentos, financiados por el gobierno de los Estados Unidos y muchos de ellos realizados en secreto, violaron el Código de Núremberg, particularmente el requisito del consentimiento informado⁴. Evidentemente, y tal como discuto en la segunda parte de este documento, los códigos, leyes o reglamentos no garantizan, por sí solos, que los principios éticos en investigación en seres humanos sean respetados.

Formular la pregunta ¿qué hace que una investigación sea considerada ética? en vez de ¿qué hace que una investigación sea ética? lleva implícito el reconocimiento de un juicio. El carácter ético de una investigación es materia de discusión, análisis y evaluación. Una investigación no es ética

² KATZ, J. *Experimentation without Restriction*. En "Experimentation with Human Beings". Russell Sage Foundation. New York. 1992. Págs. 283-292.

³ LEMMENS, T. *In the Name of National Security: lessons from the final report on human radiation experiments*. European Journal of Health Law. 6:7-23. 1999.

⁴ DICKENS, B. "Vulnerable persons in biomedical research: 50 years after the Nuremberg Code", en *International Journal of Bioethics*, Vol. 10, N° 1-2. págs. 13-23, 1999.

per-se, sino que lo es en función de determinados criterios que incluso pueden variar en el tiempo. Por ejemplo, según el Código de Núremberg, sólo las personas mentalmente competentes podían ser sujetos de investigación; cuestión que fue ampliada en la Declaración de Helsinki hacia las personas con discapacidad mental y los menores de edad, mediante la introducción del consentimiento del representante o tutor legal.

No sólo los criterios que permiten determinar que una investigación es ética varían a través del tiempo, sino también esos mismos criterios pueden ser interpretados o ponderados en forma diferente. Una investigación puede ser considerada como "ética" por algunas personas y como "no ética" por otras. En definitiva, la evaluación ética consiste en un juicio realizado por seres humanos, que viven en determinados contextos socioculturales e históricos, que inciden en dicho juicio.

Institucionalmente, el juicio es efectuado por los miembros de los comités de ética. Sin embargo, este juicio puede ser realizado también por el conjunto de los miembros de la sociedad a la cual pertenecen estos miembros, abriendo el campo al cuestionamiento de las decisiones y el debate ético. Más aún, los miembros de los comités de ética no son ajenos a las sociedades donde viven: sus juicios están inevitablemente influenciados por su posición en la sociedad. Esto abre la discusión respecto de la representatividad de los miembros de los comités de ética, o su democratización. Considerando estos aspectos, la siguiente sección discute los principales documentos internacionales que entregan los criterios para emitir y fundamentar el juicio ético sobre la investigación en seres humanos.

9.2.1. Los documentos internacionales

Tres son los documentos internacionales más importantes en materia de ética de investigación: el Código de Núremberg, la Declaración de Helsinki y las Normas del Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS). Junto a estos puede mencionarse también el Informe Belmont. Si bien este informe no es un documento internacional, ha tenido una influencia innegable en la ética de la investigación a nivel mundial, y en particular en el desarrollo de la Bioética.

Estos documentos son producto de determinadas condiciones históricas, caracterizadas en gran parte por la existencia de escándalos referidos

a investigaciones no éticas⁵. Por ello, los énfasis que pone cada uno son distintos, tal como resume brevemente a continuación.

9.2.1.1. EL CÓDIGO DE NÚREMBERG

El Código de Núremberg de 1947 marcó el principio de la construcción moderna o *re-construcción* de las regulaciones éticas contemporánea en ética de investigación en seres humanos⁶. Originado como respuesta a los experimentos realizados por los médicos nazis, tuvo como objetivo primordial proteger a los vulnerables de abusos cometidos en pos de objetivos científicos. Consecuentemente, el Código enfatiza:

- a) la libertad de las personas mentalmente competentes para decidir participar en una investigación, lo que expresa al comienzo del párrafo 1 *el consentimiento voluntario del individuo es absolutamente esencial*⁷;
- b) la calidad científica de la investigación, incluyendo una adecuada relación riesgos-beneficios potenciales; y
- c) la formación científica y de liderazgo del equipo de investigación.

Aspectos no contemplados por el Código de Núremberg son la inclusión de personas con limitaciones para dar su consentimiento, como los niños o los deficientes mentales, y la necesidad de realizar una evaluación independiente. Esto se explica por las condiciones históricas en que se redacta el Código: los abusos cometidos por los médicos nazis a personas vulnerables, y la creencia de que la ciencia y los científicos pueden auto-regularse, amparada en una supuesta neutralidad valórica de la ciencia y los científicos. Años más tarde, estos aspectos serían reformulados en la Declaración de Helsinki, elaborada por la Asociación Médica Mundial.

9.2.1.2. LA DECLARACIÓN DE HELSINKI

La Declaración de Helsinki fue formulada por la Asociación Médica Mundial en 1964, con el objetivo de ampliar el Código de Núremberg y abarcar algunos aspectos no tratados por éste. Las principales contribuciones de

la Declaración de Helsinki, en relación al Código de Núremberg, son la introducción de un Comité de Evaluación Independiente y la inclusión de personas con limitaciones para dar su consentimiento, contenidas en los principios 13 y 24-25 de la versión 2000*, respectivamente.

La Declaración de Helsinki corresponde a un conjunto de pautas que los médicos deben respetar al realizar investigación, y ha sido revisada en 6 ocasiones: 1975, 1983, 1989, 1996, 2000 y 2008. A esto se suman las aclaraciones a los párrafos 29 y 30, efectuadas en los años 2002 y 2004, respectivamente⁸.

Si bien reconocida e invocada por la comunidad científica y por las legislaciones o normativas de los países que cuentan con ellas, el aspecto más controversial y no resuelto de la Declaración de Helsinki en su versión del año 2000, es el párrafo 29, cuya nota aclaratoria, incluida el año 2002, legitima la utilización del placebo incluso en los casos en que existe un método preventivo, diagnóstico o terapéutico de eficacia comprobada. Esto ha centrado la discusión en la cuestión del *doble estándar*, uno para los países desarrollados, y otro para los países en desarrollo⁹.

Recientemente, en la reunión del Consejo de la Asociación Médica Mundial realizada en Berlín en mayo de 2007, se aprobó comenzar una nueva revisión de la Declaración, y presentar las enmiendas propuestas a la Asamblea General que se efectuará en Corea en octubre del año 2008. La revisión comenzó con una consulta pública mediante internet y contempla un calendario de varias etapas sucesivas¹⁰. Probablemente, las materias más controversiales seguirán siendo la cuestión del doble estándar y la extensión de los beneficios de la investigación, contenida en la nota aclaratoria del párrafo 30. Estos mismos aspectos han sido controversiales en las Normas CIOMS.

9.2.1.3. LAS NORMAS CIOMS

Las Normas CIOMS fueron formuladas en 1982 con el propósito de especificar la aplicación de la Declaración de Helsinki en los países en desarrollo. Han sido objeto de dos revisiones, en 1993 y 2002.

* En rigor, se habla de la versión 2004, por incluir la Nota aclaratoria del párrafo 30.

⁸ Véase el texto completo de la Declaración en el sitio de la Asociación Médica Mundial, <http://www.wma.net/s/policy/b3.htm>

⁹ Véase por ejemplo: UK Nuffield Council on Bioethics, *The ethics of research related to health-care in developing countries*, 2002. Disponible en http://www.nuffieldbioethics.org/publications/pp_0000000013.asp

¹⁰ La modalidad de discusión y calendario se encuentra en <http://www.wma.net/s/ethicsunit/helsinki.htm>

Comparada con la revisión de 1993, la versión del año 2002 amplía el número de pautas de 15 a 21, aunque la diferencia corresponde más bien a una ampliación de pautas anteriores que a nuevas pautas¹¹. Algunas modificaciones incluyen:

- a) inclusión de la pauta 1: justificación ética y validez científica de la investigación;
- b) mayor definición de las funciones y constitución de los comités de ética, incluyendo el monitoreo (pauta 2);
- c) la afirmación de que el país en el que se desarrolla la investigación debe evaluar no sólo en términos éticos, sino también en relación a las prioridades y necesidades locales (pauta 3);
- d) inclusión de una pauta especial para las mujeres como participantes en investigaciones (pauta 16);
- e) inclusión de la obligación ética de los investigadores y de los países patrocinantes de fortalecer la capacidad para la investigación biomédica y la evaluación y monitoreo científico y ético en los países en que se desarrolla la investigación (pauta 20);
- f) amplía la información que los potenciales participantes deben recibir como parte del consentimiento informado (pauta 5);
- g) establece la obligación ética de los patrocinantes de proveer atención de salud en los aspectos relacionados con la seguridad de la investigación, los daños asociados a la participación, y el hacer accesible los productos o intervenciones benéficas resultantes;
- h) entrega un listado de aspectos que deben ser incluidos en los protocolos, a objeto de reflejar las pautas (anexo).

Al igual que en el caso de la Declaración de Helsinki, las Normas CIOMS 2002 tienen aspectos controversiales y no resueltos, de discusión plenamente vigente. En particular, la pauta 11, referida a la elección del control en los ensayos clínicos, refleja la falta de consenso pues incluye dos posiciones hasta ahora irreconciliables: los defensores de un estándar global o único, y los defensores del doble estándar.

¹¹ La versión del año 2002 está disponible en el sitio web de CIOMS: http://www.cioms.ch/frame_spanish_text.htm

9.2.1.4. EL INFORME BELMONT

Durante la década del 70 se produjo una serie de denuncias públicas sobre investigaciones de cuestionables características éticas realizadas en Estados Unidos. Especial énfasis fue puesto en el estudio Tuskegee¹². Como respuesta, el Congreso de Estados Unidos creó la *Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos de la Investigación Biomédica y Conductual*, comisión que terminó su trabajo con la entrega del Informe Belmont en 1979.

El Informe Belmont establece 3 principios éticos que debieran orientar el desarrollo de investigaciones en y con seres humanos: *respeto por las personas*, *beneficencia* y *justicia*. El principio de respeto por las personas se entendió como respeto por la autonomía y protección de quienes tienen limitaciones para el ejercicio de su autonomía. El principio de beneficencia aludió a no causar daño y buscar una maximización de los beneficios potenciales y una minimización de los riesgos. El principio de justicia se definió como una justa o equitativa distribución de las cargas y de los beneficios de la investigación, entre los sujetos y las poblaciones participantes.

Cada uno de estos principios implica ciertas aplicaciones prácticas o de procedimiento. El más conocido, pero claramente no el único ni el más importante, es el de *consentimiento informado*, que responde a la aplicación del principio de respeto por las personas.

Publicado el Informe Belmont, algunos autores vieron en los tres principios cierta ambigüedad conceptual: el principio de respeto por las personas podía entenderse como respeto por la autonomía o por las personas en tanto agentes morales; el principio de beneficencia combinaba sin cuestionamiento la obligación de hacer el bien con la búsqueda de la disminución del daño¹³. Esto llevó a Beauchamp y Childress¹⁴ (1999) a desarrollar los principios elaborados en el Informe Belmont para concluir con el clásico "*Principios de Ética Biomédica*", publicado a principios de

¹² La investigación Tuskegee fue realizada en Alabama y consistió en estudiar la historia natural de la sífilis, en 400 personas negras durante un período de cuarenta años, entre 1932 y 1972. Los participantes no fueron informados de su enfermedad, ni tampoco se les trató con penicilina cuando estuvo disponible (1946). Los investigadores publicaron 13 artículos en revistas científicas de importancia y la investigación se detuvo sólo por presión de la prensa y la opinión pública, en 1972.

¹³ MESLIN, E. *et al.* *Principlism and the Ethical Appraisal of Clinical Trials*. *Bioethics*; 9(5): pp. 399-418. 1995.

¹⁴ BEAUCHAMP, T. y CHILDRESS, J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson S.A. Barcelona. 1999.

los años ochenta. El texto define y analiza los 4 principios clásicos de la bioética norteamericana —autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia—, tanto en el ámbito de la ética clínica como en el de la ética de la investigación.

Aunque propios de la bioética norteamericana, estos principios son reconocidos a nivel mundial y han sido incluidos en las regulaciones o legislaciones de otros países. Una manifestación recurrente es el excesivo énfasis que se le ha entregado al consentimiento informado, que en muchos casos se entiende como expresión del principio de autonomía y no del principio de respeto por las personas. En esto es importante destacar la necesidad de *sensibilidad cultural* o *sensibilidad hacia el contexto* en la aplicación de los principios. Por ejemplo, se puede reconocer el principio de respeto por las personas, entendiéndolo de dos maneras. Por una parte, asegurar que las decisiones de las personas son informadas y tomadas en aislamiento, libres de influencias externas o conflicto de intereses. Por otra, asegurar que las personas permanecen libres de actuar en formas que demuestran su colectiva interdependencia con sus familias, comunidades y la sociedad en su conjunto¹⁵. Esto implica reconocer el principio de autonomía, pero no confundir autonomía con individualismo¹⁶, sino entenderlo en el sentido de asegurar que las personas son agentes morales con capacidad para tomar decisiones informadas en forma individual, o en consulta que incluya a otras personas significativas para ella.

Habida cuenta de la necesidad de sensibilidad hacia el contexto en la aplicación de los principios de la bioética, una de las principales utilidades de los principios es definir expectativas y comportamientos asociados a esas expectativas, entregando parámetros de diálogo para la resolución de casos concretos. Los principios han inspirado la formulación de un conjunto de requisitos éticos de la investigación en seres humanos, los que se discuten en la siguiente sección.

9.3. Los requisitos éticos de la investigación en y con seres humanos

Los distintos documentos nacionales o internacionales han formulado una serie de requerimientos éticos, a veces coincidentes y otras veces com-

¹⁵ GOSTIN, L. "Informed consent, cultural sensitivity and respect for persons". JAMA, Volume 274(10). September 13, 1995. (pages 844-845). 1995.

¹⁶ LOLAS, F. *Bioética*. Editorial Universitaria. Santiago. 1998.

plementarios. Emmanuel, Wendler y Grady¹⁷ (2000), en su muy conocido y citado artículo *¿Qué hace que una investigación clínica sea ética?*, plantean una muy bien elaborada sistematización propositiva de las regulaciones éticas nacionales e internacionales, identificando los elementos comunes o complementarios. Sobre esta base, los autores formulan siete requisitos que son consistentes con estas regulaciones, pero que en conjunto no han sido formulados explícitamente por ninguno de estos documentos. Con esto, pretenden entregar un marco de análisis coherente y racional, mediante el cual los comités de ética puedan verificar que las propuestas clínicas de investigación son éticas. Desde mi perspectiva, estos requisitos pueden ser aplicados no sólo a las propuestas clínicas de investigación, sino también a la investigación en ciencias sociales, social en salud y, en general, a todas las investigaciones realizadas en y con seres humanos, considerando las particularidades de cada caso.

Los siete requisitos éticos identificados son: valor, validez, justa selección de los participantes¹⁸, favorable relación riesgo-beneficio potencial, evaluación independiente, consentimiento informado, y respeto por los participantes. Describo brevemente cada uno de ellos a continuación.

Valor

El primero de estos siete requisitos es el valor social, científico o clínico. Para ser ética, una investigación debe tener un impacto positivo y significativo en la sociedad en la que se desarrolla, ya sea mejorando las condiciones de salud de la población o generando nuevo conocimiento que puede provocar ese impacto, aunque no sea aplicable en lo inmediato. Los fundamentos éticos de este requerimiento son el uso responsable de recursos limitados y evitar la explotación. En definitiva, someter a los seres humanos a algún riesgo y gastar recursos en investigación, se justifica

¹⁷ EMANUEL, E. WENDLER D. and GRADY, C. *Op. cit.*

¹⁸ Los autores se refieren a los "sujetos" y no a los "participantes", concepto que utilizo en este documento. Una crítica frecuente al concepto de "participantes" es que no discrimina roles, pues todos "participan" en la investigación: los investigadores, las personas que reciben la intervención, personal administrativo, etc. Si bien esta crítica es hasta cierto punto acertada, los conceptos y sus definiciones son consensuales. En ausencia de un concepto más acertado, me parece más adecuado utilizar el concepto de "participante" en vez de "sujeto", pues otorga a las personas un papel más activo y protagónico en la investigación. Participante es, en este texto, los también denominados "probandos", "sujetos" o quienes "reciben" directamente la intervención.

sólo en los casos en que el conocimiento que se pretende lograr tenga reales posibilidades de impactar positivamente a la sociedad en la que se desarrolla la investigación.

Validez

El segundo requisito es el de la validez científica. Para ser ética, una investigación debe utilizar una metodología validada y aceptada por la comunidad científica. Esto también se fundamenta en el uso responsable de recursos limitados y evitar la explotación: exponer a los seres humanos a algún riesgo, como también gastar recursos en investigación, se justifica sólo en los casos en que existe una posibilidad real de obtener algún beneficio, ya sea personal o social. El conocimiento científicamente válido es el único que puede otorgar un beneficio.

Justa selección de los participantes

El tercer requisito es el de la justa selección de los participantes en la investigación. Para que una investigación sea ética, la selección de los participantes debe basarse en los objetivos científicos de la investigación, y no en la desigualdad social. De lo contrario, los grupos socioeconómicos más bajos de la sociedad son más susceptibles de incluir en investigaciones de mayor riesgo —cuyos beneficios la mayoría o todas las veces son recibidos sólo por los grupos más acomodados— mientras que los grupos más acomodados son incluidos en investigaciones de menor riesgo y mayor beneficio potencial. El fundamento ético de este requisito es la justicia.

Favorable relación riesgo/beneficio potencial

El cuarto requisito es el de la favorable relación riesgo/beneficio potencial¹⁹. Para que una investigación sea ética debe minimizar los riesgos y

¹⁹ Como bien señaló Robert Levine hace más de 15 años, es imposible realizar un balance de riesgos y beneficios; es sólo posible realizar un análisis daño-beneficio. El término "riesgo" significa *probabilidad de daño*, mientras que el de "beneficio" no tiene implícita una probabilidad. Cuando se discute la probabilidad de beneficio se refiere a la probabilidad de *beneficio potencial*. Por ello, el término "beneficio" es paralelo a "daño" y el de "riesgos" lo es a "beneficio potencial". Véase LEVINE, R. *Ethics and Regulation of Clinical Research*. Urban & Schwarzenberg, Baltimore-Munich. 1986.

aumentar los beneficios potenciales para los participantes. Además, los beneficios potenciales para los participantes y la sociedad deben ser proporcionales o superar a los riesgos. Es este por cierto un tema complejo, puesto que los riesgos corresponden a probabilidades mientras que los beneficios tienen una probabilidad desconocida en la mayoría de los casos²⁰. Los fundamentos éticos de este requisito son no-maleficencia, beneficencia y evitar la explotación.

Evaluación independiente

El quinto requisito es el de la evaluación independiente. Para que una investigación sea ética debe ser evaluada por personas sin ninguna clase de vinculación con la investigación. Los fundamentos éticos de este requisito son adecuada rendición de cuentas públicas y minimizar los conflictos de intereses.

Consentimiento informado

El sexto requisito es el del consentimiento informado. Para que una investigación sea ética los participantes deben dar su consentimiento voluntario e informado tanto para ingresar a la investigación, como para mantenerse en ella. El fundamento ético de este requisito es el respeto por la autonomía.

Respeto por los participantes

El séptimo y último requisito es el de respeto por los sujetos participantes. Este requisito tiene sus fundamentos éticos en la necesidad de respetar la autonomía y el bienestar de los participantes. Por lo general, este requisito se enfatiza sólo hasta el proceso de obtener consentimiento, situaciones en que la investigación sería no ética —a pesar de que su protocolo fue evaluado como ético.

La idea que subyace a este requerimiento es que el respeto por los participantes debe estar antes, durante y después de que la investigación se realice. En términos concretos implica: a) ofrecer la posibilidad de retirarse;

²⁰ Para un análisis de este tema véase LEVINE, R. *Op. cit.* Capítulo 3: "Balance of Harms and Benefits".

b) proteger la confidencialidad de la información; c) informar sobre riesgos y beneficios descubiertos durante la investigación; d) informar sobre los resultados; y e) vigilar continuamente el bienestar de los participantes.

Estos siete requisitos, dicen los autores, están planteados en orden cronológico y corresponden a distintas etapas de la investigación. Los primeros cuatro están relacionados con la etapa de diseño, el quinto con la etapa de la evaluación del diseño propiamente tal, y los dos últimos con la etapa del monitoreo, fase que, por distintas razones, generalmente es olvidada o relegada a segundo plano dentro de las actividades de los comités de ética.

Los autores afirman que todos los requisitos implican sólidos fundamentos éticos y debieran estar siempre presentes, excepto la evaluación independiente y el consentimiento informado, que son más bien requerimientos de proceso que pueden o no existir. Esto significa que pueden ser reemplazados por otros procedimientos, en tanto estos procedimientos respeten los fundamentos éticos que los respaldan. Por ejemplo, los autores señalan que la voluntad de una persona de participar en una investigación puede ser obtenida mediante directivas avanzadas para la investigación, en vez del consentimiento informado; el consentimiento informado puede estar ausente de investigaciones sobre situaciones de emergencia que implican riesgo vital, cuando la persona está inconsciente y no hay familiares que puedan dar el consentimiento en ese momento. No entregan ejemplos de procedimientos alternativos a la evaluación independiente.

Los requerimientos tienen carácter universal, todos debieran estar presentes y deben ser analizados en función del contexto en el que se desarrolla la investigación. Por ejemplo, la modalidad para pedir consentimiento informado puede variar en las distintas culturas de acuerdo a su cercanía con la documentación escrita, las valoraciones sociales de ella, los niveles de alfabetización; la relación riesgo/beneficio potencial es distinta en distintos contextos y grupos.

Los requisitos responden a valores/principios que son reconocidos universalmente. Por ello, las discusiones respecto de protocolos de investigación se refieren a la aplicación práctica de los principios y no a los principios en sí mismos. En otras palabras, disponemos de un marco de consenso sobre el cual operar, discutir y tomar decisiones. Si bien este panorama es muy alentador y se ha transformado para algunos en un *checklist* de fácil y por lo mismo tentadora aplicación, es evidente que las discusiones no se dan el vacío, y que el análisis y cumplimiento de los

requisitos plantea diferentes condiciones según sea el contexto en que se desarrolla la investigación. En especial, los países en desarrollo deben enfrentar una serie de complejidades al momento de analizar cada uno de los requisitos. Basándome en mi experiencia de trabajo en el área, las más importantes para cada requisito son las siguientes.

La evaluación del valor social, científico o clínico suele estar ausente o ser difícil de incluir en la práctica. Esto es particularmente observable en los protocolos de la industria que están destinados a enfermedades del Primer Mundo, o a la producción de medicamentos *yo también*²¹, pero incluso se observa en los protocolos nacionales. Aunque los miembros de los comités sean conscientes de la importancia del valor social, muchas veces relegan este requisito bajo argumentos, un tanto ingenuos, como “*todo progreso científico a la larga es siempre bueno*” o “*en unos años nosotros también nos beneficiaremos de estos resultados*”.

La cuestión anterior puede ser vista como una debilidad de los comités y no del requisito mismo. No obstante, hay otras cuestiones relacionadas con esta debilidad que complejizan la evaluación del requisito. Una de ellas es la propia definición de valor social, o el criterio mediante el cual se define que una investigación tiene “valor”. En la medida en que los países no han definido una política ni prioridades de investigación, como ocurre con la mayoría de los países en desarrollo, se carece de un referente o parámetro con el cual contrastar un protocolo específico. Esto se ve agravado por la inexistencia de bases de datos públicas que permitan conocer la investigación que se está desarrollando, lo que permitiría evitar duplicaciones innecesarias, o realización de investigaciones sobre temas que están siendo profusamente estudiados. Por último, el valor social se conecta con el derecho a la salud: ¿es que acaso las personas que sufren enfermedades de escasa prevalencia pueden ser relegadas a segundo plano? Ciertamente, el valor social no alude a cubrir sólo las necesidades de las mayorías —aunque este es un criterio importante al momento de priorizar los recursos públicos para la investigación. El valor social alude a que las investigaciones aborden los problemas de salud del país, y que los resultados o productos de la investigación puedan ser utilizados o beneficien directamente a las poblaciones a las cuales pertenecen quienes participan en los protocolos. Este es un asunto controversial y parte de las

²¹ ANGELL, M. *La verdad acerca de la industria farmacéutica. Cómo nos engaña y qué hacer al respecto*. Editorial Norma. Bogotá. 2006.

principales discusiones sobre la ética de la investigación y se manifiesta, como señalé en la primera parte de este documento, en los desacuerdos respecto de las Declaración de Helsinki y las Normas CIOMS.

Al igual que el valor social, el requisito del valor científico también presenta complejidades para los países en desarrollo. La mayor parte de los protocolos multicéntricos son elaborados en los países desarrollados con escasa o nula participación de los investigadores de los países en desarrollo. Nuestros investigadores se transforman en *recolectores de muestras*, cuyo diseño, análisis y publicación es realizado por los investigadores del Primer Mundo.

En el mismo sentido, la desigualdad social y la falta de acceso a la salud, más propia de los países en desarrollo que los desarrollados, complejiza la evaluación del requisito de justa selección de los participantes, pues muchas veces la participación en un protocolo representa el único medio de acceso a los servicios de atención de salud. En estas condiciones, los miembros de los comités se ven enfrentados a ponderar el principio de respeto por las personas (asegurar la participación voluntaria) y el de beneficencia (hacer posible que la persona reciba atención de salud). Esto también complejiza la evaluación riesgo-beneficio pues muchas veces se entiende como beneficio recibir atención de salud, cuidados o procedimientos especiales, en circunstancias de que son requerimientos del protocolo.

Al igual que los anteriores, el requisito de la evaluación independiente tiene mayores dificultades de aplicación en los países en desarrollo, producto de una menor institucionalización de la evaluación ética de la investigación, que se expresa en un menor número de comités de ética, de personas calificadas para integrar dichos comités, como también de menor democratización en su composición, lo que es más visible en aquellos países con democracias menos consolidadas. En el mismo sentido, el proceso de consentimiento informado se enfrenta con dificultades tales como bajas tasas de alfabetización, de comprensión de los formularios, y los conflictos suscitados por el consentimiento individual versus el comunitario. No obstante, problemas similares referidos a la alfabetización o dificultades de idioma han sido reportados también en países desarrollados, en especial con poblaciones pobres o migrantes²². Por último, el

²² ZORRILLA, Sergio, FERRER, Marcela, HEVIA, Adriana y SALINAS, Rodrigo. *Descripción de los sistemas de regulación ética en los países implicados. Análisis Global y Comparativo*. Proyecto EULABOR. 2006. Disponible en <http://www.eulabor.org/>

requisito del respeto por los participantes antes, durante y al término de la investigación está condicionado por las condiciones globales de justicia, democracia y respeto a los derechos humanos de cada sociedad particular. Sociedades que carecen de condiciones mínimas de respeto a los derechos humanos de la población difícilmente tendrán sistemas institucionalizados de protección de las personas que participan en investigaciones.

Las complejidades de la ética de la investigación en los países en desarrollo y sus diferencias con los países desarrollados es un tema de amplia discusión, sobretodo en el contexto de la investigación colaborativa internacional. Por ello, aunque basados en razones distintas a las que yo expuse más arriba, las complejidades de los requisitos éticos en los países en desarrollo han sido elaboradas recientemente por Emanuel, E; D. Wendler; J. Killen and C. Grady²³. Afirmando que las posibilidades de explotación son mayores en los países en desarrollo, los autores agregan un nuevo requisito y especifican las particularidades de los siete previos, afirmando que un marco con principios globales y puntos de referencia específicos —o *benchmarks*—, puede contribuir a disminuir la explotación en los países en desarrollo.

El nuevo requisito es el de *asociación colaborativa* entre los investigadores y patrocinadores de los países desarrollados, y los investigadores, responsables de políticas públicas y comunidad de los países en desarrollo. El requisito contempla seis *benchmarks*, incluyendo: asociarse con investigadores, formuladores de políticas y comunidad; compartir responsabilidades para determinar la importancia del problema de salud y evaluar el valor de la investigación, como también en el planeamiento, implementación e integración de la investigación en el sistema de salud; respetar los valores, cultura y tradiciones de la comunidad; asegurar que los participantes y la comunidad reciban los beneficios de la investigación; y compartir de manera justa los beneficios financieros y otros beneficios de la investigación.

Los autores formulan también *benchmarks* específicos para los restantes siete requisitos, que se convierten en un nuevo *checklist* para la evaluación ética de los protocolos, que por su simplicidad puede tentar a muchos. Analizar cada uno de estos *benchmarks* escapa a mis propósitos

²³ EMANUEL, E., WENDLER, D., KILLEN, J. and GRADY, C. What makes clinical research in developing countries ethical? The Benchmarks of ethical research. *The Journal of Infections Diseases*. 2004; 189: pp. 930-937.

en este documento. Basta con mencionar que, si bien representa un avance reconocer particularidades de los países en desarrollo, los autores no consideran una cuestión central que ya he planteado en este documento: los 8 requisitos y sus 31 *benchmarks* no operan en un vacío. El respeto a la ética de la investigación no se asegura sólo con el establecimiento de consensos o principios generales, o su traducción en *checklists*, por más aplicables que éstas parezcan. El respeto de los requisitos éticos depende de las condiciones en que estos principios son aplicados, es decir, del contexto sociocultural, económico y político.

El análisis de la situación de la bioética en América Latina, en la cual se integra y le da soporte la ética de la investigación, puede ayudarnos a ilustrar esta relación. Un diagnóstico efectuado por la Unidad de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud (OPS/OMS), presentado por el Dr. Roberto Mancini en la celebración de los 10 años de la Unidad, realizada en enero de 2004²⁴, clasifica los países de América Latina y el Caribe en tres niveles de desarrollo de la bioética: mayor, intermedio, e incipiente. Los indicadores utilizados son los siguientes: Centros de Bioética; Profesionales integrados a la red; Comités hospitalarios; Comités de evaluación ética-científica; Formación de pregrado; Formación de postgrado; Publicaciones; Cursos, congresos y jornadas; Comisión Nacional; Legislación y normativas regulatorias.

Utilizando estos indicadores y tomando sólo los países de América Latina, los resultados son los siguientes (Tabla 1):

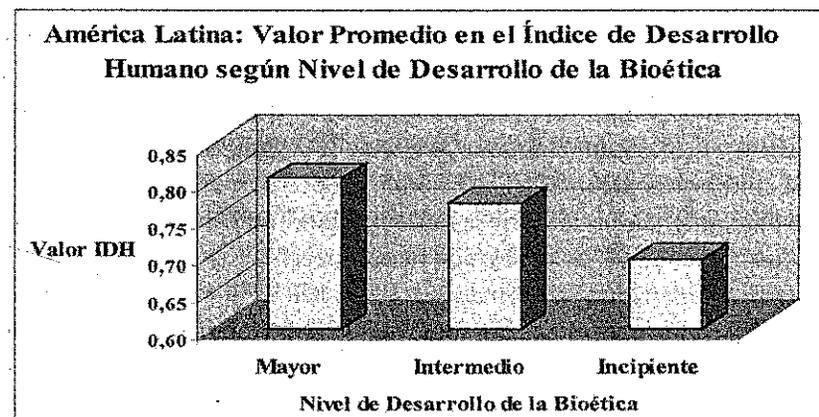
Tabla 1: Nivel de desarrollo de la Bioética en países de América Latina según OPS-OMS, año 2002

Nivel de desarrollo de la Bioética		
Mayor	Intermedio	Incipiente
Argentina	Bolivia	
Brasil	Costa Rica	El Salvador
Colombia	Ecuador	Guatemala
Chile	Panamá	Honduras
Cuba	Perú	Nicaragua
México	República Dominicana	Paraguay
	Uruguay	
	Venezuela	

Fuente: Mancini, R. 2004. *Algunas investigaciones sobre la situación actual de Bioética en América Latina y el Caribe*.

²⁴ Véase <http://www.bioetica.ops-oms.org/E/celebra.htm>

Si comparamos el nivel de desarrollo de la bioética con el nivel de desarrollo promedio de los países de cada categoría, encontramos que los países de mayor desarrollo relativo tienen un desarrollo mayor de la bioética. El Gráfico 1 muestra esta relación, utilizando el promedio obtenido por cada grupo de países en el valor del Índice de Desarrollo Humano para el año 2002, del Informe sobre el Desarrollo Humano²⁵.



Fuente: Elaboración propia sobre la base del Diagnóstico Regional OPS-OMS y el Informe de Desarrollo Humano (PNUD, 2004).

Como se observa en el Gráfico 1, los países que tienen un mayor desarrollo de la bioética en América Latina, de acuerdo a la clasificación OPS-OMS, tienen un mayor desarrollo relativo promedio según el Índice de Desarrollo Humano del PNUD. Esta cuestión, que debiera sorprender sólo a unos pocos, muestra que la ética de la investigación, tanto en su reflexión como en su práctica, va más allá de la definición de requisitos y sus correspondientes *benchmarks*. Esta íntimamente condicionada por las características de cada sociedad y su nivel de desarrollo.

9.4. Ética de la investigación, sociedad y desarrollo

Como hemos visto, aunque exista acuerdo sobre los requerimientos o principios éticos fundamentales, y éstos sean plasmados en reglamentos, normativas o leyes, el contexto sociocultural, económico y político tiene una importancia fundamental. En otras palabras, la existencia de regla-

²⁵ PNUD. "Informe sobre el Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy". Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. Ediciones Mundi-Prensa. 2004.

mentos, normativas o legislación es condición necesaria pero no suficiente para asegurar que las investigaciones en seres humanos respeten ciertos requerimientos éticos. El contexto sociocultural, económico y político necesariamente potencia o interfiere el trabajo de quienes están encargados de realizar las evaluaciones éticas, o sea, los miembros de los comités de ética. El contexto tiene también un rol fundamental en hacer de la ética de investigación un saber y una práctica que no sea privativa de los comités de ética de la investigación, sino que también incorpore a la comunidad de investigadoras e investigadores, y a la población en general, que es la que en último término debiera ser beneficiada por las actividades de los comités de ética de la investigación y de los avances de la investigación científica.

El contexto sociocultural, económico y político no sólo es determinante para potenciar la ética de la investigación. También lo es en relación a la determinación de las agendas de investigación y a la utilización del conocimiento emanado por las investigaciones y su difusión. La constatación de que el 90% de la investigación en salud está destinada a las enfermedades que afectan al 10 % de la población más rica del mundo, conocido como el "10/90 GAP"²⁶, no hace más que evidenciar esta situación.

El mejor ejemplo, o el ejemplo más citado en la literatura para ilustrar que las regulaciones no aseguran por sí solas una conducta ética en investigación, es Alemania previo a la Segunda Guerra Mundial. El gobierno alemán elaboró en 1931 un documento para la regulación ética de la investigación en seres humanos²⁷. Según algunos autores, este documento puede ser considerado incluso más comprensivo que el Código de Núremberg²⁸. Existían además otros códigos para la investigación médica aplicables en Alemania, en otros países europeos y en la Unión Soviética, elaborados a principios de los años 30 e incluso con anterioridad²⁹. Todos estos documentos no fueron obstáculo para que los médicos nazis perpetraran los crímenes juzgados en los tribunales de Núremberg.

²⁶ Global Forum for health research. The 10/90 Report on health research 1999. Geneva: Global Forum for health research. 1999.

²⁷ SASS, HM. *Reichsunderschreiben 1931: Pre-Nuremberg German regulations concerning new therapy and human experimentation*. Journal of Medicine and Philosophy 1983; 8: 99-111. 1983.

²⁸ PERLEY S, FLUSS SS, BANKOWSKI Z, SIMON F. *The Nuremberg Code: An International Overview*. In: George J. Annas and Michael A. Grodin (eds.). "The Nazi Doctors and the Nuremberg Code: Human Rights in Human Experimentation". New York: Oxford University Press. 1992.

²⁹ DICKENS, B. *Op. cit.*

El ejemplo de Alemania muestra que las actividades para proteger los seres humanos de abusos en la investigación requieren un soporte en la sociedad civil y el gobierno, junto a favorables condiciones sociales, políticas y económicas. En esto existen al menos dos cuestiones evidentes que están interrelacionadas. Primero, las sociedades que no respetan los derechos humanos "básicos", tales como el derecho a la vida y a las libertades fundamentales, difícilmente van a preocuparse de proteger a las personas de los abusos cometidos en investigación. Por ello, el interés en la ética de la investigación sería más propio de sociedades democráticas que de sociedades autoritarias, especialmente por la importancia de la sociedad civil y del rol que se les asigna a las personas en tanto ciudadanos activos y partícipes, con derecho a ser informados. Segundo, las inequidades sociales y económicas, entre ellas la inequidad en salud, incrementan las posibilidades de abuso o explotación de las personas, ya sea a nivel de la investigación nacional como de la colaborativa internacional. Las evaluaciones éticas parecieran no tener sentido cuando la participación en una investigación es la única forma de recibir atención de salud: el requisito de voluntariedad del consentimiento informado es imposible de cumplir, pese a que la persona "firma" un consentimiento "voluntario"³⁰. Esta forma de coerción, que lleva a la explotación, no sólo está fuera del ámbito de acción de los comités de ética, sino que incluso implica una tensión entre el principio de beneficencia y el principio de autonomía o respeto por las personas.

9.5. Cultura de ética de la investigación

Pensando en la importancia del contexto sociocultural, económico y político, Jim Lavery³¹, en un documento presentado a la Comisión sobre Macro-Economía y Salud de la OMS, plantea que una cultura de conducta ética de investigación, es decir, lo que gente hace, cómo lo hace y los significados y compromisos morales sobre los que se basan las acciones de ética de la investigación tienen tres dimensiones generales: el ambiente

³⁰ Lo mismo podría decirse en aquellos casos donde no existe cura para la enfermedad. Sin embargo, la naturaleza de ambas formas de coerción es absolutamente diferente: la carencia de atención de salud es producto de la desigualdad social; la carencia de tratamiento es producto del avance científico.

³¹ LAVERY, J. *A Culture of Ethical Conduct in Research: The Proper Goal of Capacity Building in International Research Ethics*. World Health Organization, Commission on Macroeconomics and Health, CMH Working Paper Series, Paper No. WG2:5. 2002.

humano, el político y el contexto de desarrollo. Esta cultura estimularía a actuar éticamente en todas las actividades relacionadas con la investigación en y con seres humanos.

El *ambiente humano* es el espacio de las acciones e iniciativas humanas. Se refiere al conocimiento, experiencia, comportamiento, actitudes, valores, expectativas, confianzas y convicciones —y cómo éstas son percibidas por el resto de la sociedad.

El *ambiente político* es el espacio político a nivel institucional, regional y local. Corresponde a las regulaciones, oportunidades educativas y de capacitación, políticas públicas e institucionales, rendición de cuentas públicas y otros mecanismos que orientan el ambiente humano.

El ambiente humano y el ambiente político se influyen mutuamente y en conjunto dan origen a los valores y a las prácticas de investigación acordes con esos valores. Ambos son influenciados por la parte más importante y la menos visible, que es el contexto de desarrollo. Este se relaciona con el grado en que las libertades fundamentales son entregadas y protegidas en la sociedad —y cómo esas libertades potencian el ambiente político y humano.

Esbozando este marco, Lavery plantea que el ambiente político y el ambiente humano que potencian una cultura de ética de investigación tienen mayor probabilidad de ser efectivos en sociedades que han alcanzado un “*adecuado*” nivel de desarrollo. El autor no especifica cuál es este “*adecuado*” nivel de desarrollo, pero afirma que puede ser entendido en términos de los planteamientos de Amartya Sen³² como ampliación de las libertades de las personas, aquellas capacidades humanas para alcanzar estados y quehaceres valiosos para las personas

Las ideas centrales del enfoque de Sen sobre el desarrollo se pueden resumir, para objetos de la discusión en este documento, de la siguiente manera: a) la libertad es un medio y un objetivo del desarrollo; b) existen libertades instrumentales que permiten que las personas alcancen las libertades constitutivas, que se refieren a desarrollar capacidades elementales para no sufrir privaciones de alimentación, mortalidad prematura o enfermedades prevenibles; de la capacidad para leer, escribir y calcular, del disenso y la participación políticas, y similares; c) las libertades instrumentales son oportunidades y derechos ofrecidos por la sociedad a través de los sistemas económicos, políticos y sociales; d) existen 5 libertades

instrumentales de importancia fundamental para que las personas desarrollen sus capacidades básicas: libertad política, facilidades económicas, oportunidades sociales, garantías de transparencia y seguridad protectora; e) estas libertades están interrelacionadas; y f) el desarrollo es el proceso de expansión de estas libertades, por lo que su evaluación debe realizarse en función de cada una de estas libertades.

Considerando este marco, Lavery afirma que cada libertad instrumental favorece el desarrollo de una cultura de ética de la investigación. Su explicación es la siguiente:

Libertades Políticas

Se refieren a las oportunidades y derechos políticos manifestados en: oportunidades para elegir líderes y determinar cómo deben actuar; capacidad para revisar y criticar autoridades; libertad de expresión política y de prensa; oportunidades para el diálogo, disenso y crítica políticos, y similares. En síntesis, las características asociadas a las democracias en su sentido amplio.

Cuando estas libertades existen, la ética de investigación se ve favorecida porque permite, al menos:

- ◆ Establecimiento de equitativa representación en los comités de ética de la investigación, incluyendo la participación creciente de pacientes y población en general
- ◆ Revisión y solicitud de cambios a los protocolos de investigación, independientemente del status del investigador
- ◆ Aceptación de la autoridad y legitimidad de las decisiones de los comités de ética, incluyendo mecanismos apropiados de apelación
- ◆ Autoridad para imponer sanciones o penas a quienes no cumplan con la normativa vigente

Facilidades Económicas

Se refieren a las oportunidades que las personas tienen de utilizar los recursos económicos para el consumo, distribución e intercambio, incluyendo la distribución de los bienes al interior de la sociedad.

Cuando estas libertades existen, la ética de investigación se ve favorecida porque permite, al menos:

³² SEN, A. *Development as Freedom*. First Anchors Book Edition. 2000.

- ◆ Recursos para desarrollar actividades de ética de la investigación
- ◆ Recursos para asegurar protección por posibles daños junto con una apropiada rendición de cuentas públicas
- ◆ La sociedad civil es potenciada por los recursos económicos

Oportunidades Sociales

Se refieren a las oportunidades que las personas tienen para acceder a la salud, educación y otras oportunidades relacionadas que influyen las libertades substantivas de las personas para vivir mejor. Estas no sólo son importantes en términos de la vida individual, sino también para tener una participación económica y política más efectivas.

Cuando estas libertades existen, la ética de investigación se ve favorecida porque permite, al menos:

- ◆ Oportunidades para la educación en distintas disciplinas
- ◆ Oportunidades significativas para que las personas formadas en ética de investigación obtengan un empleo
- ◆ Población de trabajadores saludables

Garantías de Transparencia

Se refieren a las garantías que favorecen la apertura y confianza entre los miembros de la sociedad, las cuales tienen un rol instrumental para prevenir la corrupción, la irresponsabilidad financiera y los acuerdos fraudulentos o secretos.

Cuando estas libertades existen la ética de investigación se ve favorecida porque permite, al menos:

- ◆ Independencia de los comités de ética de indebida influencia personal o institucional
- ◆ Altos niveles de confianza en las prácticas de transacción y de acuerdo sociales

Seguridad Protectora

Se refiere al esquema de arreglos sociales e institucionales para prevenir serio daño en la población, esto es, vivir en condiciones de miseria ex-

trema, en algunos casos conduciendo a hambrunas y muerte. Esto incluye arreglos institucionales fijos tales como beneficios para los desempleados y subsidios al ingreso de los indigentes, así como también programas de emergencia para la provisión de alimentos o de empleos en situaciones críticas.

Cuando estas libertades existen, la ética de investigación se ve favorecida porque permite, al menos:

- ◆ Mecanismos y autoridad para limitar la exposición a los riesgos
- ◆ Autoridad para cambiar o terminar investigaciones que impliquen indebido riesgo
- ◆ Mecanismos para asegurar que las personas son libres de determinar sus límites personales de riesgo

El planteamiento de Lavery puede ser sintetizado en tres ideas centrales. Primero, las normativas o regulaciones éticas son necesarias pero no suficientes para asegurar una conducta ética en investigación en seres humanos. Segundo, el desarrollo de una cultura de conducta ética en investigación requiere, además de regulaciones y de personas calificadas para interpretarlas y aplicarlas, de un adecuado ambiente sociocultural, económico y político. Esto permite situar a la ética de la investigación más allá del trabajo de los comités de ética de la investigación, incorporando a la comunidad de investigadores y a la población en general, lo que a su vez fortalece el trabajo de los comités. Tercero, una cultura de conducta ética en investigación tiene más probabilidades de ser desarrollada en contextos de mayor desarrollo relativo, entendiendo el desarrollo desde una perspectiva integral y no solamente como crecimiento económico; desde la perspectiva de ampliación de las libertades que posibilitan el desarrollo de las capacidades humanas.

Entre las utilidades del enfoque de Lavery, tres me parecen especialmente destacables. Primero, posibilita identificar indicadores para cada libertad y evaluar el desempeño de los países en ética de la investigación en función de estos indicadores. Más allá de la medición en sí misma, esto tiene el valor de permitir ejercer presión a los países por mejorar su posición relativa en estos indicadores —o sea introducir mejoras en sus sistemas—, en la medida en que estas dimensiones son consideradas como importantes dimensiones del desempeño de los países en el contexto mundial. Esto es similar al papel que cumple el Índice de Desarrollo Humano, que también tiene su fundamentación teórica en Amartya Sen.

Segundo, y más importante, el enfoque entrega una guía para que los propios países diseñen y evalúen intervenciones orientadas a fortalecer la ética de investigación, en un marco que va más allá de poner el énfasis en los aspectos legales o normativos —o incluso en la constitución de los mismos comités de ética. Esto permitiría desarrollar una cultura de conducta ética sustentable. Tercero, el enfoque permite mostrar que el problema del desarrollo y la equidad no son ajenos a la ética de investigación. Esto implica reconocer que los esfuerzos orientados al desarrollo inciden en la ética de la investigación. Participar en estos temas es por ello también un desafío ético y como tal una tarea de la bioética. La tarea consiste en incorporar los problemas de justicia, equidad y desarrollo como ámbitos propios de reflexión y de quehacer de la bioética, y de la ética de la investigación.

9.6. Reflexiones finales

Contamos con consensos importantes, aunque también con importantes disensos y temas no resueltos, respecto a los requisitos básicos de la investigación en y con seres humanos, que se expresan en distintos documentos internacionales y sus traducciones nacionales. Sin embargo, la evaluación ética está influenciada por las condiciones sociales en que se realiza: la existencia de normativas, reglamentos o *checklists* no garantiza, por sí sola, que la investigación que se realiza respete tales requerimientos.

Reconocer que la ética de la investigación va más allá de las normativas, de la acción de los comités de ética o de una cuestión de procedimiento, o reconocer su dependencia de la sociedad y su nivel de desarrollo, es reconocer que la ética de la investigación es producto y creación humanos. Como todo producto humano, se origina y expresa en un determinado contexto social, económico, cultural y político. Esto no sólo es importante para analizar la práctica de la evaluación ética de los protocolos de investigación, sino también para la comprensión de las agendas de investigación, y la difusión y utilización del conocimiento generado por esas investigaciones. Por ello, para avanzar en el respeto a la ética de la investigación se requiere ir mucho más allá de la propia comunidad científica y de quienes trabajan en ética de la investigación. Se requiere también conectar la reflexión y la práctica con cuestiones más globales, relacionadas con la democracia, el desarrollo y la justicia social.

CAPÍTULO 10 DIMENSIÓN ÉTICA DE LOS MEDIOS. APRENDIZAJE Y RESPONSABILIDAD ANTE LA NATURALIZACIÓN DEL DAÑO EN LA COMUNICACIÓN PÚBLICA

CARLOS RIQUELME

10.1. Introducción. Dimensión ética de los medios

El siguiente trabajo tiene sus antecedentes en una idea ya discutida acerca de los medios¹ y de la responsabilidad que supuestamente les cabe en la construcción y la mantención de discursos que pueden ser entendidos como enunciados morales, en contextos de conflicto intercultural². A partir de una lectura ético-política, en la que se reconoce la importancia que cobran los medios como dispositivos de reconstrucción permanente de las relaciones intersubjetivas y las representaciones sociales y culturales, afirmamos que los discursos e imágenes nunca son neutrales, que poseen una materialidad y una intencionalidad que los convierte en enunciados morales, por lo tanto, se instalan siempre como un *imperativo* en el imaginario social, definiendo un “cómo se debe” a través de la comunicación.

El asunto que ahora queremos abordar es cómo potenciar una mayor influencia de los medios de comunicación social sobre la conciencia y la visibilidad de los derechos por parte de los individuos y, de esta manera, promover una mayor atención al problema del eventual daño³ provocado a las personas en la comunicación pública, enfatizando un mayor compromiso ético con la vida dañada y promoviendo un aprendizaje de la posibilidad de optar por “acciones que harían distinto el curso del mundo”⁴.

¹ Entendemos *medios*, “en un sentido estricto y restrictivo del término, es decir, para designar los dispositivos tecnológicos de producción y recepción de discursos”. Ver: VERÓN, E. “El cuerpo de las imágenes”. Ed. Norma. Bogotá. 2001.

² RIQUELME, Carlos, “La imagen y el daño: aspectos ético-políticos sobre la convivencia y los medios en contextos interculturales” en *Estudios de Periodismo y Relaciones Públicas*, Año V, N°5: 43-50, 2005

³ Asumimos una definición moral de daño como repetición del sufrimiento injusto, esto quiere decir que el “daño es, por una parte que la vida sea dañada y que no deba serlo; por otra, a lo que hacemos, a una acción que podría no haber ocurrido y no haber dañado” Ver: THIEBAUT, Carlos. “De la tolerancia”. Visor. Madrid. 1999. Cuando asumimos esta definición también estamos asumiendo la experiencia moral, experiencia por la que “nos reconocemos y nos comunicamos en las múltiples interacciones propias de una convivencia real” Ver: GIANNINI, Humberto. “Del bien que se espera y del bien que se debe”. Dolmen. Santiago de Chile. 1997.

⁴ THIEBAUT, C. *Op. cit.* Pág. 20

Creemos que los medios de comunicación pueden constituirse en un poderoso recurso para reinstalar prácticas como la tolerancia y el reconocimiento mutuo en el ámbito permanentemente conflictivo de las relaciones sociales, donde abundan las dificultades de comprensión entre los individuos, y una masiva producción de estereotipos y manifestaciones etnocéntricas o xenófobas que entorpecen los vínculos entre las personas.

Con el propósito de avanzar hacia la posibilidad de delinear un posible uso ético de los medios, abordaremos algunos puntos que constituyen una propuesta pedagógica respecto de este asunto. Intentaremos mostrar que en una sociedad hedonista, que exalta el cuerpo y la juventud, que facilita la estigmatización y exclusión de las personas y que niega los derechos del otro, *siempre hay la posibilidad de no dañar, de saber que todas las veces mi acción es una acción contingente que podría no haber ocurrido*⁵. Para esto, propondremos, en primer lugar, una definición moral del concepto de *daño*, y estableceremos una lectura crítica de aquello que consideramos que es su *naturalización* en los medios; es decir, intentaremos mostrar cómo, a menudo, *dañar* puede llegar a convertirse en algo “natural”, trivial y recurrente, y desprovisto de una significación moral en el discurso mediático. En segundo lugar, trabajaremos para definir una dinámica de aprendizaje del *ver* y el *nombrar las injusticias*, para lo cual nos daremos a la tarea de establecer una particular estrategia de convivencia, fundamentada en la didáctica elemental de algunos modos posibles para ver y nombrar tales injusticias.

10.2. Naturalización del daño en los medios

Por lo general, cuando se habla de ética en los *medios* se piensa en la libertad de expresión y la responsabilidad civil y moral de los operadores de la información, que es lo que se vincula con el asunto de la “obligación moral de investigar los hechos sin prejuicio y difundir las informaciones sin intención maliciosa”⁶, y que recae tanto en los mismos medios como en los informadores.

Esta responsabilidad se establece a partir de la idea de que los operadores del sistema de información pueden causar un daño irreparable,

⁵ *Ibíd.*

⁶ Resolución 59(I) de 14 de diciembre de 1946 del primer período de sesiones de la Asamblea General de Naciones Unidas.

por ejemplo, a quien se vea envuelto en una noticia falsa y calumniosa. La liviandad con la que muchas veces los medios de prensa se prestan a la calumnia y a la difamación puede ser una de las causas más graves de daño hacia las personas.

Pese a que es esperable un compromiso ético del quehacer comunicativo y que a quienes se desempeñan en la gestión y la producción de la información pública se les podría exigir el cumplimiento de aquellos objetivos establecidos en los códigos de ética profesional, reiteradamente parece que la actividad de los medios y la profesión del periodismo se inclinaran, más bien, por un pragmatismo y un materialismo alejados de códigos deontológicos estrictos como los que regulan normativamente el respectivo ejercicio.

Si queremos recurrir a un ejemplo, podemos pensar en la fuerte irrupción del área de reportajes o del periodismo informativo en los noticiarios de televisión, o en aquellos programas de ayuda social que, basándose en el derecho a informar y la defensa de la libertad de expresión, instalan discursos e imágenes en los que abundan la hiperrealidad y una repetición paroxística del desastre: exhibir repetidamente el cuerpo abatido o mutilado producto de un accidente, o el testimonio de quien revive a causa de una cirugía “restauradora”, pareciera ser un acto de lealtad con nuestro derecho a estar informados.

Si aceptamos que la información es un bien cuyo objetivo es servir al derecho fundamental de saber y conocer⁷; y si, además, admitimos que es un elemento fundamental para la comprensión y la reducción de conflictos morales puesto que contribuye a enriquecer nuestro universo interior y nuestras opciones de vida, ¿cómo la entendemos cuando constatamos que responde principalmente a la lógica de lo nuevo, y más aún, a la del espectáculo (*show business*) y la pura entretención banal, y consigue que las personas estén dispuestas a ver cualquier cosa, por mórbida que ésta sea? Parece claro que, en general, los medios de comunicación han perdido la tensión ética entre la exigencia de informar y el compromiso con la información⁸. Esto ha legitimado la pregunta ¿informados de qué asunto y desde qué perspectiva?

Como una de varias cuestiones vinculadas con la pregunta anterior, parece pertinente referirse el debate que se suscita desde hace un tiempo

⁷ DE LA MOTA, Ignacio. “Función social de la información”. Paraninfo. Madrid. 1988. Pág. 159

⁸ BETTETINI, Gianfranco y FUMAGALLI, Armando. “Lo que queda de los medios”. Eunsa. Navarra. 2001.

a propósito de las satisfacciones a menudo contradictorias del derecho a la privacidad y la honra, por una parte, y la de la libertad de informar, por la otra. Este verdadero “batirse a duelo” entre derechos, este enfrentamiento de perspectivas con pretensiones de validez moral no es un asunto menor y constituye parte de la centralidad del tema que acá queremos examinar.

Podemos recordar en relación con ello el incidente protagonizado por el juez Daniel Calvo y periodistas de Chilevisión en el año 2003. En la oportunidad, a propósito de la existencia de una red de pedofilia que era investigada subrepticamente por dicho medio televisivo, se introdujo una cámara secreta en el despacho del magistrado que llevaba la causa y se reveló una conversación privada entre el juez y Sebastián Rodríguez, ex regente de un sauna gay, en la que quedaron en evidencia aspectos delicados de la vida íntima del personero (como, por ejemplo, que frecuentaba el recinto). Posteriormente y como consecuencia de la difusión de esta grabación en televisión y en otros medios informativos, se produjo el cuestionamiento del juez respecto de su integridad moral y su competencia e idoneidad para sobrellevar la investigación. Finalmente el magistrado fue removido de su cargo.

En este caso, aunque se reconozca la evidente preocupación del canal de televisión por legitimar las fuentes y corroborar una noticia de absoluto interés público, lo que se confirmó, por sobre todo, fue que los procedimientos usados por los periodistas no fueron del todo correctos, pues, ocultaron al magistrado las consecuencias que acarrearían sus propios dichos. Aquella persona que ingresó la cámara al despacho del juez y conversó con él, bajo la idea de confidencialidad, también tenía la calidad de denunciante. Así, el procedimiento por el cual se obtuvieron las imágenes se situaba más allá de la tensión ética exigida a los medios en asuntos tan delicados y hacía que, finalmente, se dañara gravemente la dignidad personal del magistrado Daniel Calvo, más por la difusión que por el contenido. En síntesis, lo más importante en todo este episodio fue el primado del espectáculo, del entretenimiento, siempre según el criterio de la *noticiabilidad*.

Por otro lado, aún persiste en nuestra retina histórica el lamentable espectáculo, observado en primera fila, de la prolongada agonía con resultado de muerte de aquella niña colombiana atrapada y sumergida hasta el cuello en el lodo, producto de una avalancha producida el 13 de noviembre de 1985 en la localidad de Armero, Colombia. Omaira, niña de 13 años, agonizó durante 60 horas en los televisores de millones de

personas alrededor del mundo que contemplaron expectantes cómo los equipos de rescate intentaban infructuosamente liberarla del barro.

¿Cuántas personas en el mundo presenciamos este *duelo moral* televisado, en virtud del matrimonio permanente entre la cámara y la catástrofe? ¿Cuánta abundancia de emociones y de manipulación se congregó en un noticiario que *en vivo* cubrió el trágico evento?

Con el tiempo hemos ido validando y convirtiendo en algo natural este duelo, hemos ido aceptando la degradación progresiva del significativo vínculo con la vida y la muerte que se produce en la *economía moral de la imagen*.

Algo semejante ocurre también con la manera desenfadada de informar de algunos medios periodísticos que, amparados en el lenguaje del humor y la liviandad coloquial, encubren un contenido de maltrato y violación de derechos, eludiendo de este modo la necesaria responsabilidad ética que concierne al acto de informar.

Quizás pocos recuerden cuando en el año 2005, en uno de los noticieros de la televisión nacional, *24 Horas* en particular, una novel corresponsal, en pleno ambiente preelectoral, calificó al intento fallido del dirigente mapuche Aucán Huilcamán por inscribir su candidatura presidencial —rechazada por no cumplir con la cantidad de firmas requeridas— como “una táctica de indio pícaro”. Suponemos que pocos se acordarán de esta peculiar forma de prejuzgar la carrera política de una persona, pues, nadie nunca reaccionó en contra de aquella expresión xenófoba en el canal de “todos los chilenos”⁹.

El duelo entre la cámara, por un lado, que registra con “neutralidad” la vida dañada, y la catástrofe, por otro, que nos provoca con su espontaneidad y escapa a nuestro dominio, inevitablemente nos obliga de nuevo a preguntar: “¿informados de qué y desde qué perspectiva?”

Resultaría a primera vista coherente admitir que tras el *deber de informar* se encuentre aquel *imperativo* que mencionáramos en un comienzo y que lleva a los medios a suponer que sí saben cómo se deben hacer las cosas, que es el que da ocasión para la emergencia del daño moral en el contexto de la producción informativa. Sin embargo, no podemos hacer sólo a los medios responsables de esta situación, pues, efectivamente como afirma Luhmann, todo indica que los medios y sus tecnologías son una

⁹ “El Chile de siempre”. Diario La Tercera, Santiago, Chile, 25 sept., 2006. Sección Reportajes, Pág. 23.

conquista evolutiva propia de todos nosotros, del mundo en que vivimos, del sistema social¹⁰. Entonces, cómo responsabilizarnos de nuestra propia conquista es el asunto en cuestión.

Nuestra sensibilidad se ha ido entumeciendo producto de la naturalización del daño en los medios. Una violencia gratuita y excesiva queda sostenida por un lenguaje específico que la define y valida a través del vínculo indisoluble que se establece cotidianamente entre catástrofe y espectáculo. Coincide con este diagnóstico el periodista Daniel Scarlo cuando dice que existe “un lenguaje con el que los medios tratan y definen la violencia. Un lenguaje que ha sido puesto al servicio de una mentalidad que, o bien reproduce y genera una incapacidad para establecer una relación con el otro que no se resuelva en sometimiento o exterminio, o bien tolera lo intolerable y nos ciega a las formas concretas de violencia cotidiana”¹¹.

Lo que hace exitoso el mencionado vínculo entre catástrofe y espectáculo es la lógica de lo nuevo, que propone “estímulos cada vez más intensos para un sujeto cada vez más aburrido”¹². Es la lógica del ver más que del comprender, que pone a lo moral en el registro de lo efímero, de la seducción y la diferenciación marginal: moral de temporada, mínima e intermitente¹³ y nunca en la posibilidad de comprometernos con las acciones que harían distinto el curso del mundo¹⁴. Esta lógica tiene como principio operante la seducción, un rasgo propio de las sociedades contemporáneas modeladas bajo la impronta del consumo¹⁵, que torna al sentido de los actos algo meramente contingente y opcional.

Lo que descubre Scarlo del lenguaje de los medios, la relación entre medios y violencia, tal vez nos sirva para ubicar el lugar de la ética. Un espacio desde donde verdaderamente se pueda reflexionar y analizar los grandes conflictos morales.

¹⁰ Ver, LUHMANN, Niklas “La realidad de los medios de masas”. Anthropos. Barcelona. 2000.

¹¹ SCARLO, Daniel, “La violencia en los medios” en Revista de Cultura N° 19 de junio de 2004.

¹² SCHWARZBÖCK, Silvia, “La catástrofe como espectáculo” en Revista de Cultura N° 18 de febrero de 2006.

¹³ CUADRA, Álvaro. “De la ciudad letrada a la ciudad virtual”. LOM. Santiago de Chile. 2003. Págs. 42-43.

¹⁴ THIEBAUT, C. *Op. cit.*

¹⁵ CUADRA, Á. *Op. cit.*, Pág. 43

10.3. Escenificación moral en los medios

En nuestras sociedades actuales la escena de la moralidad se representa a través de la figura de un *deber sin Dios*: nuevos imperativos para una nueva moral, una “moral del tercer tipo”¹⁶, es decir, de la indiferencia. Esta situación está caracterizada por la instalación de un *nuevo ethos pragmático-esceptico*, que “se ve reflejado en todos los niveles de la vida social e individual, pero se muestra con singular nitidez en la escenificación moral que practican los medios de comunicación”¹⁷.

Como un buen ejemplo de aquello podríamos considerar, tal vez, la preocupación mostrada por el conocido periodista del canal ORF de Austria que entrevistó a la niña Natascha Kampusch, que estuvo durante ocho años secuestrada en la localidad de Strasshof, a muy pocos días de escapar de su cautiverio. El profesional justificó, posteriormente, la entrevista afirmando que fue el momento más adecuado para realizarla, en vista del inminente acoso que harían de ella los medios informativos. Después de la entrevista *exclusiva*, donde millones de personas estuvieron pendientes de sus preguntas, confesaba aparentemente preocupado: “la mayoría opina que ahora hay que dejarla tranquila. Eso sí, yo más bien tengo la sospecha de que ella no quiere que la dejen tranquila...”¹⁸. En este caso, el periodista no hacía más que poner en evidencia los tres criterios básicos para toda noticia internacional relevante: importancia, proximidad y drama. Quedaba anunciada así la verdadera ética en el tratamiento de la información, dentro de los márgenes de una escena: la noticia.

Al hacer una lectura crítica de la naturalización del daño en los medios, tal vez debiéramos tener presente las palabras de Hannah Arendt cuando afirma que “la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces podemos exigir su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener”¹⁹.

Entonces, al preguntarnos nuevamente ¿informados de qué asunto y desde qué perspectiva? debiéramos pensar y aceptar que la dignidad hu-

¹⁶ LIPOVETSKY, Gilles. “El crepúsculo del deber”. Anagrama. Barcelona. 1994. Pág. 26.

¹⁷ CUADRA, Á. *Op. cit.* Pág. 44

¹⁸ Diario El Mercurio, Santiago de Chile, 20 de sept., 2006. D-22, D-24.

¹⁹ ARENDT, Hannah, “El pensar y las reflexiones morales”, en “De la historia a la acción”. Paidós. Barcelona. 1995. Pág. 114.

mana sigue siendo nuestra responsabilidad. Seguramente en los medios no habrá intersubjetividad, pero las imágenes muestran la vida dañada y soy yo el que tiene la responsabilidad de pensar en ella. Valorar la vida dañada exige sentirse vinculado a ese otro orden posible, en el que no acontecerá el daño²⁰, en que impedimos la repetición del sufrimiento injusto.

10.4. Del daño en el ámbito de la *mediasfera*

No podemos imaginar siquiera la posibilidad de volver a un estado anterior al de las redes mediáticas de comunicación, a un lugar en que la marcha de las relaciones sociales no era controlada o disciplinada por la información y el conocimiento, en el orden de los *mass media*. Es lo que reconoce Victoria Camps al afirmar que “los medios de comunicación han llegado a ser la mediación esencial de nuestro mundo. Todo pasa por ellos. No es posible imaginar ningún evento de mínima importancia que no haya pasado por el cedazo de los medios de comunicación”²¹.

Bajo esa realidad, los medios de comunicación junto con las llamadas nuevas tecnologías²² ejercen una poderosa influencia sobre las personas, y poseen un innegable potencial pedagógico que puede ser utilizado en los procesos de enseñanza de los derechos humanos, proporcionando una formación plena que ayude a estructurar nuestra identidad y a desarrollar las capacidades para participar en la construcción de la sociedad.

Mucho tiempo hace que existe la impronta de ilustrar al *público* en el sentido de capacitarlo en el autogobierno, con lo que se lograría articular la protección de los derechos de las personas desde una teoría de la responsabilidad social. Es el caso del llamado periodismo explicativo, por ejemplo, basado en la revolución tecnológica del mundo de las telecomunicaciones y que tiene como misión “ayudar al público a distinguir entre lo verdadero y lo falso, colaborar en la digestión intelectual del

lector mediante la exposición de un contexto coherente dentro del que las noticias singulares tengan una verdadera y adecuada significación”²³.

Nos inclinamos a creer que esta misión se ha ido materializando como un hecho propio de la sociedad moderna, donde hemos ido en tránsito por las discutibles *mediasferas*, espacios de imágenes y sonidos que nos rodean (*ecosistemas de los medios de comunicación formado por las imágenes del cine, televisión, publicidad, revistas, etc.*)²⁴, que producen, cada una de ellos, sus criterios de acreditación de lo real y en los que la información ha ido generando una nueva manera de ser y de gestionar el medio en el cual se desenvuelve²⁵.

De la *grafosfera*²⁶, grafismos e imágenes estáticas, ámbito donde se privilegia la letra como reducto de la razón y que se constituye sobre la imprenta, pasamos a la *videosfera*, ámbito de régimen visual que determina la experiencia de la imagen en la vida actual, en donde lo que no es visualizable no existe.

Haciendo una lectura interesada, podríamos entender que desde la dimensión de la *grafosfera* (antes de la televisión) ayudar al *público* a distinguir entre lo verdadero y lo falso se traducía en el arriesgado esfuerzo por vincular una dinámica de aprendizaje del ver y nombrar las injusticias de la sociedad moderna mediante al restringido acceso a la escritura y la abstracción. En este sentido Locke y Voltaire, entre otros, auguraban, en sus ensayos sobre la tolerancia, el compromiso de un orden liberal con la suerte de la vida dañada a causa de la intolerancia y el fanatismo religioso.

Locke estimaba la necesidad de despertar la reflexión y el posicionamiento crítico de la ciudadanía en vista de lo irracional que resultaba la persecución religiosa²⁷. No se puede incitar a una persona por medio de la fuerza a seguir una religión, pues, la creencia para Locke, no está sometida a voluntad alguna, no puede ser impuesta. Este despertar sólo era posible mediante la materialización del discurso sobre la tolerancia en un objeto

²⁰ THIEBAUT, C. *Op. cit.*

²¹ CAMPS, Victoria. “El malestar de la vida pública” Grijalbo. Barcelona. 1996. Pág. 150.

²² Cuando hablamos de medios de comunicación de manera inmediata pensamos en dispositivos tecnológicos de producción y recepción de discursos: periódicos, televisión, radios, en fin, todos aquellos canales o medios por los que nos comunicamos y por los que recibimos información. Sin embargo, no se puede olvidar que para que ellos existan de modo universal es necesaria la tecnología, es decir, todos aquellos instrumentos que permiten la transmisión de contenidos y que actualmente se conoce como Tecnologías de Información y Comunicación (TICs); dispositivos que capturan, transmiten y despliegan datos e información electrónica y que apoyan el crecimiento y desarrollo económico de la industria manufacturera y de servicios.

²³ DE LA MOTA, I. *Op. cit.* Pág. 207

²⁴ Para examinar estos conceptos que dan nombre al proceso por el cual nos hemos ido rodeando de imágenes y sonidos considérese DEBRAY, Régis “Vida y muerte de la imagen” Paidós. México. 1994.

Ver también: ALMELA, Ramón, *Asco y realidad. “Minimal Status Examination”* [En línea] <http://www.criticarte.com/Page/file/art2005/AscoYRrealidad.html>

²⁵ SEVILLANO, María Luisa (Coord.). “Nuevas tecnologías, medios de comunicación y educación”, CCS. Madrid. 1998. Pág. 19.

²⁶ DEBRAY habla del pasaje que va de una *grafosfera* a una *logosfera* para llegar a la *videosfera*. Para nuestro propósito sólo hemos definido *grafosfera* y *videosfera*

²⁷ Ver, LOCKE, John. “Carta sobre la tolerancia” Tecnos. Madrid. 1988.

cultural (el libro) que ponía en cuestión una sociedad diferenciada por aspectos valóricos y religiosos importantes. Voltaire, por su parte, escribiría la historia del asesinato de Juan Calas acusado de parricidio. Con el fin de asistir la vida dañada y tratando de apostar por una ciudadanía que alejara de su interés la intolerancia Voltaire pone atención en un acontecimiento extraordinario que, según él, merecía la máxima atención de su época y la posteridad. Aquí, la conjura del prejuicio y del abuso de la religión, que influyen en la pasión y fanatismo propio de la sociedad, se establece mediante la narración de lo que fue el asesinato de Calas, cometido en Tolosa por la espada de la justicia el 9 de marzo de 1762. Hay aquí una exposición dramática del fanatismo religioso de la época, que desemboca en la muerte injusta de un padre que es acusado de dar muerte a su hijo por no profesar su misma religión y la expulsión de una madre y hermanos. Voltaire, problematiza a tal grado este caso haciéndolo público, que provoca, en torno a ellos, una conmoción profunda y general que impuso a las autoridades de la Francia feudal una intervención reparadora²⁸.

En la *videoesfera*, por el contrario, asistimos a la evanescencia de seres de palabra, en un mundo de imágenes y sonidos en que el libro será un objeto entre otros objetos culturales que “introducen mediaciones nuevas entre la cultura, el lenguaje y la comunicación”²⁹. Lo característico de este universo de las comunicaciones, donde ahora se dan las relaciones interpersonales, es que sólo existe aquello que es visualizable, por lo que, como régimen visual, también se instala la presencia de lo que Debray llama: *teorema óptico de existencia*: lo que es, es visible. En pocas palabras, esto significa que nuestros principios de visión son también de división, por lo que, todo lo demás, es lo que “no hay que ver”. Finalmente, aquello que “no hay que ver” se considerará no-ser, engaño visual o falso pretexto. En este sentido la elección intelectual de la verdad y la elección moral de valor, quedan retrocedidas ante el *teorema*, pues, es él “la piedra angular que sustenta el edificio de nuestras creencias”³⁰.

Del “yo comprendo” pasamos al “yo veo” en donde visualizar es explicar. A diferencia de la dimensión anterior las imágenes son accesibles a todos, en todas las lenguas, sin competencia ni aprendizaje previo y el sujeto es sujeto creyente: y el creyente sospecha de lo inobservable.

²⁸ Ver, VOLTAIRE. “Tratado de la tolerancia”. Crítica. Barcelona. 1999.

²⁹ SEVILLANO, ML. *Op. cit.* Pág. 19.

³⁰ DEBRAY, R. *Op. cit.* Pág. 301

¿De qué modo acometer ahora la proeza de ayudar al público a distinguir entre lo verdadero y lo falso, cuando nuestra realidad corresponde a una imagen mediada del mundo? La estrategia, creemos, consiste en restituirle el sentido moral al discurso, lo que se traduciría en términos concretos en la posibilidad de una dinámica de aprendizaje del *ver* y el *nombrar* las injusticias en el imperio de la imagen.

10.5. El sentido moral de las imágenes y el uso ético de los medios

Nuestra propuesta habla de un uso ético de los medios para promover acciones que logren hacer distinto el curso de nuestras historias. Es por esto que buscamos transformar la influencia de los medios sobre la conformación de los valores y actitudes de las personas ante las situaciones de violencia y exclusión, desde la perspectiva de la generación de un compromiso ético, donde “compromiso ético” signifique que siempre exista la posibilidad de no dañar y saber que todas las veces mi acción es una acción contingente que podría no haber ocurrido³¹.

Sostenemos esto porque hemos asumido que poseemos la capacidad de pensar y por lo tanto de distinguir lo bueno de lo malo. Y pensar, según recordamos con Arendt, concebido como una necesidad de la vida humana, no es un privilegio de unos pocos sino una facultad presente en todas las personas; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es la *prerrogativa* de los que carecen de potencia cerebral, sino más bien una posibilidad siempre presente para todos³².

Esto hace que propongamos una didáctica de los modos del ver y nombrar el daño. Es decir, nuestra intención es enseñar al nuevo modelo de persona que se instala en la aldea cósmica, aldea definida como creación de un ámbito planetario global producto de la interdependencia electrónica, que *no hay en absoluto inevitabilidad cuando se está dispuesto a contemplar lo que está sucediendo*. Ya McLuhan nos sugería que en un ambiente de información eléctrica demasiadas personas saben demasiado las unas de las otras y por ello estamos obligados al compromiso y la participación, estamos irrevocablemente envueltos en la vida de los demás y somos responsables por ella³³.

³¹ Una discusión interesante en este punto la suscita la pregunta sobre si es éticamente correcto mostrar imágenes de cuerpos de personas heridas o los cadáveres en desastres como la guerra.

³² ARENDT, H. *Op. cit.* Pág. 135.

³³ Ver, MCLUHAN, Marshall. “El medio es el mensaje: un inventario de efectos” Paidós. Barcelona. 1987.

Esta nueva persona que se identifica por su tendencia universalista, el sentirse "ciudadano del mundo", saliendo más allá de los propios límites geográficos y mentales, poseedor de una conciencia de implicación: acercamiento de la vida ajena a la propia"³⁴, debe ser capaz de generar en sí y para los otros una conciencia crítica que logre orientarlo frente al "cómo se debe..." imperativo desde el cual se ordena al consumidor de información. Si los medios nos dan qué pensar, entonces debemos sentirnos responsables por ese *quehacer*.

En relación a aquella responsabilidad, debemos considerar, desde ya, que la naturalización del daño se establece por una organización de imperativos emitidos por los mismos medios, desde allí se consagra el imperio de la violencia en todas sus dimensiones. Así, mas allá de la teoría del aprendizaje por observación que plantea el incremento de la conducta agresiva, producto de los modelos y actos violentos observados y escuchados en la televisión o radio, queremos en realidad problematizar los modos de ver y escuchar a que estamos acostumbrados y que insensibilizan nuestras emociones ante los otros.

Nuestra lectura crítica de la naturalización del daño en los medios se inclina por la idea de desarrollar una nueva didáctica de los modos del ver y nombrar el daño³⁵. Una didáctica que ayude a fortalecer lazos sociales y culturales a partir de un aprendizaje en base a una orientación reflexiva de la conducta que, a su vez, nos permita reconstruir de manera comprensiva conceptos como *tolerancia* y *reconocimiento*.

Una propuesta como ésta nos hará presente, como ya se ha dicho, que los discursos visuales, las imágenes, nunca son neutrales, no lo son porque poseen una materialidad y una intencionalidad que las convierte en enunciados morales, por lo tanto, definen el "cómo se debe...". Al insistir en este punto queremos rehabilitar nuestra voluntad de hablar sobre lo moral como experiencia del daño, es decir, tomar conciencia crítica sobre la materialidad de los discursos visuales en que las imágenes me estimulan, me seducen, me entusiasman, pero también, en su perpetua repetición, me insensibilizan o, por lo menos, adormecen mi sensibilidad, haciéndome creer que ella es eterna y homogénea. Como resultado retiramos la mirada

evitando lo insoportable de una imagen cien veces reiterada³⁶. Con esto lo rechazable pierde su estatuto de imposibilidad.

El sentido moral de las imágenes exige que aprendamos que en una imagen repetida encuentra un lugar el movimiento de atracción y repulsa: el ver y la palabra que denuncia. En otras palabras, irónicamente me impone la exigencia de ver, de *aprender* a ver lo que antes no veía. Debemos recordar siempre que el rechazo proviene de ese movimiento entre el ver el daño (*yo lo vi*) y el nombrar aquel daño (el *¡Nunca mas!*).

"Nuestra sensibilidad no es eterna ni homogénea. Siempre aprende y aún aprende"³⁷. ¿No es acaso "*ver* y *nombrar* el rechazo" lo que podría aprender en una lectura crítica de las imágenes que narran visualmente la condición de pobreza de las cárceles y campamentos o la desigualdad en el acceso a los bienes más sencillos? O mejor ¿No es lo que debiera asumir como un "siempre aprendiendo", al leer toda imagen en que la vida dañada se adorne con motivos de indiferencia y costumbre?

Lo moral, entonces, "nace en este nombrar lo que olvidamos que era rechazable o lo que empezamos a percibir que lo es"³⁸. Debemos enseñar en cualquier momento y desde cualquier lugar que la fuerza moral de las imágenes, que nos entregan los medios o las redes de comunicación, nos debe situar en una estrategia dinámica de aprendizaje:

- a) nombrar el menosprecio, la intolerancia, la injusticia nos lleva a verlos como el motivo y el impulso del rechazo;
- b) "luego, elevamos ese rechazo y ese nombre a concepto, a razón, y convertimos, especularmente, lo repudiado en contraimagen".

Esta estrategia nos permite hablar con propiedad de la responsabilidad en la lectura de las imágenes. Las preguntas necesarias para esta dinámica son ¿Cómo aprendemos a ver lo que antes no veíamos? ¿Cómo percibimos el daño? Una vez percibido ¿cómo lo nombramos?

Por de pronto, aprendemos a ver como daño el dolor de la exclusión, la negación de reconocimiento a los individuos, aquello que Axel Honneth llama, con toda propiedad, la experiencia del menosprecio sobre el sentimiento que tengo de mí mismo con respecto a las capacidades y los derechos que me corresponden³⁹.

³⁴ BUXARRAIS, M^o Rosa, "Los medios de comunicación y la educación en valores" En "Educación Valores y Democracia". Madrid, Organización de Estados Iberoamericanos, OEI, 1998, Pág. 251.

³⁵ Esta propuesta, sobre todo en este capítulo, le debe mucho a las ideas de Carlos Thiebaut tratadas en su ya citado libro *Sobre la tolerancia*. Carlos Thiebaut invita a hablar de una imagen que aprendo a "mirar" y "nombrar" con un sentido moral.

³⁶ THIEBAUT, C. *Op. cit.* Pág. 15

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ HONNETH, Axel. "La lucha por el reconocimiento". Crítica. Barcelona. 1997. Págs. 162 - 169.

Lo que queremos demostrar aquí es que las imágenes cobran una fuerza moral reparadora cuando aceptamos que aprender a ver el daño y a nombrarlo como tal es una acción de rebeldía, de lucha por mostrar que *siempre hay la posibilidad de no dañar, de saber que todas las veces mi acción es una acción contingente que podría no haber ocurrido.*

CAPÍTULO 11 ECOÉTICA APLICADA A LA SALUD MENTAL*

SANDRA BAQUEDANO

11.1. La salud como recuperación medicada de la enfermedad

Antecedidas por vastos estacionamientos, muchas farmacias han adquirido hoy magnitudes colosales. Utilizan enormes vitrinas con afiches de medicamentos para fines comerciales. Tras los enormes cristales innumerables pasillos exhiben los más variados productos. Una infinidad de artículos y marcas preceden los estantes de medicamentos, que siguen siendo adquiridos tras una barra por los vendedores farmacéuticos. La gente saca número y mientras espera su turno hace alguna que otra maniobra en el cajero automático, escoge algún producto para dejarlo en el canasto, o simplemente bebe o consume algo antes de ser atendido y salir luego con las bolsas atestadas en ambas manos. Las modalidades de compra también han cambiado: ahora no sólo publicitan tarjetas y días de la farmacia, sino que además los medicamentos pueden ser comprados por teléfono desde la casa sin que tarden muchos minutos en dejarlos en la puerta del cliente. Este sistema es evidentemente válido sólo para quienes viven en los sectores seleccionados clasistamente por las cadenas farmacéuticas.

Si hubiese pensado que la proliferación de estos locales se debía a que la sociedad a la cual regresaba estaba siendo sanada de dolencias o enfermedades individuales que hasta ahora no habían sido diagnosticadas ni tratadas con eficacia, no me hubiese sobrecogido de tal manera. Sin embargo, no me sentí exenta de todo diagnóstico, en tanto formaba parte de una anamnesis colectiva y de un tratamiento anónimo cuya masificación me permitía sondear la magnitud de una enfermedad colectiva sobre la cual hasta ahora no había reflexionado en profundidad. Efectivamente la sociedad a la que regresaba estaba compartiendo un elevado grado de medicación. Esto podría implicar que tanto los pacientes como los no-pacientes —los clientes más cotizados por estas cadenas— hayan adquirido una noción consumista de

* Texto asociado al proyecto 3085001 de FONDECYT.

la salud vinculada exclusivamente con la recuperación de la enfermedad o las afecciones personales mediante fármacos.

Si entendemos la salud únicamente como recuperación o estabilidad medicada de la enfermedad nos será menos accesible abrirnos a una dimensión más profunda y amplia del término como la que pretendemos.

11.2. Ecoética y salud mental intra y extra-humanas

Convencionalmente se ha asociado la salud con el completo bienestar físico, mental y social. ¿Pero en base a qué referentes y dentro de qué marco tiene lugar ese bienestar? Si salimos de la sensación de bienestar personal y nos reconocemos como seres que dependemos no sólo del resto, sino ante todo como una especie que depende de las demás, nos damos cuenta no sólo de que dicha salud ya no existe, sino que nuestro ser íntegro ha sido afectado y escindido de un modo irreversible. Los referentes conductuales intra y extra-humanos tanto éticos como científicos juegan un rol decisivo en el reconocimiento de la identidad y el carácter de la cronicidad antropogénica de tal diagnóstico.

Las concepciones tradicionales de la salud se han concebido en relación a determinadas nociones epocales, emergiendo diversas prácticas respectivas a ellas, las cuales perfilaron modelos conductuales característicos de cada una de estas formaciones sociohistóricas. Sin embargo, todos esos patrones fueron establecidos en un marco antropocéntrico que excluyó especieístamente a las demás especies. Si queremos dejar que nuestra ética legitime y contemple de igual modo tanto las cuestiones intra como las extra-humanas, nos damos cuenta que nuestro ser íntegro se habría disociado no sólo por la concepción epistemológica del hombre como una entidad distinta e independiente de la naturaleza, sino también por el comportamiento especieísta que se habría sucedido de esta noción.

Esta ruptura antropogénica ocasionó graves secuelas tanto intra como extra-humanas, aunque hoy sólo estas últimas parezcan ser las más generales y evidentes. Me refiero con esto a las alteraciones que el tiempo histórico ejerció sobre las coordenadas espacio-temporales biológicas¹. Las modi-

ficaciones naturales que tardaban milenios, hoy, por el fuerte impacto de las modernas tecnologías, pueden ocurrir sólo en instantes. El enclave del reducto humano terminó expandiéndose, usurpando y arrasando brutalmente el sitio de la naturaleza no domeñada por éste. Las relaciones lógicas y causales que se siguieron de este trastorno fueron erigidas especieístamente sin consideración ni piedad alguna por lo extra-humano.

La ruptura entre hombre y naturaleza es extremadamente delicada e irreversible pues la naturaleza no es un depósito ilimitado de recursos naturales, y tanto la destrucción como el despilfarro de ellos en detrimento de la salud socioambiental no compensarán nunca a la colectividad ni al mediano ni al largo plazo. La concepción tradicional de la salud ha implicado una sensación de bienestar personal a nivel físico, mental y social, sustentada en detrimento de las actuales y nuevas generaciones, tanto humanas como extra-humanas, las cuales se encontrarán ante una escasez de recursos dramática, padeciendo hambre en un ambiente no sólo contaminado, sino destruido irreversiblemente. Esto ocasionará gravísimos daños a la salud padecidos masivamente tanto a nivel físico, mental como social con índices de mortalidad nunca vistos.

Un concepto más amplio de salud implica satisfacer las necesidades básicas primarias: alimentación, vivienda, trabajo bien remunerado, educación, atmósfera saludable, disponibilidad de tiempo libre, apoyo emocional e intelectual para la autorrealización de un medio ambiente que sea fruto de ese mismo cuidado. Esto exige a su vez hacernos cargo del cambio climático, de la pérdida de la biodiversidad, de la deforestación y la desertificación, de la lluvia ácida, del agujero en la capa de ozono, de la contaminación de las aguas y sobre todo de la explosión demográfica que ha sido la más devastadora epidemia antropogénica hasta ahora vistas.

de los tiempos requeridos por ambos procesos desata por un lado el cierre alterado del ciclo que debería unir ambas fases como momentos de un solo proceso, lo cual imposibilita la renovación de los recursos combustibles fósiles, y, por consiguiente, provoca su agotamiento, y por el otro, el progresivo aumento de la concentración de anhídrido carbónico en la atmósfera, con las terribles consecuencias climáticas que hoy se lamentan. Tizzi plantea también que la producción nuclear de energéticos encuentra contradicciones inherentes al tiempo en la medida que la construcción de las centrales nucleares — a causa de la limitada disponibilidad del mineral — obstaculiza la economía de la energía nuclear, puesto que el tiempo de construcción de una central tarda alrededor de diez años, pero en veinte años el costo del óxido de uranio crece un sin número de veces más. Mientras se requieren diez años para construir una central, su promedio de uso no es mayor al de veinte o treinta, posteriormente el tiempo de desaparición de sus residuos y el consiguiente riesgo radiactivo perdurará por decenas de millares de años, mientras que el carácter nocivo de orden químico permanecerá en tanto sobrevivan las especies actualmente vivas. Cf. TIZZI, E. "Tiempos históricos, tiempos biológicos". FCE. Ciudad de México. 1990. Págs. 16 - 17.

¹ Dos de los muchos ejemplos pensados por Tizzi bajo esta extrapolación del tiempo histórico versus el biológico son los problemas concernientes al cambio climático y la energía nuclear. Recordemos que los combustibles fósiles constituyen un recurso no renovable en cuanto al proceso que dio origen a su almacenamiento. Esto quiere decir, que el proceso de reducción del anhídrido carbónico en la atmósfera efectuado por los mismos organismos vivientes capaces de emplear de esta forma la energía solar, liberando oxígeno, tarda mucho más tiempo que aquel en que se realiza el proceso inverso. La ruptura antropogénica

Sería un absurdo pensar que la responsabilidad de tal cuidado —tanto el fomento como la garantía de una vida saludable— concierne exclusivamente a los actuales profesionales de la salud. Los sistemas de salud, las cadenas de farmacias promueven que la población solicite consumistamente formas de recuperación de enfermedades o dolencias mediante fármacos sin incentivarse paralelamente procedimientos para vivir en salud. Aquí resultan memorables las palabras de la doctora cubana Silvia Martínez: “En lugar de analizar la salud como valor, prefiero reflexionar sobre el valor de la salud, precisamente en su relación con las actuales condiciones socioambientales”².

El valor de la salud socioambiental no puede quedar circunscrito únicamente dentro del yo individual ni tampoco contemplándolo exclusivamente dentro de su respectivo complejo intra-humano. Es verdad que la salud socioambiental no existe fuera de ello, pero limitarlas exclusivamente a ello, asumiendo la naturaleza como entidad independiente del hombre, que sólo se relaciona con éste en cuanto constituye un medio para ser manipulado según los intereses del *homo faber*, genera la más cruda de las reificaciones contra la integridad mental, trayendo secuelas tan nefastas y extremas como la desnaturalización y la despersonalización de la que nos haremos cargo.

Desde que el hombre vive en sociedad su libertad individual se desarrolla en el ámbito de la colectividad. Si en dicha dinámica no son incorporadas las condiciones socioambientales el espectro de problemas de salud vinculados a los determinantes económicos, sociales, culturales, biológicos, etcétera, produce situaciones tan extremas como las mencionadas. En los procesos de reificación tanto los individuos como las relaciones dinámicas adquieren un aspecto estático e inerte. Vitalizar del modo adecuado la esfera intra con la extra-humana tiene como objeto potenciar la salud socioambiental, afianzando la integridad del hombre.

La sociedad reificada, dado el estancamiento de su iniciativa interna para participar en los procesos de reintegración, debiera invertir su potencial y transformarse en un sujeto consciente que resiste a ser domado y cosificado por su propio *homo faber*.

² Martínez, Silvia, “El valor de la salud”, en ACOSTA, José. “Bioética para la sustentabilidad”. Editado por el Centro de Félix Varela, La Habana. Pág. 556.

11.3. Dialéctica integral de la recuperación.

En la filosofía de Hans Jonas puede reconocerse una dialéctica entre el poder y la impotencia de la subjetividad que se desprende del rumbo que la humanidad ha seguido hasta el presente. Es preciso considerar que la dialéctica jonasiana del poder es una fuerza polarizada entre las dualidades sujeto-objeto y hombre-naturaleza, que sólo puede ser superada con un poder mayor y no con una renuncia quietista. El principio de afirmar la esencia de la vida y no de negar su esencia es muy característico de la filosofía jonasiana y no está exento de una grave problemática que queremos detectar a fin de comenzar inmediatamente con su tratamiento. Si bien la filosofía de Jonas es un intento notable de reconciliación entre ambos polos el antropocentrismo propugnado en su ética ambiental sigue concibiendo al hombre como aquel extremo que reconoce su dignidad ontológica por el papel de custodio sobre su otro extremo alienado la naturaleza. Nosotros en cambio pretendemos comprender al hombre en su relación con la naturaleza como recuperación de una relación integral y no excluyente en aras de entenderla como relativa al hombre en su relación consigo mismo, inmerso en un complejo intra-humano que no puede ser pensado como independiente de la naturaleza en su problemática existencial. A fin de lograr ello nos valemos como recurso metodológico de los tres poderes que mencionamos a continuación:³

1) *Poder sobre la naturaleza inagotable*. Este poder de la subjetividad sobre una subjetividad impersonal inagotable tenía lugar en la época antigua cuando la naturaleza era considerada en su totalidad más como un sujeto (como parte del sujeto) que como un objeto. Nuestros aborígenes, por ejemplo, los pueblos recolectores, pescadores o cazadores, no establecían una división especieísta o una separación radical entre lo humano y lo no-humano. Sin embargo, el ritmo acelerado que ha seguido el curso del desarrollo y el progreso técnico en el último siglo ha producido una expansión de los alcances de la acción que ha alterado drásticamente las relaciones. La relación del hombre antiguo y medieval con la naturaleza se caracterizaba por la invulnerabilidad que representaba la naturaleza. Ella era tan vasta en comparación a la capacidad de intervención del hombre, que con su antigua técnica carecía de poder sobre ella, es decir, sobre sí

³ Cfr. JONAS, Hans. “El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica”. Cap. “La dialéctica del poder sobre la naturaleza y la coacción a ejercer ese poder”. Herder, Barcelona. 2004. Págs. 235-236.

y, por consiguiente, de responsabilidad. Su acción sobre la naturaleza no provocaba prácticamente consecuencias y si alguna tenía, ella afectaba sólo a lo espacial y temporalmente próximo. Tal como en el período premoderno las consecuencias de la acción del hombre sobre la naturaleza estaban circunscritas a lo espacialmente próximo, en lo temporal su intervención involucraba sólo a su generación, tal vez a la siguiente, pero sólo en casos extremadamente particulares su acción podía acarrear consecuencias hasta la subsiguiente. A raíz de ello tanto su responsabilidad como la normativa moral se circunscribían dentro de relaciones espacio-temporales estrechamente limitadas. Sin embargo, actualmente, debido al saqueo brutal que el hombre ejerce sobre la naturaleza extra-humana, el *homo faber* puede efectivamente privar a las futuras generaciones de un medio ambiente y una biodiversidad aptos para el desarrollo de una vida auténticamente humana. Al transcurrir el tiempo el hombre poco a poco deja de sentirse y actuar como un sujeto aunado con la naturaleza.

2) *Poder de la subjetividad sobre una naturaleza en proceso de reducción:* Este poder de la subjetividad sobre una objetividad en vías de vulnerabilidad tiene lugar cuando el sujeto concibe el mundo como un campo de objetos abiertos a su manipulación. La objetivación se presenta como la base para la dominación de la naturaleza, como su otro externo reificado. A un lado queda el mundo modelado por medio de la objetivación, al otro extremo queda el poder subjetivo mediante el cual el ser humano domina ese mundo. Un poder que domina la manifestación natural de las verdades contenidas en la ciencia producto de una visión generada entre dos polos que se han vuelto irreconciliables. La filosofía queda al lado de la subjetividad humana, al otro lado queda enaltecida la objetividad del saber propio de la ciencia. El conocimiento científico desarrolla las tecnologías más refinadas para conocer todos los objetivos posibles, pero queda impotente ante la subjetividad humana. Incapaz no sólo de guiar la marcha de la propia ciencia, sino también incapaz de autoanalizarse y analizar la esencia de dicha dualidad, en la medida que la ciencia no puede conocerse con los métodos que dispone hoy en día. La fórmula de Bacon dice que saber es poder, pero el programa baconiano manifiesta en el cenit de su progreso siempre inacabado, su insuficiencia: la impotencia de la subjetividad. El hombre pierde el control sobre sí mismo. Esta pérdida significa la incapacidad de proteger a los hombres de sí mismos, es decir, a la naturaleza frente a los hombres. El imperativo de protección surge por las proporciones desmesuradas que ha alcanzado el poder del

progreso técnico a cuyo uso no podemos renunciar, en la medida que nos vuelve incapaces de desertar de la carrera destructiva que el progreso ejerce sobre sí mismo y por lo tanto sobre nosotros mismos. La crisis del saber radica en que al haber conducido a un dominio sobre la naturaleza (esto es, a su mayor aprovechamiento), ha llevado al mismo tiempo a un completo autosometimiento del hombre bajo sí mismo. El poder se ha vuelto autónomo, pero indomable ya que sus promesas se han convertido en una amenaza y sus salvadoras perspectivas, la utopía, se ha transformado en una imagen apocalíptica del futuro próximo.

Al tomar conciencia de la catástrofe a la que nos conduce el poder ilimitado del accionar humano —que se vuelve autónomo arrastrándonos en vez de conducirnos a una meta segura— surge la necesidad de recuperar el poder sobre el segundo poder, que se ha reconocido como tal en la impotencia de la subjetividad.

La superación de dicha impotencia tiene lugar con la irrupción de un tercer poder. Esta aspiración ciega e insaciable, que sólo para fines metódicos y saludables parcelamos en momentos dialécticos, va potenciándose del siguiente modo: Un poder de primer grado se dirige hacia una naturaleza que parecía inagotable. Posteriormente este curso se bifurca situándonos ante un poder de segundo grado, en la medida que esta *techne* arrebató el control y la dirección de la subjetividad, la cual si quiere evitar estrellarse contra sus propios límites, es decir, los límites de la naturaleza que arrastra consigo a los dominadores, debe convertirse o superarse revirtiendo y encauzando la dirección mediante un poder de tercer grado. Éste sería un poder que actuaría sobre el de segundo grado y que se reconoce como tal al ver su impotencia frente a lo otro que es ahora la naturaleza extra-humana. Cuando el segundo poder ha dejado de ser controlado por el hombre y se vuelve contra él mismo, puede reconocerse en ese grado como impotencia de la subjetividad. El surgimiento de un tercer poder sería poder del propio poder para ordenar su empleo a quien supuestamente lo posee, pero que en verdad ha perdido control del mismo, puesto que ha acabado por convertirlo en ejecutor autómatas de sus capacidades, de tal modo que en lugar de liberar al hombre lo ha esclavizado.

El segundo poder comienza como un poder de la subjetividad sobre la objetividad. El cual a su vez cuando se torna autónomo, “independiente” del hombre, pasa a reconocer su impotencia, es decir, la impotencia de la subjetividad en cuanto atenta contra el hombre y su naturaleza amenazada.

El tercer poder entra en escena a fin de controlar el segundo grado del mismo que ha esclavizado al *homo faber*.

3) *Poder político "objetivo"*. Este poder político es analizado en la filosofía de Hans Jonas desde un punto de vista objetivo que no busca que la historia de la humanidad se amolde a la naturaleza como una historia anamnésica de negación de la naturaleza. El principio vida implica inconscientemente un impulso vital de afirmación en cuanto sometimiento o dominación y no de negación de los poderes reificadores.

La anamnesis de los no-pacientes nos muestra que los poderes de la naturaleza no sólo han sido ya reificados, sino también aquello que nos une íntegramente a nosotros y de un modo original o primitivo a ella.

Muchos esperarían que este poder de tercer grado, sea capaz de devolverle al hombre el control sobre su poder y poner fin a la tiranía del segundo poder. Jonas piensa que ello podría únicamente ser logrado en una sociedad determinada, pues ningún entendimiento, responsabilidad o temor privados son suficientes para tal tarea⁴. Y puesto que precisamente la economía "libre" de las sociedades occidentales industrializadas es la fuente del dinamismo que provoca ese peligro mortal, la mirada dirige hacia la alternativa del comunismo. Rescata de la ética marxista, el aspecto de la salvación ante el desastre y no el del cumplimiento de un sueño de la humanidad como lo es la utopía. Pese a su fuerte crítica al utopismo considera que el marxismo, en oposición al capitalismo, toma una posición frente al futuro de la empresa humana en su conjunto, y sostiene que sólo una disciplina social tremendamente rígida e impuesta políticamente es capaz de llevar a cabo la subordinación de la ventaja del presente en beneficio de un futuro a largo plazo.

En consideración a estos últimos aspectos presentes en este poder de tercer grado resulta ineludible considerar un complejo tema que se encuentra aquí en ciernes. Jonas, énfasis, sostiene que sólo una disciplina social tremendamente rígida e impuesta políticamente es capaz de efectuar la subordinación de la ventaja presente a largo plazo del futuro. Esta sentencia aunada con una interpretación limitada y extremista de la heurística del temor podría lamentablemente legitimar en un futuro no muy lejano la instauración de un despiadado ecofascismo. La institucionalización del mismo ocurriría cuando el poder acumulativo de alteración y destrucción del ciclo reproductivo natural —aunado con la

⁴ JONAS, H. *Op. cit.* Págs. 235-236.

explosión demográfica hasta ahora incontrolada— obligue por la mera supervivencia no sólo a hacer un saqueo cada vez más desnaturalizador del planeta, sino ante todo a propiciar una terrible cosificación humana cuando éste deje de dar más de por sí. Por eso tendremos que potenciar el pensar autocrítico, el cual antes de estar dirigido netamente a políticas públicas debe dirigirse a la valoración de sacrificios y renunciaciones mayores en lo personal. Sólo así es posible pensar la existencia de un poder o vitalidad capaz de canalizar el conjunto de valores socioambientales en aras de hacerse cargo de las realidades que atañen al campo de la salud: la explosión demográfica, el hambre, la calidad de vida, las guerras, los desplazamientos de lugares de origen, el lucro insaciable en detrimento del bien común, el consumismo exacerbado, el sobrecalentamiento de la Tierra, la pérdida de la biodiversidad, la deforestación y la desertificación, la lluvia ácida, el agujero en la capa de ozono, la contaminación de las aguas y los suelos, etc.

Atendiendo a los principales planteamientos en torno a la problemática de la salud medioambiental, destacan por sobre todo análisis que tienen como referente precisamente el entorno, el medio ambiente. Mas, ello mismo nos ha hecho ver que se hace necesario pensar esta problemática desde el sujeto, su constitución, y una posible desvirtuación de éste, en términos extremos de desnaturalización y despersonalización. La *medicina mentis* que actúa estimulando al pensar autocrítico contra la desnaturalización y la despersonalización busca restablecer autocríticamente en el hombre la noción de naturaleza que en sí mismo se ha perturbado.

La sensibilidad *autocrítica* del hombre facilita la identificación de sí mismo como un ser inseparable de la naturaleza en su problemática existencial. Ello ayuda a reorientar el rol de la razón desde su crónico extravío especieísta y cosificador hasta la conciencia de los límites a la que nos conduce la pregunta por la esencia humana del sufrimiento y el misterio de su padecimiento en las especies no-humanas. El pensar autocrítico contra la desnaturalización y la despersonalización más que denunciar en son de reiterar una crítica ya existente o acatar irreflexiva e insensiblemente la condena formal y despersonalizadora contra alguien, se centra en potenciar gradual y sensiblemente la introspección que inspira la figura del "no-paciente".

Hemos señalado que la división especieísta entre la especie humana y las no-humanas no provoca en sentido estricto un abismo ontológico entre el hombre racional civilizado y la naturaleza arracional aún no do-

meñada (como si esta última fuera independiente de él) sino ante todo una ruptura en sí mismo (ya que ésta no es independiente de él). Diagnosticada la naturaleza de esta ruptura comienza a revelarse la identidad del “no-paciente”, el cual al no haber sido tratado, ni haber recibido la digna atención filosófica, termina en su desvarío y en su “indigencia existencial” cosificando el vivenciar subjetivo de sus semejantes.

Esclarecer la perturbación especieísta y la cosificación humana constituye el primer paso para minimizar paulatinamente o evitar aquello que lleva al hombre a propiciar y legitimar un trato desnaturalizador contra las especies no-humanas y un trato despersonalizador contra sus semejantes. ¿Dónde comienza la perturbación especieísta y cómo termina la cosificación humana?

11.4. Ética aplicada a la problemática de la desnaturalización.

El término “*specieism*” proviene de especie, así como racismo proviene de raza. Se aplica a la creencia que afirma la superioridad de una especie o grupo racial en detrimento de las demás, preconizando la separación de especies o grupos por segregación. Por ejemplo, en el caso del especieísmo contra los animales dentro de un hábitat artificial, como pueden ser los laboratorios, los zoológicos o los circos, por nombrar algunos, o en el caso del racismo la segregación de grupos dentro de un país, lo que ha conllevado incluso al ideal de su exterminio. Cuando Richard Ryder utilizó en 1970 por primera vez el término en su artículo “Experiments on Animals”⁵, lo hizo en vista de denunciar los crueles experimentos que se realizaban en los laboratorios con animales, condenando la postura contradictoria en la que solían incurrir los científicos de su época, puesto que muchos de ellos aceptaban la teoría de la evolución de Darwin, la cual supone un continuo biológico, es decir, aceptaban por un lado la existencia de una similitud sustancial entre un chimpancé y un ser humano (el código del ADN entre ambos guarda similitudes notables), pero, por otro lado, establecían en la práctica una distinción moral radical a la hora de experimentar con ellos. ¿Cómo entender esta conducta contradictoria? Desde Schopenhauer, Ryder, Singer o Jonas, podríamos conjeturar respectivamente: actúa en vista de satisfacer intelectualmente

las necesidades insaciabiles de su yo, experimenta en aras de aumentar su conocimiento y beneficiar su propia especie, obra sin acatar la idea de un continuo evolutivo fisio-biológico-social o actúa simplemente según la tendencia utópica del *homo faber* con la disposición a utilizar a las demás especies que ahora viven como simple medio para una determinada meta o apartarlas como un obstáculo para ella.

Si consideramos los experimentos con animales realizados por muchos científicos que son motivados por mera curiosidad, beneficio comercial, ambición académica o aquellos que efectivamente son motivados para beneficiar a la humanidad, es legítimo en ambos casos, según una casuística imaginaria, contrastar, por ejemplo, dicho actuar con la siguiente alegoría no-especieísta: si seres extraterrestres superiores vinieran a la Tierra y aplicaran los mismos experimentos con nosotros, es decir, “en beneficio de su propia especie”: ¿sería en este caso inmoral, valdría la pena la tortura selectiva, pero sistemática, que nos aplicaran para ser publicada en *papers* de otra galaxia en vistas de satisfacer, beneficiar, aumentar el conocimiento de otra especie o simplemente por no aceptar un continuo evolutivo fisio-biológico-social entre un *homo faber* y otro *extraterrestre*?

Actuar contra la desnaturalización y la despersonalización no implica necesariamente abogar por un biocentrismo radical, en la medida que se pueden reconocer grandes diferencias entre hombres y animales, sin embargo, todas ellas a partir de una similitud esencial entre ambos, la cual puede darse en la capacidad de sufrir.

Nuestra reflexión puede remontarse en una primera instancia a la valoración jonasiana sobre el saber de lo posible como heurísticamente suficiente para la doctrina de los principios, pero con algunas distinciones esenciales: acogemos la utilización de los experimentos mentales, mediante la lectura filosófica, la creación y la reflexión literaria, no sólo como medio para la asunción de premisas que proyectan una casuística hipotética (“si se hace tal cosa, entonces sucederá tal otra”), sino también conjetural (“si se hace tal cosa, entonces puede suceder tal otra”). Sin embargo, a la luz de la casuística de lo posible —y no de lo seguro— no nos proponemos fundamentar los principios morales ni para una heurística del temor, ni tampoco para instaurar una del dolor, puesto que aquello que pretendemos no es fundamentar propiamente principios, sino más bien sensibilizarnos ante la posibilidad del dolor como un axioma imaginario, cuya ficción regulativa aboga por la introspección de una sensibilidad gradual capaz de custodiar emotivamente y evitar el sufrimiento *evitable* en todo ser vivo.

⁵ GODLOVITCH, STANLEY & ROSLIND (Eds). “Animals, Men and Morals”. Editado por Stanley, Roslind Godlovitch y John Harris, Victor Gollancz. Londres. 1971. Pág. 81.

La función de la casuística tradicional propia del derecho y la moral que pone a prueba principios ya conocidos, no abogará por la alternativa de rastrear y descubrir los todavía desconocidos, sino que presupondrá tan sólo el axioma del *posible* dolor y el misterio de su padecimiento como premisa esencial de la abstracción autocrítica.

Sacar de la inconsciencia la insensibilidad desnaturalizadora permite renaturalizar antiespecieístamente a la especie humana y comprenderla a partir de una categoría moral que no puede ser separada de las demás. No hay evidencia científica de que cualquier individuo de la especie de los vertebrados sea más sensitivo al dolor que otros. En algunos mamíferos se sabe que el aparato nervioso que media la sensación del dolor es muy semejante al humano. Desde una cosmovisión antiespecieísta del dolor, mediado por la introspección autocrítica, el sufrimiento *puede* ser el mismo. En relación a los tormentos padecidos por los animales en experimentos científicos, éstos resultan ser más propensos cuando el investigador sistemáticamente *trata* (porque no lo conoce) únicamente con un animal, que ya se encuentra aislado de su hábitat natural, y que ya ha sido despojado de cualquier dignidad o valor moral, al ser considerado "objeto de experimento" de un laboratorio y no como el ser que es en su espacio natural. En el caso de las torturas aplicadas a humanos, nuestro proceder se basa en una evidencia diferenciada entre la especie humana y la no-humana. En este caso diferenciamos, por ejemplo, sustancialmente los fines militares de los científicos. En el primer caso la historia ha demostrado que con la praxis del terrorismo institucionalizado nunca se ha beneficiado a nuestra especie, y sólo ha revelado lo profundo e irracional que *pueden* llegar a ser las razones suficientes de la perturbación humana, de la cual nos consideramos responsables al no haber realizado ni una anamnesis, ni un diagnóstico ni por consiguiente un tratamiento filosófico de la despersonalización humana. En el segundo caso, los tormentos provocados a los animales mediante los experimentos científicos, es decir, el especieísmo legitimado y academizado, *sí puede* beneficiar nuestra especie, pero vemos que pone en evidencia un rasgo análogo al revelar cuán desnaturalizadora puede llegar a ser la inteligencia humana.

El dolor espiritual, propio del hombre —y no demostrable, pero innegable a otras especies no-humanas— se encuentra en relación a contenidos de pensamientos, sueños abstractos o sentimientos asociados comúnmente a la angustia, la tristeza, la desesperación, la nostalgia, la pena, el abandono, la incompreensión. Negarle a los animales un modo de dolor espiritual, es

anular la posibilidad de que a ellos les concierna una esfera sentimental o cognitiva *distinta* a la del hombre. Únicamente el dolor moral, ya sea como compasión, culpa, remordimiento o vergüenza, por nombrar algunos, es asociable a características netamente humanas. Si bien, son estos dolores los que podrían posibilitar un crecimiento espiritual más elevado, no por el hecho de que los animales carezcan de ellos, recalco en un sentido *moralmente humano* y, por lo tanto, no se les pueda adjudicar la capacidad de sentir dolores morales, se debe desprender de ello que carezcan de una dignidad o valores espirituales más elevados. Hay quienes afirman que a los dolores de los animales, por carecer de autoconciencia, no se les podría atribuir un significado ético, puesto que no existe un yo que dé continuidad a la experiencia psíquica. Esta afirmación puede encontrar adeptos sensatos, sin embargo, no resultaría lo mismo si se intentase, a partir de tal argumento, argüir que por ello los animales no *sienten* o *padecen* menos dolor y por lo mismo que no *pueden* sufrir. Los que militan en esta postura negando la otra, niegan la posibilidad de dolor o sufrimiento en la línea de un especieísmo, afirmando que en tal caso se trataría ante todo de meros reflejos defensivos, que carecen de una percepción consciente y sensitiva, la cual no tendría lugar en la inmediatez de las respuestas instintivas.

Atenerse a la *posible* capacidad de sufrir en las especies no-humanas no cambia necesariamente nuestro antropocentrismo epistémico, pues el especieísmo implica la percepción del mundo derivada de la pertenencia a la especie, sin embargo, permite actuar guiado por un pensar autocrítico que surge como sensibilización ante el misterio del sufrimiento en las especies no-humanas, según un principio ético y una metodología tanto filosófica como literaria que procura minimizar el dolor representado o imaginado.

El "no-paciente" ha interiorizado, legitimado y academizado tanto la desnaturalización como la despersonalización. Ambos fenómenos pueden ser considerados como manifestación sintomática de un abismo ontológico generado a partir de un actuar que es motivado por dos polos que se vuelven en él irreconciliables: uno objetivo que conforma el fundamento racional del hombre, y otro subjetivo, el sentimiento, la sensibilidad que le conduce a actuar conforme al imperativo fundamentado racionalmente.

El "no-paciente" actúa y se siente no sólo escindido de un más allá, sino también de su propio ser natural. Nacida de esta escisión irreconciliable, la

agresión innata del hombre "civilizado" contra el mundo extra-humano presupone no sólo la alienación que la esfera totalmente "artificial" de la gran ciudad hizo sobre la naturaleza "salvaje", sino ante todo un modo pseudoobjetivo de comprender que de suyo termina cosificando la naturaleza del ser humano.

Lo importante de este nuevo pensamiento es que analizando el curso histórico de la desnaturalización y humanización de la naturaleza se nos presentan tales fenómenos no sólo como manifestaciones relativas al hombre en su relación con la naturaleza —un concepto que debe ser repensado de un modo integral, para no entenderla independiente de él— sino ante todo como relativas al hombre en su relación consigo mismo, inmerso en un complejo intra-humano que no puede ser pensado como independiente de la naturaleza en su problemática existencial.

11.5. Ética aplicada como *medicina mentis*

La desnaturalización y humanización especieísta de la naturaleza constituyen el reverso de la cosificación humana. Es deber nuestro señalar cómo ésta en su extravío e "indigencia existencial" se ha legitimado, academizado y canonizado metódicamente en el curso histórico de las humanidades. La resistencia que genera la separación del conocimiento de lo evidente, de aquel que vivencia el dolor real o efectivamente, explica el hecho de que mucha gente huya a la vida intelectual, para sustraerse de lo real. El recurrir a esquemas intelectuales es distinto a refugiarse en ellos. Un mecanismo defensivo de la vida intelectual se da en la sustitución de las afecciones vividas en un mundo que se torna desconcertante e inexplicable, por esquemas abstractos y formales.

Huxley expresa *sensu allegorico* esta problemática: "La compañía de Rampion me deprime un poco; porque él me hace ver el enorme abismo que separa el conocimiento de lo evidente del hecho de vivirlo efectivamente. Y ¡oh, qué difícil es cruzar ese abismo! Ahora me doy cuenta de que el verdadero encanto de la vida intelectual —la vida consagrada a la erudición, a las investigaciones científicas, a la filosofía, a la estética, a la crítica— es su facilidad. Es la sustitución de las complejidades de la realidad por simples esquemas intelectuales, o de los desconcertantes movimientos de la vida por la muerte formal y tranquila. Es incomparablemente más fácil saber muchas cosas, por ejemplo, acerca de la historia

del arte y tener ideas profundas acerca de la metafísica y de la sociología, que saber intuitiva y personalmente algo acerca de nuestros semejantes, y llevar relaciones satisfactorias con nuestros amigos y nuestras amantes, nuestra mujer y nuestros hijos. Vivir es mucho más difícil que el sánscrito, la química o la economía política. La vida intelectual es un juego de niños; lo cual explica el que los intelectuales tiendan a convertirse en niños, y luego en imbéciles, y finalmente, como claramente demuestra la historia política e industrial de los últimos siglos, en lunáticos homicidas y bestias salvajes. Las funciones reprimidas no mueren; se deterioran, degeneran, retrogradan al estado primitivo. Pero, entretanto, es mucho más fácil ser un niño intelectual, o un lunático, o una bestia, que un hombre adulto y armonioso. He ahí por qué, entre otras razones, existe tanta demanda de educación superior. La gente se abalanza hacia los libros y las universidades como hacia los cafés. Quieren ahogar su conciencia de las dificultades que presenta el vivir adecuadamente en este grotesco mundo contemporáneo; quieren olvidar su deplorable insuficiencia en el arte de la vida. Algunos ahogan sus penas en alcohol, mientras que otros, todavía más numerosos, las ahogan en los libros y el diletantismo artístico; algunos tratan de olvidarse a sí mismos por medio de la fornicación, el baile, el cinematógrafo, la radiotelefonía; otros, por medio de conferencias y ocupaciones científicas"⁶.

La resistencia existente entre el conocimiento de lo evidente, del simple vivenciar el dolor realmente, es una de las razones por las cuales la ética aplicada puede ser considerada como una *medicina mentis* contra los componentes netamente teóricos de la ética tradicional que acentúan la escisión entre teoría y *praxis*, fomentando dicha polaridad la huida del sí mismo. Que Philip Quarles, por ejemplo, no nos hable del cese del juego intelectual, ni por lo tanto del retorno de esta huida, y que el testimonio de su diario se convierta en una crítica hacia los intelectuales se debe a que él mismo se sabe como uno de ellos, se siente parte de este escape, donde muchos como él no pueden voluntariamente retornar. Sin embargo Szyborska en su poema "El regreso", nos habla del regreso de las razones suficientes del mundo intelectual al de la vida. "Él volvió a su casa y no dijo nada/ Claro estaba, que algo andaba mal/ Se echó completamente vestido/ Se tapó la cabeza con la almohada, encogió sus rodillas/ Tiene

⁶ HUXLEY, Aldous. "Kontrapunkt des Lebens" (*Contrapunto*) Editorial Insel. Leipzig, 1985. Págs. 354-355.

como cuarenta, pero no en este instante/ Está como antes, dentro del vientre materno/ Bajo siete pieles, protegido por la oscuridad/ Mañana dictará una conferencia sobre homeostasis en cosmonáutica metagaláctica/ Pero por ahora está enrollado y duerme”⁷. Que la poetisa no mencione causas, es la forma más sabia de expresar que lo convincente no descansa únicamente en fundamentos ni en normas conductuales que se sigan de tal lógica. La ausencia de una queja verbal es señal de que el físico es consciente de ello. Sabemos que en momentos de dolor el individuo tiende a la posición fetal, pero en este caso es nada menos que un físico aquel que regresa al inicio de un instante donde el tiempo ya no es ponderable desde sus fundamentos teóricos. La idea del niño intelectual está presente cuando Szymborska dice que tiene cuarenta, pero *no* en este instante. El regreso al silencio del vientre materno lo protege de la claridad de las razones normadas tras razones suficientes que esta vez no valen. Son siete murallas de piel, como el número perfecto de un paraje en cuya densidad existencial se vivencia la relatividad del tiempo, como una dimensión circular del regreso, puesto que mañana tiene que dictar una conferencia sobre homeostasis en cosmonáutica metagaláctica. El enfático “dictará” corrobora que este científico retornará al escenario del mundo de la razón suficiente. Pero ahora se ha puesto a dormir, reconciliando el descanso de ella. Podría pensarse que en verdad no ha regresado porque no ha salido nunca en esencia de donde está, ahí envuelto en siete murallas de piel. La posición fetal probaría perfectamente este hecho.

El padecimiento en torno a la huida de la abstracción teórica propia de la ética tradicional y el regreso a la concreción más íntima de la ética aplicada encuentran su expresión *sensu allegorico* en la figura de Quarles y el físico del poema de Szymborska, respectivamente. Este poema nos revela *sensu allegorico* en toda su grandeza los orígenes reaccionarios del concepto de ética aplicada como resistencia ante esa tradicional huida del sí mismo que suele afectar a la ética tradicional. La tendencia teórica de este mecanismo evasivo confina a la ética a quedar reducida a una mera reflexión sobre los fundamentos de las normas sin encontrar posteriormente asidero alguno para su concreción.

En este sentido, la ecoética aplicada a la salud mental se nos presenta como una vía auténtica de retorno a la aplicabilidad del mundo real,

⁷ SZYMBORSKA, Wislawa. “Deshalb leben wir. Gedichte und herausgegeben von Karl Dedecius” (*Por eso vivimos*). Suhrkam Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

canalizando autocriticamente y sin violencia mediante una “ética hermenéutica” en la *praxis* el impulso que se aferra ciega e inconscientemente no sólo a conceptos e ideas, sino también a sistemas, escuelas de pensamientos, corrientes, etc., en los cuales se otorga una importancia muchas veces ilusoria y un recurso provisional que ayuda a reforzar la sensación de seguridad personal, buscando amparo, refugio en complejos y oscuros constructos intelectuales.

Una “ética hermenéutica” es considerada en *La naturaleza como texto* de Raúl Villarroel como un modo de orientar dichos cursos de discursos o diversos “diálogos interculturales, de vecindad y co-pertenencia de horizontes de especialización”⁸ para hacerlos capaz de converger en una apertura sin fronteras univocistas del saber. *La naturaleza como texto* es como un manantial desde donde fluyen diversas interpretaciones de la naturaleza, las cuales buscan ser encauzadas libre y naturalmente a fin de no debilitar, apartar o estancar el fluir de los diversos cursos originarios y auténticos que emanan de ella. Encauzar el flujo azaroso de diversas corrientes de abstracción, que por sí mismas resultan insuficientes para dar cuenta de los complejos problemas que ahora enfrentamos, permite atisbar como norte ético un “paradigma comprensivo de naturaleza hermenéutica”⁹. Algo así como un horizonte multivalente del saber, donde han confluído y siguen confluendo armónicamente diversos lenguajes y modalidades de aproximación a los hechos en un libre curso de interpretaciones, que emanan todas como corrientes del “fluido significativo”¹⁰.

Una hermenéutica de la naturaleza implica reconocer a ella misma como la fuente desde donde surgen siempre nuevos cursos reflexivos, nuevas interpretaciones que deciden su significación. *La naturaleza como texto* libera las nociones convencionales de comprensión hacia la naturaleza extra-humana. Mediante este “extensionismo hermenéutico” se ofrece una instancia para superar los obstáculos propios del discurso científico. En aras de evitar el estancamiento que provoca una comprensión científica del fenómeno medioambiental —que es la predominante en la modernidad— y de sus problemáticas consecuencias, se potencia tras la lectura de *La naturaleza como texto* el estatuto ontológico de la naturaleza.

⁸ VILLARROEL, Raúl. “La naturaleza como texto. Hermenéutica y crisis medioambiental”. Editorial Universitaria, Santiago, 2006. Pág. 81.

⁹ VILLARROEL, R. *Op. cit.* Pág. 162.

¹⁰ Digo “fluido significativo” antes de “acción significativa” (*Op. cit.* Pág. 168) para seguir con la metáfora de la fuente natural y originaria.

De no ser así, mediante una mera interpretación técnica o cientificista del fenómeno medioambiental, nos quedaría vedada la posibilidad histórica de realizar una anamnesis del hermeneuta eco-cosificador.

La crisis medioambiental que es diagnosticada en *La naturaleza como texto*, deja de manifiesto la estructura de objetividad, en la cual, el ser de lo natural se agota mediante la interpretación del hermeneuta eco-cosificador, en la enunciación de una multiplicidad de recursos que son tasados por un saber técnico inmerso en un discurso formal de cálculo cientificista. Traspasar el estado de estancamiento que genera el saber específico, el del ser, por ejemplo, objeto exclusivo de la cuantificación matemática o la interpretación privilegiada de una ciencia positiva, forma parte del tratamiento que nos ofrece esta obra. "Hemos intentado elaborar una apología del medio-ambiente que se sustente en la lectura de la naturaleza como texto, protagonizada por el sujeto depotenciado de las nuevas condiciones históricas, que asume —hoy y de cara al futuro— la responsabilidad por las consecuencias previsibles de sus actos, desde la disposición fundamental del cuidado, por medio de la cual establece aquella solidaridad antropocósmica que el paradigma tecnocientífico ha desconocido en la época moderna. Es así como en la propia época final de la metafísica y situados en el extremo de la crisis del sujeto y la razón moderna, hemos buscado avanzar por sobre la anárquica dispersión de la desfundamentación hacia las respuestas reclamadas por el presente"¹¹.

Para dimensionar la urgencia de una "ética hermenéutica" en son de evitar la hermenéutica eco-cosificadora tematizaremos ahora la problemática de la despersonalización —producto de una realidad escindida— donde las partes, sujeto-objeto, texto-lector, hombre-naturaleza, etc., no sólo no realizan un evento trans-apropiador como el propuesto notablemente en *La naturaleza como texto*, sino que se vuelven contra sí hasta desintegrar sustancialmente aquello que llamamos naturaleza y que sirve de base para toda relación ética.

11.6. Ética aplicada a la problemática de la despersonalización.

La huida del sí mismo puede estar presente en toda gran teoría. Diversas estrategias o mecanismos defensivos ante la angustia y el dolor espiritual

¹¹ VILLARROEL, R. *Op. cit.* Págs. 209-210.

pueden conllevar a esta enajenación del ser sí mismo, agudizada por los trastornos propios de un excesivo afán de posesión teórico intelectual.

La tendencia a aferrarse a los propios pensamientos y creencias peligra quedarse encerrada tras baluartes imaginarios en los sistemas a los que uno se adhiere o, como ocurre con muchos intelectuales, en los creados por ellos mismos. Esto constituye, sin duda, uno de los principales motivos de conflictos entre ideologías, escuelas de pensamiento y marcos de referencia, sean políticos, religiosos, éticos, sociales o psicoanalíticos. Sin comprenderse los talentos se vuelven enemigos los unos de otros. *Bellum omnium contra omnes*, en esta guerra formal de todos contra todos se luchará sin compartir siquiera ni el mismo tiempo ni el mismo espacio. Muchos han querido dominar todo lo que ha podido ser dicho, pensado, escrito, soñado e imaginado, para no retener más que el propio discurso y, por medio de éste, releer la historia de la filosofía.

Evitar toda forma de lucha significaría anular las posibilidades de abogar por una salud medioambiental íntegra, sin embargo, revela que aquel intelectual que las promueve para librar en el campo de batalla formal su promulgada filosofía mediante la fuerza o la violencia intelectual, avasallando, superando, dominando, venciendo, limitando, oprimiendo abstractamente al otro, puede él efectivamente vencer, pero no como un filósofo. El amante de la sabiduría ejerce una lucha que carece de violencia, sin voluntad de vencer, superar, imponerse como un déspota abstracto sobre los demás, puesto que su lucha debe ejercerla no en *contra* de los demás, sino *con* los demás únicamente hacia sí mismo. Esta lucha al dirigirse constantemente hacia sí mismo es posible sólo mediante la base de una compasión común, que supone la misma esencia tanto en el uno como en el otro, sea para algunos Dios, sea para otros voluntad de poder, absoluto, Ser, etc. Sea enfatizada aquí la derrota común de la razón como medio para *posesionarnos* de la verdad universal en aras de reconocer en los orígenes de ella, es decir, en la imposibilidad de *poseer* la sabiduría lo más propio y lo más singular de todo amante de la sabiduría. Al no perseguir la victoria, la derrota no implica necesariamente un fracaso. La luz que iluminó a algunos puede enceguecer o simplemente no alcanzar a otros, por eso la derrota de la cual nos ocupamos debe ser identificada con la solidaridad antes que con el fracaso. El amante de la sabiduría debe tender la mano a quien yace en la oscuridad. Los libros deben abrirse como un abrazo en el abandono existencial, sirviendo ellos de apoyo en la desintegración de la salud socioambiental. Podemos

reconocer entonces que la lucha a la cual aludimos no se dirige *contra* el otro, sino sólo hacia uno mismo, el otro es sólo un referente para amar, que nos ayudará a no caer en la tentación de querer *poseer* la sabiduría, de creer que únicamente el *nuestro* es el camino y alejarnos con esta ilusión de la filosofía. La diversidad de las cosmovisiones porque son *expresiones* y no *posesiones* intelectuales definitivas son motivos de esclarecimiento existencial y no de riñas crítico-intelectuales.

Por eso el pensar autocrítico contra la despersonalización no debe entenderse como una guerra contra la guerra, ni como una guerra alternativa, sino como el desarme pacífico e intelectual ante la hermenéutica cosificadora. No afirmo que en nombre del belicismo formal se haya desatado esta guerra abstracta, y en la mayor parte de los casos no veo intencionalidad de aquello, pero en nombre de Dios, del Ser, del absoluto, de la verdad, de la libertad, de la justicia, etc., nos hemos hecho partícipes de ella mediante una hermenéutica cosificadora. Cuando desafiamos la validez de una filosofía, sin comprenderla y desacreditamos así tan fácilmente el valor de dichas posesiones conceptuales, tendemos a fomentar esta huida del sí mismo que huye a la intelectualidad, por temor a perder las propias defensas. Crisis, disputas, términos de amistades en ámbitos intelectuales son los indicios más evidentes de estos mecanismos defensivos que cosifican al hombre, mediante una huida del sí mismo. Sartre, por ejemplo, ponía fin a su amistad con Camus diciéndole: "Muchas cosas nos acercaban, pocas nos separaban. Pero este poco ya era demasiado: la amistad, también ella, tiene tendencias de ser totalitaria; se hace necesario el acuerdo en todo o las rencillas, y las mismas indeterminaciones se convierten en militantes de partidos imaginarios"¹². Como si la náusea de Roquetin pudiese superar el malestar que le provoca la sensación de calor a Mersault, o pudiese establecerse un paralelismo entre ambos¹³.

¹² "Polémica Sartre/Camus" Ediciones El Escarabajo de Oro. Buenos Aires. Pág. 55.

¹³ En "La aclaración del extranjero", Sartre se vale de la distinción de Camus entre el *sentimiento* y la *noción* de lo absoluto, para sostener que *El mito de Sísifo* aspira entregar la noción de lo absurdo, mientras que el extranjero, busca inspirar ese sentimiento. Sartre afirma que el orden de aparición de ambas obras responde por lo demás a esa lógica. Es decir, Mersault sumerge al lector en el clima de lo absurdo y el mito de Sísifo aclara el paisaje. En ese mismo ensayo Sartre invierte dicho orden desde un plano sentimental a uno formalmente teórico, para detenerse plausiblemente en los aspectos lógicos, formales, lingüísticos, analíticos, semánticos y literarios de una obra que —como según él mismo ha reconocido— busca causar sólo un *sentimiento*. A la pregunta ¿por qué mató a un árabe? Mersault responde: a causa del sol. Esa respuesta es un modo de vivenciar humanamente lo absurdo. La obra *El extranjero* no puede ser condenable ni comparable bajo aspectos formales con otra expresión vivencial, como es la náusea de Roquetin ante lo absurdo de la existencia humana, ante él todo está demás y no tiene la menor razón existir, él todo es

Un arma de despersonalización que se ha academizado y en la cual se suele fácilmente caer, creyendo que se puede llegar a *comprender* a una persona o a un pensador, descontextualizándolo a partir de premisas que no son válidas para la singularidad de todo ser humano. Hermenéutica despersonalizadora que pone en detrimento lo subjetivo como lo deshonroso, lo poético, lo místico, lo emocional, lo incapaz de elevarse a un plano científico, lógico o "estrictamente" filosófico, entendiendo con esta palabra el rigor propio del *único* plano válido para *entender* al otro en cuanto objeto despersonificado, en cuanto cosa. Aquellos que asumen el sentimiento de responsabilidad, que tan bien describió Sartre al final del *Ser y la Nada*, y cuya manifestación *sensu allegorica* expresó Camus de manera tan profunda en *La peste*, podrán reconocer *here and now*¹⁴ este escrito sobre la ecoética aplicada a la salud mental como un ensayo de autocrítica.

contingente y no hay nada que pueda explicar la existencia. Ambas porque son *expresiones* —y no *posesiones* intelectuales definitivas de lo absurdo, que *viven* personas de todo el mundo y no solamente los lectores de la revista *Les Temps Modernes*, dirigida por Sartre—, son motivos de esclarecimiento existencial y no de riñas intelectuales, como la iniciada en dicha revista.

¹⁴ Cfr. HUXLEY Aldous. "Eiland" (*La isla*) Editorial Piper. München-Zürich. 1996. Ecos de un mina, pero ¿por qué?, ¿de dónde esta "atención" "here and now"?: "¿Y no es esto, sin embargo, aquello que siempre olvidamos? Yo pienso que uno olvida prestar atención a lo que está sucediendo y esto es lo mismo que no estar ni aquí ni ahora". (Pág. 19) Acerca de la isla de Pala, los mina ayudan a la gente a volver al momento presente, el único lugar donde podemos hacer cambios constructivos en la vida. Muchos maestros espirituales han tomado la importancia del "*hic et nunc*". Recuerdo las técnicas de Gurdjieff que enseñan a desarrollar la melodía del propio pájaro mina. "Alto nasal y monocorde" (Pág. 9) Diez o doce notas de una melodía en escala pentatónica así como "do do sol do". (Pág. 14).

EPÍLOGO

Hoy en día podría considerarse generalizada la opinión según la cual la humanidad se está viendo trágicamente afectada por las nefastas consecuencias de su propio progreso material y los efectos indeseados de las transformaciones científicas y técnicas introducidas en el mundo. A ello podría sumarse el ostensible desconcierto espiritual que parece inundar la vida del presente, sobre todo si se constata la ocurrencia de un significativo conjunto de situaciones dramáticas —tan amenazantes como irreversibles— que neutralizan cualquier sentimiento de optimismo de las personas respecto del tiempo futuro. La ausencia de valores compartidos, el individualismo egoísta y la extrañeza moral podrían considerarse como los caracteres más ilustrativos de la personalidad de nuestro tiempo. Por otra parte, la historia reciente parece empeñarse en recordarnos que el nihilismo avanza irrefrenablemente y que fenómenos como el choque entre civilizaciones o la devastación antropogénica del ambiente resultan a estas alturas casi inminentes. Y sin afanes de profecía, se podría suponer, además, que el despliegue incontenible del proceso de mundialización económica y cultural en curso puede terminar por asfixiar el último respiro de libertad humana, y someter definitivamente a las personas a la exclusión social, la esclavitud del mercado y el salvífico conformismo ofertado por los medios de comunicación masiva.

Difícil resulta sustraerse a este diagnóstico desmoralizador. Hay pocas evidencias por estos días que permitan pensar en contrario y alimentar expectativas más esperanzadoras al respecto. Todo indica que el asunto va en serio y que proponer esta lamentable descripción de los hechos no es una cuestión descabellada. Un abismo infranqueable nos aleja de la moderna pretensión de Spinoza por constituir una ética *more geometrico*, o de la ilustrada creencia voltaireana de que sólo existe una moral, tal como existe una sola geometría. La relativización, la disolución, la deformación, la desmitificación, la inconmensurabilidad de los valores y las creencias resultan ser indesmentibles en esta hora. Desde todos los sectores del conocimiento y la cultura se levantan voces alertando del

riesgo y ya no son pocos quienes creen que hemos alcanzado un punto crucial, traspasado el cual sólo advendrá la desolación. Éste parece ser el espíritu de la época, cuando la pérdida del sentido acecha al hombre más que en cualquier otro momento de su historia.

Sin embargo, no es menos cierto que los últimos dos siglos han sido testigos también de las más sorprendentes conquistas y revelaciones. Muchos se esforzarían por afirmar que, lejos de encontrarnos en un momento aciago de nuestro devenir, los seres humanos enfrentamos una perspectiva principalmente alentadora, inédita por sus posibilidades y aperturas. Y que, merced a la superación de las estructuras ordenadoras de mundo que prevalecieron en los siglos anteriores —monolíticas y dogmáticas—, se puede pronosticar una proliferación cada vez más incesante de nuevas propuestas de sentido para la vida humana, amparadas en la posibilidad cierta de expresión que la interconectividad planetaria establecida por el desarrollo tecnológico pone actualmente al servicio de las personas.

En tal sentido, se podría pensar con toda propiedad que hoy —en oposición a como se piensa a menudo— la globalización va progresivamente permitiendo una plena expresión de la diversidad y el pluralismo cultural, de lo heterogéneo y alterno; dispersando —en vez de concentrar— las voces del presente, democratizando la posibilidad de manifestación de las diferencias y las resistencias, antaño constreñidas por las lógicas centralizadoras del poder. Por cierto, desde una lectura de los hechos de esta índole, no se pueden dejar de mencionar una serie de fenómenos característicos de nuestro tiempo como son los sorprendentes logros obtenidos por el conocimiento científico y biomédico en las últimas décadas, o la erradicación creciente de los regímenes políticos *de facto* en favor del fortalecimiento de sistemas constitucionalistas en el mundo. En el mismo sentido, se podría hacer referencia también a la expansión pretendidamente universal de una perspectiva de derechos humanos, que tiende a favorecer el imperio de la justicia y la protección de las libertades individuales. Por otra parte, muchos estarían dispuestos a sostener que, pese a las innegables dificultades y limitaciones del presente, la población humana, en promedio, padece menos adversidades y registra menos pobreza material que en toda su historia anterior, y que la razón para ello no es otra que la actual matriz de desarrollo económico y las transformaciones propiciadas por la evolución de la tecnociencia contemporánea, cuya articulación prolífica está dando lugar a un nuevo orden mundial, más allá del viejo capitalismo mercantilista, actualmente en retirada.

Claro está, cualquier visión escatológica del mundo no dejaría de sospechar de interpretaciones como éstas y se inclinaría más bien a suponer que un relato así no es sino un subproducto ideológico de la misma decadencia histórica a la que se refiere, y que para consolidarse en el tiempo necesita del enmascaramiento optimista.

No obstante, habría que considerar en este caso también que a toda mirada apocalíptica de la realidad subyace siempre un ingenuo utopismo, la visión secretamente esperanzada de una vida buena y feliz, que al verse amenazada en sus posibilidades de materialización, la hace reaccionar con semejante desaliento suspicaz.

Cualquiera sea la descripción —más o menos acertada— que caracterice al momento actual por el que atraviesa la vida de los hombres y mujeres que habitan este mundo, una cosa parece ser cierta: este desacuerdo no es meramente teórico y no sólo recae sobre un diagnóstico general acerca de los hechos. Se expresa en todo orden de asuntos. Marca la pauta de los intercambios humanos en todas las esferas del acontecer. Entre tecnofobias y tecnofilias, universalismos y particularismos, fundamentalismos y secularismos, nos hallamos en medio de profundos desacuerdos. Hasta ahora, tales diferendos han tendido a resolverse por vía de la imposición de la fuerza y la prevalencia de recursos meramente estratégicos de acción. Los recientes acontecimientos de terrorismo mundial y violencias de todo tipo indican que los antagonismos y los resentimientos crecen como el desierto nietzscheano, que las lógicas excluyentes prevalecen a la hora de formular expectativas de superación de las inequidades. Las políticas sociales de los Estados se hacen ciertamente insuficientes para dar satisfacción a las demandas de una civilidad cada vez más atomizada y confrontacional. Pareciera ser que el sueño cultural de la diversidad no ha trasuntado en un imaginario político más esencialmente humano, integrador y solidario, y que la cuestión de fondo es discernir hacia dónde se dirigen efectivamente los valores luego de la muerte de Dios. La construcción de una ética para el futuro es, entonces, la urgente tarea de nuestro momento. El fortalecimiento de la responsabilidad es lo que el mañana reclama como instancia de contención de las expresiones críticas que acechan tras el progreso material del presente. La salvaguarda de la vida, presente y futura, en todas sus expresiones y dimensiones debe constituirse en el compromiso irrenunciable para todos los habitantes del planeta.

La ética aplicada enseña a enfrentar este desafío desde una perspectiva de amplitud, con un enfoque crítico, plural, dialogante, más allá de

las ideologías, los dogmas y las confesiones, más allá de toda coacción. La ética aplicada es la afrenta que una razón consciente de sus excesos y desviaciones quiere asumir para saldar sus deudas con la historia. La ética aplicada es una oportunidad cierta para reevaluar las antiguas convicciones y promover nuevas posibilidades interpretativas para el mundo de la vida, es también una nueva disposición para encarar con resolución los cambios exigidos por las circunstancias epocales, es un llamado rotundo a desplegar ese esfuerzo considerable de pensamiento ético al que pocos parecen estar dispuestos en nuestros días.

Con estas palabras finales hemos querido, en consecuencia, invitar a nuestros lectores a acompañarnos en la tarea de seguir pensando aquellos problemas que se han analizado en este libro, para tratar de responder de manera conjunta a las dificultades que hoy día enfrentamos y a las demandas del porvenir que en este minuto nos interpelan.

RAÚL VILLARROEL

OBRAS DE REFERENCIA¹

- ACOSTA, JOSÉ. "Bioética para la sustentabilidad". Centro Félix Varela, La Habana. 2007.
- ADORNO, THEODOR W. "Mínima moralía. Reflexiones sobre una vida dañada". Taurus, Madrid. 1998.
- AGAMBEN, GIORGIO. "Lo abierto. El hombre y el animal". Pretextos. Valencia. 2004.
- ALBERT, HANS. "Razón crítica y práctica social". Paidós. Barcelona. 2000.
- ANGELL, MARCIA. "La verdad acerca de la industria farmacéutica. Cómo nos engaña y qué hacer al respecto". Editorial Norma. Bogotá. 2006.
- ANNAS, GEORGE J.; GRODIN, MICHAEL A. (eds.). "The Nazi Doctors and the Nuremberg Code: Human Rights in Human Experimentation". New York. Oxford University Press. 1992.
- APEL, KARL-OTTO. "La transformación de la filosofía". Taurus. Madrid. 1985.
- APEL, KARL-OTTO. "Teoría de la Verdad y Ética del discurso". Paidós. Barcelona. 1991.
- APEL, KARL-OTTO. "Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia". Almagesto. Buenos Aires. 1994.
- AQUINO, TOMÁS DE. "De veritate". EUNSA. Pamplona. 1967.
- AQUINO, TOMÁS DE. "Suma de teología". BAC. Madrid. 2006.
- ARAOS, JAIME. "La filosofía aristotélica del lenguaje". Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona. 1999.
- ARENDT, HANNAH. "Conferencia sobre la filosofía política de Kant". Paidós. Barcelona. 2003.
- ARENDT, HANNAH. "De la historia a la acción". Paidós. Barcelona. 1995.
- ARISTÓTELES. "Ética Eudemia" Editorial Gredos. Madrid. 1996.
- ARISTÓTELES. "Ética Nicomáquea" Editorial Gredos. Madrid. 1996.
- BEAUCHAMP, TOM; CHILDRESS, JAMES. "Principios de Ética Biomédica". Masson S.A. Barcelona. 1999.
- BETTETINI, GIANFRANCO y FUMAGALLI, ARMANDO. "Lo que queda de los medios". EUNSA. Navarra. 2001.
- CALLICOT, JOHN BAIRD. "In defense of the Land Ethics. Essays in Environmental Philosophy". State University of New York Press. New York. 1989.
- CAMPS, VICTORIA. "El malestar de la vida pública" Grijalbo. Barcelona. 1996.
- CARRUTHERS, PETER. "La cuestión de los animales". Cambridge University Press. Cambridge. 1995.
- CAVALIERI, PAOLA; SINGER, PETER (eds.). "El proyecto 'gran simio'. La igualdad más allá de la humanidad". Trotta. Madrid. 1998.
- COLLINS, SHEILA. "A Different Heaven and Earth. A feminist perspective on religion". Judson Press. Valley Forge. 1974.
- CORTINA, ADELA. "Ciudadanos del mundo". Alianza. Madrid. 2003.
- CORTINA, ADELA. "Ética aplicada y democracia radical". Tecnos. Madrid. 2001.
- CORTINA, ADELA. "Razón pública y éticas aplicadas". Tecnos. Madrid. 2003.
- CUADRA, ÁLVARO. "De la ciudad letrada a la ciudad virtual". LOM. Santiago de Chile. 2003.

¹ En esta lista se incluyen sólo los libros que han sido consultados por los diversos autores de los capítulos. Los artículos de revistas y otras fuentes impresas o electrónicas se registran exclusivamente en las notas a pie de página.

- DE LA MOTA, IGNACIO H. "Función social de la información". Paraninfo. Madrid. 1988.
- DEBRAY, RÉGIS. "Vida y muerte de la imagen". Paidós. México. 1994.
- DELEUZE, GILLES. "Diferencia y Repetición". Amorrortu. Buenos Aires. 2002.
- DESCARTES, RENÉ. "Discurso del método". Tecnos. Madrid. 2002.
- DEVAL, BILL. SESSIONS, GEORGE. "Deep Ecology: Living as if Nature Mattered". Peregrine Smith. Salt Lake City. 1985.
- EHRlich, PAUL; EHRlich, ANNE. "La explosión demográfica, el principal problema ecológico". Salvat. Barcelona. 1994.
- EHRlich, PAUL; EHRlich, ANNE. "Población, recursos, medioambiente". Omega. Barcelona. 1975.
- ESCOBEDO, JOSÉ. "Dinámica de la población. Teorías, métodos y técnicas de análisis". Ed. Universitaria UNA. Puno. 2004.
- ESPOSITO, ROBERTO. "Bios. Filosofía e biopolítica". Einaudi. Torino. 2004.
- FERNÁNDEZ, GRACIELA. (Comp.). "El giro aplicado. Transformaciones del saber en la filosofía contemporánea". Ediciones Universidad Nacional de Lanús. Buenos Aires. 2002.
- FERRY, LUC. "El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre". Tusquets. Madrid. 1994.
- GIANNINI, HUMBERTO. "Del bien que se espera y del bien que se debe". Dolmen. Santiago. 1997.
- GILLIGAN, CAROL. "In a Different Voice. Psychological Theory and Women Development". Harvard University Press. Cambridge. 1982.
- GODLOVITCH, STANLEY AND ROSLIND. "Animals, Men and Morals. An Enquiry into the Maltreatment of Non-humans". Taplinger Publishing Co. New York. 1971.
- GRACIA, DIEGO. "Ética y Vida. Estudios de Bioética". Editorial El Búho. Santafé de Bogotá. 1998.
- GRACIA, DIEGO. "Procedimientos de decisión en ética clínica". EUEDEMA. Madrid. 1995.
- GUATTARI, FÉLIX. "Las tres ecologías". Pretextos. Valencia. 1994.
- GUILLON, MICHELLE et SZTOKMAN, NICOLE. "Géographie mondiale de la population". Ellipses. Paris. 2004.
- HABERMAS, JÜRGEN. "Aclaraciones a la Ética del Discurso". Trotta. Madrid. 2000.
- HABERMAS, JÜRGEN. "Conciencia moral y Acción comunicativa". Península. Barcelona. 1991.
- HABERMAS, JÜRGEN. "El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?". Paidós. Buenos Aires. 2004.
- HABERMAS, JÜRGEN. "Facticidad y Validez". Trotta. Madrid. 2001.
- HABERMAS, JÜRGEN. "Historia y crítica de la opinión pública". Gustavo Gili. Barcelona. 1981.
- HEGEL, GEORG W.F. "Principios de la Filosofía del Derecho". Sudamericana. Buenos Aires. 2004.
- HEGEL, GEORG W.F. "Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural". Aguilar. Madrid. 1979.
- HEIDEGGER, MARTIN. "Artículos y conferencias". Ediciones Del Serbal. Barcelona. 1999.
- HEIDEGGER, MARTIN. "Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad". Alianza. Madrid. 2007.
- HEIDEGGER, MARTIN. "Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica". Trotta. Madrid. 2000.
- HEIDEGGER, MARTIN. "Nietzsche". Destino. Barcelona. 2000.
- HEIDEGGER, MARTIN. "Serenidad". Ediciones Del Serbal. Barcelona. 1994.
- HENRY, MICHEL. "Filosofía y fenomenología del cuerpo". Sígueme. Salamanca. 2007.
- HONNETH, AXEL. "La lucha por el reconocimiento". Crítica. Barcelona. 1997.
- HUME, DAVID. "Investigación sobre el entendimiento humano". Istmo. Madrid. 2004.
- HUME, DAVID. "Tratado de la naturaleza humana". Tecnos. Madrid. 2005.
- HUXLEY ALDOUS. "Eiland" Piper. München-Zürich. 1996.
- HUXLEY ALDOUS. "Kontrapunkt des Lebens" Insel. Leipzig. 1985.
- IZQUIERDO, GABINO. "Entre el fragor y el desconcierto. Economía, ética y empresa en la era de la globalización". Minerva. Madrid. 2000.
- JONAS, HANS. "El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica". Herder. Barcelona. 1995.
- JONES, HUW. "Population geography". Guilford Press. New York. 1990.
- KANT, IMMANUEL. "Crítica del Juicio". Austral. Madrid. 2001.
- KANT, IMMANUEL. "Filosofía de la Historia". FCE. Barcelona. 2000.
- KANT, IMMANUEL. "Fundamentación de la metafísica de las costumbres". Alianza. Madrid. 1998.
- KANT, IMMANUEL. "Fundamentación de la metafísica de las costumbres". Espasa Calpe. Madrid. 1980.
- KANT, IMMANUEL. "Lecciones de ética". Crítica. Barcelona. 1995.
- KANT, IMMANUEL. "Metafísica de las costumbres". Tecnos. Madrid. 1990.
- KANT, IMMANUEL. "Teoría y Práctica". Tecnos. Madrid. 1993.
- KATZ, JAY. "Experimentation with Human Beings". Russell Sage Foundation. New York. 1992.
- KLUXEN, WOLFGANG. "L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino". Vita e pensiero Edizioni. Milano. 2005.
- KUSHE, HELGA. SINGER, PETER. (Eds.). "A Companion to Bioethics". Blackwell. Oxford. U.K. 1998.
- LACADENA, JUAN RAMÓN. (Ed.) "Los derechos de los animales". Desclee de Brower. Bilbao. 2000.
- LAVÈCCHIA, SALVATORE. "Una via che conduce al divino. La 'homoiosis theo' nella filosofia di Platone". Vita e pensiero Edizioni. Milano. 2006.
- LECALDANO, EUGENIO. "Dizionario di bioetica". Laterza. Roma-Bari. 2002.
- LEVINE, ROBERT. "Ethics and Regulation of Clinical Research". Urban & Schwarzenberg. Baltimore-Munich. 1986.
- LINZEY, ANDREW. "Los animales en la teología". Herder. Barcelona. 1996.
- LIPOVETSKY, GILLES. "El crepúsculo del deber". Anagrama. Barcelona. 1994.
- LIVI-BACCI, MASSIMO. "Historia mínima de la población mundial". Ariel. Barcelona. 2002.
- LOCKE, JOHN. "Carta sobre la tolerancia". Tecnos. Madrid. 1988.
- LOLAS, FERNANDO. "Bioética". Editorial Universitaria. Santiago. 1998.
- LOLAS, FERNANDO. "Temas de Bioética". Editorial Universitaria. Santiago. 2002.
- LOZANO, JOSEPH. "Ética y Empresa". Trotta. Madrid. 1999.
- LUHMANN, NIKLAS. "La realidad de los medios de masas". Anthropos. Barcelona. 2000.
- MAC LUHAN, MARSHALL. "El medio es el mensaje: un inventario de efectos". Paidós. Barcelona. 1987.
- MACINTYRE, ALASDAIR. "Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes". Paidós. Barcelona. 2001.
- MACINTYRE, ALASDAIR. "Tras la virtud". Crítica. Barcelona. 1987.
- MALTHUS, THOMAS ROBERT. "Primer ensayo sobre la Población". Alianza. Madrid. 2000.
- MILANO, ANDREA. "Persona in teologia. Alle origine del significato di persona nel cristianesimo antico". Denotiae. Roma. 1996.
- MILL, JOHN STUART. "El utilitarismo". Madrid. Alianza. 2002.
- MONTERO, ROSA. "¿Son los empresarios agentes de cambio institucional?: Lecciones del caso chileno". Instituciones y Desarrollo. Septiembre. 1999.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. "Así habló Zaratustra". Alianza. Madrid. 1987.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. "Más allá del bien y del mal". Alianza. Madrid. 1984.
- PASSMORE, JOHN. "Man's Responsibility for Nature". Duckworth. London. 1980.
- PLUTARCO. "Obras morales y de costumbres". Gredos. Madrid. 2001.
- PORFIRIO. "Acerca de la abstinencia". Gredos. Madrid. 1990.
- POTTER, VAN RENSSLAER. "Bioethics: Bridge to the Future". Prentice Hall. New Jersey. 1971.
- PUYOL, RAFAEL. (Ed.). "La población del Mundo". Ed. Síntesis. Madrid. 1991.
- RAWLS, JOHN. "Liberalismo político". Crítica. Barcelona. 1997.
- RAWLS, JOHN. "Teoría de la justicia". FCE. México. 1995.
- RENAUT, ALAIN. "Heidegger y los modernos". Paidós. Buenos Aires. 2001.

- REQUES, PEDRO. "Población, recursos y medio ambiente ¿el final de los mitos?". Publicaciones Universidad de Cantabria. Santander. 2001.
- RICOEUR, PAUL. "Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la teoría de la acción". Docencia. Buenos Aires. 1985.
- RJEDL, MANFRED. (Herausgeber). "Rehabilitierung der praktischen Philosophie", Rombach. Freiburg. 1972 - 1974.
- RODRÍGUEZ, HILDEGART. "Malthusismo y neomalthusismo. El control de la natalidad". Javier Morata. Madrid. 1932.
- ROSS, DAVID. "The Right and the Good". Oxford University Press. Oxford. 2002.
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES. "Discurso sobre el origen de la desigualdad". Tecnos. Madrid. 1998.
- RYDER, RICHARD. "Victims of Science: The Use of Animals in Research". Burns & MacEachern Limited. Ontario. 1975.
- SARMIENTO, AUGUSTO. (Ed.). "El don de la vida. Documentos del Magisterio de la Iglesia Católica sobre bioética", BAC. Madrid. 1996.
- SARTORI, GIOVANNI. "La Tierra Explota. Superpoblación y Desarrollo". Santillana. Madrid. 2005.
- SAUVY, ALFRED. "La población, sus movimientos, sus leyes". Eudeba. Buenos Aires. 1988.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. "Los dos problemas fundamentales de la ética". Siglo XXI. Madrid. 1993.
- SEN, AMARTYA. "Development as Freedom". First Anchors Book Edition. 2000.
- SESSIONS, GEORGES (Ed.). "Deep Ecology for the 21st Century". Shambhala. Boston. 1995.
- SEVILLANO, MARÍA LUISA. (Coord.). "Nuevas tecnologías, medios de comunicación y educación", CCS. Madrid. 1998.
- SINGER, PETER. "Una vida ética. Escritos". Taurus. Madrid. 2002.
- SINGER, PETER. "Ética práctica". Cambridge University Press. Cambridge. 1996.
- SINGER, PETER. "Liberación animal". Trotta. Madrid. 1995.
- SPAEMANN, ROBERT. "Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'". EUNSA. Pamplona. 2000.
- SPINOZA, BARUCH. "Ética demostrada según el orden geométrico". Trotta. Madrid. 2005.
- SZYMBORSKA, WISLAWA. "Deshalb leben wir. Gedichte und herausgegeben von Karl Dedecius". Suhrkam Verlag. Frankfurt am Main. 1980.
- TAPINOS, GEORGES. "Elementos de Demografía". Espasa Calpe. Madrid. 1988.
- TAYLOR, CHARLES. "Argumentos filosóficos". Paidós. Barcelona. 1997.
- TEIXIDÓ, SOLEDAD y CHAVARRI, REINALINA. "La acción filantrópica como un elemento de la Responsabilidad Social: El caso chileno". Ediciones PROhumana, Santiago de Chile. 2000.
- THIEBAUT, CARLOS. "De la tolerancia". Visor. Madrid. 1999.
- TIZZI, ENZO. "Tiempos históricos, tiempos biológicos". FCE. Ciudad de México. 1990.
- TOLEDANO, ÁNGEL. "Hacia el equilibrio de la población mundial. El equilibrio demográfico y la ética cristiana". Desclée de Brouwer. Bilbao. 2004.
- VALLIN, JACQUES. "La población mundial". Alianza. Madrid. 2006.
- VERÓN, ELISEO. "El cuerpo de las imágenes". Norma. Bogotá. 2001.
- VILLARROEL, RAÚL. "La naturaleza como texto. Hermenéutica y crisis medioambiental". Editorial Universitaria. Santiago. 2006.
- VOLTAIRE. "Tratado de la tolerancia". Crítica. Barcelona. 1999.
- WARREN, KAREN. (Ed.). "Ecological Feminism". Routledge. London. 1994.
- WARREN, KAREN. "Ecofeminist Philosophy. A western perspective on what it is and why it matters". Rowman & Littlefield Publishers. Cumnor Hill, Oxford. 2000.