



## CAPÍTULO TERCERO

### JUSTICIA Y ARQUEOLOGÍA DE LA DIGNIDAD

#### *Sistema de las contradicciones morales o miseria de la bioética*

I. La dignidad: un concepto atacado . . . . .	170
II. Coherencia y utilidad de la dignidad humana para un análisis ético . . . . .	177
III. La dignidad humana en los derechos humanos y en la ética médica . . . . .	186
IV. La dignidad y el principio de respeto por las personas . .	196
V. Derecho a morir con dignidad y respeto por la autonomía	203
VI. Dignidad de la persona muerta y respeto del deseo de los vivos . . . . .	216
VII. Clonación, reproducción y dignidad humana . . . . .	229
VIII. Genética, autonomía, identidad y dignidad humana. . . .	249
IX. Fuentes religiosas, filosóficas y de los derechos humanos para la dignidad. . . . .	262
X. Estado moderno y derechos humanos . . . . .	279
XI. La necesidad de una crítica permanente a la apariencia moral . . . . .	286

### CAPÍTULO TERCERO

## JUSTICIA Y ARQUEOLOGÍA DE LA DIGNIDAD

### *Sistema de las contradicciones morales o miseria de la bioética*

Palestrión. —¿Cómo te llamas entonces?

(*Palaestrio. —Quis igitur vocare?*)

Filocomasia. —Mi nombre es “Justa”.

(*Philocomasium. —Diceae nomen est*).

Esceledro. —Cometes una injusticia; pretendes tener un nombre falso, Filocomasia. Tú eres injusta, no Justa.

(*Sceledrus. —Iniuria's; Falsum nomen possidere, Philocomasium, postulas. Adikos es tu, non dikaia...*).

Plauto, *Miles Gloriosus*

Llegó por fin un tiempo en el cual todo lo que los hombres habían considerado inalienable llegó a ser objeto de cambio, de tráfico, y podía enajenarse. ...virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etcétera; todo, en fin, pasó al comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal, o hablando en términos de economía política, el tiempo en el cual toda cosa, moral o física, al convertirse en valor venal, se lleva al mercado para apreciarla en su más justo valor.

K. Marx, *Miseria de la filosofía*

## I. LA DIGNIDAD: UN CONCEPTO ATACADO

A finales de diciembre de 2003, en un editorial del *British Medical Journal* (BMJ) —una de las cinco revistas de medicina general de mayor liderazgo e impacto mundial— Ruth Macklin corrió el mayor de los velos encubridores de la disociación entre bioética y derechos humanos introducida por el fundamentalismo de los principios y afirmada por las diversas variantes del imperialismo moral en bioética.<sup>273</sup> En un texto que mereció una inmediata andanada de críticas, esta profesora de ética médica sostuvo que “La dignidad es un concepto inútil en ética médica y puede ser eliminado sin ninguna pérdida de contenido”.<sup>274</sup> Si bien la desmesura del enunciado fue de tal magnitud que alguien podía verse inclinado a inhibirse de opinar ante el mismo, lo cierto es que por diversas razones resultaba necesario hacerlo. Puede decirse que así como Delleuze sostenía que la respuesta a toda pregunta no filosófica sobre la utilidad de la filosofía debía ser agresiva ya que se la ha de tomar por irónica y mordaz, del mismo modo hay que decir que una pregunta sobre la utilidad del concepto de dignidad para la ética debe tomarse como provocación a una *polémica* (*polemós*). Porque con ésta se desprecia el sentido común (histórico-social) de las palabras que impone los límites del saber y la creencia mundana a las pretensiones cognoscitivas de la argumentación racional.

Cabe preguntarse si es que puede enseñarse alguna ética aplicada, y en particular la ética médica en el mundo actual, prescindiendo del concepto de dignidad sin que ello suponga caer en un fundamentalismo dogmático o en irracionalidad. Es por eso que frente a estas alternativas debemos comprender que estamos ante el pensamiento de alguien que representa a una concepción fundamentalista de los principios éticos, y que se trata de una bioeticista que proyectó en modo de *imperium* sofístico a diversos foros internacionales y países pobres —particularmente de América Latina—, los contenidos ideológicos de un discurso del cual el editorial del BMJ es tan sólo un ejemplo.<sup>275</sup> Pero se trata asimismo, en su finalidad, de una

<sup>273</sup> Macklin, Ruth, “Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy”, *cit.*, nota 132.

<sup>274</sup> Sostener que un término —en este caso el de dignidad— puede ser eliminado “sin pérdida de contenido”, es asegurar que ese término tiene un uso retórico. Ya hemos distinguido el significado y los usos del concepto “retórica” en este trabajo.

<sup>275</sup> Macklin codirigió en Argentina junto a Florencia Luna uno de los programas del Centro Fogarty de los Institutos Nacionales de Salud, cuya iniciativa puede entenderse

fuerte pretensión en el campo de la bioética internacional de demoler los contenidos morales de los derechos humanos, en un intento mucho más ambicioso aún que el iniciado por Rorty respecto de la Declaración de Helsinki, si bien compartiendo con éste su ataque al carácter inalienable de los mismos. Porque si hay un concepto que junto al de la paz mundial resulta constituyente de toda la arquitectura de los derechos humanos, éste es el de la dignidad humana. De allí que decir que la dignidad es un concepto inútil en ética médica es lo mismo que decir que los derechos humanos son inútiles en bioética. Y sin embargo hay que decir frente a esa hostilidad —y con toda la firmeza necesaria— que la única inutilidad para la ética médica y la bioética que cabe observar, es la de aquellos intentos de una pseudo-moral convertida en miseria de la bioética cuando esos intentos pretenden alcanzar una resignificación estratégica de los contenidos de la moral universal común de los derechos humanos.<sup>276</sup>

Hume dice: “Concedamos que cuando reducimos el placer, que surge en vista de la utilidad, a los sentimientos de humanidad y de simpatía hemos abrazado una hipótesis equivocada”.<sup>277</sup> Pero la “utilidad” en el mundo *pos-tradicional* se asocia tan fuertemente a criterios de eficacia y rentabilidad que con ello se borran las condiciones de legitimidad de los discursos éticos. Y esto resulta amenazante para la bioética que es un campo de reflexión sobre cuestiones éticas y morales en un mundo donde los intereses son de tal magnitud que se convierten en cuestiones de interés nacional. Esto sucedió con el gobierno francés, por ejemplo, cuando el grupo farmacéutico Sanofi-Synthelabo de su país realizó en abril de 2004 una oferta de compra al grupo farmacéutico franco-alemán Aventis

como dirigida a asegurar a los estudios patrocinados por Estados Unidos en países no desarrollados el funcionamiento sin conflictos de un sistema internacional de revisiones “éticas” de las investigaciones biomédicas. Véase además, en torno a una pseudobioética, “Trust and the bioethics industry” (Editorial), *cit.*, nota 195.

<sup>276</sup> En la 11a. Reunión del Comité Internacional de UNESCO convocada el 23 y 24 de agosto de 2004 para discutir la propuesta de una “Declaración Universal de Bioética”, el representante del Nuffield Council of Ethics reprodujo la pregunta introducida por Macklin: ¿Cómo se define “dignidad humana” para evitar su vaguedad en los diversos contextos de aplicación? La respuesta del juez Kirby que presidía la sesión no ofreció figuras al decir que el concepto formaba parte de la historia entera de las Naciones Unidas y sus documentos y que asimismo la jurisprudencia internacional era sobreabundante al respecto.

<sup>277</sup> Hume, David, *Investigación sobre la moral*, Buenos Aires, Losada, 2004, p.139.

por una suma de 48,000 millones de euros (luego elevada a 55,000 millones cuando el grupo suizo Novartis quiso terciar en las negociaciones).

El nuevo grupo farmacéutico europeo Sanofi-Aventis pasó a tener una cifra de negocios que lo ubicó en tercer lugar del mercado mundial siguiendo al laboratorio Pfizer (USA) y a Glaxo-Smith-Kline (UK). Estas cifras superaban ampliamente el presupuesto nacional anual que pudieran alcanzar decenas de países del mundo. Entonces puede verse que el sentido económico-político del concepto de “utilidad” ha de ser cuidadosamente tenido en cuenta por quienes pretenden argumentar en un sentido ético-filosófico dentro del campo de la bioética. Pero el antecedente mayor de esa conversión de la investigación biomédica y biotecnológica en cuestión de interés nacional y política exterior para un país rico en desarrollo industrial,<sup>278</sup> hay que ir a buscarlo a la derrota del plan de reforma del sistema nacional de salud de los Estados Unidos bajo la presidencia Clinton. Esa derrota fue debida en modo central a los intereses de la industria farmacéutica y biotecnológica que debían servir de fuente principal de financiación de la reforma del sistema de salud mediante una fuerte disminución en el precio de los medicamentos.<sup>279</sup> Se trató de una derrota del pensamiento demócrata tradicionalmente ligado a la defensa de los derechos civiles y de una sociedad más redistributiva, por parte del pensamiento ligado a valores conservadores y a los intereses empresarios que tradicionalmente representa el partido republicano. La pretensión de bajar el precio de los medicamentos en el mercado de Estados Unidos fue derrotada. Y como es frecuente observar en ese país, la derrota fue seguida de reconocimiento político interno y aceptación de la misma.

La industria farmacéutica invertiría luego en la campaña de George Bush a la presidencia, buscando frenar la regulación del precio de los

<sup>278</sup> Decimos para un país rico —y cabría agregar imperial— porque otros países también pudieron definir como de interés nacional el desarrollo de la industria farmacéutica y biotecnológica sin alcanzar las consecuencias que para la ética de la investigación internacional en países pobres habría de tener la situación en Estados Unidos. De hecho, y en un extremo político y económico opuesto, un país socialista como Cuba se fijó esa prioridad nacional.

<sup>279</sup> Véase Navarro, Vicente, *Why The U.S. Does Not Have A National Health Program*, Baywood, 1992; *The Politics of Health Policy: The U.S. Reforms, 1980-1994*; Blackwell Publishers, 1994. También: Charatan, Fred “Las compañías farmacéuticas ayudaron a pagar la inauguración del mandato presidencial de Bush”, *British Medical Journal*, 2001, núm. 322, p. 192.

medicamentos, la producción de genéricos en otros países, y la importación a Estados Unidos de medicamentos cuya pureza y eficacia no estuvieran comprobadas. Esta asociación entre política e intereses en el campo de los medicamentos, marco determinante de las investigaciones biomédicas que fueron el origen de la bioética, se veía claramente reflejada dos días después de la derrota de Bush en las elecciones legislativas del 7 de noviembre de 2006, con la caída generalizada de las acciones de empresas farmacéuticas como Merck, Pfizer, Glaxo Smith y Eli Lilly entre otras (también cayeron entonces las acciones de empresas de defensa como Lockheed y Northrop Grumman para confirmar las relaciones entre poder político imperial, intereses económicos globales, vida y muerte). El triunfo interno de los intereses de la industria farmacéutica, combinado con el debilitamiento del modelo fuerte de regulación de la investigación biomédica de la FDA (jaqueado por las demandas de revisión rápida por los afectados de la epidemia HIV-Sida), y en un contexto internacional de globalización económica del liberalismo, produjo una mezcla de alto poder destructivo para la doctrina de los derechos humanos. Ningún bioeticista, al hablar de la “utilidad” de un concepto como el de la dignidad humana, puede desconocer entonces que su tarea se realiza en medio de ese inédito mundo de intereses. Un mundo donde el valor y la “utilidad” de las palabras, en términos de una bioética verdadera, debe medirse por el lugar que éstas ocupan como aportes a una mayor o menor comprensión ética del mundo de la vida. Porque desconocer, negar u omitir la “utilidad” del concepto de dignidad humana en relación al contexto de intereses en el cual pragmáticamente opera, sólo puede conducirnos a la ignorancia, la irracionalidad o el cinismo moral.

En ese marco para la bioética: ¿qué es lo que decía Macklin? En el texto del editorial mencionado sostuvo varios argumentos para tratar de explicar por qué las apelaciones a la dignidad humana y los reclamos por sus violaciones pueblan el campo de la ética médica, aunque si alguien se pregunta por su coherencia y utilidad para un análisis ético puede verse que tales apelaciones son vagas reexposiciones de otras nociones más precisas o meros eslóganes que no agregan nada a la comprensión del tópico. Los que siguen son sus argumentos en contra del uso del concepto de dignidad humana en ética médica. 1) Aunque “posiblemente” las referencias más prominentes a la dignidad aparecen en muchos instrumentos internacionales de derechos humanos, estas convenciones no se dirigen

—salvo pocas excepciones— al tratamiento o las investigaciones médicas. Si bien una excepción es la Convención Europea de Bioética, en ella como en otros documentos la “dignidad” no parece tener otro significado que el implícito en “*el principio de la ética médica*” del respeto por las personas o necesidad de obtener el consentimiento informado, proteger la confidencialidad y evitar la discriminación y prácticas abusivas. 2) Las referencias a la dignidad que emergieron en la década de los 70 en discusiones sobre el morir y la prolongación de los tratamientos de sostén vital, y que fueron expresadas a menudo como “el derecho a morir con dignidad”, llevaron en Estados Unidos a reconocer los derechos de los pacientes a hacer instrucciones anticipadas. Y en este contexto, la dignidad no parece que sea otra cosa que el respeto por la autonomía. Por eso es que como comentario a la aparición de este uso vago del concepto en conexión con los tratamientos en el final de la vida una comisión presidencial de bioética en los Estados Unidos observó que “Frasas como... “morir con dignidad” han sido usadas en modos tan conflictivos que sus significados, si alguna vez fueron claros, han llegado a ser desesperanzadamente confusos”.<sup>280</sup> 3) Otro uso diferente de dignidad en relación a la muerte se observa con los estudiantes de medicina cuando estos practican procedimientos tales como la intubación en cadáveres y algunos eticistas sostienen que esto es una violación de la dignidad de la persona muerta. Sin embargo esto no tiene nada que ver con el respeto de la autonomía ya que se trata de un cadáver aunque haya un razonable interés acerca del sentimiento de los familiares por estos procedimientos. Este interés no tiene que ver con la dignidad de la persona muerta y sí tiene que ver con el respeto del deseo de los vivos. 4) Aunque el informe sobre *Clonación Humana y Dignidad Humana* de la Comisión Presidencial de Bioética de Estados Unidos en julio de 2002 le haya otorgado un lugar prominente al concepto de dignidad, ese informe no contiene un análisis de la dignidad o de cómo ella se relaciona con los principios éticos tales como el de respeto por las personas. Por eso y ante la ausencia de un criterio que nos permita conocer cuando es violada la dignidad, este concepto permanece siendo vago y su uso es sólo un eslogan al no esclarecer su significado. 5) Esa Comisión Presidencial también consideró que

<sup>280</sup> President’s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Deciding to forgo life-sustaining treatment*, Washington DC, US Government Printing Office, 1983, p. 24 (la traducción al español es nuestra).

algunos experimentos científicos sobre reproducción asistida deberían ser prohibidos por el Congreso de los Estados Unidos por una ley a ser llamada de “Dignidad de la Procreación Humana” pero si bien uno puede identificar actos procreativos que son abusivos o degradantes sería un misterio el saber cómo algunos modos de fertilización in vitro pudieran suponer una pérdida de la dignidad. 6) Del mismo modo se ha dicho que en genética humana existen violaciones de la dignidad, como en el informe del Consejo Nuffield titulado “Genética, libertad y dignidad humana”, aunque especificando un significado de la dignidad en la investigación en genética de la conducta. Ese informe se refiere al sentido de la responsabilidad como

...un ingrediente esencial en la concepción de la dignidad humana, en la presunción de que uno es una persona cuyas acciones, pensamientos e intereses merecen respeto intrínseco porque ellos han sido elegidos, organizados y guiados en un camino que tiene sentido desde un punto de vista distintivamente individual.

Pero aunque esto haga significativo al concepto de dignidad humana, esto no es más que una capacidad para la acción y el pensamiento racional cuyos rasgos centrales conducen al principio de respeto por la autonomía.

¿Por qué, entonces —se pregunta Macklin— tantos artículos e informes apelan a la dignidad humana como si ella significara algo sobre y por encima del respeto por las personas o su autonomía? Una explicación posible —se responde— son las diversas fuentes religiosas que refieren a la dignidad humana y especialmente aunque no exclusivamente los escritos católico-romanos. Sin embargo, esta fuente religiosa no puede explicar cómo y por qué la dignidad ha entrado dentro de la literatura secular de la ética médica. Tampoco puede hacerlo —según ella— la prominencia del concepto en los documentos de derechos humanos dado que sólo una pequeña porción de la literatura en ética médica consigna las articulaciones entre salud y derechos humanos. Conclusión: de allí que aunque la etiología pudiera permanecer en el misterio el diagnóstico sería claro: “La dignidad es un concepto inútil en la ética médica y puede ser eliminado sin ninguna pérdida de contenido”.<sup>281</sup> El cierre no podía haber sido más explícito y

<sup>281</sup> Macklin, Ruth “Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy”, *cit.*, nota 132, p. 1420: “Although the aetiology may remain a mystery, the diagnosis is clear. Dignity is a useless concept in medical ethics and can be



aparentemente contundente. Sin embargo, para que una bioética sea verdadera es necesario realizar una crítica de los enunciados falsos y por eso es que aquí trataremos de demostrar la falsedad de todos esos dichos.

Se atribuye a Jean Rostand el afirmar que lo grave no es decir tonterías sino decirlas en nombre de principios; pero no sería adecuado responder a los dichos que hemos descrito como si se tratara de una tontería —aunque grave— ya que aunque esos dichos ofrezcan tantos flancos débiles a la crítica que la inconsistencia de sus enunciados resulte en cierto modo autoevidente, se trata sin embargo de una posición extremadamente representativa del fundamentalismo de los principios éticos asociado al pragmatismo liberal y de las consecuencias que se derivan de ellos. Decir que la dignidad es un concepto inútil para la ética médica no es ni puede ser una tontería. Y dado el predicamento que al modo de Protágoras y los sofistas tienen hoy algunos bioeticistas que acceden a espacios de gran difusión e impacto en la formación de opinión, desde donde siempre es posible causar al menos una masa considerable de confusión, hay que someter a crítica toda pretensión de considerar al concepto de dignidad “inútil” o prescindible. Para decirlo en términos de historia de la filosofía y utilizar emociones racionales, se trata de enfrentar a la *destrucción o contradicción de los filósofos* (Algazel) de esta nueva sofística oponiéndoles la correspondiente *destrucción de la destrucción* (Averroes) en términos de significación conceptual. Debemos considerar sobre todo que el ataque al concepto de dignidad, siendo un ataque a los fundamentos éticos de los derechos humanos, resulta ser a la vez un ataque a los contenidos de toda ética profesional o interdisciplinaria que considere a los derechos humanos indisociablemente unidos a la misma (sea ésta la ética

eliminated without any loss of content.” (la traducción al español es nuestra). Taylor, Charles dice en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., nota 66, p. 22: “Si se quiere discernir más sutilmente qué es lo que tienen los seres humanos que los hace valedores de respeto, hay que recordar lo que es sentir la llamada del sufrimiento humano, o lo que resulta repugnante acerca de la injusticia, o la reverencia que se siente ante la vida humana. Ningún argumento puede mover a alguien desde una postura neutral ante el mundo, se haya adoptado ésta por exigencias de la ‘ciencia’ o sea consecuencia de una patología, hasta la razón de la ontología moral... Al principio me referí al ‘trasfondo’ que respalda nuestras intuiciones morales y espirituales. Ahora podría parafrasear lo dicho afirmando que mi objetivo es examinar la ontología moral que articula dichas intuiciones. ¿Qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a nuestras respuestas? ‘Dar sentido’ significa aquí la articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas: identificar qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto...”.

médica, la bioética o cualquiera otra). Por eso es que debemos llevar nuestras disputas éticas al lugar donde el supuesto de las mismas sea alcanzar un verdadero progreso moral y no envilecer los fundamentos histórico-materiales y formales alcanzados para el desarrollo de una moral universal. Y podemos decir esto aunque en la tarea del pensar siempre sea preferible hablar de “crítica” antes que de “destrucción”, ya que la primera presupone algunos contenidos rescatables en el material sujeto a discusión mientras que en la segunda se observa una caracterización de negatividad completa. Y podemos considerar también, como ya hemos dicho, que la crítica al fundamentalismo de los principios éticos no supone la negación del lugar que hayan de ocupar los principios éticos en una teoría moral sino su reubicación y resignificación en sí y en sus conexiones. Por eso es que atendiendo a esto deberíamos cultivar lo que Ezequiel de Olaso enseñaba como “principio de caridad” para con los autores sometidos a revisión. Sin embargo, y hechas todas esas salvedades, también es necesario decir que la crítica de los contenidos ideológicos entendida como pretensión de descubrimiento de las apariencias en los discursos que enmascaran la realidad, se dirige a destruir los componentes falsos de los mismos al modo en que análogamente nos enfrentamos a las falacias argumentativas sin pretensión alguna de recuperarlas.

El fundamentalismo de los principios éticos que pretende validarse con criterios de pragmática fáctica —y no formal al modo de la ética discursiva— es una concepción que comienza siendo falsa en los fundamentos y termina siendo inmoral en su alcance. De manera tal que si la crítica de su apariencia comienza siendo “caritativa”, al final termina convertida en una disputa de convicciones irreductibles y por tanto sin concesión alguna en el debate. Esto no es más que el resultado del material al que uno debe enfrentarse en la crítica cuando vemos la pretensión de arrojar fuera del campo de la ética médica al concepto de dignidad. Nos encontramos de hecho frente a una visión que se propone como argumentación moral pero que no es más que una falacia que da apoyo a la búsqueda de resultados autointeresados en el campo de la moral.

## II. COHERENCIA Y UTILIDAD DE LA DIGNIDAD HUMANA PARA UN ANÁLISIS ÉTICO

Si las apelaciones a la dignidad humana y los reclamos por sus violaciones pueblan el campo de la ética médica es razonable que alguien se

pregunte por ello. Mucho más razonable resultaría —sin embargo— que alguien se preguntara por la dignidad humana y sus violaciones en caso que la ética médica estuviera despoblada de apelaciones y reclamos por las mismas o que los bioeticistas nada dijeran de ello salvo generalidades vacías de referencias particulares a esas violaciones como pudo verse en América Latina durante la década de los noventa respecto a los estragos del neoliberalismo para la ética de la vida y el vivir en la Región. Pero las preguntas que se han hecho a ese poblamiento de apelaciones y reclamos a la dignidad en la ética médica han sido preguntas sobre la coherencia y utilidad de las mismas para un análisis ético creyendo ver —y queriendo hacernos ver— que tales apelaciones son vagas reexposiciones de otras nociones más precisas o que son meros eslóganes que no agregan nada a la comprensión del tópico. No obstante, y si bien hay muchas preguntas para hacerse respecto de un análisis ético, nada nos dice que la coherencia y la utilidad hayan de ser los principales criterios de los interrogantes que *debamos* hacernos. Es por esta razón que quienes pretenden esgrimirlos como ejes de un análisis ético-filosófico (verdadero) estarán obligados a justificar adecuadamente frente a otras alternativas la mayor adecuación de los mismos para la interrogación en términos de coherencia argumentativa. De ese modo, el salto hacia el *deber* de interrogarnos —en nuestro caso sobre la coherencia y utilidad— encontraría una justificación racional. Bertrand Russell, al analizar el pragmatismo de William James, decía:<sup>282</sup>

Encuentro grandes dificultades intelectuales en esta doctrina. En ella se da por sentado que una creencia es “verdadera” cuando sus efectos son buenos... James dice: “Si la hipótesis de Dios obra satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra, es verdadera”. Esto omite simplemente como insignificante la cuestión de si Dios está realmente en el cielo; si El es una hipótesis útil, eso es suficiente... La doctrina de James es un intento de edificar una superestructura de creencia sobre unos cimientos de escepticismo, y como todos los intentos semejantes depende de falacias. En su caso las falacias brotan de una tentativa de ignorar todos los hechos extrahumanos.

La utilidad como criterio —paradójicamente— es sin duda muy pobre y dicho en términos de Russell: “Evidentemente esto no sirve para nada”.

<sup>282</sup> Russell, Bertrand, *Historia de la filosofía occidental*, libro III, cap. XXIX; William, James, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, t. I, pp. 689-696.

El pragmatismo cae en el regreso *ad infinitum* de sostener que su estimación de las consecuencias de la creencia en un concepto —como en este caso es el de dignidad—, es verdadera ética y fácticamente porque sus consecuencias —como sería el abandono del concepto de dignidad— son buenas. Pero esa estimación de las consecuencias será verdadera si el abandono del concepto de dignidad resulta bueno, lo que es precisamente una cuestión a comprobar. De manera tal que el modo de salida de la condicionalidad del juicio que le resta al pragmatismo, es el de hablar de la potencia para *hacer* que algo sea útil (que es lo que Rorty asumió como herencia del instrumentalismo de Dewey). Es decir, si no hay justificación racional del *deber* de interrogarnos por la utilidad, nos encontramos en realidad frente a un falso análisis ético-ideológico que al no plantear otros interrogantes como posibles silencia la significación de otras concepciones y por tanto no puede imponerse por vía de la razón sino únicamente por vía de la imposición mediada por el uso del poder y el abuso del criterio de autoridad.<sup>283</sup>

Por otro lado, una cosa es decir que las apelaciones a la dignidad son “vagas” o que la dignidad misma es un concepto “vago” y otra muy diferente es decir que las apelaciones a la dignidad son “vagas reexposiciones” de otras nociones más precisas, o que son meros eslóganes. Porque ante la vaguedad de la apelación a un concepto o ante la vaguedad del concepto mismo caben dos alternativas: la primera es acometer la tarea de pedir y dar precisión al concepto (tarea que desde siempre ha sido parte de la filosofía), y la segunda es aceptar que se trata de un concepto o una apelación que —en determinado sentido al menos— son *necesariamente* vagos. Ante su preocupación por una de las mayores preguntas de la filosofía —y de toda teología— San Agustín señalaba: “¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé; si deseo explicarlo a alguien que me lo pregunta, no lo sé”.<sup>284</sup> En un contexto de discusión epistemológica, nadie objetaría que alguien pretendiera lograr mayor claridad y precisión para el concepto de salud. Sin embargo, a ningún sujeto racional se le ocurriría —en un determinado contexto de análisis como pueda serlo el de la práctica médica habitual— viendo la superpoblación de apelaciones

<sup>283</sup> En modo menor, el acceder a editorializar una revista líder en medicina es un uso de poder que abre un interrogante sobre la vía de acceso en tanto se presume que en un editorial del *British Medical Journal* se han de decir cosas de “verdadera” importancia para los médicos.

<sup>284</sup> San Agustín, *Confesiones*, XI, p. 17.

a la salud en las ciencias médicas, interrogarse por la coherencia y utilidad de dichas apelaciones y atacar la “vaguedad” de la noción de salud.

Otro tanto podría decirse del uso y coherencia de las apelaciones a la idea de justicia. Hay usos cotidianos o mundanos de los conceptos —que en general son vagos— y hay usos formales de los mismos que encierran una particular vaguedad en torno a sus contenidos materiales. ¿A quién se le ocurriría cuestionarse la “vaguedad” de las apelaciones a la justicia realizadas por quienes se sienten injustamente tratados? ¿O a quien se le ocurriría no aceptar que el concepto —formal— de justicia en Aristóteles (dar a cada uno lo suyo) es *necesariamente* vago en cuanto a sus contenidos materiales? Y sin embargo en ambas alternativas —mundana o formal— observamos algo común: nadie pretende reemplazar ni desechar sus apelaciones o el concepto mismo sino que se las acepta como son o se las acepta para mejorarlas en su uso y coherencia. Lo que se pretende hacer en el ataque a la dignidad —sin embargo— no es decir que las apelaciones a la misma en ética médica muestran necesidad de ser precisadas y esclarecidas o son vagas por necesidad, sino que se sostiene que son vagas reexposiciones de otras nociones más precisas con lo cual ya se preanuncia la inutilidad de su uso y el abandono y reemplazo de las mismas por las que se consideran nociones más útiles. Podría pensarse, para los ejemplos dados anteriormente, que el abandono de los conceptos de salud y de justicia no se propone porque no se les ha encontrado reemplazante que pueda exponerlos de modo más preciso. Sin embargo, cabe recordar la reexposición operada en bioética por el fundamentalismo de los principios sobre la salud como derecho humano (al negarla como tal derecho humano y al distinguir entre derecho moral y derecho legal) y sobre la justicia como idea moral trascendental y moduladora (al transformarla en “principio ético”), para observar cómo las operaciones sobre el derecho a la salud y la idea de justicia antecedieron a la actualmente observada sobre el concepto de dignidad. De hecho, puede sostenerse que la pretensión de una reformulación pragmática de las nociones de salud, justicia y dignidad, constituye el fundamento de una bioética liberal que resulta funcional al desarrollo autónomo de las formas avanzadas de la ciencia y la tecnología en el campo de la vida y el vivir.

Un ejemplo de ello puede encontrarse en un modo de hablar de la justicia en la investigación internacional cuando se dice: “Existe explotación cuando las personas o las agencias ricas o poderosas se aprovechan de la pobreza, debilidad o dependencia de otros, usándolos para alcanzar sus

propias metas (las de los ricos o poderosos) *sin beneficios adecuados para compensar* a los individuos o los grupos que son dependientes o menos poderosos”.<sup>285</sup> Hay que entender que aquí se quiere decir —según subrayamos en cursivas—, que la condición de explotación tiene una variable condicional que es la existencia o no de beneficios adecuados de compensación. Se trata de una fina sutileza de enmascaramiento mediante la introducción de un enunciado supuestamente corrector, pero innecesario.

La definición de explotación tiene mayor consistencia si prescindimos de ese condicional. Las razones sobran para ello. Puede decirse en primer lugar que hablar de una explotación que pueda ser compensada es una contradicción en los términos ya que explotar a alguien consiste precisamente en tomar de él aquello que no debería haber sido tomado, por lo cual la única “compensación” posible de la explotación es la no explotación. Si decimos que hacer trabajar a los niños es una explotación, con ello queremos decir simplemente que el trabajo infantil debe prohibirse porque no hay nada que pueda compensarlo. Se nos podrá decir todavía que debemos distinguir entre “explotación dañina” y “explotación mutuamente ventajosa” entendiéndolo por esta última aquellas en las que el explotado gana en la transacción al igual que lo hace el explotador siendo mutua la ventaja de la transacción pero no la explotación. Y si decimos que una transacción mutuamente ventajosa y consentida no puede ser injusta se nos dirá que esto no es una cuestión de lenguaje sino una cuestión sustantiva (de justicia) y que no hay razón para pensar que nuestra posición sea la correcta.<sup>286</sup> Pero este esfuerzo analítico no logra modificar el significado asociado a la injusticia que tiene el término tanto en lengua inglesa al decir “exploitation is an unjust or improper use of another person for one’s own profit or advantage” o en lengua española al decir “explotar es aplicar en provecho propio, por lo general de un modo abusivo, las cualidades o sentimientos de una persona, o un suceso o circunstancia cualquiera”.<sup>287</sup> Y para quienes aceptan como correcta la posi-

<sup>285</sup> Macklin, Ruth, “Ética de la investigación internacional: el problema de la justicia hacia los países menos desarrollados”, *Acta Bioethica*, año X, núm. 1, 2004, pp. 27-35.

<sup>286</sup> Véase “Exploitation” en Edward Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information, Stanford University. Acceso enero de 2008 en <http://plato.stanford.edu>.

<sup>287</sup> “Exploitation”, *Webster’s Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, Chicago, Merriam-Webster Inc., 1981, vol. I, pp. 801 y 802; “Exploitar”, *Diccionario de la Lengua Española*, 22a. ed., Real Academia Española, 2001.

ción sustantiva de justicia del derecho internacional de los derechos humanos, la distinción analítica entre lenguaje y posición correcta resulta abstracta.

Cabe agregar que la explotación es un concepto que pertenece a la clase de los incondicionados aunque el pragmatismo pretenda negar la existencia de tales conceptos (al modo en que niega el término *inalienable*). Pero uno podría hacerse además la siguiente pregunta: ¿cómo sabemos si la definición que hemos visto antes no resulta ser, en sí misma, una definición *explotadora* o que refuerce mediante un discurso facilitante las condiciones de explotación en investigación internacional? Uno debe pensar que es más fácil que lo que se entienda por beneficios adecuados de compensación sea fijado por los ricos y poderosos antes que por los pobres, débiles o dependientes; tal como lo indica la evidencia de las disparidades crecientes entre ricos y pobres en el mundo. Y para saber si estamos bien orientados en nuestro razonamiento podríamos aplicar la primera parte de la definición —tradicional por cierto en su sentido— (“Existe explotación cuando las personas o las agencias ricas o poderosas se aprovechan de la pobreza, debilidad o dependencia de otros, usándolos para alcanzar sus propias metas” —las de los ricos o poderosos—), al enunciado condicional propuesto (“sin beneficios adecuados para compensar a los individuos o los grupos que son dependientes o menos poderosos”).

Así podríamos determinar el carácter explotador o no de este último. Porque si la fijación de una supuesta adecuación de beneficios para la compensación resulta ser un modo en que las personas o las agencias ricas o poderosas usan para aprovecharse de los pobres, débiles y dependientes para alcanzar sus propias metas (autointerés), entonces diremos que esa supuesta adecuación de beneficios era un modo de explotación y por tanto que la definición que la hubiera estipulado sería una definición explotadora. Por ejemplo, en muchas propuestas multinacionales de ensayos clínicos con medicamentos, en el apartado “Beneficios” pueden leerse —aunque variando la enfermedad— frases similares a ésta de un protocolo particular: “Si usted decide participar en este estudio recibirá atención médica y le harán análisis y otros exámenes con más frecuencia de lo acostumbrado en el tratamiento de su leucemia”. Se está definiendo el recibir atención y exámenes médicos con mayor frecuencia como “beneficio” de la investigación. Pero esto es falso e incorrecto dado que la atención médica y los exámenes forman parte del diseño del estudio y de no ser realizados no se obtendrían los resultados necesarios para evaluar eficacia y seguridad de la

droga investigada. La atención médica y los exámenes brindados no tienen la finalidad de “beneficiar” al paciente sino de obtener información necesaria para hacer posible la comercialización del medicamento en estudio. Por eso es que la atención médica y exámenes brindados son “obligaciones” del patrocinante que busca obtener un rédito económico de la investigación que se lleva a cabo. En los países pobres, la aplicación de esta definición de “beneficio” como “atención médica y exámenes brindados” en las investigaciones, supone una inducción a la participación para pacientes que —injustamente— no tienen acceso a exámenes o tratamientos. De este modo, bajo el “beneficio” (falso) que los pacientes recibirán durante el tiempo del estudio (dos años promedio por fase), se logra la incorporación de los “débiles” y “menos poderosos”. Y esto es explotación. Con lo cual nos damos cuenta que la primera parte de la definición de explotación que vimos antes, sirve para evaluar a la segunda haciendo al condicional innecesario. Ahora bien: con esto hemos podido mostrar la estructura falaz de una definición pero a la vez hemos podido ver el aspecto justificatorio del uso del término bajo definición (“explotación”). De modo tal que lo que vemos es que esa falacia puede llegar a cumplir un papel estratégico a la hora de implementar una investigación internacional, de acuerdo a cómo define explotación. De allí que en gran medida la batalla que libra el fundamentalismo liberal pragmático de los principios éticos es una batalla por el significado.

El concepto de dignidad humana en las Naciones Unidas es —en principio— *necesariamente* vago en tanto no tiene deliberadamente definición alguna. Esto no le hace incoherente ni inútil. La *necesidad* de la Asamblea de las Naciones Unidas de no tomar partido alguno acerca de una definición de dignidad humana se basó en el hecho de evitar una cuestión de “principios”, sobre la cual había diferencias entre los estados miembros, pero aceptando la coincidencia de todos los estados en el *uso universal* de un concepto que ante las atrocidades cometidas durante la Segunda Guerra Mundial aparecía claro y preciso para todos y cada uno de los presentes en un sentido *formal* (como el concepto de justicia en Aristóteles) aunque desde diversas perspectivas *materiales* (unos pensaban en las atrocidades de los nazis, otros en las de los comunistas, otros en las de los japoneses, etcétera).<sup>288</sup> Se trató entonces —como dice Gus-

<sup>288</sup> Véase Jonson, M. Glen y Symonides, Janusz, *The Universal Declaration of Human Rights: A History of its Creation and Implementation 1948-1998*, UNESCO, 1998.



tavo Bueno— de una *definición implícita*.<sup>289</sup> Y si bien en ese sentido la dignidad humana aparece como algo abstracto e indeterminado no por ello resulta incoherente en su origen ya que emerge estrechamente ligada a unos hechos históricos y sociales que la inundan de lógica, racionalidad y prudencia. Es lo que asimismo sostiene Rescher:

...los conceptos básicos en cuyos términos llevamos a cabo nuestros asuntos de la experiencia están en general imbuidos de nuestro entendimiento de los hechos del mundo. Estos conceptos no están diseñados para usarse en “todo mundo posible”, sino para usarse en *este* mundo. Su sentido y su aplicabilidad están relacionados con la forma en que las cosas *son*, y no con la forma en que *podrían* ser. En consecuencia descansan sobre una base de hechos empíricos o suposiciones.<sup>290</sup>

Pero además, ese carácter abstracto e indeterminado del concepto como necesidad de un consenso formal entre las naciones signatarias de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, postula simultáneamente la necesidad de una determinación material concreta por los diversos actores según los contextos históricos, sociales, culturales y religiosos de cada uno de ellos. Actores que serán quienes le den precisión y claridad al concepto en su uso. De allí que el concepto de dignidad humana para un análisis ético alcanza el mayor grado de coherencia y utilidad imaginable. ¿Cómo entender entonces su desmesurado cuestionamiento? Una vía de comprensión surge de lo ya señalado sobre lo sucedido en las deliberaciones de la Comisión Presidencial de Bioética de Estados Unidos (1974-1978) que concluirían en el *Informe Belmont* y su formulación de tres principios éticos. En esas deliberaciones hubo importantes diferencias “de principios” entre los miembros de la Comisión aunque una amplia coincidencia en cuanto a la inmoralidad o el modo de resolución de casos concretos bajo estudio. Es así que se abrió una diferencia entre “principalistas” y “casuistas” acerca de cómo entender la ética.<sup>291</sup> Finalmente triunfaron los principalistas y convirtieron en fundamentalismo más allá de toda lógica, racio-

<sup>289</sup> Bueno, Gustavo, “Los Derechos Humanos”, *El sentido de la vida...*, *cit.*, nota 91, pp. 367-373.

<sup>290</sup> Rescher, Nicholas, *La lucha de los sistemas. Un ensayo sobre los fundamentos e implicaciones de la diversidad filosófica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 70.

<sup>291</sup> Jonsen, Albert, *The Birth of Bioethics*, *cit.*, nota 1, pp. 99-106; Jonsen, Albert y Toulmin, Stephen, *The Abuse of Casuistry*, *cit.*, nota 124, pp. 1-20.

nalidad y prudencia, lo que no había sido más que un triunfo pragmático puertas adentro. Por eso es que la objeción desmesurada al concepto de dignidad humana se magnifica al ver que una visión parcial y sesgada dentro mismo de los debates de la bioética en los Estados Unidos, llegaría a postularse con pretensiones de crítica universal como si lo sostenido por algunos miembros de una comisión nacional de bioética pudiera compararse con lo sostenido por todos los miembros de las Naciones Unidas. Esa desmesura para una visión racional del mundo de la vida es la que atraviesa finalmente la concepción liberal pragmática de la bioética cuando queda reducida a sus postulados de poder y eficacia basados en convicciones de una moral imperial.

Salvando para la siguiente analogía las distancias que median entre la ética y la estética, puede verse una gran diferencia entre las visiones de dos pintores españoles —Velázquez y Picasso— acerca de la misma escena captada en *Las Meninas*. El primero —un hombre de la España imperial del siglo XVII— buscó la mirada totalizadora, el principio o fundamento de la realidad toda que bajo la visión del pintor cabe en una escena (*de la realeza*). El segundo —un hombre sensible al drama de la España republicana del siglo XX— demostró que la misma escena tiene inagotables perspectivas y puntos de vista que hacen parcial toda mirada y requieren de múltiples visiones (diríamos hoy de las miradas *sobre* la realeza). Dos hombres de dos mundos distintos y con dos miradas distintas. Una de ellas pretende captar la totalidad de la realidad pero en ese intento deja afuera a todo un pueblo invisible en el espejo aristocrático (un pueblo que aparecerá en el *Guernica* de Picasso). La otra pretende mostrar la imposibilidad de agotar la realidad desde una única mirada si es que reconocemos el derecho de todos y cada uno de los hombres a poder hacer visible su imagen en la luna del espejo.<sup>292</sup> Pero aunque alguien

<sup>292</sup> En 1950, en medio de una discusión sobre arte, Picasso le dice a su amigo y secretario Jaime Sabartés: “Si uno se pusiera a copiar *Las Meninas*, de toda buena fe, pongamos por caso, al llegar a cierto punto y si el que copiase fuese yo, me diría: ¿Qué tal sería poner a ésa un poquitín más a la derecha o a la izquierda? Y probaría a hacerlo a mi manera, olvidando a Velázquez. La prueba me llevaría de seguro a modificar la luz o a cambiarla, con motivo de haber cambiado de lugar a un personaje. Así, poquito a poco, iría pintando unas *Meninas* que parecerían detestables al copista de oficio; no serían las que él creería haber visto en la tela de Velázquez, pero serían *mis Meninas*...”. Citado en Ralfart i Planas, Claustré, *Las Meninas de Picasso*, Barcelona, Meteora, 2001, p. 28. Véase también Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, 10a. ed., cap. I, *Las Meninas*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 13-25.

pueda atribuirle a la historia alguna tendencia al “eterno retorno”, y con ello postular que a la mirada imperial siempre se vuelve, si aceptamos la noción de progreso moral debemos admitir que hay visiones a las que no se vuelve salvo en un sentido no circular que será en todo caso una espiral de la historia. Así, la ética de la dignidad presupone, con su reconocimiento de los otros como actores posibles y necesarios, un progreso moral. Posibles, porque cualquiera de nosotros puede devenir sujeto de la indignación y protagonista de un reclamo de dignidad. Necesarios, porque no son los otros actores simplemente posibles los que dan vida a la ética sino aquellos que se han convertido en realidad encarnada de lo indignante. La ética de principios, desde el origen pero especialmente en su estado de imperialismo moral termina siendo excluyente porque sus enunciados normativos, en tanto no se asocian a la condición de todo sujeto (los actores en su estado de dignidad o indignación)<sup>293</sup> postula una moral para mundos invisibles.

### III. LA DIGNIDAD HUMANA EN LOS DERECHOS HUMANOS Y EN LA ÉTICA MÉDICA

La primaria incomprensión del significado de la dignidad humana para los derechos humanos (o en todo caso la pretensión ideológica de resignificación de la misma) se potencia al disociar a la ética médica de esa dignidad sostenida en los instrumentos internacionales de derechos humanos. Para hacerlo se dice que estas convenciones raramente consignan tratamientos o investigaciones médicas con excepción de la Convención Europea de Bioética y que, sin embargo, cuando lo hacen la dignidad no parece tener otro significado que el principio de respeto por las personas: necesidad de obtener el consentimiento informado y voluntario, requerimiento de proteger la confidencialidad y necesidad de evitar la discriminación y prácticas abusivas. Pero quien no ha comprendido el significado que un concepto dado tiene para quienes lo usan —como hemos podido establecer en el punto anterior respecto al significado de la dignidad humana en la doctrina de los derechos humanos—, mal podrá establecer comparaciones de significados con otros conceptos. Tal es lo que ha sucedido —por otro lado— en innumerables ocasiones de encuen-

<sup>293</sup> Véase el capítulo “La libertad y la condición de ser agente” en Sen, Amartya, *Bienestar, justicia y mercado*, cit., nota 270, pp. 85-108.

tros de culturas donde un lenguaje ha resignificado a otro por la sola razón de una dominancia efectiva en la producción, transmisión y fijación de nuevos significados aunque sin comprensión alguna del lenguaje de los otros.<sup>294</sup> América Latina es una Región marcada desde el origen por esta cuestión donde los esfuerzos actuales por recuperar las lenguas originarias operan sobre los deshilvanados restos de una privación históricamente generalizada de la diversidad lingüística. Y es que la cultura angloamericana fácticamente dominante en el mundo de hoy, se conduce con la misma pretensión de toda cultura dominante anterior, sólo que en medio de un estadio de la evolución humana que indica su absurda irracionalidad ante un mundo que por única vez en su historia ha disuelto en una congregación de naciones toda aspiración a un imperio único. La caída del imperio socialista de oriente, ejemplificada en el derrumbe del muro de Berlín, despertó la efímera fantasía de que el imperio liberal de occidente era dueño del mundo y que había llegado “el fin de la historia”.<sup>295</sup> Pero la realidad histórica había generado más de cincuenta años antes, a propuesta de un presidente occidental y liberal como era Roosevelt (continuador del internacionalismo liberal de Woodrow Wilson) y con la aceptación negociada de Stalin (continuador a su vez del internacionalismo socialista de Lenin), un organismo supranacional que sólo podría superarse en adelante por el progreso de sus logros.<sup>296</sup> Esto implicaba que en su gesta, las Naciones Unidas negaran todo nuevo imperio mundial incluídos los firmantes del nuevo equilibrio.

<sup>294</sup> La Corte Interamericana de Derechos Humanos, al tratar la ya mencionada demanda de una comunidad tribal por el reconocimiento de los derechos de esos pueblos incluyendo el derecho a una propiedad colectiva propia, en *Case of the Saramaka People vs. Suriname*, juicio del 27 de noviembre de 2007; afirma que “...el Estado debe adoptar medidas legislativas, administrativas y de otra índole, necesarias para reconocer y asegurar el derecho del pueblo de Saramaka a ser consultado efectivamente, en acuerdo con sus tradiciones y costumbres, y cuando sea necesario, el derecho a dar o rechazar su previo consentimiento libre e informado en relación a los proyectos de desarrollo o inversiones que puedan afectar su territorio” (versión de la sentencia sólo en inglés; la versión española es nuestra).

<sup>295</sup> Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

<sup>296</sup> Una de las características del derecho internacional de los derechos humanos nacido con las Naciones Unidas es el de su “progresividad”: este derecho se considera evolutivo pero las nuevas normas que se incorporan se suman a las anteriores sin poder negarlas o contradecirlas. Entendido desde sus componentes éticos, es el mayor ejemplo de progreso moral alcanzado internacionalmente.

Por eso es que si comprendemos el significado implícito que la dignidad humana tiene para todos aquellos que aceptan a los derechos humanos como lenguaje común del consenso de naciones, entonces no se trata de buscar que las convenciones de derechos humanos consignent o no los tratamientos e investigaciones médicas como campos alcanzados por el respeto de la dignidad, sino que comprenderemos en modo inmediato su alcance. Sabemos lo que hicieron los médicos nazis —por ejemplo— y aceptamos que allí se violó la dignidad humana aunque no hayamos dado una meta-definición de la misma, porque por diversas fuentes de la tradición moral reconocemos el concepto de dignidad así como reconocemos el concepto de justicia. Si queremos hablar de la pertinencia o no en términos de coherencia, utilidad u otros criterios posibles del concepto de dignidad humana en la ética médica, deberemos considerar que los conceptos o ideas filosóficas (entendido que la dignidad en tanto analizada como concepto de la ética —aunque sea la ética médica— será un concepto o bien filosófico o bien de uso mundano) son capaces de condensar *distintos criterios*. Lo cual no será otra cosa que aceptar un mundo plural de visiones morales. De allí que el concepto actual de dignidad humana en los derechos humanos sea capaz de portar las diversas determinaciones que a lo largo de la historia le han ido marcando el uso latino, el del cristianismo medieval o el del humanismo renacentista entre otros. Sin embargo, cuando el pragmatismo postula la exclusión doctrinaria de la significación por la historia —señalada en el apartado sobre el consensualismo de Rorty—, llega a la necesidad de una resignificación meta-ética de los conceptos vaciados de su contenido histórico-material.

El pragmatismo liberal utiliza un lenguaje de conceptos vaciados de los nexos históricamente dados entre los sujetos que se comunican en la interacción social humana, porque procura establecer una comunicación entre individuos no ya *autónomos* —en el sentido de darse su propia ley moral por una universalización a escala humana de sus postulados individuales—, sino *autómatas* —en el sentido de moverse según una ley preestablecida a escala de las cosas de las que el portador no tiene conciencia—. La ley preestablecida que conduce al automatismo de la persona subyace en la determinación social de las condiciones del vivir humano verificable en las situaciones de exclusión, indigencia y pobreza con su

consecuente pérdida de ciudadanía.<sup>297</sup> Esas determinaciones que hacen que la felicidad exterior dependa del *destino* —según introdujeron los estoicos—<sup>298</sup> abre el camino de dos reinos: el del mundo externo que nos determina y sobre el cual poco podemos hacer, y el mundo interno o de la *libertad interior* (el libre arbitrio) que depende de nosotros o de nuestra *autonomía*. Si en el mundo interno es donde somos libres o autónomos para darnos nuestra ley —y ser por tanto morales—, en el mundo externo es donde estamos sujetos al destino (*fatum*) —a “nuestra” suerte—<sup>299</sup> que es esa constante o ley que se nos impone y ante la cual sólo nos queda re-signarnos para cambiar el signo de la libertad por el de la aceptación.

El mundo será racional en tanto aceptemos la ley que lo gobierna y nosotros mismos nos movamos (*auto-mática-mente*) en el sentido que esa ley nos marca. El estoicismo imperial de Séneca o Marco Aurelio concibe así que lo sabio es asegurarse la paz interior siendo insensibles ante el sufrimiento e *imperturbables* para alcanzar el camino a la felicidad. A la filosofía estoica no le preocupa seriamente el problema de la riqueza y la pobreza que es visto como una cuestión de moral individual.<sup>300</sup> Por eso es que esta concepción si bien acierta al exaltar la conexión dialéctica entre libertad e integridad (la libertad es la conciencia de la necesidad) o dicho de otro modo entre libertad y seguridad, su visión sesgada y parcial le impide destacar la debida conexión entre libertad y bienestar y, por tanto, la comprensión de la ética como un proceso.<sup>301</sup> De ese modo, la concepción del sujeto autónomo supone entonces —asimismo— una si-

<sup>297</sup> Puede hablarse de determinaciones sociales dejando de lado las determinaciones introducidas en el campo de la manipulación del material genético. Estas tienen secuencias de causalidad “cerradas” sobre la dinámica propia de las leyes de la genética aunque la manipulación como conducta de los científicos obedezca a determinaciones ético-sociales. Sobre la exclusión social y la pobreza extrema en tanto determinantes que afectan a la construcción de un *proyecto de vida* véase el ya mencionado caso *Haitianos...* de la CIDH.

<sup>298</sup> Puente Ojea, Gonzalo, *Ideología e Historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI de España, 1979.

<sup>299</sup> Véase un excelente abordaje sobre la aspiración filosófica a una autosuficiencia racional con independencia de la ‘suerte’ (luck) en Nussbaum, Martha, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986.

<sup>300</sup> Rostovtzeff, M., *Historia social y económica del mundo helenístico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, t. II, pp. 1257-1262.

<sup>301</sup> Para la relación entre libertad y bienestar véase el capítulo “El bienestar y la libertad” en Sen, Amartya, *Bienestar, justicia y mercado*, cit., nota 270, pp. 61-84.

multánea concepción del sujeto autómeta. El sujeto “libre de” las determinaciones fenoménicas que lo condicionan habrá alcanzado el reino de la libertad (autonomía) amenazada. Pero frente a ello, el concepto de dignidad humana reserva un espacio inalienable a todo destino externo cuya potencialidad de sentido teleológico puede ponerse en acto toda vez que la indignación lo promueva. De este modo, resulta un término contrario a la concepción liberal-pragmática de aceptación del mundo “real y tal cual es”, cuya fuente más alejada hay que ir a buscarla a los esbozos estoicos de una doctrina de la aceptación para la vida y el vivir en tiempos difíciles de esclavitud o servidumbre, de proletarización o exclusión, pero siempre de explotación y miseria.

La conflictividad moral nacional de la década de los setenta en Estados Unidos se expresó en *vías divergentes* por la ética particular religiosa de los defensores de la santidad de la vida en las investigaciones sobre embriones procedentes de abortos y por la ética universal secular de los defensores de los derechos civiles en las investigaciones biomédicas ejemplificadas por el estudio Tuskegee. Y se “saldó” en modo intermedio con la proclama de los “principios éticos básicos” del Informe Belmont luego transformados en “principios éticos *prima facie*” por Beauchamp y Childress. Del mismo modo, la conflictividad moral internacional de finales de los años noventa se expresó en la *vía convergente* de los reclamos de protección de la dignidad humana por la ética particular religiosa de los defensores de la santidad de la vida en las tecnologías reproductivas y la clonación humana, y por la ética universal secular de los defensores de los derechos humanos en las investigaciones biomédicas internacionales. Y se pretende saldar con la hipostatización del principio de autonomía o de “respeto por las personas”.<sup>302</sup> Por eso es que la concepción liberal-pragmática del concepto filosófico es, en su base, una negación de la aceptación *verdadera* de las diferencias y por tanto de las creencias y juicios autónomos. La concepción moral universalista de los derechos humanos postula en cambio una noción del concepto que —como en el caso de la dignidad humana— permite un acuerdo básico en el significado formal del mismo. Lo cual no implica desconocer la pluralidad de creencias y tradiciones sino que posibilita una diversidad material de exigencias morales según los contextos de acción y establece una vía unificada para la signi-

<sup>302</sup> Véase Holm, Soren, “Not just autonomy —the principles of American biomedical ethics”, *Journal of Medical Ethics*, vol. 21, 1995, pp. 332-338.

ficación y el reconocimiento jurídico positivo a través de las instituciones internacionales (Corte Interamericana de Derechos Humanos, Corte Europea de Derechos Humanos, etcétera). Por eso es que la concepción moral de los derechos humanos ha resignificado formalmente conceptos que —como el de la dignidad humana— son portadores de la coherencia y utilidad necesarias para un diálogo moral inclusivo de las diversas tradiciones histórico-culturales. Así es sabido que quienes sostienen una actitud militante por los derechos humanos han mostrado esa posibilidad de encuentro y diálogo entre diversas posiciones políticas o entre diversas creencias religiosas incluyendo a quienes no tienen unas ni otras.<sup>303</sup> Por ello no hace falta una reflexión meta-ética sobre la coherencia y utilidad del concepto de dignidad, porque en tanto estamos convencidos del significado adoptado por los derechos humanos, nuestra *convicción ética* implica simultáneamente una adscripción formal y un compromiso material donde la distinción entre ética y meta-ética se vuelve inconsistente. Porque aunque las convenciones no nos brinden los ejemplos que puedan sacar al concepto de dignidad de su abstracta indeterminación, cada uno de nosotros somos capaces de establecer las determinaciones concretas aplicables.

Así, cuando un periodista le dijo a un marino integrante de los grupos de represión que en la última dictadura militar argentina realizaban los vuelos que desde sus aviones tiraban prisioneros vivos y anestesiados al Río de la Plata, que los militares “Actuaban como banda e hicieron cosas que van en contra de las leyes de la guerra, de las convenciones internacionales, de la moral cristiana, de la moral judía, de la moral musulmana”; y su acusado responde “El fusilamiento es otra inmoralidad. ¿O está mejor? ¿Quién sufre más, el que sabe que lo van a fusilar o el que murió mediante este método?”; no hace falta la respuesta del periodista para saber de que estamos hablando al decir: “El derecho de saber que va a morir no se le niega a ningún ser humano. Es una medida elemental de respeto a la *dignidad humana*, aún en una situación límite”.<sup>304</sup> Podría decirse que és-

<sup>303</sup> Los organismos de derechos humanos en Argentina —como sucede en otros países según sus particularidades—, incluyen militantes provenientes tanto del peronismo o el radicalismo como del socialismo, la democracia cristiana y otros partidos políticos, mientras que a la vez reúnen a ateos y creyentes sean estos católicos, protestantes, judíos, islámicos o de otros cultos.

<sup>304</sup> Verbitsky, Horacio, *El Vuelo*, *cit.*, nota 222, pp. 39 y 40.



ta no es una situación de la ética médica, aunque no hace falta que lo fuera. Más adelante el diálogo referido entre periodista y represor prosigue:

Periodista: “¿Qué personal iba en cada vuelo?”;

Marino: “En la cabina iba la tripulación normal del avión”.

Periodista: “—¿Y con los prisioneros?”.

Marino: —“Dos oficiales, un suboficial, un cabo y el médico... El Skyvan es una gran caja, con la cabina separada. Terminamos de desvestir a los subversivos...”.

Periodista: “—Usted..., el médico...”.

Marino: “—No, no. El médico les daba la segunda inyección y nada más. Después se iba a la cabina. En el segundo vuelo que hice también”.

Periodista: “—¿Por qué?”.

Marino: “—Decían que por el juramento hipocrático. Creo que en todos los vuelos era así...”.<sup>305</sup>

La figura del médico poco agrega aquí a la violación de la dignidad de esos sujetos como no sea un agravamiento de lo ya debido en tanto la profesión médica se presume con una “carga moral” mayor en particular que la de la ciudadanía en general. La violación de la dignidad humana poco tiene que ver en su significado formal con los diferentes contextos en los cuales pueda materializarse. Y sin embargo, sólo es en su materialización donde el concepto de dignidad alcanza pleno sentido. Es esta dialéctica del concepto lo que el pensamiento liberal no logra aprehender. La pretensión de una diferenciación pragmática entre campos de significación sólo tiene sentido racional como especificación de un significado que se acepta formalmente (convencionalmente). La postulación de una variación del significado del concepto con cada campo de significación imaginable se disuelve en sí misma —en su racionalidad— por la recurrencia última al ejercicio del poder. Es posible establecer diferentes usos pragmático-materiales de un concepto cuya dimensión semántico-formal aceptamos. Pero no hay posibilidad de sustentar racionalidad moral alguna estableciendo tantos significados diferentes como prácticas existan sin caer en imposición lingüística o aislamiento del lenguaje.

Como hemos dicho en el apartado dedicado a Rescher, se trata de aceptar la pluralidad de creencias basadas en diferentes datos, experiencias y resultados de los sujetos en sus realidades, pero defendiendo la

<sup>305</sup> *Ibidem*, p. 61.

idea de que no hay muchas verdades —o “dos demonios”— sino una verdad que surgirá de la mayor fuerza racional encontrada entre las verdades en disputa. Y si la denotación significa, a su vez la connotación nos conduce a la polisemia del lenguaje. Pero no hay corte metafísico entre lo denotado y lo connotado. ¿Por qué reclamar entonces por las especificaciones del concepto de la dignidad humana en el campo de las prácticas médicas? Hay que decir que el sentido de la disociación entre los conceptos formales y sus contenidos materiales de significación se encuentra en la pretensión de una disolución de los componentes objetivos del concepto surgidos del reconocimiento de un valor que en su aceptación nos impulsa a poner fin a toda situación disvaliosa materialmente identificable (la dignidad como valor trascendental modulador de otros valores como la vida y la identidad, la integridad y la libertad, la salud y el bienestar). La diferencia entre el argumento del valor de la dignidad que pide por el respeto de la autonomía de las personas, y el argumento de un principio ético de respeto por la autonomía que no enlaza en sus fundamentos con la dignidad humana; se objetiva en la disociación que éste último establece entre el seguimiento de la norma y la condición moral de los actores y afectados por la misma. Así es como el doble estándar es inmoral porque postula un mundo con normas “éticas” desvinculadas de la condición universal —racional— de todo ser humano.

Pero proponer el abandono del concepto de dignidad en la ética médica apelando a la visión de una concepción como la del fundamentalismo de los principios y a lo dicho en un país particular donde se dio origen al Informe Belmont, tiene además otros problemas derivados de la comparación de visiones, concepciones y países. En abril de 1993, cuando la Argentina todavía transitaba por una etapa introductoria de la bioética, la Corte Suprema de Justicia de la Nación se expidió sobre la medida cautelar interpuesta por el Testigo de Jehová Marcelo Bahamondez en orden a su pretensión de no recibir transfusiones de sangre como parte de sus tratamientos médicos. Bahamondez había sido internado en el Hospital Regional de Ushuaia en 1989 por una hemorragia digestiva y en esa circunstancia se negó a recibir las transfusiones de sangre que sus médicos le indicaban. Hecha una presentación judicial por el hospital, el fallo en primera instancia autorizó la práctica médica indicada. Ante la apelación de Bahamondez, la Cámara Federal de Apelaciones de Comodoro Rivadavia confirmó la resolución de la instancia anterior sosteniendo que la decisión de Bahamondez era “un suicidio lentificado, realizado por un

medio no violento y no por propia mano, mediante un acto, sino por la “omisión propia del suicida” que no admitía tratamiento y de ese modo se dejaba morir”. Este tribunal señaló también que la libertad individual no podía ejercerse de modo que extinguiera la vida que es el bien supremo. Bahamondez sostuvo que la transfusión de sangre contra su voluntad sería un acto compulsivo que desconocería las garantías de los artículos 14 y 19 de la Constitución Nacional, la libertad de culto y el derecho de reserva; y con ello planteó un recurso extraordinario ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación.

La Corte declaró inoficioso el tomar una decisión en la causa que llevaba cuatro años, ya que para ese entonces Bahamondez no se encontraba internado ni bajo tratamiento médico por hemorragia alguna. Sin embargo, en su pronunciamiento, la Corte consideró la posibilidad de repetición de un cuadro semejante y en sus distintos votos expresó su posición ante esa presunta eventualidad. Las tres líneas de argumentación allí planteadas muestran un aspecto de la complejidad que pueda tener el hablar de respeto por la dignidad de la persona humana, respeto por la persona humana y respeto por la autonomía individual. Dos de los votos de la sentencia (Cavagna Martínez y Boggiano) se basaron en *el respeto por la dignidad de la persona humana* que la lleva a adherir a la verdad y que es el fundamento del derecho a la libertad de conciencia tutelado por los artículos 14 y 33 de la Constitución, sea por creencias religiosas o convicciones morales, que supone tanto una esfera de inmunidad de coacción como el actuar libremente si no se ofende el bien común. En ese sentido —se dice—, aunque nadie puede consentir a que se le provoque un daño corporal —y por eso se prohíbe la eutanasia— nada cabe reprochar a los médicos que respetan la objeción de conciencia a un tratamiento. Otros dos votos (Barra y Fayt), sostuvieron que *el respeto por la persona humana* es un valor fundamental respecto del cual los restantes valores tienen carácter instrumental y así los derechos de la personalidad se relacionan con la intimidad, la conciencia, el derecho a estar a solas y el derecho a disponer de su propio cuerpo, en tanto así lo disponen el artículo 19 de la Constitución Nacional y el artículo 19 de la Ley 17.132 de Ejercicio de la Medicina. Finalmente, otros dos votos (Belluscio y Petracchi), afirmaron *el respeto por la autonomía individual* y el derecho a la privacidad, recogido por el artículo 19 de la Constitución Nacional, que no puede ser restringido cuando se realiza con pleno discernimiento y no afecta directamente a terceros.

Hay que observar la coincidencia de los tres argumentos de la Corte en la postulación de un derecho que tiene primacía sobre el de *santidad de la vida* que había sido sostenido por la Cámara de Apelaciones (más adelante nos detendremos en las dificultades que el choque entre lo sagrado y lo profano tiene para una ética de la vida). Y esto aunque el derecho al que se apela es distinto en cada uno de los tres argumentos. En esas interesantes diferencias es donde podemos encontrar ejemplos del orden histórico de las ideas morales y del juego de las mismas en el razonamiento ético en medicina, así como de la necesidad y posibles alcances de la tarea de reflexión y crítica en bioética. El principio de santidad de la vida es el históricamente más antiguo y aparece culturalmente consolidado por las grandes religiones monoteístas. El principio del respeto por la dignidad humana, que siguió al debate medieval entre fe y razón, introdujo un principio ético que pudiera abrazar tanto a los creyentes religiosos como a quienes no lo eran ya que todos compartían la búsqueda de la verdad. El respeto por la persona humana, ligado al señorío sobre el cuerpo, presupone ya la abolición de la esclavitud y el establecimiento de las democracias liberales y su idea de libertad. Y el respeto por la autonomía individual, entendida ésta como libre decisión sin coacciones y sin perjudicar a terceros, es la última de estas cuatro ideas morales en su aparición en la atención y el cuidado de la vida y la salud siendo a la vez la que más ha desafiado a la moral tradicional de los médicos.

Ahora bien, si algo puede concluirse de este caso es que *la razón* que la Corte adjudica a Bahamondez implica a la vez un respeto de su dignidad, de su persona y de su autonomía. Un análisis liberal y pragmático del caso nos diría que en él podemos ver *el triunfo* de los principios seculares contenidos en los votos de la Corte sobre la defensa de la santidad de la vida contenida en la sentencia de la Cámara. Sin embargo, un análisis crítico nos muestra que en el caso vemos *la superación* en los principios seculares de las antinomias encerradas en los contenidos morales de tradición religiosa puestos ante *determinados* contextos (la transfusión sanguínea) de la praxis históricamente desplegada de la atención médica. El hablar de “determinados contextos” nos permite concebir otros marcos en los que el respeto al principio de santidad de la vida pueda seguir operando sin necesidad alguna de superación secular (por ejemplo la urgencia médica con riesgo inmediato para la vida o la atención de menores en riesgo). La diferencia entre hablar de *triunfo* y hablar de *superación*

*ción* es que con el primero aniquilamos a la moral alterna mientras que en la segunda la absorbemos para llevarla a un grado mayor de universalidad. Aquí diremos además que el concepto de dignidad entendido desde su sentido renacentista y luego kantiano hasta su sentido en los derechos humanos hoy, llegó a ser en la progresión histórica una superación de las antinomias entre sacralidad y secularización.

#### IV. DIGNIDAD Y PRINCIPIO DE RESPETO POR LAS PERSONAS

El “principio de respeto por las personas” (*the principle of respect for persons*) fue enunciado por primera vez para la ética médica en 1978 en el Informe Belmont.<sup>306</sup> Este documento de veinte páginas está estructurado en tres apartados: la distinción entre la investigación biomédica y la práctica de las terapias aceptadas; la discusión de tres principios éticos básicos (respeto por las personas, beneficencia y justicia); y la aplicación de los tres principios enunciados en modo de consentimiento informado (respeto por las personas), asesoramiento de riesgos y beneficios (beneficencia), y selección de sujetos para la investigación (justicia). La definición del principio dada por el Informe dice:

El respeto por las personas incorpora al menos dos convicciones éticas básicas: primero, que los individuos deberían ser tratados como agentes autónomos, y segundo, que las personas con autonomía disminuída tienen derecho a protección. El principio de respeto por las personas se divide así en dos requerimientos morales separados: el requerimiento de reconocer la autonomía y el requerimiento de proteger a aquellos con autonomía reducida.<sup>307</sup>

Resulta claro en primer lugar que respeto por las personas no es sinónimo de respeto de la autonomía, y que la obligación de protección de los sujetos con su autonomía reducida no se puede fundar en el respeto

<sup>306</sup> U.S. Congress, *The Belmont Report*, cit., nota 25, pp. 4-6.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 4: “Respect for persons incorporates at least two ethical convictions: first, that individuals should be treated as autonomous agents, and second, that persons with diminished autonomy are entitled to protection. The principle of respect for persons thus divides into two separate moral requirements: the requirement to acknowledge autonomy and the requirement to protect those with diminished autonomy.” (la traducción al español es nuestra).

de una condición inexistente o precaria sino en el respeto de alguna condición del sujeto amenazada por esa falta de autonomía que lo convierte en vulnerable. ¿Cuál es esa condición del sujeto humano que debemos respetar y que no es su *elección autónoma* si esa condición no es la dignidad? Una persona autónoma, según el Informe, es aquel individuo capaz de deliberar acerca de sus objetivos personales y de actuar bajo la dirección de tal deliberación. Sin embargo —también se dice— no todo ser humano es capaz de autodeterminación ya que esa capacidad madura durante la vida individual y por otro lado algunos individuos pierden esta capacidad por enfermedad, trastorno mental o circunstancias que restringen severamente la libertad. Es así que algunas personas tienen necesidad de una protección extensiva dependiendo del riesgo de daño y la probabilidad de beneficio. La aplicación del respeto por las personas no es obvia en todas las situaciones y el caso de los prisioneros presenta el dilema de considerarlos “voluntarios” o sujetos a ser protegidos. Es por eso que el respeto por las personas es a menudo una cuestión de balance entre demandas en competencia promovidas por el mismo principio de respeto.

La aplicación del principio de respeto por las personas aparece ejemplificada en el Informe Belmont por el consentimiento informado.<sup>308</sup> Este debe contener tres elementos: información, comprensión y voluntariedad. No resulta fácil para el Informe decir cuál habría de ser el estándar de la información a dar: si el usual en la práctica médica, si el de una persona razonable o cuál (en las discusiones sobre la Declaración de Helsinki y el doble estándar Robert Levine decía que todo lo que una persona de un país “en desarrollo” requiere como información es conocer qué tratamiento está disponible en su país). Tampoco resulta fácil para el Informe la cuestión de la comprensión ya que —se dice en él— el modo y el contexto en el cual se brinda la información es tanto o más importante que la información en sí. La capacidad del sujeto para comprender es función de la inteligencia, la racionalidad, la madurez y el lenguaje y por eso es necesario “adaptar” la presentación de la información a las capacidades del sujeto.

Por otro lado y considerando la situación de aquellos sujetos con su comprensión severamente limitada como los niños, enfermos mentales, pacientes terminales y en coma; el respeto por las personas requiere tam-

<sup>308</sup> *Ibidem*, pp. 10-14.

bién el permiso de terceras partes para proteger a los sujetos de daño actuando en su mejor interés. Y la voluntariedad, finalmente, requiere condiciones libres de coerción e influencia indebida según el Informe. La influencia indebida ocurre a través de una recompensa excesiva o inapropiada para obtener el acuerdo y también puede ocurrir cuando incentivos ordinariamente aceptables se aplican a sujetos especialmente vulnerables. De allí que al existir un continuo en los factores de influencia para presiones injustificables, "...es imposible establecer precisamente donde termina la persuasión justificable y comienza la influencia indebida".<sup>309</sup> Es esa zona gris, precisamente, la que requiere una respuesta conceptual adecuada para que la moral pueda seguirse sosteniendo como empresa racional, respuesta que no puede brindar el principio de respeto por las personas y mucho menos aún su reducción a simple respeto de la autonomía. Y es que hay que decir que el *criterio* utilizado por el Informe Belmont para definir lo que sea el respeto por las personas ha estado basado en una determinada idea de *persona*, idea desde luego más *evolucionista* y *contextualista* que la idea *individualista* que se presenta en el reduccionismo autonomista.

El Informe Belmont, sin embargo, nada dice al referirse al principio de respeto por las personas o a su aplicación en modo de consentimiento informado, que dicho principio requiera la protección de la confidencialidad o la necesidad de evitar la discriminación. Tampoco lo dicen Beauchamp y Childress que convirtieron en principio de respeto de la autonomía lo que era principio de respeto por las personas. La regla de confidencialidad, por ejemplo, la sostienen en argumentos basados en las consecuencias, o en los derechos derivados de la autonomía y la intimidad, o basados en la fidelidad.<sup>310</sup> No sabemos de qué fuente pueda tomar alguien esos supuestos requerimientos del principio pero puede que esto resulte de un juicio completamente infundado antes que de una vaguedad del tipo que se acusa al concepto de dignidad humana; lo cual resulta contradictorio considerando que se nos pide que reemplacemos a la dignidad por el respeto por las personas (o su autonomía) en tanto éste sería más "útil y coherente" que aquélla. De lo que sí habla el Informe al tratar

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 14: "A continuum of such influential factors exists, however, and it is impossible to state precisely when justifiable persuasion ends and undue influence begins." (la traducción al español es nuestra).

<sup>310</sup> Beauchamp, Tom L. y Childress, James F., *Principios de ética biomédica*, cit., nota 79, pp. 405-408.

(como aplicación de beneficencia) de riesgos y beneficios es de que los riesgos pueden ser físicos, psicológicos, legales, sociales y económicos, y que pueden afectar a individuos, familias y a la sociedad en su conjunto; pero que el tratamiento brutal o inhumano de los sujetos humanos nunca está moralmente justificado. De lo que también habla el Informe al tratar (como aplicación de justicia) de la selección de los sujetos para la investigación, es sobre que la injusticia aparece por sesgos sociales, económicos, raciales, sexuales y culturales institucionalizados en la sociedad, por lo que los sujetos vulnerables a estos sesgos que hacen fácil el manipularlos deben ser protegidos.

El respeto de las personas en el Informe Belmont, como se ve, alcanza un círculo más amplio que el mero respeto de la autonomía porque éste debe complementarse con la “protección” de los sujetos con su autonomía reducida entendida ésta en un sentido muy amplio. Por ello, y claramente, respeto por la autonomía no es sinónimo de respeto por las personas salvo para el fundamentalismo de los principios éticos. Y es que la persona humana y el individuo humano no son una y la misma cosa. Esto ya pudo observarse en las discusiones sobre la definición de muerte entre los partidarios de una definición de muerte por criterios corticales y los defensores del criterio de “muerte cerebral total”.<sup>311</sup> Así la Comisión Presidencial que se expidió sobre el tema habló de “un individuo” y no de “una persona”.<sup>312</sup> “Un individuo que ha sufrido a la vez un cese irreversible de las funciones circulatoria y respiratoria y el cese irreversible de todas las funciones del cerebro en su totalidad está muerto. La determinación de la muerte deberá hacerse de acuerdo con los estándares médicos aceptados”.

Pero aún considerando las diferencias que existen entre “respeto de las personas” y “respeto de la autonomía” en el seno mismo de la bioética de Estados Unidos, el significado que la dignidad tiene en la Con-

<sup>311</sup> Véase Tealdi, Juan Carlos, “Definition of Death as a Construction of Bioethics”, *Proceedings of the International Seminar on Bioethics, Bioethics Research Centre*, University of Otago, John Mc Millan, noviembre de 1993, pp. 1-7.

<sup>312</sup> President’s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. *Defining Death. Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*. Washington, U. S. Government Printing Office, 1981, p. 2: “An individual that has undergone both an irreversible cessation of circulatory and respiratory functions and the irreversible cessation of all functions of the whole brain is dead. Determination of death should be done according to the accepted medical standards” (la traducción al español es nuestra).



vención de Bioética del Consejo de Europa y en otros documentos de derechos humanos no es sinónimo del principio de respeto por las personas enunciado por el Informe Belmont. Lo que sí puede afirmarse es justamente lo contrario: que el principio de respeto por las personas enunciado por el Informe Belmont no hace más que desplegar —parcialmente— los supuestos del concepto de dignidad humana recogido en los documentos de derechos humanos de Naciones Unidas y particularizados más tarde en la Convención Europea de Bioética. También puede afirmarse que el fundamentalismo de los principios éticos, al hacer sinónimos a respeto por las personas y respeto por la autonomía, vació al primero del significado otorgado por el concepto de dignidad humana. Los sucesivos pasos de la operación escalonada en una suerte de pendiente resbaladiza que la bioética (neo)-liberal ha ido implementando contra el concepto de dignidad humana, pueden leerse en sentido regresivo y entre otros hechos del siguiente modo: 1) La afirmación de que la dignidad es un concepto inútil y puede abandonarse (Macklin, 2003); 2) La negación del carácter “inalienable” de los derechos humanos (Rorty, 1994); 3) La negación de la salud como derecho humano básico (Comisión Presidencial USA, 1983); 4) La conversión del respeto por las personas en respeto de la autonomía, la conversión de los principios éticos “básicos” en principios éticos “*prima facie*”, y la conversión de las violaciones de derechos inalienables expresables en exigencias morales al Estado de reconocimiento jurídico —ejemplo Tuskegee— en argumentos morales injustificados expresables en juicios para la deliberación moral (Beauchamp y Childress, 1979).

Hay que decir sin embargo que la idea de *libertad* que está presente tanto en el principio de respeto por las personas como en el principio de respeto por la autonomía, es una idea de la libertad como ejercicio puntual de una capacidad de elección. No es una idea de libertad como potencia de un acto que en la relación con el resto de nuestros actos configura el proceso moral que asegura nuestra integridad y constituye nuestra identidad como personas en el seno de la/s comunidad/es en la/s que vivimos. De allí que si la falacia naturalista consiste en hacer derivar en un sentido único al deber ser del ser, la *falacia analítica* consiste en desconectar al ser del deber ser. Cuando decimos desconectar no queremos decir que la conexión que suponemos entre ambos términos deba tener un determinado sentido en su direccionalidad (del ser al deber ser). Lo que

queremos decir es que el ser (la identidad personal) y el deber ser (los fines personales que la libertad como acto conecta con el ser), mantienen entre sí una relación dialéctica en la cual no puede imaginarse uno de los términos sin imaginar simultáneamente al otro.

Ningún sentido tiene ser libre si no es para constituirme como sujeto indeterminado ante los demás, esto es como sujeto auto-determinado frente a mí mismo. Ningún sentido tiene, asimismo, decir que soy persona si no puedo actuar libremente para auto-determinarme en tanto individuo significado como proyecto de vida. Por eso es que la dialéctica de la moral como proceso, y por ende la dialéctica de la libertad, suponen la conexión de la idea de libertad con la de la integridad en tanto seguridad —o resignación— de poder seguir siendo el mismo ante los otros (Montesquieu, los estoicos).<sup>313</sup> Pero también la conexión de la libertad con la identidad que la memoria sostiene del ser que es sí mismo en su afirmación y que desde la verdad puede trazar los fines justos que den vida a la dinámica de su posible renovación. La persona será libre, entonces, en tanto pueda no sólo “elegir” o consentir o no a una propuesta, sino que será libre en tanto desde los elementos previos que configuran su memoria, y a la luz de las verdades a las que se enfrenta en su vivir, pueda trazar un proyecto de vida responsable de los actos que su libertad determinó. Por eso es —además— que la concepción del doble estándar es inmoral. Porque con ella se pretende cristalizar las determinaciones de sujetos que no fueron libres —y por tanto no pueden ser responsables— a la hora de configurar su identidad de pobres, indigentes o excluidos. La gente muere de hambre (y de sed y enfermedades evitables), no por una indecisión del libre arbitrio (*liberum arbitrium indifferentiae*) del tipo de la del asno de Buridán en la que el animal que tuviese ante sí y a una misma distancia a dos haces de heno exactamente iguales, no podría manifestar preferencia por uno u otro y moriría de hambre.

La gente muere de hambre porque ambos haces de comida están vacíos o porque la distancia a la que se encuentran se convierte finalmente en distancia infinita e insalvable dada una cadena establecida de determinaciones. Juan de Buridán no habló de un asno, en rigor, sino de un perro

<sup>313</sup> Véase Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, 2 vols., en particular el Libro II A, “Del grupo. La equivalencia de la libertad como necesidad y de la necesidad como libertad. Límites y alcances de toda dialéctica realista”, pp. 9-244.

cuando comentó el tratado aristotélico *De caelo*. Pero la paradoja tiene gran importancia en su sentido ético y antropológico para una concepción dada de la libertad.<sup>314</sup> Las poblaciones africanas exterminadas por la epidemia HIV-Sida tuvieron “libertad de” elegir una conducta que por abstención negativa les evitara el contagio, pero no tuvieron “libertad para” afirmar un proyecto de vida positivo.<sup>315</sup> Quedar “libre” de las amenazas del estado de naturaleza o salvajismo en la que vivían hace siglos los pueblos africanos o americanos condujo a millones de ellos a la esclavitud y la servidumbre. Quedar “libre” de los imperios coloniales supuso para las nuevas naciones de América Latina el padecer la dependencia del neocolonialismo y para los pueblos africanos alcanzar la nacionalidad a mediados del siglo veinte y el fin del apartheid hace apenas unos años.<sup>316</sup>

<sup>314</sup> Ricoeur, Paul, *Lo voluntario y lo involuntario, I. El proyecto y la motivación, II. Poder, necesidad y consentimiento*, Buenos Aires, Docencia, 1986 y 1988.

<sup>315</sup> Bidart Campos, Germán, *Teoría general de los derechos humanos*, p. 15: “El hombre concreto de carne y hueso —tal o cual, con nombre y apellido—, se instala muchísimas veces en situaciones personales y sociales en que su *facultas agendi* y su *facultas omittendi* (equiparables a la libertad en sentido negativo, o libertad ‘de’) no le abastecen ciertas necesidades vitales que con su propio esfuerzo y sus propios recursos no logran cobertura mínima (empleo, educación, vivienda, alimento, atención sanitaria, etcétera). Entonces, se ha hecho menester dar un vigoroso paso adelante, extender el plexo de derechos, y llegar a valorar que en las situaciones deficitarias antes señaladas hay que procurarle a ese hombre concreto los bienes elementales que le amorticen aquellas necesidades mínimas... Estamos ya, en itinerario progresivo de valoración, y por la ineludible relación entre el derecho ‘a’ del pretensor y el recíproco débito del sujeto pasivo obligado, ante una nueva categoría de derechos personales, en lo que guarda cierta correspondencia con la libertad “para” (y no con la libertad ‘de’)”.

<sup>316</sup> Mandela, Nelson “Nuestra marcha hacia la libertad es irreversible”, Discurso al recuperar su libertad luego de 27 años de prisión, Ciudad del Cabo, 11 de febrero de 1990, en L.Viola (comp.), *Discursos que cambiaron la historia*, Buenos Aires, La Página, 2007: “En la actualidad la mayoría de los sudafricanos, blancos y negros, reconoce que el apartheid no tiene futuro. Tiene que terminar definitivamente gracias a nuestra acción, para así construir paz y seguridad. La campaña masiva de nuestras organizaciones va a tener como final la organización y la democracia. La destrucción que ha producido el apartheid en nuestro subcontinente es incalculable. La fábrica de la vida familiar de millones de mi gente ha sido devastada. Millones no tienen techo y tampoco trabajo... Las negociaciones en vías de dismantelar el apartheid deben orientarse hacia una demanda para que nuestro pueblo pueda vivir en una democrática, no racial y unida Sudáfrica.” Véase también Johannes Wier Foundation for Health and Human Rights (Netherlands) and Physicians for Human Rights (UK), *South Africa 1991. Apartheid and health care in transition- a report on progress, impediments and means of support*, Amersfoot, 1992.

En el puerto de esclavos para explotar el azúcar de caña que fue Recife en Brasil, hace tan sólo unas décadas que terminó el régimen seudo-esclavista.<sup>317</sup> ¿De qué libertad —y para quién— hablamos entonces? ¿Dónde se encuentra ese sujeto abstracto de la autonomía cuando el cincuenta por ciento de la población de América Latina es pobre y se encuentra sujeta a las *determinaciones* para todo proyecto de vida que esa situación de pobreza les impone? ¿Qué responsabilidad individual puede atribuírsele al conjunto de trabajadores sin empleo de nuestros países sin tener en cuenta las consecuencias de la política exterior de los países ricos y de la política nacional de sectores sociales que multiplican desde su corrupción las desigualdades existentes? En ese marco y ante los sujetos concretos del vivir regional, el consentimiento informado presenta a la libertad de decir sí o no a una propuesta de participación en la investigación biomédica como pretensión de significado del concepto de libertad. Pero si no se tiene participación alguna en la determinación de los fines que dan lugar al sentido de una libertad para establecer las prioridades de las investigaciones en salud para el individuo y la comunidad, entonces el concepto de autonomía y respeto de las personas se vuelve una reducción pragmática del proceso verdadero de la construcción libre del individuo o la comunidad. Si el sentido positivo de la libertad para poder fijar sus propios fines implica la libertad en su sentido negativo de actuar sin coacciones, no puede decirse lo mismo de su inversa. El ser autónomo tal y como lo ha entendido la bioética angloamericana de los principios éticos no implica el ser libre porque una elección puntual puede no sólo no agregar nada sino incluso ser contraria a la libertad. Es así que la dignidad de la persona humana entendida como el lugar que cada ser humano merece ocupar por el sólo hecho de ser persona, no puede dejar de ser el fundamento del respeto por las personas o del respeto por la autonomía.

#### V. DERECHO A MORIR CON DIGNIDAD Y RESPETO POR LA AUTONOMÍA

La misma Comisión Presidencial que —según ya señalamos— en uno de sus informes estableció que la salud no era un derecho humano básico

<sup>317</sup> Uno de los mayores estudios, si no el mayor sobre la sociedad esclavista en Brasil, es el de Freyre, Gilberto, *Casa-grande & senzala*, 1933, edición crítica de Giucci, G. *et al.*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002.

en los Estados Unidos, analizó en otro de sus informes el perjuicio hecho por una “retórica vacía” de frases tales como “derecho a morir”, “derecho a la vida”, “calidad de vida”, “eutanasia” y “muerte digna”.<sup>318</sup> Esas frases —se dijo— han sido usadas en modos tan conflictivos que sus significados, si alguna vez estuvieron claros, han llegado a ser desesperanzadamente confusos. Para la Comisión fue aceptable entender la frase “muerte digna” bajo el significado de que los deseos de los pacientes moribundos fueran solicitados y respetados; pero no lo fue en cambio el significado de apelar a que todos pudieran alcanzar una muerte “estética y en paz”. Esta es la oposición conceptual que una comisión de bioética de los Estados Unidos observó en torno al término “muerte digna”. Y esta es una de las referencias que se brindan para atacar —internacionalmente— al concepto de dignidad en la ética médica. Pero apelar a los argumentos de la Comisión así como a la historia del “derecho a morir con dignidad” en el ámbito jurídico de los Estados Unidos, para discutir el lugar de la dignidad humana en la ética médica, termina siendo tan retórico y vacío como las frases señaladas. La Comisión brinda abundante bibliografía de su propio país para analizar el problema de confundir las discusiones sobre tratamientos de sostén vital con una frase tal como “muerte digna”. No hay señalamiento alguno —en cambio— al significado que la dignidad tiene en los documentos internacionales de derechos humanos. Sin embargo, después de haber despejado en apariencia aquel problema, la Comisión nos dice que ha discutido la importancia de tres “valores básicos”:<sup>319</sup> autodeterminación, bienestar y equidad. Estos conceptos no se consideran abarcadores de la totalidad ni se ordenan jerárquicamente pero el Informe examina situaciones de tratamiento en las que los tres valores están íntimamente involucrados.

Aunque el bienestar de cada paciente sea el objetivo primario, en atención de la salud no puede dejar de respetarse los intereses de cada persona en su autodeterminación entendida como la capacidad de dar forma, revisar y perseguir sus propios planes de vida. Sin embargo, se concluye, “La autodeterminación tiene a la vez un *valor instrumental* en alcanzar un bienestar subjetivamente definido y un *valor intrínseco* como elemen-

<sup>318</sup> President’s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment. A Report on the Ethical, Medical, and Legal Issues in Treatment Decisions*, Washington, U. S. Government Printing Office, 1983, pp. 24-26.

<sup>319</sup> *Ibidem*, pp. 26 y 27.

to de estima (worth) e integridad personal”.<sup>320</sup> Cuando la Comisión parecía haber salido del problema que implicaba la “vacía retórica” de la apelación a lo digno, en un párrafo que por otra parte muestra agudeza de análisis, vuelve ella misma a introducir la cuestión. Y es que el término “worth” es utilizado en inglés como mérito, consideración, importancia, valor, valía, monta, precio, nobleza, excelencia, equivalente a, y digno de. En modo semejante “worthy” que significa bueno, estimable, de valor o importancia, se dice de las personas distinguidas por buenas cualidades y merecedoras de honor y respeto por esta consideración así como del carácter que tiene un alto estándar moral. Por eso es que en un sentido de valor moral, intelectual o personal ha sido asociado a la dignidad humana. Y de hecho, “dignidad” (dignity) se define como “la cualidad de ser estimable (worthy) u honorable (honourable)”. De modo tal que la lengua inglesa ha recogido desde el sentido arcaico del término “worth” los dos usos que el concepto de dignidad ha tenido desde antiguo como “tener valor monetario o material” —tal como en la justeza o igual precio griega o latina de *dikaios* y de *dignus*— y también como “exhibir o estar marcado por cualidades deseables o útiles” —como por ejemplo en las renacentistas *De dignitate et excellentia hominis*—.<sup>321</sup>

La imposibilidad de establecer precisamente dónde termina la persuasión justificable y comienza la influencia indebida que señaló el *Informe Belmont*, así como el *valor intrínseco* de la autodeterminación como elemento de estima e integridad personal que señaló el informe *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment*, son elementos importantes aunque no suficientes para comprender el significado que tiene el concepto de dignidad humana. Es esta insuficiencia la que la bioética pragmática y liberal de los principios éticos fue profundizando para su disociación de la bioética y los derechos humanos. Porque si hay algo que en modo importante aunque no exclusivo diferencia al respeto de las personas y el respeto de la autonomía, del respeto de la dignidad humana, es la estimación de identidad e integridad personal considerada a la luz de su pre-

<sup>320</sup> Dice el texto en inglés: “Self-determination has both an instrumental value in achieving subjectively defined well-being and an intrinsic value as an element of personal worth and integrity” (la traducción es nuestra).

<sup>321</sup> *Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, cit., nota 287, vol. III, p. 2637. Véase también *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1984, vol. I, p. 726 (dignity), vol. II, pp. 3828 y 3829 (worth, worthy).

tensión de universalización, en tanto estimación que alcanza a *todo* ser humano por el solo hecho de considerarlo tal. El principio de respeto de la autonomía no es igual a la dignidad humana porque respetar las elecciones autónomas no es respetar a todas las personas.

El principio de respeto de las personas no es igual a la dignidad humana —entre otras cosas— porque respetar las elecciones de sujetos autónomos y proteger a los sujetos con su autonomía reducida no nos permite todavía alcanzar la dinámica que va desde el valor y la valoración hacia la norma o el deber. Decir que hay que respetar la autonomía o a las personas, en tanto principio ético, es una norma o enunciado de deber. Pero la autoestima o estimación de la identidad —de lo que somos— así como la estimación de nuestra integridad —de lo que queremos seguir siendo— es un enunciado en primer término auto-referencial. Enunciado que se convierte en exigencia moral o enunciado de deber hacia nosotros mismos y hacia los demás para con nosotros, cuando proyectamos esa estimación propia sobre la convicción de ser una estimación que *debe* alcanzar a todos los seres humanos —autónomos o no— por su sola condición de tales. Se trata de una cuestión que si no reside meramente en la conciencia individual de autonomía habrá que ir a buscar a una conciencia socializada de libertad.

La dinámica que se genera desde el valor hacia el deber de realizar ese valor en el mundo rompe con la distinción racionalista entre juicios morales justificados e injustificados que Beauchamp y Childress deslizaron desde las “teorías de la justificación moral”. Y en esa ruptura, la moral de la que trata la bioética ya no será meramente una cuestión “académica” de justificación o no, sino que será también cuestión de autoestima, de valores, convicciones y exigencias puestas en el curso de las prácticas sociales con el respaldo de la integridad moral de cada sujeto. Esa integridad moral puesta en juego implica, de uno u otro modo, el respaldo de la ética con el cuerpo propio. En su situación límite, ésta es la conducta del héroe y también el de las víctimas de las violaciones a la integridad personal. De allí que la *justificación racional* es un paso de la praxis moral, pero aún así no es ni el primero ni el último. No es el primero que siempre supone una intuición inicial del valor ético. Y tampoco es el último, ya que siempre supone una virtud para la realización final del valor en el mundo.<sup>322</sup>

<sup>322</sup> En la *Bioética de los Derechos Humanos* que proponemos insistimos una y otra vez en la necesaria interrelación entre *valores*, *deberes* (normas, principios, reglas) y *vir-*

Esa relación entre vida, dignidad, integridad personal y autonomía puede observarse en el siguiente caso.<sup>323</sup> El 1o. de octubre de 2004 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sometió ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos una demanda contra la República Federativa del Brasil para que la Corte decidiera si el Estado era responsable de la violación del derecho a la vida y el derecho a la integridad personal (además de los derechos a las garantías judiciales y la protección judicial) en perjuicio de Damião Ximenes Lopes, una persona con discapacidad mental, por las supuestas condiciones inhumanas y degradantes de su hospitalización, golpes y ataques contra su integridad personal, y su muerte mientras se encontraba sometido a tratamiento psiquiátrico en la Casa de Reposo Guararapes, y al final de tres días de su internación en ese centro privado de atención psiquiátrica que operaba dentro del marco del sistema público de salud del Brasil —Sistema Único de Salud— en el municipio de Sobral, estado del Ceará. La Comisión consideró como agravantes la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran las personas con discapacidad mental y la especial obligación del Estado de proteger a las personas bajo cuidados del Sistema Único de Salud del Estado. La Comisión solicitó a la Corte, de acuerdo con la Convención Americana sobre Derechos Humanos y los alcances del sistema regional, que ordenara al Estado adoptar las medidas de reparación y el reintegro de costas y gastos.

Hasta aquí, se podría pretender sostener desde una perspectiva de disociación entre bioética y derechos humanos, se trata de un caso de derechos humanos pero no se entiende qué cuestión bioética pueda estar en

*tudes para poder sostener una teoría ética coherente. En el voto concurrente del Juez Cançado Trindade para el Caso Haitianos y Dominicanos de Origen Haitiano en la República Dominicana de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, éste dice: “La normativa de protección atinente a los derechos humanos sigue siendo insuficiente, ante la falta de acuerdo en cuanto a las bases de una verdadera cooperación internacional referente a la protección de todos los desarraigados. No hay normas jurídicas eficaces sin los valores correspondientes, a ellas subyacentes. En relación con el problema en cuestión, algunas normas de protección ya existen, pero faltan el reconocimiento de los valores, y la voluntad de aplicarlas; no es mera casualidad, por ejemplo, que la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de Sus Familiares, una década después de aprobada, aún no haya entrado en vigor.” Se observa claramente la petición de interrelación entre normas, valores y virtudes —voluntad de aplicación—. (las itálicas son nuestras).*

<sup>323</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos, Caso Ximenes Lopes vs. Brasil. Fondos, reparaciones y costas., sentencia del 4 de julio de 2006.



juego. Si analizáramos el caso desde una perspectiva principialista, por ejemplo, deberíamos identificar los principios éticos *prima facie* en conflicto y luego procurar la justificación “especificada” para el respeto de uno de ellos. Pero en este caso observamos que los derechos reclamados —a la vida y a la integridad— no se presentan en conflicto respecto a cual de ellos respetar, ya que se exige indistintamente el respeto de ambos. Por otro lado, los derechos reclamados conjugan bajo la obligación jurídica positiva del Estado, el respeto por los valores, los deberes, y las virtudes éticas que constituyen al respeto de la vida humana y la integridad personal. La interrelación de éstos en toda su complejidad crítica aparece en las declaraciones testimoniales de los representantes de la víctima y en las del Estado, así como en los considerandos de la Corte: la especial vulnerabilidad de las personas con discapacidad mental; la cultura de mortificación respecto a las personas con enfermedad mental y la discriminación de las mismas; el modelo manicomial de la atención psiquiátrica y el movimiento para su reforma; la participación de pacientes, familiares y profesionales en la implementación de las políticas de salud mental; el uso injustificado de la sujeción y la fuerza física y la posibilidad de un tratamiento seguro y digno de las personas con discapacidad mental dentro de la comunidad; el derecho al respeto de la dignidad y la autonomía; etcétera.

El Estado reconoció la procedencia de la petición en cuanto a violación de los derechos a la vida y a la integridad, y su falta de prevención para evitar los hechos debido a que el sistema de atención mental por el Estado era precario en aquel momento. Los Estados deben, dijo la Corte, crear el marco normativo adecuado para establecer los parámetros de internación y tratamiento a ser observados por las instituciones de salud adoptando todas las medidas para que esas normativas no sean una mera formalidad alejada de la realidad. En ese marco, la crítica y reflexión sobre los límites de un sistema de salud moralmente justo —que no sea precario— es sin dudas una cuestión bioética. El Tribunal recordó haber considerado en otros casos, asimismo, que los familiares de víctimas por violaciones de derechos humanos pueden ser a su vez víctimas. Y que el sufrimiento de los familiares de Damião Ximenes Lopes por los hechos que finalmente llevaron a su muerte, fueron una violación del derecho a la integridad psíquica y moral de los padres y hermanos de la víctima. Con esto aparece una noción ampliada del concepto de integridad personal. Por eso es que la sentencia sobre la violación de la obligación posi-

va de los derechos humanos a la vida y a la integridad en este caso, lejos de clausurar nuestra razón lo que hace es abrirnos a la crítica y reflexión bioética sobre la sensibilidad para la percepción y reconocimiento de los valores de la vida humana y la integridad personal por nuestra conciencia moral, y de nuestro pensamiento y nuestra práctica de los deberes y virtudes para respetar esos valores.<sup>324</sup> Entre las disposiciones de su sentencia, la Corte finalmente afirmó:

El Estado debe continuar desarrollando un programa de formación y capacitación para el personal médico, psiquiátrico, psicológico, de enfermería, auxiliares de enfermería; y para todas aquellas personas vinculadas con la atención de la salud mental, en particular sobre los principios que deben regir el trato de las personas que padecen discapacidades mentales, conforme a los estándares internacionales en la materia y aquellos establecidos en la presente sentencia (el bienestar del paciente como finalidad del tratamiento y el respeto a su dignidad como ser humano, que se traduce en el deber de respetar la intimidad y la autonomía aunque este último no sea absoluto).

De esa afirmación se deduce que la educación en el campo de la bioética es un recurso básico para la promoción de los derechos humanos a la vida, la integridad y la salud y que la vinculación entre bioética y derechos humanos es indisoluble. Damião Ximenes Lopes murió el 4 de octubre de 1999. La Comisión de Investigación Administrativa instaurada posteriormente señaló que la Casa de Reposo Guararapes era “incompatible con el ejercicio ético-profesional de la Medicina”. La Casa fue cerrada en julio de 2001 y el Estado brasileño fue obligado a reparar las causas y consecuencias del caso.

Al reflexionar sobre ese caso podemos reconocer el error de análisis que consiste en considerar que los ejemplos, autores, conceptos e instituciones de “la bioética de un país” puedan dar cuenta de “la bioética” o “la ética médica”. La concepción angloamericana de los principios éticos ha sido en este sentido extremadamente parcial y reduccionista. No ha tenido en cuenta, incluso, la visión bioética de países cercanos. Así, por ejemplo, los estándares y procedimientos de conducta ética en

<sup>324</sup> Sobre el concepto de sufrimiento en relación a la medicina véase Cassell, Eric J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

la investigación que involucra sujetos humanos, fijada en forma conjunta por tres consejos nacionales en Canadá,<sup>325</sup> establece el respeto de la dignidad humana como imperativo moral que se traduce en un número importante de principios éticos correlativos: respeto por el consentimiento libre e informado, respeto por las personas vulnerables, respeto de la privacidad y la confidencialidad, respeto de la justicia y la inclusión, balance de daños y beneficios, minimización de los daños, y maximización de los beneficios.

El concepto de dignidad humana en la moral de los derechos humanos, siendo un concepto auténticamente internacional en su sentido formal de obligación normativa, exige dejar de lado toda visión de imperialismo moral. En Argentina, la importancia que pueda tener lo dicho por las respectivas comisiones nacionales de bioética de Estados Unidos en el *Informe Belmont* o en el *Informe Deciding to Forego* para un análisis moral del concepto de dignidad y sus implicancias para la medicina, con ser atendible no tiene la magnitud que se desprende de la que ha de ser entendida como la primera comisión nacional de bioética que fue la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas y su *Informe Nunca Más*. Allí uno puede ir a buscar el material que ayude a comprender más profundamente y con mayor claridad desde la experiencia como comunidad lo que significa en primer término la “muerte digna”. Porque así como es imposible concebir el surgimiento de la bioética desde la moral de los derechos humanos implícita en el *Código de Nuremberg* y en la ética de la investigación hasta el *Informe Belmont*, sin considerar las atrocidades cometidas en tiempos de la Segunda Guerra Mundial y en particular los crímenes del nazismo, del mismo modo es imposible imaginar una bioética verdadera en Argentina que no tenga sus fundamentos constitutivos sobre la vida, la identidad, la integridad y la libertad, en la respuesta moral a las atrocidades cometidas durante la dictadura militar 1976-1983. Por otro lado, el consenso moral internacional exento de imperialismos —cuando logra alcanzarse— se verifica en torno a aquellas inmoralidades que en ciertos casos son crímenes de lesa humanidad y en un sentido amplio se convierten en juicios

<sup>325</sup> Medical Research Council of Canada, Natural Sciences and Engineering Research Council of Canada, Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. *Tri-Council Policy Statement. Ethical Conduct for Research Involving Humans*, Ottawa, Public Works and Governments Services, 1998.

al mal absoluto.<sup>326</sup> Así, en uno de los testimonios recogidos por la Comisión puede leerse acerca de la dignidad:<sup>327</sup>

...los traslados no se realizaban en días fijos y la angustia adquiría grados desconocidos para la mayoría de los detenidos. Se daba una rara mezcla de miedo y alivio ya que se temía y a la vez se deseaba el traslado ya que si por un lado significaba la muerte seguramente, por el otro el fin de la tortura y la angustia. Se sentía alivio por saber que todo eso se terminaba y miedo a la muerte, pero no era el miedo a cualquier muerte —ya que la mayoría la hubiera enfrentado con dignidad— sino esa muerte que era como morir sin desaparecer, o desaparecer sin morir. Una muerte en la que el que iba a morir no tenía ninguna participación: era como morir sin luchar, como morir estando muerto o como no morir nunca (Conadep Legajo núm. 2819).

Ese sentido de la *expropiación* de la muerte y de toda significación individual y colectiva de la misma como sentido opuesto a la muerte digna que presenta una de las víctimas, queda recogido asimismo y en su sentido más amplio de *expropiación total* de las víctimas como seres humanos, en opinión de la propia Comisión:

Desde el momento del secuestro, la víctima perdía todos los derechos; privada de toda comunicación con el mundo exterior, confinada en lugares desconocidos, sometida a suplicios infernales, ignorante de su destino mediato o inmediato, susceptible de ser arrojada al río o al mar, con bloques de cemento en sus pies, o reducida a cenizas; seres que sin embargo no eran cosas, sino que conservaban atributos de la criatura humana: la sensibilidad para el tormento, la memoria de su madre o de su hijo o de su mujer, la infinita vergüenza por la violación en público; seres no sólo poseídos por esa infinita angustia y ese supremo pavor, sino, y quizás por eso mismo, guardando en algún rincón de su alma alguna descabellada esperanza.<sup>328</sup>

<sup>326</sup> Nino, Carlos, *Juicio al mal absoluto*, Buenos Aires, Emecé, 1997. Véase también Bernstein, Richard J., *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2004.

<sup>327</sup> Informe *Nunca Más*, *cit.*, nota 225, p. 184.

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 10.

La estimación de la identidad —de lo que somos— y de nuestra integridad —de lo que queremos seguir siendo— proyectada como convicción de lo que *debe ser* para todos los seres humanos introduce una dialéctica de la moral que la visión metafísica implícita en la ética liberal pragmática no percibe. Cuando las elecciones autónomas se postulan sin negar el hecho de que “La vida en comunidad y las relaciones humanas proporcionan *la base* para el desarrollo del ser...”,<sup>329</sup> pero se ha dicho anteriormente que *todas* las teorías sobre la autonomía están de acuerdo en que hay dos condiciones esenciales que son la libertad (entendida como actuar independientemente de las influencias que pretenden controlar) y el ser agente (entendido como tener capacidad de actuar intencionadamente),<sup>330</sup> se desprende que la vida en comunidad y las relaciones humanas no son condiciones *esenciales* de la autonomía.

El *ser agente libre* en la perspectiva de la bioética liberal angloamericana se corresponde en modo análogo al sujeto que visualmente se ubica en aquel punto del espacio desde el cual es posible captar la totalidad de la escena, como en el observador de *Las Meninas* de Velásquez, o el universo en su totalidad como en el Aleph que Borges describe como “...el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos”.<sup>331</sup> Si el punto en el espacio en el que el *ser agente libre* se ubica como espectador para *mirar* todos los puntos de la escena o el universo, se transforma como en *Las Meninas* de Picasso en un punto en el espacio que *es mirado* desde todos los puntos de la escena o del universo, entonces el *ser agente libre* puede llegar a imaginarse como *ser agente moral*. El elemento esencial que se requiere es el de la *universalidad* de la mirada no sólo *de* los otros desde mí sino también de mí *desde* los otros. Mi autodeterminación, entendida como estimación de aquella identidad e integridad que me corresponde en modo *inalienable*, se configura como tal porque es aquella mirada que yo dirijo a todos los seres humanos y que desde todos los seres humanos *se refleja* en mí para constituirme como sujeto moral a través de los otros, los cuales me invisten de esa condición humana que me otorga un lugar en el mundo.

<sup>329</sup> Beauchamp, Tom L. y Childress, James F., *Principios de ética biomédica*, cit., nota 79, p. 117.

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>331</sup> Borges, Jorge Luis, “El Aleph”, *Prosa Completa*, vol. 2, Barcelona, Bruguera, 1980, p. 119.

El hombre sostiene una pluralidad de personas (*Homo plures personas sustinet*).<sup>332</sup> Es por ello que el ser agente moral no supone estar en el punto desde el cual podemos ver por una razón supuestamente autónoma lo que es moralmente justificable o no. El ser agente moral supone el poder decir de lo que es moralmente justificable o no cuando podemos sentirnos constituídos como punto de *reflexión* de una racionalidad moral universal y verdadera. El ser agente moral equivale entonces al *ser transparente*. Y la transparencia es aquella cualidad que surge ante la mirada de los otros. La transparencia es aquella cualidad del cuerpo que permite ver en modo distinto a cada una de mis cualidades y así corroborar si mi *apariencia* es legítima o falsa. La legitimidad de mi apariencia moral será tal cuando haya sido sometida a la mirada de los otros y pueda ser vista en modo transparente como un *parecer* genuinamente universal o *decente* (parecer bien). La apariencia ética dirigida a ocultar la verdad racional (universalizable, buena) es —en tanto parecer— un generador de opinión, pero falso.<sup>333</sup>

Fui detenida el 9 de febrero de 1976 en mi domicilio, junto con un compañero del gremio donde yo era delegada y con mi pequeño hijo de 4 años. Para entrar derribaron la puerta. Fuimos brutalmente golpeados, luego nos maniataron y vendaron los ojos. Nos llevaron con mi hijo a un lugar que no reconocí inmediatamente. Ahí me sacaron al niño en una escena espantosa porque los dos gritábamos que no nos separen, y él pedía que no maten a su madre. En ese lugar permanecí durante 18 días más o menos. Sufrí toda clase de torturas, desde la amenaza constante de que ultimarían a mi hijo, hasta todo tipo de violaciones individuales, entre varios a mí sola, o entre varios a las tres mujeres que estábamos. El lugar era muy chico y sentíamos a todos hablar, quejarse y llorar. Me practicaron golpes de puño, con cadenas y aplicaciones de picana eléctrica en las zonas más delicadas. Quedé extenuada y rotosa, a tal punto que cuando me llevaron ante el Juez me dieron el vestido de otra mujer para que fuera más decente... (Susana O., Conadep Legajo núm. 6891).

La simulación de la *decencia* es un acto indecente. Un *desaparecido*, en esta perspectiva, se presume que en tanto no se deja ver y no *parece*

<sup>332</sup> Refrán de origen jurídico citado por Bueno, Gustavo, *El sentido de la vida*, cit., nota 91, p. 116.

<sup>333</sup> Gómez Pin, Víctor, *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 13-18.

nada (no com-parece), no puede ser sustento de opinión o juicio alguno, no puede ser verdadero ni falso, no es sujeto moral. En palabras del dictador Videla “...un desaparecido no existe, no está ni vivo ni muerto, no tiene entidad”.

Cuando los detenidos llegaban al “Campito” eran despojados de todos sus efectos personales y se les asignaba un número como única identidad, allí dentro pasaban a perder toda condición humana y estarían de ahí en más desaparecidos para el mundo.<sup>334</sup>

Pero el fracaso ideológico de la dictadura militar argentina<sup>335</sup> se encerraba allí, precisamente, en esa violación de los derechos humanos cuyos crímenes atentaban contra la dignidad de la condición humana. Crímenes que dañaban el punto que se constituye donde las miradas de todos los hombres *deben* convergir cuando hay alguien (Madres y Abuelas de Plaza de Mayo) que traza las dos primeras rectas aún cuando los cuerpos no hayan *aparecido* (*habeas corpus*). La ontología moral que el *desaparecido* funda tiene mayor profundidad para la bioética que la noción de agente autónomo. El *Cogito* cartesiano (*cogito ergo sum*) —“yo pienso, luego soy”— pretende ser la evidencia primaria de la razón ante toda duda y escepticismo y observa que es posible fingir que no se tiene cuerpo alguno y que no hay mundo ni lugar alguno en el que nos encontremos, pero que no se puede fingir el no ser. Y es por ello que conocemos que somos una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y cuyo método para alcanzar la verdad consiste en regresar a lo más absoluto —a los principios o primeras causas—.<sup>336</sup> Pero con el *desaparecido* se genera a la vez una materialización y una ruptura e inversión de esos supuestos. Porque puede decirse entonces, desde la significación dada por el *desaparecido*, que uno como ser humano es “el ser que donde me piensan soy”, ya que sólo los individuos humanos pueden concebir lo que un ser humano sea, al pensar en él *desde ellos*. Es lo que Merleau-Ponty prefigu-

<sup>334</sup> Informe *Nunca Más*, *cit.*, nota 225, p. 181.

<sup>335</sup> El General Leopoldo Galtieri, promotor de la Guerra de Malvinas, declaró al diario *La Prensa* el 3 de noviembre de 1981: “La primera guerra mundial fue una confrontación de ejércitos, la segunda lo fue de naciones y la tercera lo es de ideologías. Los Estados Unidos y la Argentina deben marchar unidos en función de sus ansiedades y anhelos comunes”.

<sup>336</sup> Para una crítica del *Cógit* cartesiano en la perspectiva que presentamos, véase Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, *cit.*, nota 156, pp. XI-XL.

ra en su *Fenomenología de la Percepción* al tratar de “el otro y el mundo humano”.<sup>337</sup> La ficción cartesiana sobre el no-cuerpo y el no-lugar alcanza con los desaparecidos una aproximación macabra en el mundo real, y la hipótesis de Descartes sobre el *genio maligno* que le hace dudar de todo se convierte en una y mil negaciones de la verdad para los que la buscan agotando cuarteles, comisarías, iglesias, colegios y universidades, empresas y despachos de gobierno. Y sin embargo, en el no-pensar, en la no-determinación, en la no-autonomía, en la no-protección, en el no-ser físico ni psicológico, en la negación del Estado, en la no-existencia, en el conjunto de todas las tinieblas que el *desaparecido* supone, una sola mirada desde lo humano constituye en modo indestructible un ser cuya sustancia es la dignidad, cuya esencia y naturaleza es el ser pensado, y cuya trascendencia es la moralidad.<sup>338</sup>

El concepto de dignidad humana llega a ser en esta perspectiva no sólo un concepto formal y material sino también un concepto *ideal*. Pero del mismo modo que los números o el concepto de infinito no por ser ideales son incoherentes o inútiles y son aplicables —y necesarios— tanto en astronomía como en biología molecular, el concepto de dignidad no se reduce a lo que cada campo de aplicación pueda hacer con él. Por el contrario, es justamente uno de los conceptos sin los cuales ningún campo de aplicación de la moral puede concebirse. Las *mónadas* de Leibniz son independientes pero están interconectadas, tienen unidad en sí mismas pero la infinitud de cualidades que las configuran habla no sólo de la *memoria* en cada una de ellas —y por tanto de la sucesividad temporal de pasado, presente y porvenir— sino también del conjunto imaginable de todas ellas a partir precisamente de ese infinito de cualidades.<sup>339</sup> En modo análogo, el mundo moral no es el restringido espacio que los individuos observan desde un punto segregado del espacio sino la dimensión inagotable que la congregación de puntos llamada humanidad supone, cuando se impone sobre las dos simples rectas iniciales de un sujeto individual. El

<sup>337</sup> Merleau Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945 (traducción española Fenomenología de la percepción, Barcelona, Península, 1975).

<sup>338</sup> La reflexión filosófica sobre los términos substancia, esencia y trascendencia, introducidos aquí, atraviesa la historia entera de la filosofía. Aunque suele llamarse substancia a aquello que “es subsistir”, esencia a aquello que “es ser”, y trascendencia a aquello que “es sobresalir”, no podemos desarrollar en este trabajo las correspondientes distinciones a hacer con las diferentes doctrinas y concepciones para precisar nuestra posición.

<sup>339</sup> Leibniz, G.W., *Monadología*, edición trilingüe, Oviedo, Pentalfa, 1981.



mundo real ha sido siempre, sin embargo, una disputa entre el bien y el mal. La esclavitud, la servidumbre, la explotación y la miseria, el abandono y la indigencia, la tortura y el crimen, son reiteradas expresiones en la historia de una visión egoísta y opaca de la vida. Pero postular una bioética que no se convierta en pragmatismo no significa perder de vista el mundo real. Significa tan sólo, lo cual es muy diferente, discutir el lugar verdadero de la moral en el mundo real.

#### VI. DIGNIDAD DE LA PERSONA MUERTA Y RESPETO DEL DESEO DE LOS VIVOS

Si la dignidad no es otra cosa que el respeto de la autonomía —o de las personas— y si los cadáveres no tienen autonomía ni son personas (son objetos o cosas que es el contrario de persona), luego —para el fundamentalismo de los principios éticos— no hay ninguna “dignidad de la persona muerta” que respetar. Y aunque pueda haber un razonable interés acerca de cómo puedan sentirse los familiares de alguien cuyo cadáver sea utilizado —por ejemplo— para prácticas de enseñanza a estudiantes de medicina; esto tiene que ver con los deseos de los vivos y no con la dignidad de la persona muerta. Es verdad que si uno atiende a lo que pueda estar contemplado jurídicamente en determinados ámbitos normativos del sistema —en el Código Civil de la Argentina por ejemplo—, la dignidad se corresponde con las personas entendidas como “...todos los entes susceptibles de adquirir derechos, o contraer obligaciones”. Las personas, en este sentido, pueden ser de una existencia ideal (personas jurídicas) o de una existencia visible; siendo personas de existencia visible “Todos los entes que presentasen signos característicos de humanidad, sin distinción de cualidades o accidentes...”, y las personas de existencia visible son capaces de adquirir derechos y contraer obligaciones por sí o por sus representantes, capacidad que no se entiende aplicable a los cadáveres. Sin embargo, las cuestiones morales en relación a los cadáveres humanos y a la noción de *persona* han sido siempre, a lo largo de toda la historia de la cultura, bastante más complejas y preocupantes que lo que la simpleza del reduccionismo al principio de autonomía pretende abarcar.<sup>340</sup> Decir que un cadáver no es una persona es co-

<sup>340</sup> Bueno, Gustavo, “Individuo y Persona”, *El sentido de la Vida...*, *cit.*, nota 91, pp. 115-236.

recto, pero deducir de ello que no hay respeto alguno de las personas en juego ante alguien que ha muerto implica al menos una de dos incorrecciones: se puede entender por “respeto de las personas” la definición dada en el Informe Belmont y atribuirle un sentido de presunta “indiscutibilidad universal”, pero esto no resiste ni el análisis de la misma Comisión que lo redactó que señala varios aspectos de tanta complejidad que requieren de gran moderación en su interpretación. O bien, al decir que con los cadáveres humanos no está en juego el “respeto por las personas”, se asocia persona a persona autónoma o a “persona humana individual”. En este caso se procede con una idea de lo que la persona sea que se da por cierta e indiscutible (en vertiente jurídica por ejemplo) sin aportar una sola línea que fundamente esa creencia.

Es cierto que un cadáver humano no es una persona porque no hablamos de estar ante “el cadáver de una persona” (como si a partir de allí *la persona* sufriera un proceso de putrefacción o desapareciera incinerada) sino ante el cadáver de un *individuo humano* —como se dice en la definición de muerte de la Comisión Presidencial de los Estados Unidos de Norte América—. Pero también es cierto que seguimos hablando de *determinada persona* más allá de lo que pueda suceder con el cadáver del que fue como individuo. El cuerpo humano se corrompe al ser cadáver y el individuo humano se corrompe en el cadáver. Pero la persona —aunque en sentido jurídico haya dejado de *existir* con la muerte del individuo— no se corrompe con el cadáver más de lo que se ha corrompido en vida. La visión individualista del cadáver humano hace que con la muerte del individuo corporal todo se corrompa y finalice. Pero la cultura occidental tiene un legado moral que proviene de la visión judía de la integridad de las partes del cadáver humano y también de la tradición cristiana, legado que no puede arrojarse en la simpleza de una moral empobrecida. San Agustín, al hablar del cadáver decía:<sup>341</sup> “Es el cuerpo algo más que un simple adorno, o un instrumento: forma parte de la naturaleza misma del hombre. De aquí que los entierros de los antiguos justos se cuidaran como un deber de piedad; se les celebraban funerales y se les proporcionaba sepultura”. Pero además, y en sentido jurídico por ejemplo, la Ley de trasplantes de órganos y material anatómico humano en Argentina,<sup>342</sup> haciéndose eco de esta complejidad sostiene: “El Establecimiento en cu-

<sup>341</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, I, p. 13.

<sup>342</sup> Argentina, Ley núm. 24.193, sancionada el 24 de marzo de 1993 y promulgada el 19 de abril de 1993; reglamentada por Decreto 512/95, sancionado el 10 de abril de 1995.

yo ámbito se realice la ablación estará obligado a ...conferir en todo momento al cadáver del donante un trato digno y respetuoso”. Podrá decirse que dignidad y trato digno son dos cosas distintas —y de ello nos ocuparemos—, pero lo que sí puede verse ya es que reducir la cuestión de la dignidad humana en su relación con el cadáver humano a un simple deseo de los vivos interesados directamente en el mismo, aparece o bien como una simpleza de análisis o bien como una tautología. Y es así que el individualismo autonomista termina en fracaso porque no logra dar cuenta de la dimensión *objetiva* del conocimiento. Es decir: de aquellos juicios sobre la realidad —incluida la realidad de los cadáveres—, que expresan un conocimiento construido en modo histórico y social.

No hay duda que las perplejidades vinculadas al trato de los cadáveres humanos en el campo de la medicina y las ciencias de la salud son reiteradas. En marzo de 2004 se supo, por ejemplo, que entre 1998 y 2003 el director del programa de donantes de la Facultad de Medicina de la Universidad de California en Los Angeles vendió 496 cadáveres por 704.600 dólares a un intermediario que le compraba los cuerpos a la universidad y los revendía a grandes corporaciones dedicadas a la investigación médica.<sup>343</sup> Aunque una de las preocupaciones del caso se centraba en la ruptura de la confianza con los familiares donantes —y por lo tanto con los deseos de los vivos relacionados— no es difícil advertir que el mismo promueve otros interrogantes morales que *exceden* en su amplitud al estrecho círculo de los familiares involucrados. Por la misma fecha de esa noticia hubo indicios de que sucedía algo semejante aunque de menor escala en un importante hospital de Buenos Aires. Referencias de buena credibilidad dejaron saber entonces de la venta de partes de cadáveres para ser destinadas a disecciones anatómicas de preparados para la enseñanza y prácticas de aprendizaje quirúrgico. Dichas partes eran obtenidas de los cadáveres de pacientes fallecidos en el hospital de muerte “natural” —no violenta ni traumática— y no reclamados por familiares, allegados o persona alguna. El destino de esos cadáveres, cuyo número se había acrecentado con la crisis económica y social, luego de un tiempo de espera para reclamos de quince días bajo criopreservación en la morgue debía ser la inhumación en cementerio público —procedimiento habitual— o

<sup>343</sup> Nota de Charles Ornstein y Richard Marosi, en *Los Angeles Times*, reproducida en *Clarín*, Buenos Aires, 10 de marzo de 2004, con el título, “Escándalo en la Universidad de California en Los Angeles, vendieron cadáveres por más de 700.000 dólares en seis años”.

la cesión formalizada a la Facultad de Medicina para usos académicos. Y sin embargo se los comercializaba. Fue sólo la *indignación* lo que nos llevó entonces a la denuncia del hecho. Pero la inquietud por lo sabido hizo escuchar reiteradas referencias a la práctica considerada frecuente de “negociación” de algunos trabajadores de la salud con las empresas funerarias para facilitar el acceso a la prestación de servicios fúnebres.

¿Qué es lo que hace que esos casos nos *afecten* aunque no tengamos deseos *instrumentales* al respecto y no resultemos ser allegados a las personas muertas? ¿Qué es lo que nos *indigna* de determinados tratos del cadáver humano? Podrá decirse, en los ejemplos presentados, que se trata de su comercialización y lo que ella implica. Y sin duda que la *rentabilidad* de la muerte forma parte del trato de los cadáveres humanos (de hecho se comprueba que quienes siguen siendo explotados hasta en su forma cadavérica y después de haberles privado de todo en vida, son los pobres e indigentes). Sin embargo, hay otras situaciones —acaso más discutibles para algunos hoy— sobre las que cabría reflexionar. En el Museo Nacional de El Cairo se exhibe el cuerpo momificado de una de las personas de mayor “dignidad” y trascendencia histórica que tuvo el Egipto Antiguo —Ramsés II— y no se sabe bien cuál es la razón o “utilidad” de hacerlo. Podrá decirse que las momias son “patrimonio de la humanidad” pero diciendo eso no decimos nada todavía acerca de *cómo debemos tratar* a ese patrimonio.

La Unión Soviética exhibió a las multitudes, por decisión de Stalin, el cuerpo momificado de Lenin para un culto de la personalidad aún contrariando sus deseos de ser enterrado junto a su madre en Petrogrado. El cuerpo momificado de Eva Perón, acaso destinado al mismo fin, sufrió por años y en privado vejámenes considerados “indignantes” hasta ser restituido a sus familiares. En el Museo de la Morgue Judicial del Cuerpo Médico Forense dependiente de la Corte Suprema de la Nación, en la ciudad de Buenos Aires, se exhibe al público conservada en formol la cabeza decapitada de Rogelio Gordillo —conocido como el Pibe Cabeza— un delincuente argentino que fue muerto por la policía en 1937. Acaso se trate de una especie de morbosa y lombrosiana jactancia de triunfo ante la delincuencia, en una suerte de extensiónseudocientífica de la exhibición en la pica de la cabeza de los enemigos muertos durante las guerras civiles. Y aunque yendo mucho más atrás en el tiempo —lo que no quiere decir que por ello se pierda la cadena de significantes—; la Vía Apia romana fue saturada en su tiempo como escarmiento imperial con una hi-

lera de miles de esclavos rebeldes crucificados. Cabe preguntarse entonces: ¿qué supone para la moral —si es que supone algo— la exhibición de estos cadáveres? ¿Qué respeto les debemos —si es que hay algo que respetar en ellos—? Recordemos, por ejemplo, que en abril de 2004 el gobierno de Sudáfrica realizó una ceremonia para *devolver* la dignidad a los esclavos descubiertos en una fosa común que habían sido muertos trescientos años antes. ¿Qué diferencia existe —si hay alguna— entre la exhibición de un cadáver humano y la de los restos de un animal? ¿Qué criterio moral deberíamos adoptar para el trato de los cadáveres humanos si no es el basado en la autonomía? Habermas dice:<sup>344</sup>

Qué trato demos a la vida humana antes del nacimiento (o a los seres humanos después de su muerte) afecta a nuestra autocomprensión como especie. Y nuestras representaciones de nosotros como personas morales están estrechamente entrelazadas con esta autocomprensión ética de la especie.

Se ha dicho bien que aunque los muertos no tienen intereses que proteger, la preocupación por la autopsia, los trasplantes, la investigación y la educación médicas en relación a los fallecidos; así como sucede con los pacientes que nunca volverán a ser competentes, plantea dos cuestiones teóricas de interés: la identidad personal y la continuidad del ser a lo largo del tiempo.<sup>345</sup> Sin embargo, se ha respondido mal a esas cuestiones al hacerlo desde un respeto o no de los deseos previos de los fallecidos o de deseos autónomos previamente expresados. Las preocupaciones por el cadáver humano forman parte de toda cultura y las respuestas que las diversas sociedades han dado al trato de los muertos, ha servido para marcar, junto a otros signos, la diferencia entre diversos grupos humanos desde la prehistoria.<sup>346</sup> El trato del cadáver humano ha sido por siglos un ritual comunitario cargado de valores antes que una mera cuestión de deseos individuales, pero el cadáver humano —así como la vida y la muerte personal— se ha desacralizado en las sociedades seculares. Aunque esto suponga cuestiones *morales* sobre las que pueda reflexionar una an-

<sup>344</sup> Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 91.

<sup>345</sup> Beauchamp, Tom L. y Childress, James F., *Principios de ética biomédica*, cit., nota 79, p. 124.

<sup>346</sup> Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

tropología de la muerte —y sin pretender reducir la ética a ello—, ¿significa esto que la vida y la muerte *deban ser cosificadas* o *deshumanizadas*? ¿O significa por el contrario que deberíamos alcanzar un estadio comprensivo de los progresos previos y superador de los mismos en el porvenir? La respuesta a las cuestiones de la vida y la muerte son esenciales a toda bioética de modo tal que las que nosotros podamos dar atravesarán el conjunto de nuestra concepción. Y salvo en situaciones horrosas de matanzas como las de los genocidios, el hombre no pierde una especial sensibilidad ante la muerte y el cadáver humano no es *una cosa* más del mundo que queda apartado de las personas. Príamo pide a Aquiles que le deje honrar el cadáver ultrajado de su hijo Héctor en la *Iliada*; pero Homero no presenta como conflicto moral a la cuestión de respetar o no el pedido del padre. Se trata en cambio —en palabras de Apolo—, de ponerlo a la vista de sus familiares y del pueblo para que tenga sus *honras fúnebres*. Pero se trata además —dice—, de *pudor*, de *piedad* y de *decoro* que Aquiles no muestra. Se trata, para los dioses —para Zeus sobre todo que está *indignado*—, de *restituir* el cadáver. En *Antígona* de Sófocles, ésta pide a Creonte por el cadáver de su hermano Polinice sometido a la *deshonra* de no ser enterrado, de no tener exequias, de ser abandonado sin lamentos y sin sepulcro para ser pasto de las aves. No es la cuestión de respetar el pedido de la hermana por el cadáver insepulto lo que constituye el conflicto moral del drama. Se trata de las leyes no escritas e inquebrantables (de los dioses) que no son de hoy ni son de ayer sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuando aparecieron. Antígona pide igualdad de derechos para el trato de los cadáveres de Eteocles y Polinice —hermanos que han muerto uno a manos del otro—, aunque para Creonte el primero defendía la patria y el último la traicionaba. “Mi carácter no es para compartir odios, sino para compartir amor” —dice Antígona— que padece por lo *piadoso* de su *piedad*. Y Hemón preguntará a su padre Creonte que ha condenado a muerte a Antígona: “¿No es tal mujer *digna* de dorada recompensa? Tal es el secreto rumor que va cundiendo sigilosamente”. Es el rumor de que la insensatez es el mayor de los males que cercan al hombre. Y esa esencial conflictividad moral frente al cadáver humano ya formulada desde antiguo, es análoga a la que el drama de los desaparecidos plantearía en Argentina: “«No la busque más a Elena, ya dejó de sufrir, ojalá que esté en el cielo» ...días después... le reclamé el cadáver de mi hija, a lo que respondió: «Los cadáveres no se entregan...» (Conadep, legajo núm. 4722)”.

Y es que, como hemos señalado en el apartado anterior, la dignidad humana no tiene que ver simplemente con las elecciones autónomas de los individuos, sino con el lugar que los individuos como *seres humanos* que son *merecen* ocupar, y de acuerdo con ello con el trato que *merecen* recibir. En este sentido es razonable poner en discusión el hablar de “la dignidad de la persona muerta” en tanto el cadáver no aporta nada en sí mismo a lo digno o indigno de su condición al menos desde todo lo que ha perdido (su vida, su integridad, su libertad...).

Es obvio que nadie puede merecer la vida, la integridad o la libertad siendo cadáver. Y, si como ha dicho Habermas en referencia a la manipulación de células madre procedentes de embriones y al diagnóstico pre-implantatorio, “Desde un punto de vista filosófico, no es obligado en absoluto hacer extensivo el argumento de la dignidad humana a la vida humana “desde el comienzo”;<sup>347</sup> tanto menos podríamos hacer extensivo al cadáver humano el argumento de la dignidad humana. En ese sentido, si con la muerte del individuo autónomo muere también la persona (aunque quedan las personas “legítimamente” interesadas como puedan ser sus herederos), y si la dignidad no es un concepto que conjuga al sujeto del que se predica con los sujetos que lo predicen, entonces no habrá dignidad alguna de la que hablar respecto de los cadáveres. Pero de lo que no cabe duda es de que el trato de los cadáveres humanos por quienes están vivos, puede ser digno o indigno, y que tal condición no depende de los deseos previos de los fallecidos o de los deseos de los vivos con intereses “cercaños”. Lo que otorga carácter digno o indigno al trato del cadáver humano es el supuesto de universalidad aplicable a la situación analizada al poner en relación a los seres humanos vivos con seres que —aunque cadáveres— siguen siendo humanos. Ahora bien, podrá decirse así que el trato digno del cadáver humano —aunque no tenga que ver con respetar los deseos autónomos de sus deudos— no es lo mismo que hablar del trato que merece el cadáver en razón de su dignidad. Pero si decimos que es indigno comercializar partes del cadáver humano lo decimos porque con ello reduciríamos a mera *cosa* un cuerpo que a diferencia de los animales o de los objetos inanimados, no es un mero objeto aún cuando se trate de un ser muerto.

Aún quienes jurídicamente sostienen la “teoría de la *res*” para el cadáver humano, admiten su carácter no comercializable. El carácter de *res*

<sup>347</sup> Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana*, cit., nota 344, p. 91.

*extra commercium* se aplicaba en Roma incluso a los cadáveres de esclavos. El Código Civil argentino, en su artículo 2311 dice: “Se llaman ‘cosas en este Código, los objetos materiales susceptibles de tener un valor’”. Se da por entendido que el valor es aquí pecuniario. Se dirá, todavía, que una excepción existe a la posibilidad de “propiedad” sobre el cadáver y que ésta será la finalidad científica o social en el uso del mismo tal como se considera en la enseñanza médica o en la “exhibición” en los museos. Y así las momias, esqueletos, cráneos o cadáveres abandonados podrían ser vendidos para tareas de investigación. Pero hay algo que repugna en la idea de, pongamos por caso, la venta del cráneo de Mozart que terminó en una fosa común, o la del cráneo de García Lorca que, por distinto motivo, tuvo el mismo final. Aunque ambos, si fueran encontrados, serían clasificados como “abandonados”. Es lo mismo que nos lleva a pensar como inaceptable la venta del cráneo de un desaparecido —cualquiera haya sido su relevancia social en vida—, aunque sin duda y hasta tanto no fuera identificado pasaría por ser un “abandonado”. Por eso es que nadie ha fundamentado suficientemente en términos conceptuales la razón de tales excepciones que marcan la diferencia entre el cadáver humano y las cosas. Y esto es así hasta el punto que ningún autor se opone a las limitaciones que indican el respeto de “la moral y las buenas costumbres”. Con lo cual se abre paso a la dimensión histórico-social y a la dinámica que la misma supone en la construcción progresiva de los hechos de una moral universalista. Sólo pensando en los restos del otro como siendo los restos de un ser humano merecedor en toda circunstancia y por ello, de igual trato sin diferencia de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política, origen nacional o social, posición económica, nacimiento u otra condición, es que podremos sostener que otorgamos un trato digno al cadáver humano.

Lo que sí sabemos es que nuestro trato indigno (o no), no puede dejar de referirse a un ser que no puede reducirse a cosa porque en ese caso no tendría sentido alguno hablar de trato digno (un trato digno de la mesa, del árbol, o de los animales). Podemos incinerar a un cadáver pero ello no implica tratarlo como a un objeto cualquiera que prendemos fuego (la pira de Héctor le devuelve toda su honra). Y la diferencia esencial en ello tiene que ver precisamente con la *identidad* del sujeto humano y con la continuidad del ser mediada por los otros sujetos. El cadáver es un ser que ha perdido la vida, la integridad y la libertad, pero en cuya identidad de “humano” permanecen elementos irreductibles. Un individuo humano



no puede ser reducido *racionalmente* a mera *cosa*, no ya y tan sólo porque él mismo quiera o no que eso suceda, sino porque el sujeto humano es constituido además de por sí mismo por *los otros* (el conjunto proyectado de seres humanos) que ven en él su propio reflejo. Para admitir que el cadáver humano se venda en partes, que el cuerpo momificado de un faraón (Dios en la tierra) o la cabeza decapitada de un individuo se exhiban en público, o para admitir cualquier otro trato que podamos imaginar si queremos considerarlo en términos de dignidad o indignidad, tenemos la exigencia de que ese trato sea considerado a la luz de su posible aplicación a todos los seres humanos. Si hay algo que nos dice que determinado trato no lo deseamos ni entendemos aplicable para nosotros —incluidos nuestros cadáveres— ni para nadie, y que no debiera haber norma alguna que nos someta a ello, entonces estaremos próximos a decir que un trato contrario habla de indignidad.

Es fácil hacer el ejercicio racional de esta exigencia de universalidad en el trato de los cadáveres de los “enemigos”, los “derrotados” o los “otros” (sean los esclavos romanos, los aborígenes conquistados, los enemigos políticos, los delincuentes, etcétera). Pero es más difícil considerar como supuesto de ese ejercicio a la posible exhibición de los “poderosos” o los “vencedores” que, de algún modo, se presume que son un ideal de “nosotros”. Sin embargo, el trato digno de un cadáver por el lugar que *merece* ocupar no ha de ser medible en términos de “éxito” o “fracaso” (utilidad o consecuencias) ante determinados resultados. Si así fuera uno podría decir que, medido en términos morales, el exhibir la cabeza del victimario —se trate de un emperador romano, un conquistador español, un gobernante nacional, o el policía respectivo— tendría tanto sentido como su contrario. De lo que se trata es de encontrar, precisamente, aquel punto de referencia para la dignidad humana que esté más allá de un significado basado en la confrontación de unos individuos contra otros —*bellum omnium contra omnes*—; algo que Hobbes creyó encontrar erróneamente en el contrato social de transferencia del poder a un Estado Leviatán capaz de disolver el *homo homini lupus*. Un punto que no puede descansar simplemente en el renunciamiento a perjudicar a otros y en la transferencia de derechos al Estado soberano porque ha de ser un punto que contenga además aquellos aspectos “intransferibles” o “inalienables” que puedan constituirnos como soberanos de nosotros mismos. El cadáver no nos piensa pero nosotros lo pensamos y con ello le damos *sentido* o significación. Es lo que recoge Quevedo en modo

sublime: “...su cuerpo dejarán, no su cuidado; serán ceniza, más tendrá sentido; polvo serán, más polvo enamorado”. El drama del hombre en tantas situaciones límites de las que los campos de concentración de la Alemania nazi o de la Argentina dictatorial representan, ha sido el conflicto entre vida, identidad e integridad. Con los cuerpos sometidos a tortura y vejaciones, los prisioneros amenazados de muerte tuvieron que *elegir* una y otra vez entre sobrevivir a costa de perder toda identidad e integridad, o sostener la integridad de seguir siendo los que habían sido y eran hasta entonces pagando con el precio de su vida para convertirse en los cadáveres de una muerte *digna*. Una muerte en la que participaran de algún modo: de un morir luchando, de un morir estando vivo, de un morir y desaparecer, pero no de un desaparecer sin morir. Dicho de otro modo: de tener una *transformación* de ser un hombre (mujer) vivo a ser un cadáver humano pero no una *persona* aniquilada.<sup>348</sup> Este fue el término que utilizaron los nazis para conceptualizar su solución final al problema judío: *Die Vernichtung* (la aniquilación). Pero cada uno de nosotros no sólo somos “el ser que donde me piensan soy” sino también y en segundo término “el ser que donde me pienso sigo siendo”. Es desde allí que podemos alcanzar la libertad de llegar a ver en modo dialéctico y universalizable a “el ser que pensando en el otro debo ser”.<sup>349</sup>

Es así que el fundamentalismo liberal-pragmático se convierte en el peor heredero del pensamiento secular de la modernidad. La cosificación del cadáver humano sólo es posible postularla después de un largo proceso histórico de secularización que ha llevado a la desacralización de la muerte. Es inimaginable en el mundo del antiguo Egipto donde *El libro*

<sup>348</sup> Bueno, Gustavo, “Individuo y Persona”, en *El sentido de la Vida...*, cit., nota 91, pp. 207 y 208. El decreto de la presidenta María Estela Martínez de Perón que —en una antesala de la dictadura que vendría— otorgaba poderes al Ejército Argentino para la seguridad interna, hablaba de “*aniquilar* la subversión”. Los militares se orientaron, en cambio, a aniquilar a las personas.

<sup>349</sup> El 31 de enero de 2008, la Asociación Madres de Plaza de Mayo tomó posesión del primer edificio de la Escuela de Mecánica de la Armada, que fuera el mayor campo de exterminio durante la dictadura argentina 1976-1983 y convertido por la democracia en Espacio para la Memoria, para transformarlo en Centro Cultural Nuestros Hijos. Su presidenta Hebe de Bonafini dijo entonces: “¡Los quemaron vivos y no pudieron, los tiraron vivos al río y no pudieron, los enterraron debajo de las autopistas y no pudieron! ¡Nuestros hijos no son huesos, son vida que nace siempre como semilla en cada uno de ustedes!”. Citado en “La Asociación Madres de Plaza de Mayo tomó posesión del ex Liceo Naval, ‘Están aquí más vivos que nunca’”, Buenos Aires, p. 12, 1o. de febrero de 2008.

*de los muertos* bastaría por sí solo para darnos una imagen de las diferencias que nos separan de aquellas culturas (aunque el trato de los muertos marcará enormes diferencias sociales). Y al exhibir a un faraón hoy, en nuestros museos, bajo las coordenadas normativas de un mundo secularizado donde no se entierra a los gobernantes con todo su séquito y utensilios para la vida en el más allá (algo que ya fue razonablemente prohibido en Roma porque los bienes de la humanidad no sobran), lo que hacemos con esa exhibición es desacralizar a ese cadáver. Pero el problema no reside en que nosotros tengamos que comportarnos como los antiguos egipcios sino que el problema reside en que nosotros no deberíamos comportarnos con un cadáver, que fue significado en el más profundo sentido sacro, sin el debido respeto a la memoria de aquellas personas que le dieron ese sentido. Y tanto más cuando este respeto no exige de nosotros carga alguna.

Esto se discute hoy, en igual sentido, respecto al hallazgo de cementerios indígenas en distintos países del mundo y al destino de los restos mortales de los miembros de comunidades aborígenes. Los propietarios de los campos en que estos cementerios son encontrados son llamados al respeto de esos lugares sacros. Por otro lado han sido varios los reclamos de restitución de restos como los del cacique Cafulcurá y otros individuos de pueblos originarios exhibidos en museos de Argentina, a partir de la ley que estableció el debido derecho a su reclamo:<sup>350</sup> “...deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen, los restos mortales de aborígenes, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas.” Pero señalando la diferencia con el mero reclamo, la Ley continúa diciendo: “Los restos... que no fueren reclamados por sus comunidades podrán seguir a disposición de las instituciones que los albergan, *debiendo ser tratados con el respeto y la consideración que se brinda a todos los cadáveres humanos*”. En ese marco, en octubre de 2003 la Municipalidad de Necochea en Argentina devolvió dos momias de aborígenes *guanches* —de una antigüedad mayor a 2000 años—, depositadas desde 1898, al Cabildo de Tenerife en las Islas Canarias. Del mismo modo se restituyeron desde diversos museos los restos de los caciques Inacayal (mapuche), Paghitruz Gnor (ranquel), y Cafulcurá (araucano) a sus comunidades. En junio de

<sup>350</sup> Argentina, H. Congreso de la Nación, Ley núm. 25.517, sancionada el 21 de noviembre de 2001, promulgada el 14 de diciembre de 2001.

2004 el Museo Etnográfico J.B.Ambrosetti de Buenos Aires restituyó a Nueva Zelanda un *mokomokai* o cabeza tatuada de un maorí que había llegado en 1910 como resultado del tráfico inescrupuloso de estas cabezas embalsamadas legadas de generación en generación y cuyos tatuajes indicaban la *identidad* de los aborígenes. La antropología, la etnografía, la arqueología y los museos, en tanto disciplinas emergentes de diversos colonialismos, han establecido criterios de *patrimonio* basados en el poder sobre las comunidades dominadas. Y esto se ha repetido en tanto diferencias de poder entre clases sociales. El cadáver humano no ha quedado exento de ser un patrimonio más y es por esto que el concepto de dignidad humana y trato digno del cadáver introduce una visión que el respeto por la autonomía no puede ni siquiera esbozar.

El cristianismo recogió en Occidente el trato sacro del cadáver humano en el *camposanto* (aunque con ello abrió la posibilidad de negar su entierro en ellos a quienes cometieran pecados mortales como los suicidas), pero algo semejante se observó en Oriente o en los pueblos originarios. La Modernidad fue haciendo profano el trato del cadáver humano y sin embargo se fijó un límite para ello en la figura jurídica de la *profanación* que reconoce, de algún modo, que la conversión de lo sacro a lo profano tiene sus límites. El motor de la secularización fue sin duda el desarrollo científico-tecnológico desde el mecanicismo de Vesalio<sup>351</sup> en adelante, pero éste tuvo sus “mentalidades” o “paradigmas”. Una de ellas fue la concepción lombrosiana del *uomo delinquente*<sup>352</sup> en la que el criminal podía ser identificado por sus rasgos físicos, hereditarios y genéticos. Si se podía encontrar al objeto del mal lo único que restaba era exhibirlo para el aprendizaje. Era la fotografía de la maldad en la que el mal podía ser *demostrado*. Ese fue el destino de Rogelio Gordillo. Pero para esto, entre un faraón de la XVIII dinastía y él, no sólo había una distancia en el lugar social sino que también habían pasado treinta siglos. Sin embargo, si la bioética quiere ser un discurso de síntesis superadora en búsqueda del progreso moral, no puede tener la pobre visión cosificadora del cadáver humano que el pragmatismo postula.

Aunque temas como la genética, la reproducción asistida y la clonación humana suelen ser vistos como la expresión de lo que la bioética

<sup>351</sup> Vesalio, Andrea, *De Humanis Corporis Fabrica*, Basilea, 1542.

<sup>352</sup> Lombroso, Cesare, *L'Uomo delinquente, studiato in rapporto alla antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie*, Milano, Hoepli, 1876.

sea, puede decirse que las ideas que acerca de la muerte y el cadáver humano puedan ir construyéndose en el seno del debate bioético marcarán el alcance para la vida y el vivir de una moral amenazada de conversión en pura estrategia. En ese sentido, una bioética de los derechos humanos ha de ser tanto o más respetuosa ante la muerte y el cadáver humano que cualquier visión sacra. Y esto porque el alcance de su universalidad excede al de las creencias compartidas en una u otra religión para extenderse a todos los seres humanos por su sola condición de tales.

Sin embargo, en el camino profano de la secularización no todo fue progreso moral por superación dialéctica capaz de contener en su síntesis a los contrarios en pugna. Para algunos pensadores, las creencias religiosas debían (y deben) ser expulsadas totalmente de la arquitectura de la racionalidad moral ya que esas creencias trataban (y tratan) de pura metafísica o irracionalidad. Y así se fue acentuando en algunas líneas de pensamiento la pretensión de expulsión radical de todo residuo de fe o creencia religiosa lo que llevó a un nuevo fundamentalismo dogmático tal como el que los seguidores de la concepción liberal pragmática postulan hoy. Es razonable defender “una moral sin dogmas” al modo de Ingenieros<sup>353</sup> (“Los dogmas dividen a los hombres; el ideal moral los une”), y hasta una “ética sin religión” (sin dogmas religiosos) al modo de Guisán.<sup>354</sup> Pero es un puro reduccionismo que lleva a la propia irracionalidad el pretender alcanzar en el mundo actual una moral excluyente de las creencias religiosas y sus aportes para la construcción histórico-social de una ética de la vida y el vivir comunitario. Bernard Gert dice,<sup>355</sup>

La gente actúa irracionalmente cuando actúa en modos que saben (creen justificadamente), o deberían saber, que incrementarán significativamente la probabilidad de que ellos, o aquellos por quienes ellos están interesados, sufrirán alguno de los items de la lista siguiente: muerte, dolor, (incluyendo sufrimiento mental), discapacidad, pérdida de libertad, o pérdida de placer, y ellos no tienen una razón adecuada para actuar así.

<sup>353</sup> Ingenieros, José, *Hacia una moral sin dogmas. Lecciones sobre Emerson y el eticismo*, Buenos Aires, L. J. Rosso y Cía., 1917.

<sup>354</sup> Guisán, Esperanza, *Ética sin religión*, Madrid, Alianza, 1993.

<sup>355</sup> Gert, Bernard, “Rationality, Human Nature and Lists”, *Ethics*, The University of Chicago Press, vol. 100, núm. 2, 1990, pp. 279-300.

Si esto es así, entonces la exclusión de los aportes de las creencias religiosas en la lucha para la reducción del dolor y el sufrimiento en el mundo, no ha de ser otra cosa que irracionalidad. Hay mucha más densidad moral en la conducta y el pensamiento de algunas personas que profesan un culto determinado cuando se conducen desde las coordenadas de su culto, que en otras personas que no adscriben a fe alguna pero se comportan sin señas de virtud y con argumentos falsos que pretenden expandir una visión auto-interesada de la vida. Es así que Ingenieros, pese a su positivismo reduccionista, lúcidamente advertía:

Por eso los eticistas no se declaran enemigos de las Iglesias cristianas; no quieren destruirlas ni suplantar su influencia en el mundo, sino reformarlas y perfeccionarlas, infundiéndoles una mayor preocupación por el progreso moral y purgándolas de todo su dogmatismo teológico.<sup>356</sup>

La cerrada pretensión de una disolución de todo lo sagrado puede leerse como la extensión ilegítima a todas las esferas de la vida del legítimo interés en la secularización por el Estado de los bienes económicos de la Iglesia. Acaso ello no encierre otra cosa que la pretensión de dominio absoluto de toda manifestación del espíritu humano por la razón interesada. Es necesario recobrar entonces una conciencia de humildad ante lo que no es humano, ante lo que ignoramos, y ante las consecuencias de nuestros actos para poder sostener una moral exenta de soberbia. Por eso es que el concepto de *dignidad* ha logrado captar, en los derechos humanos, esta pérdida de lo que no debió haberse perdido de lo sagrado en la secularización del mundo de la vida. Los derechos humanos han vuelto a tender el puente entre lo sacro y lo profano que introdujo el concepto renacentista de dignidad ante las confrontaciones medievales entre la fe y la razón. Y es este puente que la asociación entre bioética y derechos humanos recupera, el que el fundamentalismo liberal-pragmático ha atacado.

## VII. CLONACIÓN, REPRODUCCIÓN Y DIGNIDAD HUMANA

El 24 de febrero de 1997 el presidente Clinton le pidió a Harold Shapiro como responsable de la Comisión Nacional de Bioética (en adelante

<sup>356</sup> Ingenieros, José, *Hacia una moral sin dogmas...*, cit., nota 353, p. 203.

NBAC) de Estados Unidos que, dadas las noticias de ese día acerca del desarrollo de técnicas para clonar una oveja, y debido a las serias cuestiones éticas emergentes tales como el uso posible de esta tecnología para clonar embriones humanos, la Comisión hiciera un estudio de las cuestiones éticas y legales sobre el tema y le informara de ello en el plazo de noventa días. En realidad, la oveja Dolly había nacido el 5 de julio de 1996 a las cinco de la tarde, el artículo sobre su historia por Ian Wilmut había sido aceptado para publicación por la revista *Nature* el 10 de enero de 1997, y aunque estaba previsto que la noticia apareciera en el ejemplar del jueves 27 de febrero la prensa lo supo antes y *The Guardian* rompió la prohibición el sábado 20 frente a lo que ya se visualizaba como uno de los mayores impactos que el avance de las ciencias biológicas tendría sobre la moral contemporánea.<sup>357</sup>

Después de hacer consultas a eticistas, teólogos, científicos, médicos y ciudadanos en general, y de considerar la situación respecto a la clonación en otros países (aunque —se dijo— no resultara esencial seguir a éstos dadas las “diferentes tradiciones políticas y culturales” de los Estados Unidos), la Comisión Nacional de Bioética produjo su Informe sobre la clonación de seres humanos.<sup>358</sup> Se consideraban allí los riesgos de la técnica para causar daños a los nacidos mediante su uso, el debilitamiento de valores sociales importantes que pudiera llevar a una forma de eugenesia, el papel de la libertad individual a la procreación, y las tradiciones religiosas y sus concepciones acerca de la dignidad humana. Sus conclusiones fueron que era moralmente inaceptable en el sector público tanto como en el sector privado todo intento de crear un niño mediante el uso de la clonación por transferencia nuclear de células somáticas. Por ello se recomendó continuar con la moratoria sobre el uso de fondos federales en este sentido, y convocar al sector privado a cumplir voluntariamente con esta moratoria dado que la clonación era irresponsable, inmoral y un acto no profesional. También se recomendaba el desarrollo de legislación federal para prohibir todo intento de clonación aunque con una cláusula de revisión en un periodo de 3 a 5 años en orden a decidir el continuar o no con la prohibición. Se afirmaba asimismo que el gobierno

<sup>357</sup> Kolata, Gina, *Hello Dolly. El nacimiento del primer clon*, Buenos Aires, Planeta, 1998.

<sup>358</sup> U.S. National Bioethics Advisory Commission, *Cloning Human Beings*, Rockville, Maryland, June 1997, 2 vols.

de los Estados Unidos debía cooperar con otras naciones y organizaciones internacionales para reforzar aspectos comunes de sus respectivas políticas sobre la clonación humana. Y se concluía que las diferentes tradiciones y perspectivas éticas y religiosas estaban divididas en muchas de las cuestiones morales importantes por lo cual se recomendaba que el gobierno federal y todas las partes interesadas sostuvieran una amplia y continua deliberación para comprender mejor las implicancias éticas y sociales de esta tecnología en las políticas de largo plazo.

En el apartado “Dignidad Humana” (Human Dignity) del capítulo III dedicado a Perspectivas Religiosas, el Informe sobre Clonación Humana de la NBAC recogía los argumentos basados en ese concepto para discutir el tema de la clonación. En primer lugar se destacaba la necesidad, en perspectiva teológica, de comprender la naturaleza humana para tratar de entender el alcance del desarrollo científico y tecnológico. Asimismo se señalaba cómo, cuando se usa el lenguaje de la dignidad humana, se lo especifica a menudo en conceptos y normas más concretos tales como igualdad humana y santidad de la vida, y cómo cuando ese lenguaje no se usa, de todos modos se hace referencia implícitamente a la dignidad en términos de derechos de las personas. Para algunos religiosos opuestos a la clonación, la violación de la dignidad humana consistiría en comprometer la identidad única y personal del clon así como de la persona cuyo genoma fuera duplicado, cuestión que no se daría en los gemelos idénticos ya que en ellos uno no sería fuente del otro. Y si bien la persona clonada podría llegar a ser una nueva persona con experiencias únicas y una única integración cuerpo-mente, sería sin dudas dificultoso para esas personas el establecer su propia identidad y para sus creadores el reconocerlo y respetarlo. Se trataría en todo caso de una *violación* de la dignidad humana y no de una *disminución* de la misma ya que en modo alguno podría menospreciarse la dignidad de las personas nacidas por clonación. Pero la clonación también violaría la norma asociada a la dignidad humana de respeto de la santidad de la vida, entre otras cuestiones por su descarte de embriones en razón de los resultados.

El tratar a las personas como fuente de material genético supondría asimismo una objetivación instrumental que rompería con el respeto de la dignidad al introducir una manipulación de la identidad de los clones. Esa objetivación abriría las puertas a los intereses económicos y comerciales agravándola aún más al convertir la vida en una mercancía. La dignidad humana, por ello, podría poner más límites a lo que los agentes



morales pueden hacer o no que el mero concepto secular de autonomía. Es así que después de recoger esos diversos argumentos religiosos en torno a la dignidad humana, en las conclusiones del capítulo se destacaban las posiciones religiosas que aceptarían el uso de la clonación bajo determinadas circunstancias proponiendo una legislación que evitara abusos y cuidara la seguridad, y otras posiciones que entenderían que la clonación siempre supondría una violación de la dignidad humana y por ello debía ser prohibida en todas sus formas. En cualquier caso, lo que se podía observar en el Informe de la NBAC es que el concepto de la dignidad humana ya había sido instalado en la discusión sobre la clonación antes del Informe que la Comisión Bush haría en julio de 2002, y que en aquel Informe se ofrecían razones de utilidad y coherencia para la ética médica así como una distinción conceptual entre dignidad y autonomía desde criterios que eran muy claros.

El 28 de noviembre de 2001 George Bush creó el *President's Council for Bioethics* (PCBE) que reemplazó a la Comisión de Bioética anterior (NBAC) que había trabajado bajo el mandato de William Clinton. Para presidir la Comisión fue nombrado Leon Kass quien recibiría fuertes críticas desde algunos ámbitos de la bioética de Estados Unidos. El primer informe que seis meses después produjo la nueva comisión fue *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*.<sup>359</sup> Este Informe fue uno de los documentos utilizados para las opiniones dadas en diciembre de 2003 en el ataque al concepto de dignidad en la ética médica, cuando se dijo que las apelaciones a la misma realizadas por el Informe eran meros eslóganes que no analizaban la dignidad ni clarificaban su significado, ni otorgaban criterios que permitieran saber cuando la misma es violada.

Cuando en noviembre de 2003 la Asamblea General de las Naciones Unidas no logró llegar a un acuerdo entre las dos posiciones que se presentaban acerca de la clonación, el grupo de países encabezado por Estados Unidos en su oposición a toda forma de clonación sostuvo que la clonación terapéutica implicaba la creación de embriones humanos con el fin directo de generar células madre para investigación lo cual no era otra cosa que una instrumentalización de la vida contraria a la dignidad humana. Esa opinión había encontrado fundamentos en el Informe del PCBE. De ese modo, la cuestión de la dignidad humana, que había apa-

<sup>359</sup> U.S. The President's Council on Bioethics, *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*, Washington, July 2002.

recido ya en los debates de la Comisión Clinton, y luego en los debates del Consejo de Bioética del presidente Bush, se trasladó a la esfera internacional. En todo ese transcurso, sin embargo, el ataque al concepto de dignidad y su lugar en la ética médica (y por tanto en la bioética) se concentró sin embargo sobre los enfoques de la Comisión Bush a la que se acusó<sup>360</sup> —con razón— de forzar una moratoria sobre la clonación terapéutica y de manipular para fines políticos a la investigación científica y su búsqueda de la verdad. Kass fue especialmente criticado<sup>361</sup> por el enfoque dado en su libro *Life, Liberty and the Defense of Dignity*.<sup>362</sup> Los mismos intelectuales que tradicionalmente habían entendido que era su deber el servir con su capacidad a su gobierno nacional, encontraban ahora que el cinismo reinaba y asimismo que la dignidad se usaba como un mero eslogan sin relación alguna con el principio de respeto por las personas.

En ese marco, el fundamentalismo liberal de los principios éticos tomó distancia —parcialmente— del fundamentalismo dogmático de la razón interesada. Sin embargo, pese a las diferencias que el fundamentalismo liberal-pragmático quiso extremar para encontrar adhesión en la figura ampliamente repudiada del presidente Bush (sobre todo en el extranjero), la distancia del juego de intereses y poder de su propia concepción no era tan grande. Un amplio conjunto de bioeticistas de Estados Unidos que podían ser considerados representantes del fundamentalismo liberal-pragmático nada decían, al mismo tiempo, de todas las variantes de imposición ideológica que los organismos gubernamentales relacionados a la investigación científica desarrollaban cuando menos desde que Lurie y Wolfe —y no algún bioeticista “neocrítico”— lo denunciaron en 1997. El desarrollo internacional de los ensayos clínicos con medicamentos, asumido como interés nacional ya en la presidencia Clinton después de su derrota ante la industria farmacéutica, no merecía ninguna crítica seria y mucho menos sistemática por esos bioeticistas.<sup>363</sup> Y ese desarro-

<sup>360</sup> Blackburn, Elizabeth, “Bioethics and the Political Distortion of Biomedical Science”, *New England Journal of Medicine*, 350, 1o. de abril de 2004, p. 14.

<sup>361</sup> Durfee, Sherman (reviewer), “The right-wing extremists”, Nueva York, Publishers Weekly, 2003.

<sup>362</sup> Kass, Leon, *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, San Francisco, Encounter Books, 2002.

<sup>363</sup> Véase una minuciosa descripción y crítica de la historia reciente de las relaciones entre la industria farmacéutica y el poder político en los Estados Unidos, especialmente

llo, además, les encontraba alineados en la ocupación de todos los espacios internacionales accesibles para impartir desde allí una nueva sofisticada respondiendo a aquel deber tradicional de servir a su gobierno con su capacidad. Deber que encontraba continuidad en el campo de los medicamentos aunque se presentara como conflictivo en torno a la clonación humana y al concepto de dignidad que en ella pudiera argumentarse. Es así que podría decirse que el fundamentalismo dogmático de la razón interesada no resultaba otra cosa que la variante extrema —“a la derecha”— del fundamentalismo liberal-pragmático de los principios éticos. Después de todo, el principialismo surgió como concepción de pretensión mediadora entre los derechos humanos y su crítica de la investigación biomédica en Tuskegee, y la concepción dogmática de rechazo a la investigación con embriones procedentes de abortos.

De lo que se trata, sin embargo, no es de tomar como “patrón universal de referencia” al fundamentalismo de los principios y a partir de allí deducir sus variantes sino de comprender la existencia simultánea y conflictiva de distintas concepciones de la moral. Concepciones que no sólo se enfrentan en sus diferencias sino que a su vez se solapan en ocasiones debido a su proximidad. Y esto supone concebir el mundo de la ética como la coexistencia —no siempre pacífica— de diversas concepciones acerca de lo bueno. Y supone también el creer que no es posible defender una ética que no esté “posicionada” frente a otras éticas posibles porque el creer en “la” bioética —esto es, en una sola ética— no es más que metafísica. La bioética de los derechos humanos toma posición —para oponerse— frente al fundamentalismo liberal-pragmático de los principios éticos y frente al fundamentalismo dogmático de la razón interesada. Pero su universalismo no implica la pretensión de disolver las diferencias “de máxima” que las diversas concepciones éticas puedan tener sino tan sólo el dar razones de por qué su concepción se defiende como la más adecuada para una verdadera ética “mínima”.

Es por eso que aunque se pueda acordar en el rechazo a la política belicista y neocolonial de la administración de George Bush, y aunque sea fácil además acordar con las críticas a aquellos aspectos de su política nacional que hayan restringido las libertades individuales y otorgado poder a determinados grupos de intereses, promoviendo a la vez una moral

desde la administración Reagan, en Angell, Marcia, *La verdad acerca de la industria farmacéutica*, cit., nota 54.

conservadora y hasta reaccionaria, no es apelando a esos argumentos con lo que se puede desvirtuar el concepto de dignidad aunque éste sea utilizado por el Consejo de Bioética de una administración de las características señaladas. Porque de lo que se trata —en éste como en otros casos incluida la crítica al ataque del concepto de dignidad— es de precisar las conexiones, si las hay, entre las líneas generales de una concepción internacional, una concepción nacional, y una concepción determinada *en un campo específico* como pueda serlo el que abarca la bioética. Esa tarea de descubrimiento de las conexiones existentes pero ocultas, así como de la interpretación de los sentidos impuestos fácticamente, es propia de una crítica verdadera. No hay dudas respecto a la violación de la dignidad humana mediante la tortura que la administración Bush no sólo permitió sino que además justificó, y las enormes consecuencias que ello tiene para los derechos humanos y la bioética.

El artículo 7o. del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, estableciendo una particularidad de sentido para los experimentos médicos sin consentimiento dice: “Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes. En particular, nadie será sometido sin su libre consentimiento a experimentos médicos o científicos”. Sin embargo, un grupo de abogados de aquella administración concluyó en marzo de 2003 en un memorandum legal, que el presidente Bush no estaba obligado ni por un tratado internacional prohibiendo la tortura ni por una ley federal antitortura porque él tenía la autoridad como Comandante en Jefe del Ejército de aprobar cualquier técnica necesaria para proteger la seguridad de la Nación<sup>364</sup> (concepción semejante a la doctrina de la seguridad nacional impuesta por la dictadura militar en Argentina). El memo confidencial de 56 páginas preparado por el Secretario de Defensa Donald Rumsfeld también decía que todo brazo ejecutivo oficial incluyendo los militares, podría ser inmune frente a prohibiciones nacionales e internacionales contra la tortura por una variedad de razones. Una de ellas era si el personal militar creía estar actuando según órdenes superiores (obediencia debida). Otra razón era si la tortura se consideraba una necesidad para evitar daños mayores. De hecho, los procedimientos de interrogación de prisioneros en la Base de Guantánamo que siguieron al atentado del 11 de septiembre y las torturas llevadas a cabo por milita-

<sup>364</sup> Lewis, Neil A. y Schmitt, Eric, “Lawyers Decided Bans on Torture Didn’t Bind Bush”, Washington, *The New York Times*, 8 de junio de 2004.

res estadounidenses en la prisión iraquí de Abu-Ghraib fueron asociados con esa concepción. El general Ricardo Sánchez autorizaría en esta prisión el uso de perros militares, temperaturas extremas, privación de sueño, y aislamientos de hasta treinta días con dietas a pan y agua entre treinta y dos procedimientos a detenidos que recordaban los tratos llevados a cabo por los nazis con los prisioneros en campos de concentración y que fueron denunciados por *The Washington Post*. En modo sofisticado, ese general autorizó los vejámenes religiosos y morales considerados de utilidad para doblegar la resistencia de un enemigo árabe especialmente sensible a los mismos.

El 22 de enero de 2002 un memorandum del Departamento de Justicia había dado argumentos para resguardar a los oficiales norteamericanos de cargos por crímenes de guerra por el modo de detención e interrogatorio de prisioneros y había concluido diciendo que la Convención de Ginebra no era aplicable en la guerra de Afganistán (como no lo sería en Irak). El director de los programas de Human Rights Watch en los Estados Unidos —Jamie Fellner— dijo entonces que “...el memorandum muestra que en los niveles más altos del Pentágono había interés en usar la tortura y el deseo de evadir las consecuencias criminales por hacerlo”.<sup>365</sup> El 26 de octubre de 2001, Bush había firmado la ley denominada “USA-Patriot Act”, diseñada para la guerra contra el terrorismo, y que bajo el supuesto de protección de la “seguridad nacional” ya adelantaba una concepción que violaba derechos humanos y libertades fundamentales tales como el derecho a la privacidad, a la libertad de expresión, al arresto arbitrario, y a un debido proceso judicial entre otros.<sup>366</sup> El 9 de marzo de 2006, Bush firmaría una ley que reautorizaría y “mejoraría” aquella legislación.<sup>367</sup> Todo esto indica que la administración Bush resultaba condenable para cualquiera con un mínimo respeto por los derechos humanos y la bioética. Así se pronunció por ejemplo la American Medical Association.<sup>368</sup> Sin embargo, y pese a ello, estaríamos simplemente equivocados en trasladar estas conclusiones a lo que se

<sup>365</sup> Citado en “If That’s Legal What the Hell are We Charging Saddam Hussein With?”, *Critical Montages*, martes 15 de junio de 2004.

<sup>366</sup> US Congress, “Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools to Intercept and Obstruct Terrorism (USA Patriot Act) Act 2001”, U. S. H. R. 3162, 26 de octubre de 2001.

<sup>367</sup> US Congress, “U. S. H. R. 3199 , USA Patriot Improvement and Reauthorization Act of 2005”.

<sup>368</sup> From the Editor, “Medicine and Human Rights”, *Virtual mentor. Ethics Journal of the American Medical Association*, vol. 6, núm. 9, septiembre de 2004.

pueda decir respecto de la dignidad en el Informe del Consejo de Bioética. Más aún, lo que puede observarse mediante la lectura completa del Informe sobre Clonación Humana es que las opiniones dadas para sostener que las apelaciones del mismo a la dignidad son vagas reexposiciones o meros eslóganes, resultan cuando menos confusas si no son simplemente falsas.

Esas opiniones comienzan su pretendida crítica afirmando: “...el Informe dice que «un niño engendrado llega al mundo tal como sus padres lo hicieron, y es por tanto igual a ellos en dignidad y humanidad»”, pero que el Informe no contiene ningún análisis de la dignidad o de cómo ella se relaciona con principios éticos tales como el de respeto por las personas; y se afirma también: “Es por ello que en la ausencia de criterios que nos puedan permitir saber justamente cuando la dignidad es violada, el concepto permanece irremediabilmente vago”.<sup>369</sup> Hay que admitir que el análisis, como método de investigación de la verdad, es tan antiguo como el *Menón* de Platón y que se hizo consistir luego en “un tomar lo buscado en cuanto admitido para deducir sus consecuencias y llegar de este modo a algo admitido como verdadero”.

En ese sentido, podría decirse, aquí se pretende tomar el concepto de dignidad como admitido, se observa la consecuencia de no poder saber cuándo la dignidad es violada, y se concluye sosteniendo (admitiendo como verdad) que las apelaciones a la dignidad son vagas reexposiciones o meros eslóganes lo cual conducirá finalmente a enunciar que “la dignidad es un concepto inútil para la ética médica y puede ser eliminado sin ninguna pérdida de contenido”. Pero: ¿por qué son confusas, oscuras y finalmente falsas estas opiniones? En primer lugar porque la apelación a una supuesta *necesidad* (y posibilidad) de análisis —de descomposición de un todo en sus partes— pide fundamentación. Si admitimos lo dicho por un “analítico” como G. E. Moore acerca del significado de “bueno” como concepto que no admite posibilidad de análisis o definición,<sup>370</sup> deberíamos precisar a qué categoría de concepto pertenece “dignidad” para saber si es analizable o no. En este lugar correspondería hacer la distinción entre conceptos *descriptivos* y conceptos *prescriptivos*. El análisis, en tanto descompone al todo en partes, permite enumerar los caracteres

<sup>369</sup> Macklin, Ruth, “Dignity is a useless concept...”, *cit.*, nota 132.

<sup>370</sup> Moore, George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903 (traducción española de Adolfo García Díaz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. Véase particularmente cap. I, “El tema de la ética”, pp. 1-19).

del todo o *describirlo* y alcanzar así una definición descriptiva de un concepto. El lenguaje prescriptivo sin embargo y según Richard Hare,<sup>371</sup> no describe nada ni encierra ninguna información porque las prescripciones son normas o reglas que nos guían en la acción en forma de imperativos o juicios de valor que en tantos juicios morales son universalizables. La dignidad —en este sentido—, ¿es un concepto descriptivo o prescriptivo? Cuando el artículo primero de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (DUDH) dice: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”: ¿debe hacerse un “análisis” del concepto de dignidad allí utilizado y de los criterios para su aplicación para poder saber justamente cuando la dignidad es violada? Entendemos que no. El concepto de dignidad en la Declaración es usado como un concepto prescriptivo y ello impide analizarlo como si fuera descriptivo.<sup>372</sup> Esto significa que en el enunciado de ese artículo no se está diciendo que todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos en un sentido fáctico-naturalista, ya que los hechos de la naturaleza social a escala global indican a cualquier persona razonable que la gran mayoría de los hombres de nuestro mundo sufren una violación de su dignidad y sus derechos desde su mismo nacimiento.

De lo que se trata entonces no es de un enunciado fáctico-descriptivo sino de un enunciado prescriptivo o normativo por el cual el artículo primero está señalando la obligación moral y jurídica de los Estados de reconocer y proteger esa igualdad en dignidad (el lugar que todos los hombres ocupan por el sólo hecho de ser seres humanos) y en derechos (las normas que constituyen en modo positivo ese lugar del sujeto). De ese modo, lo que está instaurando la *Declaración* no es una realidad fáctico-descriptiva (imposible de universalizarse en términos antropológico-sociales), sino una realidad fáctico-prescriptiva (universal en tanto compromiso de todos los países signatarios) por la cual y a partir de ella la dignidad resulta ser a la vez un concepto prescriptivo y a la vez *abstracto*. Porque los criterios concretos y específicos de la determinación prescriptiva que ha de señalar cuando se viola la dignidad quedan reservados

<sup>371</sup> Hare, Richard, *The Language of Morals*, 1952. Véase también sus *Essays on Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

<sup>372</sup> Bueno, Gustavo, “Los derechos humanos”, *El sentido de la Vida*, *cit.*, nota 91, pp. 370 y 371.

a los sistemas regionales (el interamericano en nuestro caso, el europeo o el africano en sus respectivas regiones). Criterios que en la dinámica de su funcionamiento suponen que en cuanto obligación de reconocimiento de derechos han de operar las instituciones correspondientes (la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la Corte Europea de Derechos Humanos, el Tribunal Penal Internacional, etcétera) pero que en orden a la emergencia de la exigencia moral que pide reconocimiento jurídico, ha de mirarse a la demanda de la conciencia indignada que siempre habrá de ser el resguardo, criterio y fundamento último de la dignidad humana. Por eso es que sabiamente la DUDH señala: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...”.

La dignidad no reconocida conduce a la indignación y a las exigencias morales de reconocimiento jurídico. Porque son las convicciones morales acerca del lugar que *cada uno* de nosotros ha de tener en el mundo proyectadas a la luz del lugar que *todo* ser humano ha de tener en el mundo, las que no sólo dan significado *ético* a cada uno de nuestros conceptos sino además y simultáneamente su significado *metaético* en orden a precisar el significado y alcances de cada concepto del lenguaje moral. De allí que el preguntarse por el análisis y criterios de aplicación de un determinado concepto moral, como es el de dignidad humana, encierra en su misma formulación un planteo oscuro de la cuestión. La pretensión de segregar por el análisis lingüístico de los conceptos la significación dada por la conciencia que los analiza, es una metafísica encubridora —en su escisión— de una pragmática interesada, parcial y por tanto no universalista. Es así que puede entenderse cómo la oposición al “doble estándar”, que es una forma de doble discurso, no significa sostener un discurso moral universalista (único) y coherente como podremos ver más adelante.<sup>373</sup> Cuando se atacan los supuestos universalistas del carácter prescriptivo del concepto de dignidad se está sosteniendo, de hecho, un doble discurso de pretensión pseudo-moral. Porque no hay modo alguno de defender una ética universalista negando los supuestos ontológicos de esa moralidad universal. El concepto prescriptivo de dignidad instaura una realidad de índole moral y jurídica constitutiva de todo ser humano (el

<sup>373</sup> Véase el libro de Macklin, Ruth, *Double Standards in Medical Research in Developing Countries*, cit., nota 50.



sujeto de derechos). Negar su alcance ético es negar a la vez toda posibilidad de una moral de un solo estándar.

El Informe sobre Clonación Humana del Consejo de Bioética brinda suficiente información, por otro lado, para que el concepto de dignidad tenga sentido. Se dice por ejemplo: “Limitamos lo que los científicos pueden hacer solo en ciertos casos, como cuando la investigación requiere el uso de sujetos humanos, en cuyo caso establecemos reglas y procedimientos para proteger la salud, la seguridad y la dignidad del débil de posibles abusos por el fuerte”.<sup>374</sup> En ese sentido, se afirma asimismo que los códigos sobre ética de la investigación como los de Nuremberg, Helsinki y Belmont, surgidos por los experimentos nazis y los de Willowbrook y Tuskegee en Estados Unidos, han sido intentos de defender al débil del fuerte y de sostener la igual dignidad de todos los seres humanos.<sup>375</sup> Al pensar en la aplicación de esos códigos al caso de la clonación, el Informe sugiere que el enfoque apropiado no es descubrir simplemente los lugares específicos donde la clonación viola una u otra estipulación de uno u otro código (los criterios de violación que pedirán sus críticos), sino comprender cómo la clonación ofende el espíritu de esos códigos y de lo que ellos buscan defender.

No cuesta darse cuenta —dada la historia entera de la humanidad— que hay una condición humana irreductible a la autonomía, que se ha manifestado precisamente en razón del abuso de los fuertes. Si nadie puede ser sometido a esclavitud o servidumbre —aún con su consentimiento— es en razón de una condición inalienable en términos prescriptivos (aunque puedan describirse innumerables situaciones del mundo de hoy en que las personas son tratados como esclavos o siervos). Se ha dicho asimismo que el Informe sobre Clonación Humana y Dignidad Humana no contiene ningún análisis de cómo la dignidad se relaciona con el principio de respeto por las personas. Sin embargo en dicho Informe puede leerse: “Una debilidad mayor de esos argumentos apoyando la clonación para producir niños es que ellos sobre-enfatizan la libertad, los de-

<sup>374</sup> U. S., The President’s Council on Bioethics, *Human Cloning and Human Dignity*, cit., nota 359, p.14: “We limit what scientists can do only in certain cases, as when their research requires the use of human subjects, in which case we erect rules and procedures to protect the health, safety, and dignity of the weak from possible encroachments of the strong” (la traducción al español es nuestra).

<sup>375</sup> *Ibidem*, pp. 87-89. En esta afirmación, al menos, el Consejo no concuerda con los supuestos ideológicos del memo legal sobre la tortura de marzo de 2003 del grupo de abogados de Bush.

seos y el control de los padres, y prestan insuficiente atención al bienestar del niño a ser clonado”.<sup>376</sup> Y se dice también:

La intensa atención dada a la clonación humana en sus usos potenciales tanto en reproducción como en investigación, sugiere fuertemente que la gente no la observa sólo como una nueva tecnología. En cambio, la vemos como algo muy diferente, algo que toca aspectos fundamentales de nuestra humanidad. La noción de clonación levanta cuestiones sobre la identidad y la individualidad, el significado de tener niños, la diferencia entre procreación y manufactura, y las relaciones entre generaciones. También levanta nuevas cuestiones sobre la manipulación de algunos seres humanos para el beneficio de otros, la libertad y el valor de la investigación biomédica, nuestra obligación de curar al enfermo (y sus límites), y el respeto y la protección debida a la vida humana naciente.<sup>377</sup>

Es claro que el sentido que el Informe está dando al respeto por las personas se aproxima al que recoge el Informe Belmont acerca de una complejidad axiológica que excede al mero respeto de la autonomía. De ese modo el Informe sostiene haber identificado cinco categorías de cuestiones relacionadas con la clonación: problemas de identidad e individualidad, inquietudes sobre la clonación como manufactura, la probabilidad de una nueva eugenesia, las relaciones familiares problematizadas, y los efectos sobre la sociedad. Pero todo esto ha de tener poco sentido para quien reduzca el principio de respeto por las personas al respeto de la autonomía haciéndolos sinónimos. De hecho, cuando se sostiene “Uno puede identificar fácilmente actos procreativos entre dos seres humanos que son abu-

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. xxvii: “A major weakness in these arguments supporting cloning-to-produce-children is that they overemphasize the freedom, desires, and control of parents, and pay insufficient attention to the well-being of the cloned child-to-be.” (la traducción al español es nuestra).

<sup>377</sup> *Ibidem*, p. xxii: “The intense attention given to human cloning in both its potential uses, for reproduction as well as for research, strongly suggests that people do not regard it as just another new technology. Instead, we see it as something quite different, something that touches fundamental aspects of our humanity. The notion of cloning raises issues about identity and individuality, the meaning of having children, the difference between procreation and manufacture, and the relationship between the generations. It also raises new questions about the manipulation of some human beings for the benefit of others, the freedom and value of biomedical inquiry, our obligation to heal the sick (and its limits), and the respect and protection owed to nascent human life.” (la traducción al español es nuestra).

sivos o degradantes. Pero es un misterio identificar cómo los modos de fertilización *in vitro* puedan tener o carecer de dignidad”,<sup>378</sup> lo que se está haciendo es tergiversar lo dicho explícitamente en el Informe para introducir una cuestión sin fundamentos en lo que se dice. Porque el Informe alude específicamente a la relación entre dignidad, clonación y fertilización *in vitro*. La clonación importa —se dice en él— porque la dignidad humana está en juego. ¿Qué es lo que afecta la dignidad humana? la configuración por el deseo de las características del niño transformándolo en un producto. En la procreación natural y en la fertilización *in vitro* los niños nacen del mismo modo incontrolado que nacieron sus padres en cuanto a sus características. Pero en la clonación y en las formas de la manufactura humana a que la misma podría dar lugar en el futuro —leemos en el Informe—, se comienza con un producto final específico en mente y se desarrolla un proceso hecho a la medida para producir ese producto. Se trata, como hemos dicho al comienzo de este libro, de una cuestión entre fines y principios. El principio de un niño clonado para alcanzar el fin establecido por el deseo de los otros (los padres, etcétera) convertiría al niño en medio y no en fin en sí mismo. Por eso es que el Informe sostiene que recibir a la próxima generación con una actitud de control y dominio antes que de gratitud y misterio podría tener como consecuencia la industrialización y la comercialización de la reproducción humana.

Los objetos manufacturados, en tanto llegan a ser mercancías, suponen que su manufactura sea guiada por los principios del mercado y los intereses financieros. De ese modo, convertir a los seres humanos en “productos” otorgaría al mercado una fuerza profundamente deshumanizante. Es así que ya puede observarse cómo existe *un comercio en la donación de óvulos para fertilización in vitro* donde se oferta grandes sumas de dinero a las donantes de óvulos con características físicas, sociales y culturales particulares. Ahora bien, si después de observar estos argumentos dados en el Informe, una persona razonable dice que es un misterio poder identificar cómo la fertilización *in vitro* pueda tener (analogía con la procreación natural) o carecer (analogía con las mercancías y el juego de intereses del mercado) del respeto a la dignidad huma-

<sup>378</sup> Macklin, Ruth, “Dignity is a useless concept...”, *cit.*, nota 132, p. 1420, “One can readily identify procreative acts between two human beings that are abusive or degrading. But it is a mystery how modes of *in vitro* fertilisation can have or lack dignity” (la traducción al español es nuestra).

na —y por tanto de un criterio para determinar cuando es violada—, sólo puede pensarse que esa persona está expresando un rechazo sin fundamentos de las cuestiones que pretende rechazar.

El Informe sobre Clonación Humana y Dignidad Humana ha sido el resultado de una comisión de bioética “conservadora”, con una fuerte impronta de moral “religiosa”, y convocada por un presidente que acaso sea el que menos respeto haya tenido por la dignidad, la ética y los derechos humanos. Sin embargo, esto en sí mismo no habilita una descalificación del Informe en una suerte de argumentación *ad-hominem*. Hay afirmaciones en el texto literal, algunas de las cuales hemos enunciado, que no nos permiten hacerlo. Se dice por ejemplo, en distinción con muchas posiciones religiosas dogmáticas: “...lo que debemos al embrión no son las mismas protecciones, adhesiones y derechos como los de una persona humana; pero tampoco el no respetarlo en nada”.<sup>379</sup> Se dice asimismo atemperando la temeraria creencia estadounidense en la bondad del progreso tecnocientífico: “Y porque algunas de sus acciones pueden infringir los derechos, la seguridad o la dignidad de los individuos, o los principios e intereses de la sociedad como un todo, la libertad de acción científica no puede ser absoluta”.<sup>380</sup> Poniendo límites al pragmatismo liberal se brinda asimismo una cita comparativa con el proceso llevado a cabo en Canadá para establecer un sistema nacional sobre salud reproductiva donde algunas actividades serían permitidas y otras serían prohibidas en razón de bienes como la salud y la dignidad humana protegiendo la salud y la seguridad de los canadienses, previniendo la explotación comercial de la reproducción y protegiendo la individualidad y diversidad humana así como la integridad del genoma humano. Y en coincidencia con la concepción universalista de los derechos humanos se dice asimismo:

Si los seres humanos fueran dignos de total respeto sólo por tales cualidades (autoconciencia, inteligencia o racionalidad), y no en virtud de la clase de ser que ellos son, dado que tales cualidades llegan en diversos grados, ninguna

<sup>379</sup> USA, The President’s Council on Bioethics, *Human Cloning and Human Dignity*, cit., nota 359, p. 140: “...what is owed the embryo is not the same protections, attachments, and rights as a human person; nor is it no respect at all.” (la traducción al español es nuestra).

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 176: “And because some of their actions may infringe on the rights, security, or dignity of individuals, or on the principles and interests of society as a whole, scientific freedom of action cannot be absolute.” (la traducción al español es nuestra).

razón podría darse de por qué los derechos básicos no son poseídos por los seres humanos en grados variables. La proposición de que todos los seres humanos son creados iguales podría relegarse al lugar de una superstición. Por ejemplo, si el desarrollo de la auto-conciencia confiriera derechos, entonces dado que unas personas son más auto-conscientes que otras (esto es, han desarrollado esa capacidad en mayor extensión que otros), alguna gente podría ser mayor en dignidad que otros y los derechos de los superiores podrían triunfar sobre los de los inferiores y los intereses de los superiores podrían avanzar al costo de los inferiores.<sup>381</sup>

Es por todo esto que el ataque actual al concepto de dignidad humana en la ética médica y la bioética, aún queriéndose basar en opiniones de una supuesta crítica de alcance nacional en los Estados Unidos, sigue mostrando una petición de principio acerca de razones (y no simplemente escaramuzas de poder y argumentos “de autoridad”) que justifiquen por qué es que se dice lo que se dice. Pero la pretensión de poner en entredicho al concepto de dignidad no sólo es insostenible atendiendo a los ejemplos angloamericanos que se han mencionado para hacerlo, sino también ofreciendo contraejemplos que demuestran a quien quiera sostener una verdadera ética médica, que el concepto de dignidad no sólo no es lo mismo que respeto de la autonomía sino que es el concepto por el cual es posible dotar de contenido a la libertad.

El 29 de diciembre de 1977, en horas de la madrugada, María Asunción Artigas de Moyano, de nacionalidad uruguaya y embarazada de dos meses y medio, fue detenida por un grupo no identificado de personas de civil junto a su esposo Alfredo Moyano en la localidad de Berazategui, provincia de Buenos Aires. Su casa fue saqueada por el grupo de personas que la detuvo. María es llevada detenida y el 24 de marzo de 1978 es vista embarazada y sirviendo la comida y limpiando el pasillo y los cala-

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 262: “So, if human beings were worthy of full moral respect only because of such qualities (self-consciousness, intelligence, or rationality), and not in virtue of the kind of being they are, then, since such qualities come in varying degrees, no account could be given of why basic rights are not possessed by human beings in varying degrees. The proposition that all human beings are created equal would be relegated to the status of superstition. For example, if developed self-consciousness bestowed rights, then, since some people are more self-conscious than other (that is, have developed that capacity to a greater extent than others), some people would be greater in dignity than others, and the rights of the superiors would trump those of the inferiors where the interests of the superiors could be advanced at the costs of the inferiors” (la traducción al español es nuestra).

bozos de su lugar de detención. A finales de julio de ese año María reclama atención por su embarazo y se le dice que hasta que no naciera su hijo no saldría de su celda. El 24 de agosto por la noche María comienza a tener contracciones que duran toda la noche hasta que al mediodía del día siguiente es llevada a la enfermería y da a luz a una niña. Esa noche, María regresa a su celda sin su hija y llevando en sus manos un paquete de algodón, un desinfectante, y la sábana con manchas de sangre que le había servido para recibirla. Entonces le cuenta a una compañera de la cárcel lo que le había pasado y ésta relata posteriormente:

...(que había tenido) una niña que pesaba aproximadamente 2,700 kgs., que era muy nerviosa y que se sobresaltaba al menor ruido o movimiento y que sus orejas eran iguales a las del padre, Alfredo Moyano, que se la dejaron hasta las once de la noche, después de haberle hecho limpiar la enfermería. A esa hora llegó un hombre joven vestido de guardapolvo blanco. El oficial de turno, el mismo que había estado presente en el parto, le entregó al joven la niña envuelta en un abrigo o gamulán diciéndole a la Sra. de Moyano que la llevaría a la Casa Cuna. La Sra. de Moyano tuvo que llenar unos formularios con sus datos personales y los del padre de la niña, además de las enfermedades que había tenido en la infancia y el nombre de la niña.<sup>382</sup>

Regresada al calabozo María tiene fiebre a causa de la leche que no se le retiraba y el médico le hace aplicar unas inyecciones. Su hija recién nacida es entregada a familiares de una autoridad policial bajo certificado falso de nacimiento por Jorge Héctor Vidal, médico de policía que había atendido a María durante su parto en cautiverio y que certifica el nacimiento de la niña el 25 de agosto en otro lugar permitiendo entonces la sustracción, retención y ocultamiento de la hija de María. Ese mismo médico sería acusado luego por torturas llevadas a cabo con otros detenidos y condenado a prisión en enero de 1988, un año después que Abuelas de Plaza de Mayo denunciaran que una niña inscripta como hija propia por el policía Víctor Penna y María Elena Mauriño era María Victoria Moyano Artigas nacida el 25 de agosto de 1978 en el centro clandestino de de-

<sup>382</sup> Declaración de Adriana Chamorro de Corro en causa núm. 7791, secretaría núm. 1, Tribunal Federal de Morón (Argentina), resolución del juez Juan M. Ramos Padilla denegando la excarcelación del médico Jorge Héctor Vidal y convirtiendo la detención en prisión preventiva, 6 de enero de 1998.

tención denominado “Pozo de Banfield” del que había sido sustraída, retenida y ocultada durante diez años debido a la intervención del médico Jorge Vidal.

Durante la dictadura 1976-1983, en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) las embarazadas eran atendidas por el médico del Hospital Naval Jorge Magnacco. Las mujeres, tiradas en el suelo en colchonetas, esperaban el nacimiento de sus hijos en lo que se llamaba “la Sardá” (aludiendo a la mayor maternidad de la ciudad de Buenos Aires). Cuando se producía el nacimiento, la madre era “invitada” a escribir a los familiares a los que supuestamente se llevaría el niño.<sup>383</sup> Pero las detenidas sabían por entonces que existía una lista de matrimonios de marinos que no podían tener hijos y que se mostraban dispuestos a adoptar a los hijos de los que estaban “desaparecidos”. Se trataba de una suerte de eugenesia. Los militares de la dictadura sostenían que muchas familias argentinas no habían sabido inculcar a sus hijos los valores nacionales.<sup>384</sup> De esa concepción resulta comprensible que, así como los nazis buscaban la raza superior, el neofascismo argentino buscara la cultura pura e incontaminada, acaso como legado corrupto de la educación heredada en términos de “civilización o barbarie”. Los grupos rebeldes y revolucionarios eran vistos como grupos cultos aunque desviados y de allí que su descendencia fuera vista como envidiable aunque a reformar en sus

<sup>383</sup> El nuevo testimonio de Ana María Martí, el 13 de noviembre de 2007, en la causa ESMA del Tribunal Oral Federal núm. 5 de la Capital Federal, así lo señaló: Héctor Febres (que moriría envenenado con cianuro en su celda el 10 de diciembre de 2007 —día de los derechos humanos— mientras era juzgado por sus crímenes) era el prefecto-represor que les hacía escribir notas a las embarazadas dirigidas al familiar que ellas eligieran para que cuidara al recién nacido. Este llegó a decirles, cínicamente, que escribieran el nombre y la dirección claramente para que él no se equivocara y se lo diera a otra familia. Cuando las detenidas le vieron con un moisés con ajuar de lujo se dieron cuenta que los bebés eran entregados a familias de represores y así lo comprobaron en los casos Alfonsín de Cabandie, Patricia Roisinblit, Cecilia Viñas y María Hilda Pérez de Donda entre muchos otros.

<sup>384</sup> Puedo dar testimonio de esta concepción de los militares de la dictadura argentina por haberla escuchado personalmente y en modo temprano (noviembre de 1976). Un mayor del ejército trataba de explicarme entonces el intento de secuestro de quien era mi esposa, junto a una decena de jóvenes, diciendo que las familias argentinas no siempre habían cumplido con una buena educación y seguimiento de sus hijos. De allí se desprendía la justificación de haber asesinado a un profesor de Física de esos jóvenes, de haber torturado a éstos por haberle recordado a un año de su muerte y, hoy puede entenderse, de secuestrar a los hijos de los “subversivos” para criarlos en el seno de una familia que pudiera darles “buena” educación moral.

ideas. La identidad argentina de una gran valoración por la cultura tomó un aspecto macabro y los hijos de desaparecidos fueron deseados por las fuerzas de represión aunque su finalidad perversa era inocultable. La hija de Sara Solarz de Osatinsky nace con su madre sujeta a grilletes pese al pedido de ésta de que se los quitaran para el alumbramiento. Adriana Calvo, licenciada en física, casada con Miguel Angel Laborde, doctor en química, embarazada de siete meses al momento de su detención, tiene a su hija Teresa en un patrullero policial donde un médico le corta el cordón umbilical para luego ser llevada a un centro de detención donde le extraen la placenta, la hacen desnudar y la obligan a lavar el piso y su vestido y puede lavar a su hija. Muchos de estos partos clandestinos eran asistidos por el médico Jorge Bergés que luego fuera procesado.

La profesión médica sufre entonces, como durante el nazismo, la mayor de sus vergüenzas. Sin embargo, muchos profesionales de la salud terminan siendo víctimas como la partera María Luisa Martínez de González y la enfermera Genoveva Fratassi que asistieron al parto y nacimiento prematuro de Isabella Valenzi registrado en el Libro de Partos del Hospital Isidoro Iriarte de Quilmes, y que al solidarizarse con la madre Silvia Mabel Isabella Valenzi fueron secuestradas y desaparecidas. Las madres de los niños nacidos en cautiverio —otro ejemplo de lo cual era el Servicio de Maternidad de la Guarnición Militar de Campo de Mayo bajo la jefatura del Mayor médico Julio César Caserotto— eran habitualmente desaparecidas. Después de su parto, muchas mujeres eran trasladadas hacia los “vuelos de la muerte” por los cuales los detenidos eran arrojados al mar vivos y anestesiados. Otros niños secuestrados a los desaparecidos deambulaban por las instalaciones militares llorando por su madres. Estela Carlotto, presidenta de Abuelas de Plaza de Mayo supo entonces por una persona liberada que el embarazo de su hija Laura Estela, secuestrada por las Fuerzas de Seguridad, seguía adelante y que nacería en junio de 1978. El 25 de agosto de ese año fue citada para informarle de la muerte de su hija pero nada le dijeron entonces de nacimiento alguno. Supo después que su nieto era un varón nacido el 26 de junio de 1978 al que buscaría desde entonces.

Cualquiera de estos ejemplos dota de un contenido singular y suficientemente claro al concepto de dignidad humana ante quienes pretenden que la misma sólo trata de “respeto por la autonomía”. Al mismo tiempo, nos permiten tener suficientes criterios para saber cuando la dignidad es violada sin que hablar de la misma tenga algo de “vago”. Y nos sirven también



para poder construir los casos paradigmáticos de una bioética comprometida con los seres humanos que sufren dolor y sufrimiento por los atentados contra su dignidad. Una bioética que identifique la concepción inmoral de una eugenesia educativa como la impuesta por la dictadura argentina podrá considerar como “bioéticos” a casos análogos de otras naciones y culturas en el proceso de desarrollo de una concepción alternativa a la de la bioética neoliberal. La ética médica perdería la totalidad de su sentido si se dejara de lado a la noción de dignidad humana. La conciencia moral de los médicos se construye desde la vivencia subjetiva de aquella dimensión que trasciende al sujeto desde su reverso en tanto objetivación en el mundo de la inmoralidad. Esa objetivación del mal como espacio vacío de toda sustancia de valores éticos, alcanzada en la vivencia, se hace memoria y búsqueda de la verdad del juicio moral como ley universal. Sólo entonces cobra sentido la justicia como deber de realizar en el mundo los valores que reparen el vacío de las grietas de la acción inmoral. Estamos atravesados en lo que somos como sujetos por esas vivencias que las percepciones del tiempo y nuestro espacio, la historia, y la palabra de los otros, nos dieron.<sup>385</sup> Y la dignidad no es otra cosa que esa verdad que nos afirma éticamente en modo universal ante los otros desde la vivencia de una indignación que nos ha revelado la objetivación del mal. Los actos de barbarie que ultrajan la conciencia del médico son aquellos que le llevan a ver en modo claro y distinto a la dignidad humana. El valor objetivo de la persona humana indica el lugar de la dignidad humana del mismo modo que la indignación nos indica el lugar de las conductas inmorales. Y es así que en la memoria de la conciencia ultrajada es donde pueden ir a buscarse fundamentos para la dignidad humana.

<sup>385</sup> Bernstein, Richard, *El mal radical...*, cit., nota 326, indaga filosóficamente sobre la naturaleza de la expresión “mal radical” que acuñara Kant, para recorrer a partir de él las reflexiones sobre el problema en Hegel y Schelling, Nietzsche y Freud, Lévinas, Jonas y Arendt en la perspectiva de un “después de Auschwitz”. Si por un lado y siguiendo a Kant dice que el fundamento último para la elección entre el bien y el mal es inescrutable, también dice coincidir con Hans Jonas en que percibir lo malo es infinitamente más sencillo que percibir lo bueno, y también con Lévinas cuando éste sostiene que el mal no es sólo inintegrable sino que además es la inintegrabilidad de lo inintegrable. Bernstein sostiene entre otras tesis que indagar el mal es un proceso continuo y sin final, que no hay que subestimar el poder del mal y la propensión humana a la maldad, que el mal radical es compatible con la banalidad del mal, y también —de acuerdo con Kant— que no se puede evadir la responsabilidad personal al cometer malas acciones. La defensa del concepto de dignidad humana que aquí hacemos para la construcción de una bioética de los derechos humanos toma como referencia mayor a esa concepción kantiana.

## VIII. GENÉTICA, AUTONOMÍA, IDENTIDAD Y DIGNIDAD HUMANA

En el ataque al concepto de dignidad en la ética médica y la bioética se ha dicho que otra área de interés acerca de la existencia de violaciones a la dignidad humana ha sido el de la genética.<sup>386</sup> Y se ha citado como ejemplo de esto al Informe *Genetics and Human Behaviour* del Nuffield Council of Bioethics en el Reino Unido,<sup>387</sup> en particular en su capítulo “Genetics, freedom and human dignity”. Este Informe especificaría más que el del Consejo del Presidente Bush el significado de la dignidad en la investigación sobre genética de la conducta cuando se refiere al sentido de la responsabilidad como

...un ingrediente esencial en la concepción de la dignidad humana, bajo la presunción de que uno es una persona cuyas acciones, pensamientos e intereses son dignos (worthy) de respeto intrínseco porque ellos han sido elegidos, organizados y guiados en una dirección que tiene sentido desde un punto de vista distintivo individual.<sup>388</sup>

Sin embargo, aunque esto le da algo más de sentido al concepto de dignidad humana, se concluye que no sería nada más que la capacidad racional de pensamiento y acción, rasgos centrales que conducen al principio de respeto por la autonomía.

Ahora bien: es claro a esta altura de nuestra crítica que no sólo no acordamos con el ataque al concepto de dignidad humana para la ética médica y la bioética, sino que sostenemos en modo vehemente una oposición a la misma. Pero además y en este punto debemos precisar nuestra crítica porque el significado que se otorga a la dignidad humana en el Informe Nuffield y que efectivamente puede ser reducido a lo que se conoce en bioética por principio de respeto por la autonomía, está atravesado de una concepción totalmente alejada del significado que la dignidad y la autonomía tienen en la filosofía moral kantiana como expresión ma-

<sup>386</sup> Macklin, Ruth, “Dignity is a useless concept...”, *cit.*, nota 132, p. 1420.

<sup>387</sup> Nuffield Council of Bioethics, Report: *Genetics & Human Behaviour*, Londres, septiembre de 2002.

<sup>388</sup> Citado por Macklin, Ruth, “Dignity is a useless concept...”, *cit.*, nota 132, p. 1420: “...an essential ingredient in the conception of human dignity, in the presumption that one is a person whose actions, thoughts and concerns are worthy of intrinsic respect, because they have been chosen, organized and guided in a way which makes sense from a distinctively individual point of view.” (la traducción al español es nuestra).

yor de esos conceptos. Como podremos ver más adelante, el respeto de la persona humana no se basa en la mera elección, organización y guía de las acciones, pensamientos e intereses individuales en un sentido distintivo individual. Esto es precisamente lo que no caracteriza a la dignidad y la autonomía en Kant. En éste se trata del respeto en el sentido de subordinación a un imperativo categórico que pide universalidad más allá de nuestros fines subjetivos, individuales y por tanto condicionados por necesidad; y que pide racionalidad pero siendo ésta moral cuando supone un mundo de personas o seres racionales —*mundus intelligibilis*— como reino universal de los fines.

Si bien el Informe Nuffield ofrece un significado de la dignidad humana inconsistente con la filosofía kantiana, en el análisis que en perspectiva autonomista y en un sentido supuestamente crítico se realiza de ese significado, puede observarse un enfoque limitado y reduccionista. Lo que se cita del Informe es parte de un análisis entre el posible “determinismo de los genes” que establecería una relación de causalidad, por la cual la conducta humana estaría marcada por la “necesidad” biológica y por tanto exenta de responsabilidad, y la creencia en que el ser humano es libre y responsable de sus actos y por tanto agente moral y responsable (un ingrediente esencial de la dignidad humana). Por eso es que, se continúa en el Informe, si esto último sólo fuera una ilusión, entonces “una de las razones más fundamentales que la gente tiene para tratar a cada uno como digno de respeto estaría socavada”. Ahora bien: “una de las razones más fundamentales” no significa “la razón fundamental”. Por lo cual, aún en el Informe Nuffield, hay que entender que no todo conduce al principio de respeto por la autonomía. Si se puede conceder —se dice en el Informe— que la genética de la conducta entendida en su sentido propio no amenaza la concepción de la persona como un ser racional y responsable, entonces se puede aceptar que no habrá amenaza a la dignidad humana. Por eso, se termina diciendo, en el capítulo se considera hasta qué punto la genética de la conducta socava nuestras concepciones de la identidad personal y la responsabilidad. Esta preocupación por analizar en su sentido de tensión dialéctica las relaciones entre libertad y necesidad ya fue establecida por Hume cuando al abordar tal cuestión en la sección VIII de “Sobre el entendimiento humano”<sup>389</sup> se siente obligado a dar razones de mayor peso sobre el tema —atendiendo a

<sup>389</sup> Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding, Great Books of the Western World*, The University of Chicago, 1952, por Encyclopedia Britannica, 21st, printed, 1977.

su tradición filosófica— que las que el fundamentalismo liberal ni siquiera esboza. Por eso es que aún dentro de la tradición liberal debemos ser más serios y rigurosos en el análisis del papel que juegan la responsabilidad y la autonomía ante el concepto de dignidad humana en la ética médica y la bioética. Y mucho más debemos hacerlo desde la memoria que toda verdadera racionalidad moral ha de tener de los casos de violaciones de la dignidad humana, bajo las situaciones en que el terrorismo de estado ha operado durante el siglo XX con sus consecuencias para una ética de la vida y el vivir.

El interés por las violaciones a la dignidad humana y su relación con el campo de la genética es mucho más antiguo, extenso, y preocupante, como cualquiera sabe, que lo que pueda leerse en el Informe Nuffield. Sólo hay que remitirse a la abundante literatura sobre la experimentación de los médicos nazis y en particular a los experimentos de Josef Mengele con hermanos gemelos de uno o más años de edad en su laboratorio de Birkenau con el fin de purificar la raza aria. Eva Mozes-Kor, una de esas víctimas pudo relatar su experiencia y decir muchos años después:<sup>390</sup>

Espero que lo que se me hizo no le suceda nunca a otro ser humano. Esta es la razón por la cual he contado mi dolorosa historia. Aquellos que hacen investigación deben estar obligados a obedecer una legislación internacional. Los científicos deberían continuar investigando. Pero siempre que un ser humano sea usado en los experimentos, los científicos deben hacer un compromiso moral de no violar nunca los derechos humanos y la dignidad humana de las personas. Los científicos deben respetar los deseos de los sujetos... La dignidad de todos los seres humanos debe ser respetada, preservada, y protegida a toda costa; la vida sin dignidad es mera existencia. Yo experimenté esa pérdida de dignidad cada día como conejo de indias en el laboratorio del Dr. Mengele. Cuarenta y cinco años después, todavía siento profundo dolor e ira por el modo en que fui tratada por los médicos. Esos mismos médicos habían tomado un juramento de ayudar y salvar la vida humana.

<sup>390</sup> Mozes-Kor, Eva, “The Mengele Twins and Human Experimentation: A Personal Account”, en George Annas y Michael Grodin (eds.), *The Nazi Doctors and the Nuremberg Code*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, pp. 53-59 (la traducción al español es nuestra). Véase asimismo la página web: [www.candlesholocaustmuseum.org](http://www.candlesholocaustmuseum.org), dedicada a los gemelos que sobrevivieron a los experimentos de Mengele. CANDLES es el acrónimo de Children of Auschwitz Nazi Deadly Lab Experiments Survivors. De los 3000 gemelos que pasaron por Auschwitz sobrevivieron alrededor de doscientos.

Es por eso que no debiera resultarnos raro observar las preocupaciones que alguien de nuestro tiempo pueda tener por la dignidad humana ante las consecuencias de la manipulación del material genético de un individuo y en particular de la clonación humana, cuando una víctima cualquiera de aquellos experimentos hoy puede ser una persona de apenas setenta y cinco años. Y sin embargo, como ha dicho Caplan, muchos bioeticistas han guardado silencio ante la pregunta ¿cuál es la relevancia del Holocausto para la bioética contemporánea?<sup>391</sup> Pregunta que cabe extender a cada situación histórica en la que, de un modo u otro, se han repetido esas violaciones a la dignidad humana que en sí mismas dan sentido al concepto de mal absoluto.<sup>392</sup> Y pregunta que, por tanto, se hace extensiva a las situaciones de terrorismo de estado en América Latina. Pero el interés por las violaciones a la dignidad humana en el campo de la genética no sólo está presente desde el origen mismo de la bioética sino que además tiene plena actualidad. Por eso es que resulta tan reduccionista y parcial una afirmación sobre dignidad humana y genética que no considere hoy los supuestos presentes en la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos* (1997), la *Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos* (2003), y la más reciente *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* (2005), documentos todos de la UNESCO que no pueden dejar de ser considerados si se pretende postular el abandono de una noción de tanta relevancia como lo es el de la dignidad humana para el conjunto de las Naciones Unidas. Los cuatro primeros artículos de la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos se agrupan bajo el apartado “La Dignidad Humana y el Genoma Humano” y en ellos se puede comprender sin esfuerzo cuánta diferencia existe entre el sentido de la dignidad humana que allí se recoge y el sentido de la capacidad racional de pensamiento y acción como rasgos centrales que conducen al principio de respeto por la autonomía. La Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos, sostiene a su vez:

Artículo 1o. Los objetivos de la presente Declaración son: velar por el respeto de la dignidad humana y la protección de los derechos humanos y las

<sup>391</sup> Caplan, Arthur, “The Doctors” Trial and Analogies to the Holocaust in Contemporary Bioethical Debates”, en George Annas y Michael Grodin (eds.), *Ibidem*, pp. 258-275.

<sup>392</sup> Véase Arendt, Hannah, *La condición humana*, cit., nota 268; Nino, Carlos, *Juicio al mal absoluto*, cit., nota 326; y Bernstein, Richard, *El mal radical*, cit., nota 326.

libertades fundamentales en la recolección, el tratamiento, la utilización y la conservación de los datos genéticos humanos, los datos proteómicos humanos y las muestras biológicas de las que esos datos provengan...

Es difícil imaginar que un bioeticista que no sea de origen angloamericano pueda postular con tanta ligereza la prescindencia de la noción de dignidad humana en la ética médica por ser un concepto inútil. Es tradición en Estados Unidos no adscribir a distintos acuerdos internacionales de Naciones Unidas e impugnar unilateralmente a los mismos. Esto ha sido llamado la doctrina del “excepcionalismo”.<sup>393</sup> No hay dudas de que resulta una duplicación agravante de una conducta errónea que esta posición en política internacional se traslade —como ha podido verse— al modo de pensar de los intelectuales de la moral. Porque de ese modo se pasa a dar razón a lo que Gramsci llamaba “los intelectuales orgánicos del sistema”<sup>394</sup> operando en este caso a favor de un sistema excepcional que rompe la exigencia de unidad que supone la noción de dignidad humana e igualdad en derechos. Un bioeticista puede y debe someter a crítica a los conceptos morales porque esa es la esencia de la tarea intelectual pero el ejercicio de la razón admite límites y exigencias como cualquier actividad humana. No se trata de adecuarse al estado de las cosas, sino de ejercitar un rol de tanta responsabilidad como lo es el de quienes nos dirigimos a hablarle a la gente de ética y moral, con la suficiente seriedad para evitar la arrogancia de utilizar argumentos oscuros y confusos para postular prescindir de conceptos fundamentales que son de uso y comprensión por amplios círculos de afectados de la comunidad

<sup>393</sup> Lurie, Peter y Wolfe, Sydney, carta a David Lepay de la FDA con motivo del intento de reemplazar la Declaración de Helsinki por las ICH-GCP. Public Citizen, Health Research Group, “Letter to the FDA’s Office for Science and Health Coordination urging them not to abandon the Declaration of Helsinki in ensuring protection of human subjects in certain foreign clinical studies (HRG Publication number 1705)”, september 1, 2004.

<sup>394</sup> Para señalar la falta de unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los ‘sencillos’ y los intelectuales, Gramsci dice: “Por otra parte, la organicidad del pensamiento y la solidez cultural no se podían conseguir más que si entre los intelectuales y los sencillos había la misma unidad que debe existir entre la teoría y la práctica, o sea, si los intelectuales eran orgánicamente los intelectuales de aquellas masas, lo que quiere decir: esa organicidad sólo podría conseguirse si los intelectuales hubieran elaborado y hecho coherente los principios y los problemas que planteaban aquellas masas con su actividad práctica, constituyendo así, entre unos y otras, un bloque cultural y social”, Gramsci, Antonio, *Antología*, 3a. ed., México, Siglo XXI Editores, 1977, pp. 369 y 370.

internacional. Poca o ninguna organicidad con los pobres y vulnerados podríamos alcanzar por este camino.

Es así que hemos defendido el concepto de dignidad tal como es enunciado en la Declaración Universal de Derechos Humanos estipulando su diferencia con las determinaciones concretas establecidas en los diversos contextos en que operan los sistemas regionales de derechos humanos. Hemos defendido asimismo el carácter *prescriptivo* del concepto de dignidad en la misma Declaración y su diferencia con los conceptos *descriptivos* o *categoriales* pertenecientes a los diversos campos científicos. Pero también hemos alertado sobre las formas ideológicas de los discursos de apariencia ética cuando el fundamentalismo de los principios se convierte en imperialismo moral. Una de esas formas es la imposición de un mundo de referencias de la argumentación que se limita al círculo —más o menos amplio— del que se considera centro de las Ideas sustantivadas. Aunque se haya dicho que la globalización ha terminado con la noción de imperialismos por haber convertido todo en Imperio,<sup>395</sup> lo cierto es que la realidad muestra que la clásica noción de imperialismo sigue operando. En el caso concreto de la bioética esto es fácil de advertir en el momento en que, como ha ocurrido con el ataque del fundamentalismo liberal-pragmático al concepto de dignidad, las referencias comienzan en el círculo angloamericano de pensamiento para irse extendiendo en forma cada vez más débil hacia un círculo europeo y hacia otro internacional de países pobres donde las consideraciones de las realidades nacionales terminan siendo desdibujadas. Tanto más llama la atención este carácter auto-referencial ya demostrado de las culturas dominantes, y su consiguiente transformación en forma ideológica por medio de la producción de sentido, cuando nos referimos a discursos morales. O acaso haya que decir que todo imperialismo termina siendo un discurso pseudo-moral que encubre las relaciones de imposición del poder. Lo cierto es que al observar la producción textual de aquellos bioeticistas de países ricos que trabajan en la escena internacional tomando como espacio de proyección de discurso a los países pobres, no puede dejar de llamar la atención la ocasionalmente anecdótica referencia que se hace a la realidad moral de éstos cuando por otro lado se dirige hacia ellos un discurso con pretensiones de verdad. Tener el atrevimiento de discutir el concepto de dignidad —necesariamente universal por sentido común si no es por

<sup>395</sup> Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Imperio*, cit., nota 114.

“definición”— y no considerar en nada lo que el mismo pueda significar en aquellos países y regiones a los cuales estos “bioeticistas internacionales” pretenden educar, no es más que imperialismo de nuevos sofistas. La clonación, la reproducción, y la genética adquieren el sentido de presunta bondad tácita que en el mundo globalizado tiene lo novedoso y cambiante en el desarrollo de las formas de la ciencia y la tecnología. Pero hay otro significado que la crítica de las ideas debe precisar y éste es el que surge de la construcción moral que la experiencia histórica de cada comunidad ha ido tejiendo. La experiencia comunitaria que hoy podemos conceptualizar como exigencia y defensa de los derechos humanos es la base moral que fundamenta toda otra construcción moral incluida aquella de la bioética. La segregación entre “ilegalidad” e ‘inmoralidad’ es metafísica porque el carácter jurídico que encierra todo derecho humano en tanto obligación de los estados nacionales sólo emerge de la realidad moral que condujo a su “reconocimiento”. En el fallo del juez Gabriel Cavallo del 6 de marzo de 2001 en el que se declararon inválidas, inconstitucionales y de nulidad insalvable las leyes llamadas en Argentina de “Obediencia debida” y “Punto final” (Leyes Nacionales 23.492 y 23.521), que pretendían amnistiar los crímenes contra la humanidad por parte de la dictadura militar 1976-1983 y desconocer normas imperativas para los estados (*ius cogens* y obligaciones *erga omnes*), se señala que esas leyes tenían “como consecuencia que queden impunes hechos que desconocieron la dignidad humana”:

Recién a partir de la Convención de Ginebra de 1864 comenzó un proceso de “codificación” de tales leyes y usos de la guerra mediante la adopción por parte de gran cantidad de países miembros de la comunidad internacional de una serie de instrumentos que, como sucede generalmente en el ámbito del derecho internacional, tienen la característica de ser la cristalización de los principios jurídicos ya reconocidos y aceptados en el campo no contractual, antes que instrumentos generadores de derecho. En este sentido, la suscripción de tales convenios no anula ni deroga a los principios y obligaciones que surgen del derecho no contractual ni limita la vigencia del derecho internacional consuetudinario; antes bien, lo reafirman.<sup>396</sup>

<sup>396</sup> Argentina, Juzgado Nacional en lo Criminal y Correccional Federal núm. 4, causa 8686/2000 caratulada “Simón, Julio, Del Cerro, Juan, s/sustracción de menores de 10 años” (caso Poblete/Hlaczik), resolución del juez federal Gabriel Cavallo, 6 de marzo de 2001.



Pero aún apelando específicamente a la dignidad en relación a la reproducción y la genética —e incluso a la clonación— se trata, para quienes trabajamos en bioética en América Latina, de no perder la memoria respecto a los hechos que marcan el fundamento básico de cualquier concepción moral que podamos desarrollar desde nuestros países y nuestra Región. Esos hechos, ligados a las diversas formas de dictaduras e imperialismos, son los que a través de la dotación de sentido al concepto de derechos humanos suponen simultáneamente una dotación de sentido al concepto de dignidad. Y en ese aspecto, hay algunos hechos que la historia de la Argentina como comunidad nos muestra para ser tenidos en cuenta a la hora de hablar de dignidad en reproducción y en genética y su relación con el valor identidad y su correspondiente derecho.

El 13 de junio de 1987 se sancionó en Argentina la Ley núm. 23.511 de creación del Banco Nacional de Datos Genéticos. Más allá de su finalidad amplia de almacenar información genética para facilitar el esclarecimiento de conflictos de filiación, la razón política de su creación fue el poder dar respuesta a la situación de niños desaparecidos o nacidos en cautiverio durante la dictadura abierta el 24 de marzo de 1976. El reconocimiento y la tutela jurídica por el Estado argentino como derecho humano básico del valor de la identidad que había sido sistemáticamente violado, sólo llegó después de varios años de *exigencias morales*. En octubre de 1977 un grupo de mujeres que durante meses se habían ido cruzando en los despachos judiciales con la esperanza de encontrar a alguno de los centenares de niños desaparecidos, crearon la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo. Desde entonces, sus trámites en la búsqueda de sus “nietitos” desaparecidos fueron llegando en cartas, notas y carpetas a los dictadores y a sus secuaces, y a las más altas autoridades políticas, religiosas, profesionales y de todo orden a nivel nacional e internacional. Una gran cantidad de todos ellos no contestaron.

Desde el 22 de noviembre de 1969 regía la Convención Americana sobre Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos (OEA) o Pacto de San José de Costa Rica que creaba la Corte Interamericana de Derechos Humanos y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Año tras año las Abuelas fueron enviando denuncias a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA sobre la desaparición de casos correspondientes a mujeres que habían dado a luz en cautiverio siendo sus niños secuestrados inmediatamente. La Organización les respondía el 13 de diciembre de 1978 diciendo que había abierto el caso 3459 sobre bebés

desaparecidos. Un año antes, el 15 de mayo de 1977, nació una niña a quien se dio por nombre Laura Ernestina Scaccheri. En julio de ese año y durante un operativo policial bajo la dictadura militar, sus padres fueron secuestrados y nunca volvieron a aparecer. El 18 de julio de 1977 el matrimonio integrado por Osvaldo Omar Cacace e Hilda Ruth Carle recibió de personal policial una beba de dos meses para que la cuidaran. Tres años después, el matrimonio Cacace decidió inscribir a la niña como hija propia y así lo hizo en el Registro de las Personas como nacida el 10 de abril de 1977 y con el nombre de Laura Daniela Cacace. Pasados varios años, el 22 de octubre de 1985, ante un Juzgado de Menores, María Cristina Scaccheri de López, invocando el carácter de tía legítima de Laura Ernestina y afirmando que Laura Daniela y Laura Ernestina eran una misma persona, solicita el cambio de guarda de la niña a su favor. El 14 de noviembre, a su vez, promueve una denuncia penal contra el matrimonio Cacace acusándolos de apropiarse de Laura Ernestina desde los dos meses de edad y de haberla inscripto como hija propia cuando en realidad era hija de su hermano José Alberto Scacheri y de Stella Maris Dorado, ambos secuestrados en julio de 1977. La magistrada de menores que intervino en el caso rechazó tal pretensión con fecha 29 de noviembre de 1985 y teniendo en cuenta los informes psicológicos y del asistente social dispuso no innovar en la situación de la menor aunque atendiendo al pedido remite el caso al Juzgado Federal “*ad effectum videndi*” con fecha 12 de marzo de 1986. Ese mismo día, sin haber recibido aún el dictamen de la Jueza de Menores que le llegaría el 24 de marzo de ese año, sin oír a los imputados y en base al dictamen hematológico sobre filiación que en base a la tipificación de los antígenos de histocompatibilidad H. L. A-A, B, C establecían que Laura era nieta con una probabilidad del 98,60% de la familia Scaccheri Butler-Dorado Frapoli, y ante la opinión de un especialista en salud mental, el Juzgado Federal otorgó la guarda provisoria a la tía aparente y excluyó todo contacto de la niña con la familia Cacace. En la resolución no se consideraron los sentimientos de la menor que había expresado al juez su deseo de permanecer con el matrimonio Cacace a pesar de comprender aparentemente la situación en la que se hallaba. La menor fue entregada el 13 de marzo de 1986 a la familiar demandante y llevada a habitar con su familia de origen a mil kilómetros de distancia de su anterior domicilio.

Elevado el caso a la Cámara de Apelaciones, ésta declaró la nulidad de la decisión y la incompetencia de la justicia federal para entender en

el incidente sosteniendo que la menor no aparecía como damnificada directa de un delito de naturaleza federal y no se advertía un estado de abandono moral o material ya que el trato de la familia Cacace había sido bueno y éstos no habían participado en la privación ilegítima de la libertad de los verdaderos padres de Laura. Por todo ello la Cámara de Apelaciones ordenó que debía restituirse la tenencia de la menor al matrimonio Cacace. Ante esa situación, la tía de Laura Ernestina presentó un recurso extraordinario sosteniendo que la justicia ordinaria no tenía competencia frente a esos problemas, que no estaba probada la finalidad altruista de los Cacace, y que lo decidido por la Cámara de Apelaciones provocaría un daño psíquico irreparable a la menor así como graves consecuencias institucionales.

La Suprema Corte de Justicia de la Nación intervino en el caso aceptando el recurso interpuesto y dejó sin efecto el pronunciamiento de la Cámara de Apelaciones disponiendo que el fuero federal entendiera en la causa. En los extensos considerandos de la Corte se sostuvo que era necesaria la “protección integral de la salud psicológica de la menor” ya que si se otorgara nuevamente la pertenencia al matrimonio Cacace, Laura debería cambiar dos veces de guarda en lugar de una sola; que la menor había tenido una inserción favorable en la familia Scaccheri; que los menores como seres humanos sólo pueden ser sujetos y nunca objetos de derechos de terceros; que Laura se hallaba en situación de riesgo psicológico derivada del trágico secuestro de sus padres y el ocultamiento de su origen en el que había sido criada así como del brusco irrumpir de la verdad en el horizonte de sus vida; que casos como el de Laura conmovían a la comunidad, a sus sentimientos más hondos y arraigados afectando además al orden de la familia; que el caso de Laura se enmarcaba en la práctica de la expropiación de niños tan extendida como “vituperable” y con agravantes en ese caso; que no parecían compatibles con la reconstrucción de su identidad y posición en la sociedad (que ésta debe atender) la postergación de los vínculos familiares de sangre, del recuerdo de sus padres, de la integración cultural en los padres legítimos; que debía considerarse el derecho de los padres y de los hermanos de los desaparecidos a ver continuada su progenie en el único vástago; y que sin duda Laura había sufrido una grave lesión en los orígenes fundacionales de su identidad dado que la presencia de situaciones carenciales traumáticas en los meses iniciales podía dar lugar a la posterior aparición de patologías y especialmente en los procesos de ocultamiento al niño de su verdadera identidad. Atendiendo por otro lado al

informe de la Secretaría de Desarrollo Humano y Familia, la Corte hizo una distinción entre “acción traumática” y “acción reparadora” considerando traumática a la pérdida de los padres, el despojo de la identidad y la exigencia de crecer con un secreto sobre sus orígenes; y como acción reparadora el develamiento de la verdad. De acuerdo con todo esto la Corte entendió que sólo motivos vinculados al bien de la niña podrían justificar su convivencia con la familia Cacace. Pero por el contrario se consideró de una gran ventaja para la salud psíquica y el desarrollo social y cultural que la menor continuara su “experiencia de reconstrucción de su identidad” sin que con esto se excluyera un régimen de contacto con la familia Cacace. Por todo ello la Corte Suprema revocó la sentencia apelada, declaró que la niña era Laura Ernestina Scaccheri a quien debía pedírsele la documentación correspondiente y reformó el pronunciamiento de primera instancia sobre la guarda provisoria de la menor a cargo de su tía María Cristina convirtiéndola en definitiva.

El caso anterior fue presentado en 1990 bajo la denominación “El caso Laura/ Laura” como ejemplo de la casuística regional que la introducción de la bioética en América Latina desafiaba a construir.<sup>397</sup> Ya entonces resultaba claro que la bioética como campo de estudio y de práctica social estaba llamada a ser un encuentro de discursos y visiones morales antes que una dogmática canónica. Y es que este caso y todos los casos de niños nacidos en cautiverio o secuestrados durante la época de la dictadura militar encierra mucho mayor contenido moral en su densidad histórico-social para quien quiera trabajar en bioética y pretenda enseñar sobre la misma en América Latina, que cualquier caso sobre genética, autonomía o identidad que uno pueda rastrear en otras geografías desde el reduccionismo del “progreso” tecno-científico. Estos casos nos enseñan el mayor de los problemas éticos al que la genética y la antropología forense se han debido enfrentar en Argentina y muchos otros países.<sup>398</sup> Nos

<sup>397</sup> Tealdi, Juan Carlos, “El caso Laura/Laura”, *I Curso Internacional de Bioética*, Escuela Latinoamericana de Bioética, Fundación Mainetti, M. B. Gonnet, 17 septiembre-24 noviembre, 1990. Con la participación de Hans-Martin Sass (*The Kennedy Institute of Ethics, USA*), George Kanoti (*The Cleveland Clinic Foundation, USA*), Charles Culver (*Dartmouth Medical School, USA*), Sandro Spinsanti (*Fondazione Fatebenefratelli, Italia*), Emilio Quevedo (*Escuela Colombiana de Medicina, Colombia*).

<sup>398</sup> El Equipo Argentino de Antropología Forense, organización científica, no gubernamental, creada en 1984 con la finalidad de investigar los casos de las personas desaparecidas durante la dictadura militar (1976-1983), y organizada en su origen por el antropólogo norteamericano Clyde Snow, ha trabajado en colaboración con la Comisión

enseñan también esa indisociable vinculación entre ética y derechos humanos y también cómo el reconocimiento jurídico por el Estado se alcanza luego de una exigencia moral por los afectados. Nos enseñan que el valor de la autonomía, aún siendo tan importante, tiene un sustrato básico en el valor de la identidad y con ello en la dignidad de todo ser humano. El 20 de octubre de 2004 se hizo pública la recuperación por Abuelas de Plaza de Mayo de Victoria Donda Pérez, que elevó a 78 el número de nietos recuperados. Así, cuando en su primera comunicación telefónica Leontina Puebla de Pérez, una de las doce abuelas fundadoras, preguntó a su nieta ¿cómo te llamas?, la respuesta que tuvo fue “Desde hoy me llamo Victoria. Soy la de los hilos azules”. Cuando en agosto de 1977 María Hilda Pérez tuvo a su hija en la Escuela de Mecánica de la Armada, sabiendo que su destino personal sería la muerte y que los militares le quitarían antes a su beba, le pasó por una de sus orejas un hilo azul para identificarla con la esperanza de que ello fuera útil para ser entregada a su familia. Veintisiete años después, aquel lazo desesperado de su madre seguía estando presente en la memoria heredada de Victoria como legado de identidad. Pocos días después, el 10 de noviembre de 2004 las Abuelas de Plaza de Mayo recuperaron a su nieto número 79 —Pedro Luis Nadal García— apropiado ilegalmente en 1976, el 14 de febrero de 2006 a su nieto número 82 —Sebastián Casado Tasca— nacido en cautiverio el 27 de marzo de 1978; y el 29 de junio de 2007 el Banco Nacional de Datos Genéticos confirmó la identidad de Belén Altamiranda Taranto, nieta recuperada número 87, nacida en agosto de 1977.

El 14 de noviembre de 2006 la Sala I de la Cámara Federal (Argentina) en un fallo de los camaristas Gabriel Cavallo y Eduardo Freiler, convalidó el uso de estudios genéticos tales como los aplicados a pelos, cepillos de dientes o ropa sucia, como alternativos a la extracción compulsiva de sangre. En el caso de Guillermo Gabriel Prieto, y ante importantes indicios de tratarse de un hijo de desaparecidos, se sostuvo el derecho de los familia-

Nacional por la Desaparición de Personas (Conadep), el Banco Nacional de Datos Genéticos y la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo, para desarrollar una tarea ejemplar por la identidad que se ha extendido a la Región con su Iniciativa Latinoamericana para la Identificación de Personas Desaparecidas. Ha trabajado el problema de los desaparecidos en Chile durante la dictadura militar de Pinochet, en Colombia sobre víctimas del conflicto armado, en México sobre el caso de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez y Chihuahua, en Sudáfrica para investigar casos del apartheid, en Chipre sobre desaparecidos 1963-64 y 1974, y en Bosnia, Angola, Croacia y Kosovo entre otras misiones. También realizó la identificación de los restos del Che Guevara en Bolivia.

res a conocer la identidad de los niños sustraídos a sus padres asesinados durante la dictadura militar. Aunque Prieto sería en realidad hijo de María Ester Peralta y Oscar Alfredo Zalazar, secuestrados el 29 de abril de 1976 estando ella embarazada y luego desaparecida, su inscripción de nacimiento era sospechosa para la justicia, y su posible apropiador Guillermo Antonio Prieto era un suboficial de la Marina señalado como “entregador de niños”, Guillermo se negó a que se le hiciera una extracción de sangre para su estudio en el Banco Nacional de Datos Genéticos. El camarista Freiler sostuvo que la negativa de Prieto (h) “a conocer su identidad no sólo colisiona con el reclamo por parte de los presuntos familiares sino también con el interés social” y que existían “serios indicios de estar frente a un supuesto de extrema tergiversación de la genuina identidad de una persona, donde la verdad histórica habría sido suprimida, por completo, desnaturalizada en su máxima expresión, cambiada y sustituida por otra distinta”. En estos casos como en el de Laura Ernestina Scaccheri podemos observar el profundo conflicto entre supuestos consecuencialistas y deontológicos, o entre visiones universalistas y comunitaristas y aprender a ver las dificultades más serias a las que nos enfrentamos en el razonamiento moral. La imprescriptibilidad jurídica del secuestro de niños que permitió condenar a tantos victimarios de la dictadura pese a las leyes “de obediencia debida” y “de punto final” nos alerta sobre la altura moral que alcanzan los valores humanos en juego en estos casos. Porque si el caso no produce las normas morales —tal como afirman los principialistas— lo que sí produce el caso es el acto de la valoración mediante el cual distintos valores objetivos en conflicto se ordenan jerárquicamente —privilegiando aquí a la identidad sobre la autonomía— para a partir de ello dar sustento a la norma y pasar del valor al deber. Y esta práctica de la identificación y jerarquización de los valores no puede hacerse más que en un tiempo (histórico) y espacio (geográfico) concretos donde los agentes morales actúan.

Sin embargo, el fundamentalismo de los principios éticos convierte en *deliremas* su pretensión de un mundo sin geografías morales porque cree alcanzar la certeza de todo lo que su discurso denota después de haber abandonado el supuesto básico de la incertidumbre del significado como regla de la connotación. La convicción del fundamentalista en su certeza procede de la atribución a los otros de aquello que en su conciencia él le otorga a lo que denota. Así se quiso replicar a las pretensiones de contextualizar el discurso de la bioética en América Latina diciendo que esto era muy peligroso ya que existían numerosos ejemplos de tal tipo de

errores como los de quienes quisieron hablar de “una matemáticas soviética” (en tiempos del socialismo) o el de quienes hablaron de “una teología —latinoamericana— de la liberación”.<sup>399</sup> Pero la proyección fantasmática de la negación del juicio crítico en imágenes reducidas a un topos “de la izquierda”, no es otra cosa que una redundancia de la concepción liberal del fundamentalismo de los principios. Debemos tener claro que la discusión de la supuesta falsedad de los enunciados de un contrario no ha de hacerse desde la proyección al otro de nuestras supuestas certezas sino desde la puesta en evidencia de la inconsistencia de sus creencias, saberes y verdades. Sin embargo, cuando esto no sucede y el fundamentalista no logra reducir los discursos que se oponen a su visión del mundo se abre la posibilidad de que él mismo avance en sus pretensiones de proyección de sus propias convicciones y recurra para hacerlo al camino del poder. Ese es el momento en que la concepción liberal del fundamentalismo de los principios éticos se asocia al pragmatismo y se convierte en imperialismo moral para imponer su significación de la realidad. Ese es el camino que siguió la concepción angloamericana del fundamentalismo principialista en el terreno de la ética de la investigación biomédica. Podrá decirse que toda significación encierra en último término una pragmática y que por tanto es irrelevante aludir a la pragmática de los otros como si nosotros mismos no la tuviéramos. El error de este supuesto de análisis consiste en que si bien todo discurso encierra una pragmática, también todo discurso tiene otros ejes como el semántico y el sintáctico que son los que a la vez habrán de analizarse a la hora de la crítica. En ese sentido ya hemos desarrollado el papel que juegan en particular las formas ideológicas para la dotación de significado a los conceptos. Pero también nos hemos referido a la dimensión sintáctica que como ejemplo ha supuesto la convención de significado por acuerdo de los estados en la Declaración Universal de Derechos Humanos.

#### IX. FUENTES RELIGIOSAS, FILOSÓFICAS Y DE LOS DERECHOS HUMANOS PARA LA DIGNIDAD

La dignidad, como la verdad o la justicia, no podemos ir a encontrarla simplemente en fuentes angloamericanas de la bioética. Por esto es que

<sup>399</sup> Intervención de Diego Gracia en el VI Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Bioética, Brasilia del 30 de octubre al 3 de noviembre, 2002.

el ataque angloamericano al concepto de dignidad tuvo que aceptar que muchas fuentes religiosas y de los derechos humanos se refieren a ella y que esto podría explicar el hecho de que tantos artículos e informes en bioética apelen a la dignidad humana. Sin embargo, para la bioética liberal estas fuentes religiosas no podrían dar cuenta de cómo y por qué la dignidad haya ingresado a la literatura secular en ética médica. Según la reducción autonomista del análisis liberal-pragmático de la cuestión, tampoco cabría admitir como hipótesis explicativa la prominencia del concepto en los documentos de derechos humanos dado que sólo una porción pequeña de la literatura en ética médica establece lazos entre salud y derechos humanos. Pero si bien creemos suficientemente refutadas estas falsas argumentaciones, todavía cabe el presentar algunas consideraciones más sobre estos puntos.

Todo el sistema internacional de los derechos humanos se encuentra atravesado por el concepto de dignidad y tan claro y estructurante resulta su sentido que no es posible entender dicho sistema prescindiendo del mismo. De allí que el “corte” que se pretende operar entre derechos humanos y significado de la dignidad resulta ser una variante de la tesis dissociativa entre ética y derechos humanos. Las advertencias sobre esta situación en perspectiva mundial se han hecho oír desde la propia bioética aunque el reduccionismo del fundamentalismo de los principios no lo recoja al momento de atacar el concepto de dignidad humana. El 4 de octubre de 2002, en el marco del II Congreso Mundial de Bioética convocado en Gijón por la Sociedad Internacional de Bioética, se aprobó la Declaración “Compromiso Universal por la Dignidad Humana” en la cual no sólo se señalaban los documentos internacionales que la reconocen sino que se advertía sobre las situaciones concretas en que la misma se vulnera. Para América Latina, por otra parte, la significación histórica del concepto de dignidad tiene especial relevancia por la contribución que nuestros países hicieron para sentar las bases de la nueva moral de los derechos humanos.<sup>400</sup> Efectivamente, en 1938 la Conferencia Interamericana —antecesora de la Organización de Estados Americanos— había adoptado su “Declaración en defensa de los Derechos Humanos” y cuando en abril de 1945 se reunieron los delegados de cincuenta países en

<sup>400</sup> Glendon, Mary Ann, “El crisol olvidado: influencia latinoamericana en la idea de los derechos humanos universales”, *Criterio*, mayo, 2004, pp. 244-339.



San Francisco para dar forma a la Carta de las Naciones Unidas (aprobada el 24 de octubre de 1945), veinte de los mismos eran latinoamericanos y configuraban el mayor bloque regional. Su papel fue determinante para alcanzar una concepción internacional de los derechos humanos en momentos en que Roosevelt, Churchill y Stalin negociaban el mundo de posguerra. Chile, Uruguay y Panamá ocuparon tres de los dieciocho cargos de la Comisión de Derechos Humanos de la recién nacida Organización de las Naciones Unidas e hicieron las primeras propuestas sobre códigos de derechos humanos a ser tratados.

El borrador de la Declaración Universal de Derechos Humanos sobre el que trabajó el canadiense John Humphrey tomó muchas de las ideas centrales de las propuestas panameña y chilena.<sup>401</sup> Cuando Humphrey terminó su borrador y lo giró a una Comisión de ocho miembros, el chileno Hernán Santa Cruz jugó un papel fundamental para el reconocimiento de los derechos económicos y sociales, mucho más aún que la representación soviética pese a lo que se ha dicho tradicionalmente. El concepto de dignidad, en el que se conjugaba la tradición socialista del hombre universal —a la que adscribía Santa Cruz—, la tradición liberal de defensa de las libertades individuales, y los supuestos doctrinarios del cristianismo presentes en la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, cobró entonces una fuerza especial como síntesis de esas concepciones. El 30 de abril de 1948 se proclamó la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre o Declaración de Bogotá —primera declaración de derechos humanos en el sentido estricto del término como compromiso de naciones— y cuando hubo que discutir el borrador de la Declaración Universal y dado el peso que tenían los representantes latinoamericanos se comparó el mismo con la Declaración de Bogotá. El 9 de diciembre de 1948, Charles Malik como portavoz de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas reconoció el papel jugado por los países latinoamericanos en el logro de la Declaración de Derechos Humanos que se propondría al día siguiente a la Asamblea General, en tanto síntesis armónica entre las posiciones individualistas como la de los Estados Unidos y las colectivistas como la de la Unión Soviética.

<sup>401</sup> Para una historia de la Declaración de Derechos Humanos véase Johnson, Glen y Symonides, Janusz, *The Universal Declaration of Human Rights. A history of its creation and implementation 1948-1998*, cit., nota 288.

Esa tradición que el concepto de dignidad tiene en la estructura del sistema internacional de los derechos humanos y en la tradición latinoamericana del mismo, ha quedado recogido constitucionalmente en Argentina por el inciso 22 del artículo 75 de la Constitución Nacional que establece:

La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre; la Declaración Universal de Derechos Humanos; la Convención Americana sobre Derechos Humanos; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y su Protocolo Facultativo; la Convención sobre la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio; la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial; la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación de la Mujer; la Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes; la Convención sobre los Derechos del Niño; en las condiciones de su vigencia, tienen jerarquía constitucional, no derogan artículo alguno de la primera parte de esta Constitución y deben entenderse complementarios de los derechos y garantías por ella reconocidos.

En la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, a su vez, ya se sostiene en su Preámbulo:

Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben conducirse fraternalmente los unos con los otros. El cumplimiento del deber de cada uno es exigencia del derecho de todos. Derechos y deberes se integran correlativamente en toda actividad social y política del hombre. Si los derechos exaltan la libertad individual, los deberes expresan la dignidad de esa libertad. Los deberes de orden jurídico presuponen otros, de orden moral, que los apoyan conceptualmente y los fundamentan.

De igual modo, en la introducción al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales se afirma:

Considerando que, conforme a los principios enunciados en la Carta de las Naciones Unidas, la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables. Reconociendo que estos derechos se desprenden de la dignidad inherente a la persona humana...

Por otro lado, el artículo 10 del pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos dice: “1. Toda persona privada de libertad será tratada humanamente y con el respeto debido a la dignidad inherente al ser humano”.

Y en el artículo 3o. común a los cuatro Convenios de Ginebra de 1949 ratificados por la casi totalidad de los estados del mundo y aplicable a los conflictos armados que no sean de índole internacional, considerando que hay obligaciones que deben respetarse en todo tipo de conflicto armado, se dice: “...se prohíben en cualquier tiempo y lugar... atentados contra la vida y la integridad corporal, especialmente el homicidio en todas sus formas, las mutilaciones, los tratos crueles, la tortura... atentados contra la dignidad personal, especialmente los tratos humillantes y degradantes...”.

Es claro en todo ello que la privación de libertad o autonomía y el respeto de la dignidad son dos conceptos diferentes y que los tratos humillantes y degradantes pueden ser realizados contra personas no autónomas —por ejemplo los “combatientes enemigos ilegales”— aunque serán tan condenables como los realizados contra otras personas. Estos supuestos indiscutibles son los que resultarían violados por la legislación Bush de 2006 atentando contra la dignidad humana. Por eso es que debemos preguntarnos hasta qué punto las discusiones aparentemente semánticas, conceptuales o filosóficas que se hacen a algunos términos desde la bioética no son funcionales a —o parte de— un mismo discurso imperial. El artículo 5o. de la Convención Americana sobre Derechos Humanos o Pacto de San José de Costa Rica señala:

1. Toda persona tiene derecho a que se respete su integridad física, psíquica y moral.
2. Nadie debe ser sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes. Toda persona privada de libertad será tratada con el respeto debido a la dignidad inherente al ser humano.

Es claro asimismo, entonces, que libertad (autonomía) e integridad son dos valores humanos —y derechos— diferentes. Pero esto es lo que confunde el fundamentalismo liberal-pragmático con su reduccionismo autonomista. El artículo 5o. de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos dispone:

Toda persona tiene derecho a que se respete la dignidad inherente a su condición de ser humano y al reconocimiento de su situación jurídica. Se

prohíben todas las formas de explotación y degradación del hombre, especialmente la esclavitud, la trata de esclavos, la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes.

Y en el “Manual para la investigación y documentación eficaces de la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes”, conocido como Protocolo de Estambul de las Naciones Unidas (2000), se sostiene (Capítulo II. Códigos éticos pertinentes. B. La ética en la atención de la salud, 50):

Existen claros vínculos entre los conceptos de los derechos humanos y los tradicionales principios de la ética en la atención de la salud. Las obligaciones éticas de los profesionales de la salud se articulan en tres niveles... (documentos de Naciones Unidas, Declaraciones de organismos profesionales internacionales, y Códigos nacionales de ética médica).

Pero en igual modo que los documentos internacionales de derechos humanos y recogiendo esa tradición, las asociaciones profesionales han recogido la importancia esencial del concepto. En el artículo 2o. de la Declaración de Hawai (1977) de la Asociación Mundial de Psiquiatras sobre Implicancias éticas específicas de la psiquiatría, por ejemplo, se establece una diferencia conceptual entre dignidad y autonomía para los psiquiatras o especialistas de consulta para la determinación de la autonomía reducida: “Debe ofrecerse a cada paciente la mejor terapia disponible y tratársele con la solicitud y el respeto debidos a la dignidad de todos los seres humanos y a su autonomía respeto de su propia vida y salud”.

Ahora bien: se ha dicho que todos esos antecedentes hablan de la prominencia del concepto de dignidad humana en los documentos de derechos humanos —aunque en un sentido vago—, pero que la relación entre salud y derechos humanos en la literatura de ética médica es pequeña. Frente a ello tendríamos que volver a desarrollar razones para mostrar por qué la relación entre salud y derechos humanos no es una relación “literaria”, así como tampoco es una relación “artística” la que existe entre la belleza y los cánones estéticos, y sin embargo a nadie —salvo a un pragmático— se le ocurriría decir que una y otros mantienen una relación “vaga”, a menos que se la quisiera medir en términos de criterios de su “aplicación”. Y aunque no haga falta hacerlo, también se puede recurrir a la “bi-

bliometría” para señalar la falsedad de afirmar como “pequeña” a esa relación entre salud y derechos humanos, al ver cómo se pasó de 135 artículos de derechos humanos indexados en el periodo 1966-1969 en Medline a los más de 9000 publicados entre 1995 y 1999.<sup>402</sup> Pero no hace falta tanta “medida” porque las cuestiones filosóficas —que se presume tratan los bioeticistas— escapan mucho a las medidas.

Si de estética se tratara —por ejemplo— poco podríamos decir en términos de medida para tratar de refutar la afirmación de que San Juan de la Cruz haya sido el mayor poeta de la lengua española aunque haya escrito tan sólo trece poemas. En todo caso, se podría defender una afirmación que dijera que ese poeta mayor haya sido, por ejemplo, Miguel Hernández, aunque esta defensa no se haría sin duda en razón del número de poemas escritos por uno y otro sino de aquello que entendemos por “buena poesía”. Y si de ontología y no de estética tratáramos, poco sentido tendría el hablar de los tratados breves de Leibniz; así como tampoco la tendría el analizar la obra gnoseológica de Descartes en términos de su extensión gráfica. Por eso es que hay que preguntarse de qué se quiere hablar cuando se dice que tan sólo una porción pequeña de la literatura en ética médica habla de salud y derechos humanos como para poder entender la razón del uso del concepto de dignidad en ética médica. Hay quienes hacen del filosofar una cuestión de “números”, “medidas”, “aplicaciones” y “resultados”, y en su pretensión filosófica dejan de lado una extensa tradición acerca del concepto de dignidad humana. Tradición que es necesario no perder de vista si es que alguien quiere apelar a la supuesta “vaguedad” del mismo. Porque las dos corrientes mayores de significado para la dignidad han sido, como hemos dicho, una de tradición religiosa y la otra de tradición secular. A veces es posible distinguir una de otra en forma más o menos nítida e independiente, pero muy frecuentemente sucede que una se recorta como tal precisamente en su distinción respecto de la otra.

La tradición religiosa del concepto de dignidad es la más antigua si se toma tanto al judaísmo, el cristianismo o el Islam, como a religiones orientales como el budismo. De uno u otro modo, la doctrina de la *Imago Dei* trazó un universo de semejanza para todos los individuos humanos a

<sup>402</sup> Flanagan, Annette, “Human Rights in the Biomedical Literature. The Social Responsibility of Medical Journals”, *JAMA*, 2 de agosto de 2000, vol. 284, núm. 5, pp. 618 y 619.

la vez que su diferencia con el mundo de los animales. Es lo que quedará recogido por el obispo Gregorio de Nysá (h.334-394):<sup>403</sup>

Así como cada hombre en particular está delimitado por las dimensiones de su cuerpo, y su existencia es exactamente correlativa al tamaño de la superficie de su cuerpo, así, pienso yo, el género humano en su conjunto está contenido en un solo cuerpo, gracias a la “presciencia” que Dios tiene sobre todas las cosas. Esto es lo que las Escrituras quieren decir con las palabras: “Dios creó al hombre a Su propia imagen, a imagen de Dios lo creó. La imagen no se encuentra únicamente en una parte de la naturaleza, lo mismo que la belleza no reside en una cualidad particular de un solo ser, sino en toda la raza humana en general. Que esto es así, es claro por el hecho de que el espíritu reside en todos por igual, y todos por igual son capaces de ejercitar su pensamiento, su poder de decisión y sus otras facultades partícipes de la naturaleza divina poseídas por aquél que fue hecho a imagen de Dios. No hay diferencia alguna entre el hombre que apareció al principio de la creación del mundo y el hombre que nacerá al final de los siglos; todos llevan por igual la imagen divina.

Por otro lado, el cristianismo ofreció una concepción universal de la condición humana en el amor de unos a otros como cumplimiento de la ley, tal como aparece en la *Epístola a los Romanos*. Sin embargo, pese al progreso moral al que las religiones monoteístas contribuyeron con el concepto de dignidad, la historia misma de las religiones trazó los límites que tendría su expansión de significado. Dos cuestiones históricas muestran esas fronteras del universalismo de la dignidad humana en las concepciones religiosas: uno es la justificación de la reducción a esclavitud de determinados pueblos, y la otra es la justificación de la tortura inquisitorial para la “salvación” de las almas herejes.

Pero junto a las concepciones religiosas, desde su mismo origen la tradición filosófica afirmó esa visión de una condición universal del hombre que le otorgaba un lugar, un merecimiento y un respeto de sí mismo y de los otros como característica distintiva de la especie humana. Esto fue así tanto en la filosofía y la medicina griega clásica como en la filosofía y la medicina romana. En el término griego *dikaios*, por ejemplo en varios tratados del *Corpus Hippocraticum*, y en el término latino *dignus*,

<sup>403</sup> De Nysá, Gregorio, “Asia Menor”, *La creación del hombre*, tomado de la traducción al francés de Laplace, J., Paris, Editions du Cerf, 1943, pp. 159-161.

por ejemplo en varias citas de Plauto (258-184 aC),<sup>404</sup> hay un significado de “igual”, “del mismo precio”, “del mismo valor que tal cosa”, y de allí recíprocamente de “justo” y “merecedor de”. La “naturaleza justa” —*dikaie phýsis*— habla del lugar natural que las cosas ocupan, como cuando un hueso fracturado vuelve a su lugar.<sup>405</sup> Y en Cicerón (106-43 aC) se conjugan estos sentidos de lo digno como merecedor y lo justo como decente en lo que comenzará a ser una distinción de la dignidad según el significado secular del *Jus gentium* o el *Jus humanum* (Derecho de gentes), y de la dignidad según el significado religioso de *Justitia erga deos religio nominatur* (la justicia en relación a los dioses se llama religión). Ese tránsito de la significación religiosa de la dignidad a su significación secular comenzó a tomar mayor cuerpo aún durante el humanismo renacentista.

Giannozzo Manetti (1396-1459) compone en 1452 *De dignitate et excellentia hominis* que muestra el optimismo renacentista y su fe en el hombre en modo distinto a la obra de igual título escrita anteriormente por Bartolomeo Fazio. Pero mientras éste centraba la dignidad del hombre en el lugar celestial asignado al mismo por Dios, para Manetti en cambio y en modo heterodoxo y condenable por la Iglesia, lo que hace al hombre digno de señorío sobre lo creado es su búsqueda permanente de resolución espiritual del contraste entre acción y contemplación, entre placer y dolor. Sin embargo será Pico della Mirándola (1463-1494), con su oración sobre la dignidad —*De dignitate hominis*— el que ha de profundizar esa nueva visión renacentista. A Pico no le convence que la magnificencia del hombre se deba a que sea un intermediario entre las criaturas, cercano a los dioses, dueño de todas las criaturas inferiores, con la agudeza de sus sentidos y su razón y el brillo de su inteligencia para interpretar la naturaleza. Para él se trata, en cambio, de que Dios hizo al hombre —tanto en Moisés como en el *Timeo* platónico— una criatura indeterminada e indiferente, sin lugar fijo para vivir ni forma o función alguna, aunque con ello y a la vez le otorgó la posibilidad para que de acuerdo con su deseo y su juicio pudiera tener el lugar, la forma y la función que quisiera. Todas las otras cosas tienen una naturaleza fija y li-

<sup>404</sup> Plauto (Titus Maccius Plautus), “Qui a ego indignus sum, tu dignus sies”, *Rudens*, II, 522; “Non tu abis quo dignus es? Aut te piari iube, homo insanissime”, *Menaechmi*, III, 516; “Ita videre, et non videre dignus qui liber sies”, *Pseudolus*, II, 611.

<sup>405</sup> Laín Entralgo, Pedro, *La medicina hipocrática*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 51 y 52.

mitada pero el hombre con libre elección y dignidad puede llegar a serlo todo.<sup>406</sup> Es así que considerando que hemos nacido con esta condición y que podemos elegir ser lo que queramos, debemos ser muy cuidadosos con esta condición para que nunca pueda decirse que habiendo nacido en una posición privilegiada hemos fallado en realizarla y hemos llegado a ser animales o bestias. Sobre todo debemos hacer que esta libertad de elección que Dios nos ha dado no se convierta en algo dañino porque ha de entenderse que se nos ha dado para nuestra ventaja. En la simbología renacentista de la jerarquía angélica que Pico asume, debemos tratar de ser serafines, querubines o tronos, y no dominantes, poderes, ángeles o arcángeles. Pero en cualquier caso, hay una nota en toda su visión que merece destacarse como característica de lo que la dignidad sea —y que la diferencia del respeto de la autonomía— y ésta es la “autoestima” o “auto-respeto” acompañada de la responsabilidad en la libertad de elección.

Durante la Ilustración, la creencia en el sentido común como vía de acceso a la verdad hará que se universalice más ampliamente el sentido de la dignidad al dejar de lado la autoridad heterónoma de las creencias religiosas para reemplazarla por la autoridad de la razón autónoma. Sin embargo, el siglo XVIII o Siglo de las Luces o de la Ilustración, que a veces se precisa para la filosofía entre 1685 y 1785 (desde Newton y Locke hasta Kant), habrá de mostrar diferencias sustanciales en el contenido filosófico de las lenguas nacionales que desplazan al latín académico. Por eso es que en filosofía no será lo mismo hablar de *Enlightenment* que de *Lumières* o *Aufklärung* así como tampoco habrán de ser lo mismo las perspectivas que sobre la dignidad puedan tener Hume, Rousseau o Kant. La lucha contra la intolerancia es distinta en Francia que en Inglaterra así como la vocación antirreligiosa también lo es entre Francia y Alemania.<sup>407</sup> Y el perfil del filósofo (francés, inglés o alemán) terminará igualmente diferenciado al final del período. La pasión por la política y la acción, por las letras y la estética, con menos erudición pero más integridad, que se advierte en la filosofía de las luces francesa y que más adelante se reafirmará con el romanticismo, tendrá un gran impacto como modelo del filosofar para los nuevos países de América Latina. La

<sup>406</sup> Savater, Fernando, *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003, pp. 17-29, retoma esta visión de Pico della Mirándola sobre la indeterminación del ser humano.

<sup>407</sup> Belaval, Yvon, “El Siglo de las Luces”, *Historia de la Filosofía*, 3a. ed., vol. 6, Madrid, Siglo XXI, 1978, pp. 195-203.



generación liberal-romántica argentina será un claro heredero de esa imprevista.

David Hume trata la cuestión de la dignidad de la naturaleza humana tanto en su visión de *Of the Dignity or Meanness of Human Nature* (Sobre la dignidad o miseria de la naturaleza humana),<sup>408</sup> como en el conjunto general de sus ideas morales. La dignidad se presenta para él como una cuestión que divide a los filósofos entre aquellos que exaltan la naturaleza casi divina del hombre y quienes por el contrario ven en el mismo a un ser sin otra diferencia que la vanidad. Por un lado es verdad que un sentido delicado de la moral le da al hombre una sensación de gran disgusto respecto del mundo como para considerar el curso de los asuntos humanos con gran indignación. Sin embargo, al considerar la condición virtuosa o viciosa de la naturaleza humana, y frente a quienes insisten en el egoísmo como carácter central de la misma, debe decirse —según Hume— que es el sentimiento virtuoso el que produce placer y no por el contrario que el actuar virtuosamente se deba a un secreto placer del yo. Sentimos placer en hacer el bien a nuestros amigos porque los amamos pero no los amamos a causa del placer que ello nos da.<sup>409</sup> Del mismo modo, buscamos la alabanza de las acciones virtuosas porque amamos la virtud y no porque haya placer en la vanidad. Nerón podía tener la misma vanidad conduciendo un carro que Trajano gobernando el imperio romano con justicia, pero si alabamos al segundo y no al primero es porque amamos la virtud. De ese modo, el bien y el mal morales son el placer o el dolor de la conformidad o inconformidad de nuestras acciones voluntarias con alguna ley o regla moral (la ley divina, la ley civil, o la ley filosófica). Y la virtud y la alabanza —en su relación con la dignidad y con Dios—, tienen una relación tan estrecha que se las ha designado con el mismo nombre, tal como en Cicerón: “Nada en verdad tan excelente, nada más deseable, como la virtud, como la alabanza, como la dignidad, como la gloria” (*Nihil enim habet praestantius, nihil quod magis expetat quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus*).<sup>410</sup> Hume refuerza así la idea compleja de una relación entre partes tales como

<sup>408</sup> Hume, David, *Essays: Moral, Political and Literary*, Eugene F Miller (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, 1985, pp. 80-86.

<sup>409</sup> Laín Entralgo, Pedro, presenta un cuidadoso abordaje de la idea griega de la amistad en general (*philia*) y de la “amistad médica” en particular (*philanthropia, philotekhnía*) en *La medicina hipocrática*, cit., nota 405, pp. 42-62.

<sup>410</sup> Cicerón (Marcus Tullius Cicero), *Tusculanarum Disputationum Liber Secundus*, p. 46.

la dignidad (identidad), la alabanza (integridad) y la virtud (libertad); o las que en algún momento se nombró en visión tomista y agustiniana como los tres elementos que daban realidad al concepto: la substancia o el fundamento (la persona), la propiedad o reflexión (la conciencia) y el accidente o plenitud de la dignidad (la libertad).

En Rousseau, en cambio, la dignidad se asocia a la igualdad social y al trabajo, como ya se había estipulado antiguamente en la tradición bíblica al decir “El operario es digno de su salario o de su alimento” (*Dignus est operarius mercede sua*).

El pacto fundamental, en lugar de destruir la igualdad natural, sustituye por el contrario por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, los cuales, pudiendo ser naturalmente desiguales en fuerza o en genio, se hacen iguales por convención y de derecho.<sup>411</sup>

Puede decirse que así como en Hume se expresa la tradición anglosajona que llevará a destacar el acento de la libertad en los derechos civiles y políticos, en Rousseau puede entreverse en cambio la tradición continental europea que acentuará la igualdad constituyente de los derechos económicos, sociales y culturales. Los reclamos por la igualdad —y las causas perdidas en pos de una fraternidad hoy atenuada bajo el nombre de solidaridad—, postulan el carácter trinitario de una dignidad que en la perspectiva revolucionaria francesa no puede reducirse simplemente a libertad.

Pero habrá de ser Kant, en todo caso, quien ofrecerá una alternativa filosófica en la que la dignidad humana se muestre con pretensión de síntesis trascendental.<sup>412</sup> Así, el imperativo universal del deber se formulará diciendo “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley general de la naturaleza”. Dado que en tanto personas nos diferenciamos de las cosas sujetas a las leyes de la naturaleza porque somos capaces de representarnos a la ley que nos ha de gobernar, el deber moral habrá de ser la necesidad de una acción por respeto a esa ley que determina nuestra voluntad después de haberla sustraído a todas las cau-

<sup>411</sup> Rousseau, Jean Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755.

<sup>412</sup> Véase sobre todo Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946.

sas que puedan impedirnos querer que nuestra máxima se convierta en ley universal. Siendo así el imperativo de la moral un imperativo categórico, incondicionado y objetivo, se ha de diferenciar de los imperativos técnicos en tanto reglas de habilidad para alcanzar eficacia recurriendo al uso de medios, y también se diferenciará de los imperativos pragmáticos sujetos a la condición subjetiva contingente de una felicidad universal que ha de recurrir a consejos empíricos que ordenen los medios para que ello supuestamente suceda. El problema de la moralidad pasará a ser entonces, para Kant, el problema del *fin* —que nos preocupó al comienzo de este libro— en tanto fundamento objetivo de la autodeterminación de la voluntad como facultad de los seres racionales. El *medio* es el fundamento de la posibilidad de la acción, pero que una acción sea *posible* no dice nada acerca de si esa acción es *debida* por lo cual ha de diferenciarse al *fin de los medios*. Los imperativos hipotéticos (técnicos, pragmáticos) están fundados en fines relativos que se basan en la facultad de desear del sujeto y que dan lugar a principios prácticos *materiales*. Pero para alcanzar un principio universal válido y necesario para todo ser racional, esto es un principio práctico *formal*, debemos abstraernos de todos los fines subjetivos. Llegados a este punto, Kant habrá de suponer que si hay algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que sea *un fin en sí mismo*, allí podríamos encontrar el fundamento de un posible imperativo categórico o ley práctica. Y su respuesta habrá de ser que el hombre y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para una u otra voluntad. Este será el núcleo de la dignidad humana en Kant.

...los seres racionales llámense *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor para *nosotros*, sino que son *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran servir ellas de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada con *valor absoluto*; más si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo.<sup>413</sup>

<sup>413</sup> *Ibidem*, pp. 82 y 83.

La naturaleza racional existe como fin en sí mismo y de ese modo el imperativo práctico se habrá de formular diciendo: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. En esta perspectiva, para Kant cada cual ha de esforzarse en lo que pueda por fomentar los fines ajenos pues los fines de los otros han de ser en lo posible *mis fines*. Este principio de la humanidad en Kant vemos cuánto se distancia de lo que hemos dicho postula el pragmatismo de Rorty. La idea de la voluntad de todo ser racional como voluntad legisladora universal es apta para imperativo categórico porque *no se funda en interés alguno* y es de todos los imperativos posibles el único incondicionado. Este principio se llama de *autonomía de la voluntad*: “El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluídas como ley universal”.<sup>414</sup> Ese ser racional, autónomo en tanto *universalmente legislador* para juzgarse a sí mismo, se conduce en el *reino de los fines* donde los distintos seres racionales se encuentran enlazados por leyes comunes de tratarse a sí mismos y a todos los demás como fin en sí mismo y nunca como medios. La moralidad es toda acción que hace posible el reino de los fines.

La razón refiere, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no por virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo. En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.<sup>415</sup>

La moralidad y la humanidad en tanto ésta es capaz de moralidad es lo único que posee dignidad. Si el imperativo categórico es el que determina todos los valores, ese imperativo como ley determinante debe tener dignidad o sea un valor incondicionado que merezca *respeto*. *Respeto* es la conciencia de determinación de la voluntad por el imperativo categóri-

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>415</sup> *Ibidem*, pp. 91 y 92.

co y es por eso que el respeto es el efecto que causa el imperativo sobre el sujeto y no una causa. El respeto a una persona es el respeto al imperativo categórico (la ley) del cual esa persona nos da un ejemplo de su objetividad. Puede verse así cuán lejos estamos del respeto a las personas como respeto a la autonomía entendida en el sentido que la bioética liberal le ha dado. Puede explicarse también por qué razones a algunos no les interesa hoy reconocer el concepto de dignidad humana en el sentido que otorga la tradición kantiana. Cuando se dice en Kant que la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional se está muy lejos del sentido reduccionista del pragmatismo liberal que deja fuera todos los conceptos básicos que otorgan sentido a la filosofía kantiana. Si no se consideran entre otras a la distinción entre precio y dignidad, entre fines subjetivos y objetivos, entre legislación universal y razón individual, entre racionalidad y razonamiento subjetivo, entre fines y medios, entre humanidad y egoísmo, entre reino de los fines y reino de los intereses, entre respeto y obligación... ¿de qué se está hablando al decir principio de respeto de la autonomía? Respetar la autonomía significará respetar la libre determinación de los otros, pero respetar la dignidad humana significará mucho más al implicar el respeto de sí mismo entendido como la búsqueda de los fines que nos hacen ser verdaderamente humanos. Este es el aspecto esencial de la dignidad humana que ya se encuentra presente en el conjunto de la filosofía griega clásica y que la ideología liberal pragmática busca demoler hoy mismo. No hay modo de entender la visión aristotélica si no es bajo el supuesto de la autoestima y la responsabilidad en la persecución de los fines que hacen a la vida buena. Y es sólo desde el respeto del sí mismo que la historia ha cambiado y sigue teniendo posibilidades de cambio. Es por eso que la dignidad no permite ser atrapada al modo de un concepto categorial, dado que la *valoración* del sí mismo —del fin en sí mismo— que conduce al reconocimiento de un *deber* determinado, sólo se reconoce en la acción de hacer efectivo en el mundo el valor percibido. La imposibilidad racional de todo sistema que pretende dominar la esfera de la voluntad en su acción valorativa radica precisamente en que esta acción es constituyente de la condición del ser humano que se expresa por su dignidad. El respeto de la autonomía entendida como elección individual subjetiva y como sinónimo del respeto de la dignidad —que es lo que postula el pragmatismo neoliberal— nos promete un mundo sin cambios y por tanto la continuidad de un mundo injusto.

Kant concluye su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* señalando los límites de la razón humana para hacer concebible una ley práctica incondicionada en su absoluta necesidad. Había comenzado su último paso hacia la crítica de la razón pura práctica enunciando que el concepto de la libertad es la clave para explicar la autonomía de la voluntad. Y admitiendo las dificultades de distinguir entre libertad, autonomía y moralidad, le atribuye a la idea de libertad el que todo ser racional y perteneciente por tanto al mundo inteligible, no pueda pensarse sino con independencia de las causas determinantes del mundo sensible. Pero el ser racional que tiene conciencia de pertenecer al mundo inteligible no puede sino tener conciencia de sí siendo a la vez parte del mundo sensible y sometido a la ley natural de los apetitos e inclinaciones. Si no fuéramos más que parte del mundo inteligible entonces todas nuestras acciones *serían* siempre conformes a la autonomía de la voluntad, pero al intuirnos como parte del mundo sensible nuestras acciones *deben* ser conformes a esa autonomía. Sin embargo, la libertad resulta ser sólo una *idea* de la razón —dice Kant— cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa dada la aparente contradicción entre libertad y necesidad natural: “La razón práctica no traspasa sus límites por *pensarse* en un mundo inteligible; los traspasa cuando quiere *intuirse, sentirse* en ese mundo”.<sup>416</sup> Porque, finalmente, la libertad siendo no sólo *posible* sino también *necesaria* para la razón, no puede ser *explicada* por ésta y ese habrá de ser el límite de la investigación moral.

El imperativo moral no se concibe entonces como necesidad práctica incondicionada de ser (condición límite que los pragmatistas han de tomar como base de sus postulados) y sin embargo el imperativo moral no puede dejar de concebirse por la imposibilidad misma de no concebirlo (no hay modo posible de pensar la moral si no es bajo la idea de alguna condición absoluta y universalizable). Admitimos que la esfera práctico-subjetiva pueda tener una dimensión no imperativa, pero no podemos suponer que la esfera práctico-moral no se constituya sobre un valor objetivo, absoluto e incondicionado como el de la dignidad humana. El problema último que la libertad en su diferencia con la autonomía y en su conceptualización en sí le presenta a Kant se convertirá treinta años después en uno de los núcleos centrales de la filosofía de Hegel. No podemos olvidar que la distinción kantiana entre medios y fines se construye

<sup>416</sup> *Ibidem*, pp. 129 y 130.

en un mundo donde el debate sobre la esclavitud (unos hombres como medios para los fines de otros hombres) está en el centro de la escena; y tampoco hay que dejar de ver que Hegel es un hombre que tiene diecinueve años cuando estalla la Revolución Francesa. En esa bisagra de la historia se gestan estas dos filosofías mayores. Pero hay que señalar que el final autolimitado de Kant en la investigación moral no le impidió postular —contra Mendelssohn— que el progreso moral puede ser interrumpido pero jamás roto en la historia y que la miseria de las guerras entre Estados ha de llevar a éstos a una constitución *cosmopolita* para una paz universal bajo “un estado jurídico de *federación* según un *derecho internacional* concertado en común”.<sup>417</sup> Los fines de los hombres considerados aisladamente no pueden permitirle a la humanidad alcanzar su destino último como fin en el conjunto de su especie y por eso es que la naturaleza humana resulta más digna de ser amada en las relaciones mutuas de pueblos enteros. Así, Kant concluye que lo que en fundamentos racionales vale para la teoría también vale para la práctica.

La tácita presunción de un sistema internacional de respeto de los derechos humanos ya está presente como camino posible. En su *Filosofía del Derecho*<sup>418</sup> Hegel destacará la figura del Estado como universal concreto que expresará la eticidad o síntesis entre la interioridad de la conciencia moral y la exterioridad de lo legal para hacer que sea posible avanzar en aquel camino que llegaría más de un siglo después como concierto universal de los estados con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Había sido un largo camino para la construcción de una moral universal básica para todos los seres humanos por el solo hecho de serlos y sin distinción de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Una moral básica fundada en la afirmación de que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y dotados como están, de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros. Una moral donde la idea de dignidad congregaba todas las voluntades como principio y fin de la misma. Una moral, en fin, que en el campo de las ciencias de la

<sup>417</sup> Kant, I., “De la relación de la teoría con la práctica en el derecho internacional, considerada desde el punto de vista filantrópico universal, esto es, cosmopolita”, *Teoría y práctica*, parte III, Buenos Aires, Leviatán, 1984, pp. 75-88.

<sup>418</sup> Hegel, G. W. F., *The Philosophy of Right*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.

vida y la salud habría de llamarse bioética. Pero ¿cuál había sido y cuál sería la historia de ese Estado que a la luz de la Revolución Francesa pensaba Hegel y cuál su relación con los derechos humanos?

#### X. ESTADO MODERNO Y DERECHOS HUMANOS

Hemos desarrollado en extenso la noción de derechos humanos y su relación con la ética en general y la bioética en particular. Y en perspectiva histórica hemos ido considerando el lugar que las filosofías de Locke, Kant y Hegel, entre otros, han podido jugar en ese itinerario para la construcción de la noción de derechos civiles y políticos. Y apenas hemos esbozado el lugar de la crítica de Marx y el socialismo que llevará a la postulación de los derechos económicos y sociales. Hemos destacado también el concepto de Estado como cuestión central para la construcción de una ética universalista. Pero debemos extendernos un poco más en este concepto por su relación con los derechos humanos y la dignidad humana. Podemos afirmar ahora que los derechos humanos son el modo de construcción de una nueva forma de Estado que puede definirse como la autoridad responsable de proteger jurídicamente en un territorio nacional los atributos inherentes a la dignidad humana de toda persona bajo un sistema institucionalizado de justicia de carácter internacional. Esta nueva forma de Estado si bien reconoce antecedentes históricos de largo alcance tiene su origen estricto en la Carta de las Naciones Unidas de 1945 y en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, así como en las Convenciones y Pactos que le siguieron, y, por tanto, remite a una discusión del concepto de Estado moderno. Por eso es que al hablar de Estado moderno y derechos humanos conviene tener en cuenta los orígenes estructurales y evolución histórica de este tipo de Estado, las funciones e intervenciones desempeñadas por el mismo, y las razones que puedan explicar no sólo su negación durante el siglo XX y su reformulación sino también su crisis y conflictividad actual en sus valores fundamentales.

El origen del Estado Moderno tiene una larga historia. En la clásica tradición aristotélica se habló de tres pares de formas políticas puras o corruptas por su constitución o régimen: monarquía-tiranía, aristocracia-oligarquía y democracia-demagogia.<sup>419</sup> Esas formas políticas implica-

<sup>419</sup> Aristóteles, *Política*.



ban la realización de la idea de justicia desde una noción del Estado como conjunto social geográficamente limitado y unido en la obediencia a una única autoridad. Esa idea de justicia se oponía a la noción pragmática de un Estado fundado en el interés y el poder del más fuerte que postulaban algunos sofistas. La organización política medieval, sin embargo, dividió la autoridad en cuestiones religiosas y seculares dando al Papa y al Emperador sus respectivas autoridades supremas, y esa división se acentuó aún más con los principados y señoríos feudales. El surgimiento en Europa del Estado moderno en forma de estado-nación se llevó a cabo con el aumento progresivo del poder secular sobre el religioso. Y así el uso de la palabra Estado en su sentido actual se estableció en el siglo XVI con Maquiavelo y su idea radical de la política como lucha por el poder.<sup>420</sup> Para éste, más que atender a la legalidad de la autoridad se trataba, si bien racionalmente, de procurar la mayor acumulación de poder en el Estado. En ese mismo siglo, América, conquistada y convertida en territorio colonial, inspiraba los antecedentes del derecho internacional de los derechos humanos en Francisco de Vitoria.<sup>421</sup>

Durante los siglos XVII y XVIII la teoría predominante del Estado fue la del contrato social tanto en el modo de respeto a la norma jurídica en Bodino,<sup>422</sup> de renuncia a la agresión en Hobbes,<sup>423</sup> de protección de la propiedad (y la salud) en Locke,<sup>424</sup> o de la renuncia al egoísmo en Rousseau.<sup>425</sup> Simultáneamente, Spinoza sostuvo la idea del Estado como protector de la vida y la integridad y el reaseguro de una comunidad de hombres libres.<sup>426</sup> Desde finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX se observó una reacción contra aquel concepto normativo del Estado. La Ilustración no aceptó la tesis de la obediencia al Estado como idea dominante y la Revolución francesa pasó a ser el paradigma de los enfoques funcionalistas que vieron al Estado desde un análisis global y considerando características distintivas tales como el poder de policía organizado (la soberanía), el espacio territorial demarcado (la territorialidad), o el sistema institucionalizado de administración de justicia (la legitimidad).

<sup>420</sup> Macchiavelli, Nicola, *Il Principe*, 1513.

<sup>421</sup> De Vitoria, Francisco, *De indiis et De jure belli*, 1539.

<sup>422</sup> Bodin, Jean, *Six Livres de la République*, 1576.

<sup>423</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan*, 1651.

<sup>424</sup> Locke, John, *Two Treatises on Government*, 1690.

<sup>425</sup> Rousseau, Jean Jacques, *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762.

<sup>426</sup> De Spinoza, Baruch, *Tractatus theologico-politicus*, 1670.

El liberalismo insistió entonces en las libertades políticas y económicas en el marco de una legalidad mínimamente coercitiva. Y el socialismo sostuvo que el Estado era expresión de las contradicciones de poder entre las clases sociales y que había que terminar con él aunque pasando por un período previo y necesario de dictadura del proletariado para la abolición de esas clases. Pero aún con sus diferencias ideológicas, la tesis de la soberanía popular se impuso como concepción del Estado.

No faltaron sin embargo notables resistencias como las de las potencias imperiales de estados liberales que para defender su imperialismo despreciaban la soberanía y autodeterminación nacional de los territorios coloniales. Y por eso todos estos enfoques tenían un significado muy distinto al ser analizados en perspectiva de la descolonización si el foco estaba en los países dominantes y enriquecidos o en los países dominados y empobrecidos. Pero siendo dominante, la noción de soberanía popular al reunir Estado y nación en la tradición del *ius gentium* como vía para asociar diversos pueblos a un estado, llevó a la identificación entre pueblo y estado tanto en la concepción romántica, historicista y nacionalista del Estado xenófobo alemán, del nacional-catolicismo franquista español y del fascismo italiano, como en la visión marxista de la solidaridad de clase que condujo al mismo resultado en el estalinismo. Todo esto llevó por un lado al debilitamiento de la noción normativa del Estado y dio lugar a los enfoques del operacionalismo y el behaviorismo que sostuvieron la complejidad variable de instituciones constitutivas del Estado y se concentraron en el análisis de partes separables del proceso político y sus intervenciones tales como el proceso de adopción de decisiones, llevando la atención más hacia el Gobierno y sus políticas que hacia el Estado. Pero por otro lado condujo a la construcción del Estado de los derechos humanos.

La concepción heredada del Estado moderno sumó diversas características. Por un lado el Estado moderno nació como resolución del dualismo medieval de poder al imponerse en modo creciente el poder secular sobre el poder religioso. Sin embargo, y simultáneamente, el Estado moderno invirtió la relación que el cristianismo había logrado instaurar sobre el Imperio Romano y sus restos, en tanto, subordinación del poder terrenal (político-pragmático) al poder celestial (religioso-moral). Maquiavelo vino a restaurar intelectualmente el dominio que la pragmática política de los Césares ejercía en los orígenes del cristianismo y lo hizo concentrando el poder en el Estado. El Estado absolutista sería su resultado durante tres si-

glos:<sup>427</sup> el absolutismo español tuvo su primera derrota a finales del siglo XVI, el inglés fue derribado a mediados del siglo XVII, el francés duró hasta finales del siglo XVIII, el prusiano hasta finales del siglo XIX y el ruso hasta principios del siglo XX. Pero con el Renacimiento y junto al Estado moderno nacieron también la ciencia y la técnica modernas. Y así la política de Estado con su razón pragmática y estratégica de lejanos antecedentes en algunos de los antiguos sofistas se asoció a la razón instrumental de la ciencia y la técnica. La racionalidad del Estado moderno devino fáctica, pragmática y utilitaria en modo antagónico con los supuestos virtuosos de fe, esperanza y caridad de los estados cristianos medievales. Y la racionalidad moderna estableció así nuevos dualismos entre cuerpo y razón, hechos y valores, medios y fines, utilidad y felicidad. Pero los cuatro siglos del Estado moderno construyeron, aún con sus inconsistencias, una tradición política y moral cuyo horizonte de crecimiento no parecía interrumpirse. Diversos elementos caracterizaban a esa concepción heredada: 1) La soberanía popular como legitimidad del Estado y la división de poderes inspiradas en la revolución francesa y la democracia de Estados Unidos junto al avance del proceso mundial de las nacionalidades a excepción de África; 2) La crítica de la ocupación estratégica territorial después de las Guerras napoleónicas y la Primera Guerra Mundial y de haber culminado la expansión de las potencias imperiales; 3) La subordinación pragmática de las políticas de Estado a los intereses de la propiedad pública o privada, capitalista o socialista; 4) La confianza en el progreso de la razón técnica y científica con independencia de toda fe espiritual o moral teológica y de toda valoración; 5) El individualismo posesivo del sujeto autónomo como protagonista desde un panteísmo que repartía en cada individuo la otrora autoridad única de un ser supremo, y que privilegiaba la vida y la identidad, la integridad y la libertad, la salud y el bienestar de las personas; 6) La tolerancia religiosa como resultado de la lejana Guerra de los Treinta Años; 7) El contexto internacional de creciente interrelación entre los estados a partir del Tratado de Versalles y de la Asamblea de Naciones y de interrelación política y social desde la Internacional Socialista. Pero con el nazismo llegaría la negación del Estado moderno.

El llamado Tercer Reich —aunque en medio de un complejo entramado político internacional entre liberalismo y socialismo— aniquiló toda concepción heredada de la noción de Estado moderno y dio lugar con su des-

<sup>427</sup> Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, 4a.ed., Madrid, Siglo XXI, 1982.

trucción a lo que sería la construcción posterior del Estado (posmoderno) de los derechos humanos. El vocablo que traduce la forma alemana “das Dritte Reich” (Tercer Imperio), fue introducido por el régimen nazi que consideraba como Primer Reich al Sacro Imperio Romano Germánico así llamado a partir de 1512 en tiempos del origen del Estado moderno. Ese Primer Imperio había nacido del Tratado de Verdún en 843 y era uno de los tres herederos del Imperio Franco (814-843) heredero a su vez del Imperio Carolingio (800-814) formulado como *Romanum gubernans Imperium* cuando León XIII coronó emperador a Carlomagno en la Navidad del año 800 en el mayor ejemplo del antes mencionado dualismo medieval del poder.<sup>428</sup> A diferencia de la evolución del estado moderno en Francia, el Reich nunca delegó poder hereditario en los reyes que siempre fueron electivos.

Con la Reforma de Lutero la autoridad de muchos duques locales se alzó contra el emperador y las disputas religiosas entre católicos y protestantes extremaron el fundamentalismo intolerante que llevó a la devastadora Guerra de los Treinta Años (1618-1648). El así llamado Primer Reich nunca fue entonces un estado-nación sino una confederación de estados que ejerció influencia y dominación política en la Europa Central hasta 1806 en que fue disuelto por Napoleón I. Los nazis consideraron como Segundo Reich al imperio alemán de 1871, autoritario y militarista, que dio lugar al reparto colonial de África en la Conferencia de Berlín de 1885 y a los sistemas políticos bismarkianos en Europa que incluyeron como avance al seguro de enfermedad desde 1883. El Tercer Reich fue el gobierno así autodenominado por Hitler luego que en 1934 controlara Alemania desde el Partido Nacionalsocialista de los Obreros Alemanes o partido nazi y se autoproclamara *Führer* (Líder). Los objetivos centrales del Tercer Reich fueron la reunificación de los pueblos germanohablantes a través de la guerra y conquista territorial, y la consolidación de los arios como una raza humana perfecta apoyándose en la solución final (*Endlösung*) para deshacerse en su totalidad de judíos, gitanos, homosexuales, discapacitados físicos y mentales, criminales habituales, prisioneros políticos, y una amplia categoría de elementos antisociales. Los campos de exterminio en Auschwitz-Birkenau y Treblinka, entre muchos otros, aseguraron el genocidio

<sup>428</sup> El término Sacro Imperio se comenzó a utilizar en 1157 por diferencia con los antes llamados Imperio Romano, luego se llamó Sacro Imperio Romano a partir de 1254, y Sacro Imperio Romano Germánico en 1512.

de millones de esas personas. Con el código secreto *Aktion T4*, se organizó en 1939 el programa de eutanasia para terminar con la “vida indigna de ser vivida” y aplicable especialmente a niños recién nacidos con retraso mental, malformaciones físicas u otras características establecidas por el Ministerio de Salud y que debían ser denunciados al nacer por quienes asistieran el parto. Una junta de tres médicos calificaba con una cruz roja o un guión azul a cada niño. Con tres cruces rojas se aplicaba la eutanasia. El Programa rápidamente comenzó a aplicarse a niños mayores y adultos con esquizofrenia, sífilis, epilepsia, demencia senil, y diversas afecciones neurológicas, así como a los internados en instituciones de salud mental por más de cinco años. La Clínica Psiquiátrica de Hadamar fue la institución más activa del Programa. En agosto de 1941 y como consecuencia de un sermón del obispo católico de Münster que calificó de “asesinato puro” al programa, Hitler lo suspendió.

En el divorcio entre racionalidad instrumental y racionalidad moral ya se habían eliminado más de cien mil personas. Desde el año anterior, sin embargo, ya se había establecido el campo de Auschwitz y la experiencia del Programa de eutanasia era utilizada allí para continuar con el exterminio. El Tercer Reich aniquiló así todo el conjunto de valores fundamentales que el Estado moderno había ido reconociendo desde las sociedades secularizadas al conjugar razón de estado con razón instrumental: postuló una soberanía legitimada por la identificación entre pueblo y Estado; justificó la expansión territorial como necesidad de espacio vital; subordinó las políticas de Estado a los intereses militares; justificó los medios para la experimentación cruel, el sufrimiento y exterminio de las personas por el fin de alcanzar la raza pura; disolvió la noción de individuo autónomo y el respeto de su libertad, vida e integridad atribuyendo identidad de *subhumanos* a poblaciones enteras; aplastó todo vestigio de tolerancia religiosa; y rompió toda noción de consenso plural de naciones.

En esa polaridad que el mal absoluto del régimen nazi reveló fue donde más fuertemente se captaron los valores que el derecho internacional de los derechos humanos trataría de proteger.<sup>429</sup> Y así surgió el Esta-

<sup>429</sup> Trágicamente, treinta años después, el nazismo fugado a Sudamérica inspiraría aquí una reedición de su barbarie. El terrorismo de Estado de 1976-1983 en Argentina fue uno de sus mayores exponentes. Josef Mengele, Adolf Eichmann, Erich Priebke, Klaus Altmann y Walter Kutschmann fueron algunos de los nazis refugiados en Sudamérica. Véase Goñi, Uki, *La auténtica Odessa. La fuga nazi a la Argentina de Perón*,

do moderno de los derechos humanos que tuvo una primera etapa constitutiva y de fortalecimiento que se extendió desde 1945 hasta la caída del muro de Berlín en 1989. Sin embargo, el equilibrio mundial multilateral en lo político, militar y económico, pactado en Yalta, cambió con el derrumbe del campo socialista para dejar paso a la hegemonía de los Estados Unidos. Desde entonces y en modo creciente pudo observarse un sostenido ataque al consenso de naciones que se había dirigido a reformular el estado moderno con base en la moral mínima de los derechos humanos.<sup>430</sup> En el aspecto económico, la globalización de los mercados, uno de cuyos ejemplos lo ilustra la industria farmacéutica y biotecnológica, tal como hemos dicho al comienzo de esta obra, fue denunciada en 1997 por prácticas no éticas llevadas a cabo en países pobres por varios organismos de Estados Unidos al investigar la transmisión vertical de HIV-Sida y postular un doble estándar moral entre países ricos y países pobres. En el terreno político, Estados Unidos profundizó un unilateralismo destructivo del multilateralismo fundacional de las Naciones Unidas, lo que se expresó de modo más destacado en el rechazo al reconocimiento del Tribunal Penal Internacional. En el terreno militar, y después del ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001, la política bélica de los Estados Unidos regresó a la doctrina de la seguridad nacional despreciando el respeto a las reglas de la guerra convenidas por el Estado moderno, según pudo observarse en la ocupación de Irak y en la práctica deliberada y sistemática de la tortura a prisioneros de guerra. Pero como hemos dicho que decía Kant, el progreso moral puede ser interrumpido pero jamás roto en la historia, y el futuro del Estado -frente a todas las miserias actuales- sólo puede residir en profundizar su compromiso y respeto con la moral universal del mínimo común que suponen los derechos humanos y su respeto por la dignidad humana.<sup>431</sup>

Buenos Aires, Paidós, 2002. En noviembre de 2007, el centro judío Simon Wiesenthal lanzó la campaña “Operación: última oportunidad” para obtener pistas de los criminales de guerra nazi refugiados en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay.

<sup>430</sup> Véase Singer, Peter, *El presidente del Bien y del Mal. Las contradicciones éticas de George W. Bush*, Barcelona, Tusquets, 2004.

<sup>431</sup> Distintos autores vienen reflejando, aún con sus diversas visiones, esta necesidad de reformular el Estado moderno hacia un progreso moral frente a las amenazas de la nueva globalización. Véanse entre otros: Held, David, *La democracia y el orden global: del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 1997; Singer, Peter, *Un solo mundo. La ética de la globalización*, cit., nota 78; Pogge, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, cit., nota 78.

XI. LA NECESIDAD DE UNA CRÍTICA PERMANENTE  
A LA APARIENCIA DE PROGRESISMO MORAL

Las consideraciones precedentes responden suficientemente a quienes se preguntan acerca de las relaciones entre bioética y derechos humanos tal como se hacía en una de las sesiones plenarias del VII Congreso Mundial de la Asociación Mundial de Bioética convocada en Australia en noviembre de 2004 bajo el título ¿Por qué preocuparse con los derechos humanos y qué tienen ellos que ver con la bioética? (*Why Bother with Human Rights and What Do They Have to Do with Bioethics?*). Dos años antes, en el congreso previo de dicha Asociación en Brasilia, había estallado una fuerte crítica latinoamericana a la bioética pragmático-liberal y acaso esta pregunta era un modo de respuesta a aquel desafío. La voluntad de enmascaramiento de la significación del discurso bioético como fuente de disociación de la moral de los derechos humanos persiste y hay razones para pensar que continuará bajo distintas formas de resignificación pragmática de los conceptos éticos. Por esto es necesario postular la necesidad de una crítica permanente de la apariencia moral. Y esto es así porque la seducción del discurso bioético liberal adopta diversas formas. Una expresión de ello se ha podido ver en un análisis de la polémica sobre los “dobles estándares” en la investigación médica en los países “en desarrollo”.<sup>432</sup>

La utilización para ese análisis de citas profusas, bien informadas y de actualidad, de un juego constante de argumentos y contra-argumentos, y de una consideración “amplia” de todos los puntos que la crítica ha realizado sobre la concepción (inmoral) del doble estándar, no oculta la reiteración del discurso de la bioética liberal-pragmática en lo que aparenta ser una actitud “progresista” de rechazo del doble estándar. El sutil “giro lingüístico” del significado de la justicia que despliega esa bioética fortalece al mundo tal cual es: injusto por sobradas evidencias. Así es que se recogen los principales enunciados de un discurso de expansión global en las investigaciones biomédicas sin oponerles serios obstáculos morales y otorgándoles soporte intelectual en perspectiva ética. Por eso resulta difícil entender cómo una bioeticista pueda decir “Ofrecer una teoría general de la justicia global está más allá del alcance de este libro”,<sup>433</sup> cuando en su obra

<sup>432</sup> Macklin, Ruth, *Double Standards in Medical Research in Developing Countries*, cit., nota 50.

<sup>433</sup> *Ibidem*, p. 71.

se discuten cuestiones que por definición pertenecen al ámbito de la justicia global, lo cual exige adoptar —con mayor o menor nivel de rigurosidad y conocimiento— algún tipo de “posición” ante las teorías generales de la justicia global que se han ofrecido hasta la fecha. Esa bioética que se postula sin posicionamiento alguno sólo conduce al imperio de quienes ejercen su posición tácticamente.<sup>434</sup> Por eso es que aún menos sentido tiene hablar de diferentes “candidatos” a principios de justicia. Porque la justicia, en perspectiva moral, no se “describe” sino que se “prescribe”, aunque esta prescripción exija una carga de racionalidad. La justicia no se enseña sino que se practica le decía Sócrates a Protágoras. Y más inconsistentes aún son los análisis pragmático-liberales que se pretenden hacer del tema de la explotación. En modo demasiado fácil se pretende evitar el análisis aportado por la tradición marxista aunque ésta sea reconocida al mismo tiempo como la más extensa,<sup>435</sup> porque cuando se dice que la misma está demasiado cargada de presuposiciones ideológicas es claro que se están ocultando los propios presupuestos ideológicos del fundamentalismo liberal-pragmático. Del mismo modo ocurre cuando se da la siguiente definición que ya hemos mencionado:

La explotación ocurre cuando individuos o agencias ricas o poderosas toman ventaja de la pobreza, la debilidad o la dependencia de otros usando a los otros para servir a sus propios fines (aquellos de los ricos y poderosos) sin los beneficios compensatorios adecuados para los individuos o grupos menos poderosos o desaventajados.<sup>436</sup>

<sup>434</sup> La manipulación del lenguaje moral —en este caso del concepto de doble estándar— tiene tanta relevancia para los intereses de una política imperial que en una reseña informativa de la Casa Blanca ([www.whitehouse.gov/infocus/patriotact](http://www.whitehouse.gov/infocus/patriotact), consultada el 5 de noviembre de 2006), podía leerse respecto a la ley de reautorización y mejoramiento de la USA Patriot Act: “The patriot act eliminates double standards by allowing agents to pursue terrorists with the same tools they use against other criminals. Before the patriot act, it was easier to track a drug dealer’s phone contacts, and it was easier to obtain a tax cheat’s credit card receipts than to trace the financial support of an al-Qaida fundraiser. The patriot act corrected these double standards and America is safer as a result”.

<sup>435</sup> Para un punto de vista angloamericano no fundamentalista sobre la noción de justicia en el marxismo opuesto al que sostiene la concepción pragmático-liberal de los principios éticos, véase Buchanan, Allen E., *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, Totowa, New Jersey, Rowman & Allanheld, 1982.

<sup>436</sup> Macklin, Ruth, *Double Standards...*, *cit.*, nota 50., pp. 101 y 102: “I offer a tentative, general definition of ‘exploitation’ before applying it to the specific context of research involving human beings: “Exploitation occurs when wealthy or powerful indivi-



Porque basta con una definición de este tipo para ofrecer la síntesis de una teoría general de la justicia global que por otro lado se dice no poder desarrollar. No hace falta nada más. Del mismo modo que para definir la esencia de la idea de justicia en Marx basta decir “A cada cual según su necesidad, de cada uno según su capacidad” o en términos técnicos más estrictos y desde una definición de explotación opuesta a la liberal: “La plusvalía es en general valor por encima del equivalente”.<sup>437</sup> Porque siendo el equivalente la identidad del valor consigo mismo, como lo es el tiempo de trabajo que el trabajador necesita para satisfacer sus necesidades, todo el tiempo de trabajo restante será excedente (plusvalía) del que se apropiará otra persona. Para Marx esto es la explotación del capitalismo cuyo gran papel histórico ha sido crear ese trabajo excedente, superfluo desde el punto de vista del valor de uso. Y es interesante ver, como ejemplo para ilustrar esa afirmación, la cita sobre la reacción de un plantador de la India Occidental en 1857 ante los *Quashees* (los negros libres de Jamaica) por contentarse con producir lo estrictamente necesario para el consumo. De manera tal que una definición de explotación como la introducida por la bioética pragmática-liberal resulta ser en realidad la síntesis de toda una ideología que en su apariencia moral encubre los fundamentos materiales de las investigaciones biomédicas y los escandalosos excedentes reportados muchas veces por las mismas. A partir de allí es posible introducir los conceptos “sharing benefits” (compartir beneficios), “building capacity” (construir capacidad), “stakeholders” (agentes interesados), y tantos otros de una nueva “lingüística” de expansión dominante. La idea de un imperio “compensador” es tan antigua como la idea misma de imperio. Todos los procesos imperiales de expansión global se acompañaron de discursos orgánicos destinados a mostrar las bondades del intercambio desigual. Así sucedió con los teólogos de la Corte española durante la conquista y colonización americana como hoy sucede con los nuevos moralistas imperiales que resultan ser el grupo reducido aunque eficaz de bioeticistas internacionales partidarios de un fundamentalismo de los principios éticos. Estos dicen:

duals or agencies take advantage of the poverty, powerlessness, or dependency of others by using the latter to serve their own ends (those of the wealthy or powerful) without adequate compensating benefits for the less powerful or disadvantaged individuals or groups” (la traducción al español es nuestra).

<sup>437</sup> Véase esta concisa definición del concepto de plusvalía en Marx, Karl, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, III, *Obras de Marx y Engels-21*, Barcelona, Crítica, 1977, p. 265.

Probablemente, la mejor esperanza para el futuro descansa en un enfoque que haga que los bienes y servicios relacionados con la salud estén disponibles para los países pobres en recursos, a través de los esfuerzos de asociados público-privado. Este enfoque debería estar impregnado de un análisis de derechos humanos.<sup>438</sup>

Y sin embargo se rechaza inmediatamente el supuesto de imperativos éticos que se apliquen sólo a Occidente, África o Asia. En esta confusión entre imperativos universales y exigencias regionales descansa la metafísica incomprensión de la dialéctica de los derechos humanos que arrastra el pragmatismo liberal. Los mismos autores que subordinaran los derechos humanos a los principios “prima facie”, ahora seguirán desplegando su trilogía de principios —entre ellos el de supuesta justicia— para tratar de analizar el lugar de los derechos humanos en las discusiones sobre el doble estándar. Y aunque ya nos hemos detenido en el destino de fracaso que tiene la concepción confusa y plena de falsas apariencias sobre la justicia en el fundamentalismo de los principios éticos de los sofistas de la globalización, hay que tener en cuenta que la misma se renueva en autores y textos. Un ejemplo notorio de ello se encuentra en el editorial que Landman y Schüklenk utilizaron para reflexionar sobre el borrador final de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO (2005), cuando dicen:

...el actual borrador de Declaración podría quedar confortablemente bien en la honorable tradición en el tiempo de las proclamas inconsecuentes de la UNESCO. Nuestro favorito al respecto es el Artículo 10, “Se habrá de respetar la igualdad fundamental de todos los seres humanos en dignidad y derechos, de tal modo que sean tratados con justicia y equidad”. Es un misterio para nosotros qué parte de este artículo es una consideración bioética.<sup>439</sup>

<sup>438</sup> Macklin, Ruth, *Double Standards...*, *cit.*, nota 50, p. 260.

<sup>439</sup> Landman, Willem, Schüklenk, Udo, “Reflections on the UNESCO Draft Declaration on Bioethics and Human Rights”, *Developing World Bioethics*, Special Issue: Reflections on the UNESCO Draft Declaration on Bioethics and Human Rights, vol. 5, núm. 3, 2005, pp. iii-vi: “Still, the current *Draft Declaration* would fit quite comfortably in the time honoured tradition of inconsequential UNESCO proclamations. Our favourite in this quarter is *Article 10*, ‘The fundamental equality of all human beings in dignity and rights is to be respected so that they are treated justly and equitably. It is a mystery to us which part of this article is a bioethical consideration.’ (la traducción al español es nuestra).

La disociación de la idea de justicia de su lugar constitutivo en toda moral es la característica fundamental de la bioética pragmática neoliberal. Decía Hildebrand que

...la injusticia, por ser en sí misma un disvalor moral, es, a la vez, un mal objetivo para la persona y se convierte también en moralmente mala. Por eso es que para comprender que la injusticia es algo negativo, moralmente malo, no necesitamos preguntarnos si es o no es un mal para la persona. Cuando comprendemos la esencia de la injusticia, aprehendemos esto inmediatamente.<sup>440</sup>

La integridad moral, debido a su valor, es un bien objetivo para la persona mayor que la posesión de cualquier otro bien que nos proporcione placer o felicidad. Por ello Sócrates habría querido mostrar —para Hildebrand— que la injusticia, además de un disvalor intrínseco, es también el mayor mal objetivo para el hombre y que lo es precisamente a causa de su disvalor intrínseco. El disvalor de lo injusto resulta ser el *principium* de la ética desde el que podemos comprender la necesidad de realizar en el mundo a la justicia. No se trata de un principio de nivel medio sino del fundamento último de la moral. De allí que en el final del *Gorgias* Sócrates enunciará el supuesto básico de la vida buena o de una vida ética que sigue siendo hoy el supuesto básico de una bioética verdadera: “Por tanto, sigamos a esa guía que es el razonamiento que ha iluminado nuestras mentes, el cual nos indica que el mejor modo de vivir es el que consiste en vivir practicando la justicia...”<sup>441</sup>

<sup>440</sup> Von Hildebrand, Dietrich, *Ética*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1983, p. 63.

<sup>441</sup> Platón, *Gorgias*, 527/e.