

I. SALUD Y DERECHOS HUMANOS

CÓDIGOS DE ÉTICA Y DERECHOS HUMANOS

Margarita PONCE

INTRODUCCIÓN

En el marco del seminario sobre *Genética y derechos humanos*, donde tengo el honor de participar, la reflexión filosófica sobre los derechos humanos y el código de ética que generan cobra un interés muy especial por los problemas con que la ciencia ha enriquecido hoy en día el campo de la moralidad —por ejemplo, el derecho a la privacidad biológica, la manipulación genética, los derechos de otros organismos, la evolución misma del sentido moral del hombre, etcétera.

La reflexión sobre los derechos humanos se inscribe en nuestro mundo moral, que es el de las acciones intencionales, los valores y las virtudes morales; el de las necesidades, los deseos y los intereses. La moralidad constituye una de las facetas más interesantes de la mente humana, y versa sobre aquellas cosas más importantes y centrales de la vida. Apartándonos de una larga tradición en el pensamiento occidental, no podemos exiliar el mundo moral del mundo de la racionalidad, aunque no todo lo que ésta incluye haya sido suficientemente sistematizado. Es tiempo de reconocer que la esfera de los hechos, del conocimiento científico y la de los valores pertenecen ambas a la racionalidad humana, y se enriquecen mutuamente. Si los valores morales se ven con desconfianza desde un punto de vista científico muy estricto, deben compartir entonces esa desconfianza con valores como la justificación, la coherencia, la simplicidad, la referencia y la verdad que, desde un punto de vista epistemológico, presentan problemas similares a los de la bondad y la justicia. En vez de rechazar los valores por ser irreducibles a nociones de la física o de la biología, reconozcamos

que todos ellos derivan su autoridad, en palabras de Hilary Putnam, “de nuestra idea del florecimiento humano y de nuestra idea de razón”,¹ ideas íntimamente enlazadas, pues el desarrollo armonioso del hombre incluye la inteligencia teórica sólo como una de sus partes. Sin duda, como afirma este autor, “sin valores no tendríamos un mundo”,² ya que la física y otras ciencias naturales dejan de lado, precisamente, la esfera de lo intencional, lo evaluativo y lo referencial, es decir, el trabajo de “síntesis” que nos permite construir un universo a partir de nuestros datos sensoriales.³

En lo que sigue examinaré los derechos humanos como generadores de un código ético peculiar, comparándolos con las posiciones éticas clásicas del utilitarismo y del igualitarismo. Primeramente presentaré algunas nociones básicas de la filosofía moral, con el fin de situar el problema de la ética normativa; a continuación examinaré el tipo de ética que resulta de los derechos humanos y, finalmente veremos que se trata de una ética deontológica, que confiere una obligatoriedad absoluta a los preceptos a que da origen.

1. CUESTIONES BÁSICAS DE LA FILOSOFÍA MORAL

La discusión central en la filosofía moral reciente es sobre si los juicios de valor y las normas éticas poseen alguna clase de objetividad y pueden discutirse racionalmente. A la luz de este problema recordemos algunas cuestiones básicas de esta disciplina.

El objetivo de la filosofía moral se desdobra en dos tipos de tareas: *a)* el análisis del sentido y la naturaleza del elemento moral normativo en la acción humana, el pensamiento y el lenguaje, lo cual constituye el ámbito de la metaética; y *b)* el reconocimiento de dicho elemento, con la propuesta y evaluación subsiguiente de los criterios para justificar las prescripciones y los juicios sobre aquello que es normalmente bueno o malo, correcto o incorrecto.

En la metaética, el problema más interesante es el de si los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos, es decir, si constituyen algún tipo de conocimiento o sólo son funciones que expresan actitudes humanas. Según la posición que se tome en esto surge la

¹ Putnam, Hilary, “Beyond the fact-value dichotomy”, en *Crítica*, vol. XIV, núm. 41, México, 1982, p. 11.

² *Ibidem.*

³ *Cf., ibidem.*

primera gran división entre los filósofos de la moral, a saber, en cognoscivistas y no cognoscivistas o relativistas.

El origen del problema mencionado es el planteamiento de una dicotomía tajante entre las facultades mentales razón y voluntad. Así se enfrentaron tradicionalmente el mundo de la ciencia o el conocimiento y el mundo de la moral. Esta división se manifiesta en considerar que únicamente los enunciados descriptivos o fácticos —por ejemplo, “A es rayado”— tienden a la verdad, son fuente de conocimiento y pertenecen al mundo de lo racional; que conforman el conocimiento científico y nos permiten conocer el mundo. En cambio, las prescripciones u ordenamientos —por ejemplo “A debe ser o debe existir”— no tienen una correspondencia con el mundo, ni nos dicen cómo es, sino más bien los enunciados prescriptivos o normativos expresan que el mundo, especialmente la esfera de las acciones humanas, debe ajustarse a ellos. Sin embargo, esta división entre enunciados fácticos o descriptivos y ordenamientos no dice nada acerca de los juicios de valor o enunciados evaluativos —por ejemplo “A es bueno”— que tradicionalmente se excluían también del ámbito del conocimiento. Es cierto que los juicios de valor y los enunciados descriptivos son lógicamente distintos, y debido a ello no podemos prejuzgar acerca de la capacidad de los primeros para ser verdaderos o falsos. Intuitivamente lo reconocemos y expresamos en nuestro lenguaje cotidiano, donde solemos decir, por ejemplo: “es cierto que la acción de condenar a un inocente es injusta” o “es falso que mentir sea bueno”.⁴ Una posición que mantenga rígidamente la división respecto del conocimiento entre enunciados descriptivos y juicios de valor encuentra dificultades muy serias: si *bueno* se considera típicamente un predicado valorativo y no descriptivo, deberán considerarse de igual modo otras cualidades como feroz, huraño, etc., que predicamos de algunos animales, o valores como la simplicidad y la coherencia, que atribuimos a algunas teorías científicas. Intuitivamente estos predicados y valores se nos presentan con alguna base objetiva. No pueden ser por completo creaciones de nuestra mente.

⁴ Philippa Foot se cuenta entre los autores que comienzan la crítica de la división supuestamente insalvable entre el mundo de la racionalidad y el mundo moral. Examina la justificación de nuestras creencias acerca de las cuestiones de valor y concluye que las valoraciones no pueden excluirse, sin mayor análisis, del mundo de la racionalidad, ya que no son ni caprichosas ni arbitrarias (cf., Foot, Philippa, “Moral belief”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, s/e, 1958-1959, pp. 83 y ss.

También es importante recordar que la mayoría de los juicios morales aluden a necesidades, carencias e intereses de los seres humanos, y constituyen razones para guiar la acción. Por esto, y por lo afirmado antes, no es posible sostener una dicotomía tajante entre la razón y la voluntad humanas, dicotomía que olvida, como dice Iris Murdoch en *The Sovereignty of Good*, que el hombre es un ser integral que ve y desea de acuerdo con aquello que ve, y que, de cierta manera, controla la dirección de su visión. La voluntad y la razón no son dos facultades completamente separadas en el agente moral. La primera influye continuamente sobre las creencias; y la razón intenta ver el mundo con justicia, evitar el prejuicio y la tentación, y controlar la imaginación.⁵

Así, no puede probarse la imposibilidad del objetivismo axiológico ni tampoco que las normas, por carecer de valor de verdad, no tengan objetividad ni puedan discutirse racionalmente.

Finalmente, dentro de la metaética recordemos que los cognoscivistas u objetivistas morales, se dividen a su vez en naturalistas y no naturalistas, según piensen que las entidades descritas por los juicios de valor pertenecen al mundo o son supernaturales —por ejemplo, Dios.

Respecto de la acción, los filósofos morales se dividen en deontólogos y consecuencialistas, según otorguen prioridad a la obligatoriedad o a los resultados de una acción. Así, los conceptos deónticos que en último término justifican los juicios morales son *recto* y *debe*. Los consecuencialistas son *bien* y *valor*. Para los deontólogos ciertas acciones son rectas *per se*, por principio, o bien por conformarse con algún principio formal. En cambio, los consecuencialistas consideran que las acciones son buenas no por ser la clase de acciones que son, sino por la bondad de sus consecuencias. A estas dos posiciones hay que añadir una tercera, la de los axiólogos, quienes se sitúan en un plano intermedio. Piensan que las acciones son rectas por el valor o por la bondad intrínsecos en ellas, por ejemplo la felicidad o el placer.

Las éticas deontológicas se fundan mayormente en valores como la imparcialidad y la igualdad. Una de las condiciones formales para la bondad de las acciones es el principio de universalización, formulado de manera clásica en el imperativo categórico de Kant,

⁵ Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1970, p. 40.

a saber, “actúa siempre de manera que el principio que rige tu acción pueda convertirse en máxima universal”.⁶ En esta clase de éticas, otras condiciones formales para la bondad de las acciones son por ejemplo que posean la máxima autoridad o la máxima importancia. En contraste con ellas, las éticas consecuenciales se fundan en la mayor maximización posible de los bienes involucrados en cada caso: la utilidad, la felicidad, el placer, etcétera.

Así, las principales diferencias entre las éticas normativas son: a) en las deontológicas se recomienda actuar por principios, o porque la acción es intrínsecamente recta. En las consecuenciales, por la bondad de sus resultados. b) Las deontológicas establecen obligaciones absolutas; las consecuenciales, sólo condicionadas. c) Las deontológicas establecen criterios formales o relacionales como la igualdad y la imparcialidad; las consecuenciales, criterios materiales o sustantivos como el placer o la felicidad. d) Las deontológicas establecen criterios distributivos; las consecuenciales se preocupan por maximizar los bienes y minimizar los males. Y, finalmente, e) las deontológicas recurren tanto a criterios pluralistas como a unitarios; las consecuenciales, sólo a unitarios, como realizar la mayor cantidad del bien en cuestión.

2. LA ÉTICA NORMATIVA SEGÚN LOS DERECHOS HUMANOS, LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA Y EL UTILITARISMO

Estas tres posiciones éticas constituyen sistemas morales muy refinados cuya preocupación central es la justicia; y su punto de partida, “un supuesto de igualdad moral entre las personas”.⁷ Sin embargo, interpretan esa igualdad de manera distinta y difieren entre sí tanto en sus supuestos metaéticos como en la justificación de sus imperativos, y en la manera de considerar los derechos de las personas individuales.⁸ En lo que sigue examinaré brevemente las caracte-

⁶ Kant, Emanuel, *Crítica de la razón práctica*, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, México, Porrúa, 1972, p. 112.

⁷ Nagel, Thomas, “The justification of equality”, en *Crítica*, vol. X, núm. 28, México, 1978, p. 9.

⁸ A saber, a) si deben predominar los derechos de quienes estén más desfavorecidos en la escala social (el igualitarismo); b) si pesan tanto los derechos de aquéllos como los de las personas que no estén en situación de desventaja social (el utilitarismo), y c) si los derechos individuales, por ejemplo las libertades de expresión, pensamiento, reunión, etc., son prioritarios (*cf.*, *Ibidem*).

terísticas generales de estos sistemas para destacar el tipo de imperativos que fundan los derechos humanos. Seguiré para ello el análisis de Thomas Nagel sobre la justificación de la igualdad.

Este autor distingue cuatro tipos de igualdad, a saber, la política, la social, la legal y la económica. Esta última difiere de las otras en que se requiere para protegerlas, aunque su defensa no puede ser la defensa de la igualdad *per se*, que constituye la idea moral básica. Y justamente respecto de los tipos de igualdad surge la primera diferencia entre la ética de los derechos humanos, la de la justicia distributiva y la del utilitarismo: la primera es igualitaria en un sentido amplio, pues supone que todas las personas poseen ciertos derechos, pero la igualdad implícita en ellos no tiene que ver con la justicia distributiva. Los valores que los fundan no son los económicos, y su protección y fortalecimiento se consideran independientes tanto de la utilidad como de la igualdad en la distribución de los beneficios. Ciertamente las necesidades humanas primarias deben estar satisfechas para promover otros tipos de igualdad, pero la defensa de la igualdad económica no se identifica con la defensa de la igualdad *per se*, entendida como la igualdad en la posesión de beneficios generales —idea de gran importancia moral.

Ahora bien, para defender la igualdad *per se* podemos recurrir ya sea a un argumento individualista o a uno comunitario. El primero considera la igualdad como principio de distribución equitativa, que constituiría la manera adecuada de tratar los conflictos entre las necesidades y los intereses de diversas personas ya que representa una posición neutral en cuanto a su prioridad, pues favorece sólo la igualdad en la distribución de bienes, sin especificar cuáles deben ser.⁹

El argumento comunitario declara que la igualdad es buena para la sociedad como un todo, y para ello no importa si para alcanzarla hay que sacrificar algo de libertad o de eficiencia.

Aparentemente existen diferencias insalvables entre los sistemas éticos a que dan lugar los derechos, el utilitarismo y el igualitarismo ya que, en ese orden, sus valores más importantes son los valores individuales, la utilidad y la igualdad, valores que determinan distintos tipos de normas. Para subrayar estas diferencias, Nagel examina la posición de J. Rawls, en *A Theory of Justice*,¹⁰ quien

⁹ Cf., *Ibid.*, p. 6.

¹⁰ Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachussets, Harvard University, 1971.

desde una perspectiva igualitaria se ocupa primordialmente del diseño de las instituciones sociales básicas, pero cuyas tesis pueden servir de marco al análisis de las éticas normativas que nos ocupan.

En el igualitarismo liberal de Rawls se maneja un principio según el cual la igualdad en la distribución de libertades políticas y personales es más importante que la igualdad de los beneficios económicos. Justifica la desigualdad sólo cuando ésta beneficia a los menos favorecidos en la escala social. Y aunque lo deseable es que todos mejoren, elevar la situación de los más débiles tiene un valor prioritario sobre el de mejorar a los que están menos mal, independientemente del monto del beneficio o del número de personas beneficiadas. Por ejemplo, en caso de tener que elegir entre mejorar la situación de unos cuantos que están mal económicamente o de un número mayor de personas que no están tan mal, es preferible la primera opción. Y aunque éste es un ejemplo de tipo económico, Rawls no restringe su tesis a la prosperidad material, sino que tiene en cuenta un amplio espectro de necesidades y aspectos vitales.

Se trata pues de un principio moral que rige la conducta cuando varios valores entran en conflicto. Y se construye añadiendo “una condición de prioridad de los más desfavorecidos al valor general de mejoramiento”.¹¹

En contraste con el igualitarismo, los derechos y el utilitarismo, que prefieren otros valores, no otorgan valor intrínseco a la igualdad, cuya consecución sacrifica frecuentemente libertades individuales o utilidad. Para el utilitarismo es preferible un monto mayor de lo que es bueno y menos de aquello que es malo, que una distribución igualitaria de bienes. Para quienes sostienen la prioridad de los derechos individuales, no debe interferirse con la libertad de las personas sobre sus bienes sólo para impedir desigualdades en la distribución de ellos. Aceptan sin embargo que pueda limitarse la libertad individual para prevenir males graves, pero la desigualdad no se cuenta entre ellos —siempre y cuando no resulte de injusticias cometidas contra otras personas. La libertad de acción que no viola los derechos de ninguna otra persona debe respetarse.¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 7. Llevado a su extremo, el principio igualitario rechazaría toda desigualdad, aun si ésta favoreciera a los más débiles. Así, en la práctica se prefieren situaciones en que todos estén peor si las desigualdades tienden a desaparecer.

¹² *Ibid.*, p. 8.

Como señalé antes, a pesar de las diferencias evidentes entre los sistemas éticos mencionados, intuitivamente es claro que ninguno de ellos puede renunciar al valor moral de reconocer la igualdad entre las personas *precisamente en su aspecto moral*. Para no caer en la afirmación de que se trata de sistemas morales totalmente distintos, sin ningún elemento en común, Nagel propone un cambio de perspectiva para enfocarlos, a saber: comparten un supuesto de igualdad moral entre las personas, mas la diferencia estriba en la manera de interpretar *cuáles* son sus derechos morales, y *cómo* debe dárseles un trato igualitario.¹³

La cuestión de determinar los derechos morales se resuelve como sigue: a) para quien sostiene los derechos, aquéllos consisten en la libertad de hacer ciertas cosas sin que otros interfieran directamente. b) para el utilitario, en la demanda de que los intereses de cada persona sean, todos ellos, tomados en cuenta como elementos en el cálculo de la utilidad, que determinará cuáles situaciones y cuáles políticas son mejores; y c) para el igualitarismo, "en un derecho igual a beneficios actuales o posibles".¹⁴ Vemos así que no existe una dicotomía absoluta entre estos sistemas de moralidad, sino que cada uno de ellos da prioridad a una interpretación, y estatus secundario a las otras. Desde esta perspectiva, examinemos con mayor detenimiento el código ético que resulta de los derechos humanos y que se caracteriza por: sancionar directamente la bondad de las acciones sin recurrir a la utilidad de la mayoría o la distribución equitativa de bienes y centrarse en el agente, subrayan la individualidad, establecer una condición de unanimidad para sancionar la aceptabilidad de las acciones, cuya inviolabilidad moral es absoluta y ser una ética limitada que deja muchos aspectos de la vida sin gobernar.

Claramente el sistema ético de los derechos difiere del utilitarismo y del igualitarismo tanto en su estructura como en su contenido, ya que, dentro de este sistema, vale la reiteración, en ningún sentido se recurre a la mayoría, al cúmulo de bienes ni a su distribución equitativa, sino que la igualdad moral consiste en las demandas iguales de una persona ante las demás, en que sus acciones no sean interferidas específicamente. Se trata inequívocamente de una ética centrada en el agente, pues en ella se subraya la individualidad, y

¹³ Nagel, *op. cit.*, p. 9.

¹⁴ *Ibidem*.

las demandas particulares no se combinan. Aquello que puede hacerse tiene como único límite los derechos de los demás; de ahí que sean moralmente malas las acciones que los violan o atropellan. Esta ética establece una condición de unanimidad puesto que el mismo derecho específico de que se trate fija el límite de lo permisible en cada caso. Ahora bien, aunque en ciertas circunstancias los derechos puedan definirse de manera limitada —por ejemplo, en una situación de emergencia donde “derecho de libre reunión” se define de manera que incluya ciertas restricciones temporales—, son *absolutos* en cuanto que cualesquiera sea su definición, deben respetarse sin condiciones; y confieren a cada persona un veto limitado sobre el modo como deben tratarla los demás.¹⁵

Aquí es importante subrayar que la condición de unanimidad y la inviolabilidad de los derechos se dan sólo cuando se trata de derechos que limitan las acciones de unas personas sobre otras, lo cual se olvida en el lenguaje cotidiano de los derechos. Así, usamos el término “derecho” técnicamente en el contexto de la ética sólo para referirnos a las demandas que establecen “una condición de aceptabilidad unánime en la acción”;¹⁶ por ejemplo, el derecho a *no ser muerto*, cuyo correlato es el deber que tienen otras personas de no matarme. Y no como se usa comúnmente, es decir, no hay derechos a poseer ciertas cosas —por ejemplo una educación adecuada, un cuidado médico oportuno, un nivel de vida decente o un derecho a la vida—. Cuando usamos la palabra “derechos” en este sentido positivo del lenguaje cotidiano, indicamos intuitivamente la importancia de ciertos bienes humanos. Así, no puede haber un *derecho a la vida*, porque ciertamente hay casos en que todas las acciones posibles tendrán como resultado la muerte de una u otra persona. Si cada uno “tuviese un derecho a permanecer vivo, nada sería permisible en tales situaciones”;¹⁷ lo cual no ignora que se dan casos de dilemas morales genuinos en que entran en conflicto principios morales distintos, y ninguna acción resulta permisible porque todas ellas son moralmente malas. Sin duda esta ética, centrada en el agente, representa un grado máximo de inviolabilidad moral pues *siempre* es malo violar los derechos de otras personas: el asesinato, por ejemplo, siempre está prohibido, y su violación no puede conside-

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

rarse sólo un gran mal, ya que en ese caso estaría permitido en algunas circunstancias.

Finalmente, se trata de una ética limitada porque al centrarse en las acciones y no en sus resultados, las demandas morales individuales se definen de manera estrecha: los aspectos inviolables de cada persona “establecen un límite directo e *independiente* a aquello que cualquier otra persona puede hacerle”,¹⁸ pero los demás aspectos de la vida quedan sin regular. Socialmente, la posición de los derechos tiende a crear gobiernos mínimos.

En contraste, la igualdad moral en el utilitarismo es semejante a una regla de mayoría donde los intereses de cada persona se toman en cuenta una vez; mas pueden ser minimizados por otros de mayor peso. Aquello que cuenta en este sistema no es estrictamente la mayoría, sino la intensidad de los intereses en juego. El resultado es acumulativo, y equivale al monto del beneficio que es consecuencia de alguna acción. Sin embargo, dentro de este sistema, el problema mayor para juzgar el valor moral de las acciones está en el criterio con que se evalúan los diversos intereses de las personas. Sin un criterio adecuado, podría considerarse un bien la satisfacción de malos deseos —como los sádicos—. El punto débil del utilitarismo está en que no ofrece un método objetivo para jerarquizar y evaluar las distintas necesidades, intereses y urgencias humanos.

El criterio de moralidad utilitario es cuantitativo respecto de los resultados de una acción. La norma consiste en que debe hacerse aquello que tiende a promover los resultados que parecen mejores desde un punto de vista que tome en cuenta todos los intereses individuales; y la igualdad moral consiste en dejar que los intereses individuales contribuyan de la misma manera a la determinación de aquello que, en suma, sería lo mejor de todo.

3. CONCLUSIÓN

El examen de la ética de los derechos, el utilitarismo y el igualitarismo, deja en claro que estos tres sistemas de moralidad tienen aspectos complementarios, ventajas y desventajas para el comportamiento moral. De hecho, no se da una división tajante entre ellos.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

Así, el igualitarismo es similar en algunos aspectos a los otros dos sistemas, pero como hemos visto difiere del utilitarismo en que interpreta la igualdad moral no como mayoría o cuantitativamente, sino en la elección de la alternativa más aceptable cuando están en juego distintos intereses o distintas necesidades de las personas; hay una jerarquía entre ellos. En dicho sistema, el criterio de aceptabilidad es la urgencia de las necesidades. Todas se toman en cuenta, pero deben satisfacerse primero las más básicas. El ámbito ético incluye aquí lo que puede sucederle a una persona, sin limitarse a sus acciones.

En el aspecto de sus desventajas, de manera muy general puede objetarse al utilitarismo que, aunque su punto de partida son los distintos intereses y las demandas de los individuos, al calcularse la bondad de las acciones desde un punto de vista mayoritario o cumulativo, no todos reciben satisfacción. La mayor objeción que puede hacerse al sistema ético derivado de los derechos es que se trata de un sistema rígido, pues impide tomar medidas que en algunas circunstancias evitarían males mayores.¹⁹ Sin embargo, se trata ciertamente de una ética exigente y refinada que, al sancionar directamente la bondad de las acciones y establecer su obligatoriedad absoluta, representa también un ideal de comportamiento moral. En este sentido es una muestra del progreso espiritual del hombre a lo largo de su evolución biológica.

Pero así como la formulación de los derechos humanos se ha precisado y enriquecido a lo largo de varios siglos, el código ético que ellos generan debe también afinar sus conceptos para responder adecuadamente a los nuevos planteamientos morales que surgen del desarrollo de las ciencias.

¹⁹ Deberíamos encontrar una forma general del razonamiento moral que superase las limitaciones del igualitarismo, la ética de los derechos y el utilitarismo; que permitiese calificar de manera objetiva la moralidad de las acciones —como los derechos— y que también tomase en cuenta los diversos intereses y necesidades de las personas —como el utilitarismo—, jerarquizándolos de manera adecuada —como es aspiración del igualitarismo. Para Nagel, la forma general más adecuada, sigue siendo la regla de oro de ponerse en la posición de otras personas, y actuar en consecuencia, pero desde un plano en que los intereses y necesidades subjetivas no distorsionen el juicio moral. Cf. *Ibid.*, p. 26.