

La dignidad humana. Filosofía, bioética y derechos humanos

Colección Derechos Humanos para Todos

Serie Debates y Nuevos Desafíos



Secretaría de Derechos Humanos
Ministerio de Justicia,
Seguridad y Derechos Humanos
Presidencia de la Nación

Dignidad*

“El carácter destructivo no vive del sentimiento de que la vida es valiosa, sino del sentimiento de que el suicidio no merece la pena”.

W. Benjamin

“El concepto de dignidad humana tiene un carácter *adscriptivo*. Expresa y atribuye una evaluación positiva; en este caso, moral podría decirse que, en este sentido, predicar la dignidad de X es lo mismo que predicar su humanidad.

Adscribirle dignidad al ser humano viviente es algo así como colocarle una etiqueta de valor no negociable, irrenunciable, ineliminable e inviolable, que veda todo intento de auto o heterodeshumanización.

Consideraré que tanto los unos como los otros se basan en una concepción del ser humano viviente que veda su tratamiento “solamente como un mero medio”, tal como reza la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano.³ Y “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”.

Cfr. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, México D.F.: Porrúa 1983, pág. 44.

Introducción

Esta reflexión tiene que ver con el peso y el valor de las palabras, sobre todo frente al empeño de algunos bioeticistas actuales en defenestrar del campo de la bioética la palabra dignidad y con ella el concepto de dignidad humana.

Todo lo que somos y lo que nos rodea está construido con palabras y no es ni gratuito ni inocente usar unas u otras. Es en la comunidad lingüística que llegamos a acuerdos y desacuerdos, a consensos o disensos, a formular leyes, a establecer complicidades, a declararnos el amor o el odio, a dolernos, alegrarnos, admirarnos. Palabras habladas, expresadas con el gesto, traducidas, gritadas, murmuradas, incluso calladas en el silencio compartido. El pensamiento no puede separarse de ellas que adquieren peso y significación en la relación

de unos hombres con otros. Las palabras construyen las relaciones y dan sentido al mundo en que nos movemos y somos. No sólo cumplen un rol descriptivo sino constructivo y a veces misteriosamente transformador de la realidad: respecto de esto último pensemos en las palabras que curan, en las que hacen llover, en las que ganan un combate, en las que cambian un corazón, las que abren puertas y tesoros, en las que en la misa católica transforman un pedazo de pan en el cuerpo de Cristo.

Pero además de modificar el mundo, las palabras impiden actuar o empujan a ello, vuelven la acción intrascendente, banal, absurda, imposible, ajena, indebida, inútil, peligrosa, y entonces justifican dejar todo como está, dedicarse a la crítica de la acción de otros, dejar todo en manos de Dios, el destino o lo que es peor los poderosos que sí saben

* Dra. María Luisa Pfeiffer, doctora en Filosofía, Universidad de París, Sorbonne. Docente de Bioética, Universidad de Buenos Aires, investigadora de carrera del CONICET.

del valor de las palabras y cómo y dónde usarlas. Pero también puede suceder lo contrario y confiar en que las palabras puedan transformar el mundo indeseado en que vivimos, y entonces vale la pena jugarlos por ellas.

Los textos de este volumen se aglutinan alrededor de una palabra: dignidad, empujados en parte por la indignación, en parte por la obligación que nos exige comprometernos y asumir riesgos, fundamentalmente creyendo en la acción transformadora de la palabra. No es casual ni gratuito que escribamos sobre la dignidad, porque esta palabra genera hoy escozor, disgusto, fastidio, en algunos ámbitos del pensamiento que tienen que ver con la bioética. Mientras muchos bioeticistas siguen discutiendo cuestiones lejanas a nuestra realidad como la clonación o el futuro hombre cibernético, los que saben cuándo, cómo y dónde usar las palabras, escriben artículos en que consideran a la dignidad un concepto inútil, una palabra inútil que puede ser suplantada por otras más útiles, más operativas, más prácticas¹. Frente a esto, la pregunta clave es ¿más útil para qué?

Éticos como Kant o Mill², por citar dos pensadores caros a la bioética, suponen que hay palabras como justicia, igualdad, derecho, que mueven a la acción, que tienen el valor de imperativos, de leyes, es decir de mandatos que empujan a abrazar ciertas conductas, a vivir de una determinada manera que ellos califican de humana, de digna. Para ellos, es su reconocimiento por la racionalidad común a todos los hombres y mujeres, lo que otorga a estas palabras su condición de imperativas, y por ello sostienen y fundamentan sobre ese reconocimiento de la dignidad a toda ética y toda política. Si bien nuestra época ha devaluado la racionalidad, no ha podido devaluar el peso imperativo de esas palabras ni de la que las sostiene que es precisamente: dignidad. Por-

que no es posible pensar la igualdad y desde esta palabra construir sistemas deontológicos si antes no hemos aceptado la dignidad del ser humano, es decir su valor como tal. Toda justicia será parcial y todo derecho conculcable si no lo pensamos sostenido sobre la dignidad. Ésta sostiene lo que consideramos el sistema político más aceptable para la defensa de los derechos cual es la democracia. “La premisa más básica de la democracia occidental — que el gobierno debe ser republicano más que despótico— implica un compromiso con esa concepción de la dignidad humana”³.

El uso de las palabras

Estoy convencida de que muchas palabras que tienen que ver con el respeto al otro, con el ejercicio de la ética, llegan a convertirse en un fuerte peso sobre las espaldas de los hombres por acumulación y que ello puede generar dos movimientos: subirse sobre ellas y crecer o tratar de destruirlas. Permitirles que se acumulen en los oídos, en la mente, en el corazón, las convierte en una música, un discurso, un sentimiento, aceptado y valorado. Esto lo saben muy bien los poderosos que nos llenan de palabras vacuas los oídos, de discursos con verdades a medias, de referencias a perennes deseos incumplidos como la felicidad; que acuden a las mismas palabras que usa el dolor de las personas para expresarse cambiándoles el contexto y transformándolas en banalidades y así hablan de justicia, de libertad, de igualdad, hablan de vigencia del derecho generando cada vez más sociedades desiguales, injustas, sometidas a la voluntad de unos pocos y no a los derechos de todos. Deben usar esas palabras para mentir porque ya pesan de una manera ineludible en nuestras espaldas, ya resuenan agradablemente en nuestros oídos

¹ Macklin, Ruth, “La dignidad es un concepto inútil. No menta otra cosa que la autonomía de las personas”, Editorial, *British Medical Journal*, Dec. 2003; Steven Pinker, “La estupidez de la dignidad. La más reciente y más peligrosa estratagema de la bioética conservadora”, *The New Republic*, May, 2008; Diego Gracia Guillén, “¿Es la dignidad un concepto inútil?”, *Lexis*, octubre, 2008.

² El reconocimiento de la dignidad que plantea Mill es más de índole personal y tiene que ver con la condición superior del ser humano en la naturaleza: los hombres no “consentirían en ser convertidos en ninguno de los animales inferiores porque se les prometiesen la mayor suma de placeres del bruto... Más vale ser un hombre descontento que un cerdo satisfecho”. John Stuart Hill, *El utilitarismo*, 1863, pág. 74.

³ Dworkin, Ronald, *Life's Dominion*, Nueva York, Vintage Books, 1994, pág. 167.

y queremos seguir escuchándolas. Y cuando descubrimos que esas palabras se usan como camuflaje, como elemento estratégico de distracción o confusión, nos indignamos y escribimos libros donde pretendemos recuperar su auténtico valor que no es otro que el de sostén de la justicia.

Da la impresión que esta palabra, dignidad, tuvo un peso notable en la historia. Viene siendo usada desde Roma asociada básicamente al reconocimiento y honor de los varones primero, de los humanos después. Su significado no ha podido ser disfrazado. Aunque no hayamos deliberado mucho sobre ese significado viene impuesto por una fuerza intuitiva que hace que nos aferremos a él a pesar de las muchas circunstancias banales en que es usado, a pesar de que muchos lo convierten en una fórmula vacía utilizada como eslogan para quedar bien. Su fuerza la vuelve acontecimiento en las declaraciones, las constituciones de los estados, los documentos de asociaciones privadas y públicas, las proclamas revolucionarias y las democráticas, porque todas ellas ponen a la dignidad como fundamento para la vigencia de los derechos humanos. Porque son justamente los derechos humanos los que enuncian cuáles son las desigualdades que lesionan la dignidad y deshumanizan a la persona viviente.

Por ello, y no como una curiosidad sino como un testimonio de lo que está ocurriendo hoy en la bioética y lo que de alguna manera nos empujó a realizar las jornadas que dieron origen a este libro, quiero citar y comentar los trabajos de tres autores muy influyentes en la bioética para quienes esta palabra es inútil. El primero es el de Ruth Macklin, bioeticista americana, filósofa, que escribió en el *British Medical Journal* de la navidad de 2003 un editorial titulado: "La dignidad es un concepto inútil. No menta otra cosa que la autonomía de las personas"; el segundo es el de Steven Pinker, profesor de psicología en Harvard, publicado en *The New Republic*, en mayo de 2008 y titulado "La estupidez de la dignidad. La más reciente y más peligrosa estrategia de la bioética conservadora" y el tercero de Diego Gracia Guillén, bioeticista español, publicado en *Lexis* en octubre de 2008, titulado "¿Es la dignidad un concepto inútil?".

No se trata de rasgarnos las vestiduras como comenta alguno de los textos, la indignación, como lo dice la palabra, nace como respuesta a la percepción de que estamos siendo amenazados en nuestra dignidad. Respecto del trabajo de Macklin, se publicó en una revista dirigida a los médicos, no a filósofos ni a bioeticistas. Tengamos en cuenta que el criterio de útil en relación con la medicina tiene una carga mucho mayor, ya que la medicina es un saber práctico donde la utilidad juega un rol preponderante. Tal vez por esa misma razón, el trabajo que incluso recibió adhesiones de parte de bioeticistas, fue fuertemente criticado por médicos en ejercicio de la profesión, que consideraban que lo que hacía bueno a un médico, era precisamente respetar la dignidad de sus enfermos en todas las circunstancias. Para ser fieles a la verdad, también algunos bioeticistas americanos como Caplan salieron al cruce de Macklin afirmando que no puede identificarse dignidad con autonomía. En efecto la autonomía es un modo de ejercicio de la facultad de la libertad que no siempre puede ser llevada a cabo, pero ello no impide que debamos reconocer el valor que cada ser humano tiene como tal y que es lo que denominamos dignidad. Caplan pone ejemplos claros en que respetamos la dignidad ignorando totalmente la autonomía como es el caso de no comer la carne de un cadáver humano o no realizar experimentos sobre enfermos en estado vegetativo, o procedimientos tan cotidianos como lavar a los moribundos o enterrar a los muertos.

Desde el giro lingüístico operado en la concepción del lenguaje a mediados del siglo pasado, hemos comenzado a comprender que el lenguaje no es un medio que utilizamos para.... sino que es donde estamos parados y lo que constituye nuestro mundo. Esta reflexión filosófica sobre las palabras que se llamó giro lingüístico reconoce lo que había expresado Nietzsche, que éstas nacen y se desarrollan e incluso muchas veces mueren, es decir tienen una genealogía y su valor viene dado por el hecho de usarlas o no usarlas. Cuando dejamos de usarlas, por consiguiente, aquello que significaban pierde presencia en la cultura, va desapareciendo a la par de ellas. Vemos entonces que el concepto de dignidad

no nace en la modernidad aunque adquiere en ella una significación diferente a la que tenía en el mundo medieval y en el antiguo y que es el que pretendemos que siga vigente, incluso enriqueciéndolo.

Para el medieval Dios reconoció al hombre al crearlo a su imagen y semejanza y era ese reconocimiento, su mirada y su redención, lo que hacía digno al humano frente a Dios. Dios era, en consecuencia el origen y el fin de la dignidad. Esto era claro y aceptado en una relación tan desigual como la del hombre y Dios. Es verdad que históricamente se daban diferentes dignidades entre los hombres, es decir que había hombres que merecían más reconocimiento que otros, pero en un mundo donde se proclama la igualdad de todos los hombres, es el reconocimiento de los iguales lo que asociamos a la dignidad, reconocimiento que se vuelve derecho cuando es exigible. ¿Es la dignidad un atributo del ser humano, es el ser humano digno en sí mismo, valioso en sí mismo o ese valor depende del reconocimiento del otro? Con Dios formando parte de la visión del mundo (Weltanschauung) la respuesta era sencilla, pues en el mismo acto amoroso de crearlo Dios había reconocido al hombre como hijo y valioso, pero cuando las relaciones son solamente entre hombres y mujeres iguales, lo que los otros hacen y lo que cada uno hace respecto del otro es reconocer su valor intrínseco, es decir su dignidad intrínseca, aunque no pueda responder a la pregunta de dónde viene. El hombre tiene valor por sí mismo, e incluso tiene mayor valor que cualquier otro ser de la naturaleza.

No es otra cosa que este giro lingüístico operado por la modernidad al establecer como máximo valor la vida humana, lo que reconoce Kant en su ética que es la formulación de una nueva manera de relacionarnos entre los hombres, una manera horizontal. Kant crea, lo

que Wittgenstein denomina “un nuevo juego de lenguaje”, alrededor de la palabra dignidad, un juego en que ésta pasa a ser el pivote fundante de una ética entre iguales. De desaparecer la valoración de cada ser humano en cuanto tal como el máximo valor por parte de sus iguales, deberíamos buscar el máximo valor en algo diferente de lo humano y por consiguiente condicionar la dignidad a ese valor. Muchos lo hacen de hecho valorando más a la razón, a la ciencia que a la humanidad, o a la ley, o al poder y la riqueza. Desde otra perspectiva otros pretenden hoy valorar más lo animal que lo humano en cuanto la animalidad que mora en lo más recóndito del hombre es lo único que permite pensar la igualdad sostenida por lo instintivo, lo no racional, por lo que permite anular la diferencia entre naturaleza y cultura⁴.

Por otra parte, la afirmación de la inutilidad de la palabra dignidad revela un desconocimiento del carácter pragmático del lenguaje trabajado por Austin⁵. El acto del habla, para Austin, es la unidad más pequeña del lenguaje que realiza en la palabra una acción: una promesa, una orden, un pedido, una aserción, destinada a modificar la situación de los interlocutores. La palabra encierra un carácter intencional que se cumple cuando dos interlocutores la usan en el mismo sentido. Cuando los documentos internacionales, las constituciones de las naciones, las declaraciones, los pactos, las leyes ponen como fundamento del derecho a la dignidad, tienen implícita una intención realizativa (alocuciones en la clasificación de Austin) que busca al mismo tiempo, sin duda, algún tipo de efecto de las palabras (perlocuciones), es decir, establecen una relación de compromiso entre el contenido del acto de habla y la “realidad”, buscando crear una situación nueva⁶. El uso insistente de la palabra dignidad no es gratuito sin que remita a una in-

⁴ A nivel pictórico recuerdo el comentario de Deleuze respecto de la pintura de Bacon: “Eso que la pintura de Bacon conforma es una zona de ‘indiscernabilidad’ entre el hombre y el animal. El hombre deviene animal (...) hasta el punto que la figura más solitaria de Bacon es ya una figura acoplada, el hombre acoplado con su animal” Deleuze, G., Francis Bacon, *logique de la sensation*, París, Ed. La Différence, 1984, pág. 20. Se puede ver también Jean, Baudrillard, *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 1989.

⁵ Ver Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1990.

⁶ Ver Searle, John, *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1994.

tención sostenida por una referencia común al lugar que ocupa el hombre en la sociedad y en la historia. Esta última observación, así como la referencia a Austin y Searle, es para mostrar los vínculos incuestionable e ineludibles entre lenguaje y acción, relación negada al pensar como inútil una palabra.

Tomando en consideración lo anterior, vemos claramente que no es lo mismo sostener las relaciones humanas tanto éticas como políticas sobre la autonomía que sobre la dignidad, la intención de los que usan una u otra y la intencionalidad de ambas palabras son diferentes y tienen que ver básicamente con el respeto valorativo de las personas o sólo de alguna de sus capacidades.

La dignidad no es simplemente un atributo más del ser humano sino el que confiere el estado ético relacional de reconocimiento en la igualdad, que unos agentes éticos asignan a otros o el mismo agente se asigna a sí mismo como a un otro. En efecto, si el reconocimiento de un ser como libre señala a un humano, su reconocimiento de igual en dignidad lo hace merecedor y deudor de respeto, lo hace valioso, lo transforma, diría Kant, en fin. La dignidad humana es un indicador de la condición limitada del humano al confrontarlo con otros iguales en valor, pero al mismo tiempo indica el carácter de valioso de lo humano. El valor, constitutivo de la dignidad, es un concepto relacional: en efecto, algo vale para otro que sí mismo. El término dignidad por consiguiente, es relacional y supone la libertad y la igualdad, no basta con una de ellas. Por ello el liberalismo que reconoce sólo a la libertad como atributo de la humanidad olvida o ignora la dignidad cuando no le suma a ésta la igualdad y, podemos agregar, la solidaridad.

El hombre libre del liberalismo vale ante sí mismo en su autoconciencia de la libertad. No importa qué hace con ella, no importa el otro, es una concepción del atributo desde la propiedad, algo que poseo, no algo que me es reconocido por otro en el ejercicio de la responsabilidad. Así sólo puede comprender la dignidad como rango, es decir como lugar a ocupar en un espacio social jerárquico por haberlo ganado u obtenido como propiedad, un espacio donde hay arriba y abajo, el que está arriba domina, es el que tiene mayor ran-

go, el más digno, es decir el que merece más riqueza y honor. Cuando concibo la dignidad como una propiedad, como algo que pertenece al humano como un valor adquirido por él mismo, termino por concluir que no es igual para todos los hombres, sino que algunos son más dignos que otros. También aquí funciona el reconocimiento pero en relación al poder, o al saber, o a la riqueza, o a la santidad, el más poderoso, rico, santo, sabio, es más digno, el menos poderoso, el sometido, el dominado, el marginal, el miserable, el traidor, el asesino, ha perdido su dignidad, solo la recuperará cuando escale la pirámide social y se ubique en los puestos superiores. Falta aquí un ingrediente fundamental para pensar la dignidad que es la igualdad. Ingrediente que se incorpora al significado de la palabra cuando todos los seres humanos son considerados iguales por haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, por la influencia en la filosofía del judeo-cristianismo. Ya no hay hombre ni mujer, esclavo ni dueño, niño ni adulto, todos son hijos de Dios, todos han sido redimidos por Cristo. Parece que esto es lo que hoy queremos perder cuando reemplazamos igualdad por equidad, recuperando el significado de dignidad como rango y más especialmente como rango ganado.

Pensar la dignidad como fundante de la cultura que intentamos construir, significa que el humano es libre y valioso en sí mismo lo cual no significa por sí mismo, por ello ninguna acción que realice él mismo u otro le puede quitar ni su libertad ni su dignidad, aunque puede sí opacar la conciencia de esa dignidad, la conciencia de su derecho a ser reconocido y tratado como igual, la conciencia de la justicia que es el ejercicio de esa igualdad. Negar la dignidad como concepto, ignorarla, es sacar la piedra que cimenta todo derecho porque impide pensar como legítimo cualquier reclamo de reconocimiento a otro igual, y fundamentalmente a la comunidad como a los otros iguales que deben derecho. La ausencia de un criterio universalista de igualdad en dignidad de todo ser humano, mina las bases de cualquier sociedad democrática. De modo que los argumentos de Macklin son claramente deudores de una concepción del hombre y del mundo proveniente del individualismo liberal.

Haré una breve referencia a los otros dos

textos. Pinker coincide con Macklin en cambiar dignidad por consentimiento informado bajo el argumento de que ningún ser humano tiene el derecho de inmiscuirse en la vida, el cuerpo, o la libertad de los demás. Ambos parecen ignorar que en la vida de todo hombre, en su cuerpo e incluso en su libertad están presentes los otros como límite. El consentimiento informado no es un elemento mágico que nos hace libres absolutamente por el arte del conocimiento racional, sino una expresión de la vocación de autonomía que alimenta nuestra libertad y un ejemplo claro de nuestra dependencia, en primer lugar del que nos informa, en segundo lugar de los otros y las circunstancias que esos otros generan, que rodean y condicionan cualquier decisión.

Pero el argumento mayor de Pinkler, también en coincidencia con Macklin, es que aunque el uso del concepto de dignidad se presenta como una discusión erudita sobre valores morales universales, nace, en los EEUU de un movimiento que pretende imponer sobre la biomedicina estadounidense una agenda política radical, alimentada por impulsos religiosos. Su crítica *ad hominem* se centra sobre la comisión de ética nombrada por Bush en su gobierno y en los trabajos realizados por ésta en que acuden como fundamento, entre otros argumentos, al de la dignidad de las personas. Todos podemos coincidir en los abusos que se hace de esta palabra pero ello no significa deterrarla u olvidarla sino que por el contrario, ello debe impulsarnos a encontrar su sentido más fructífero para la defensa de los derechos.

En cuanto al texto de Gracia, luego de un recorrido histórico sobre el uso de la palabra se detiene en Kant cuestionando, un tanto confusamente, que la dignidad sea el fundamento de la ética de este autor.

Las exposiciones de Heler y Dri bastarán como para que toda la exposición de Gracia pierda su punto de apoyo que es que dignidad no es un concepto operativo. En Kant y Hegel vemos desarrollados los dos componentes del concepto de dignidad que nos permiten poner-

los como sustento de los derechos humanos: el que la hace intrínseca al ser humano como tal y el que asocia este carácter con el del reconocimiento del otro. Es en las declaraciones de derechos humanos cuya operatividad Gracia cuestiona, donde vemos operando a este concepto cuando se reconocen los derechos del ser humano, en razón de su dignidad. Que estas declaraciones hayan alcanzado nivel cuasi-universal en este momento de la historia no es un dato menor y menos aún que sean el lugar donde abrevan las palabras que van constituyendo la trama de intencionalidades de respeto al otro que pretendemos que tenga vigencia entre nosotros.

Que sigamos discutiendo problemas en bioética alrededor de la vida y la muerte, que busquemos acercarnos a la ley que pueda convertirse en universal, que busquemos la formulación de los derechos en que todos los hombres encuentren cumplido el imperativo de respetarás la vida y de considerar al hombre como fin y no como medio, es una muestra de que aún no hemos alcanzado la formulación deontológica deseada, de que somos hombres llenos de pasiones, afectos, sentimientos, raciocinios que nos hacen limitados y pobres en nuestros logros. La proclamación de la dignidad como fundamento de todo derecho, el reconocimiento de que los derechos humanos tienen carácter absoluto en cuanto están sostenidos sobre el valor del ser humano como tal, nos permite entablar un diálogo respetuoso con otras culturas, con otras filosofías, con otras éticas y políticas. La cultura occidental ha recorrido un derrotero en que hay palabras que son fundamento mal que les pese a algunos intereses, esas palabras son dignidad, igualdad, libertad, solidaridad. Sacar estas piedras fundamentales, ignorarlas sobre todo apelando al argumento de que todo el edificio construido sobre ellas no cumple con su nivel de exigencia, significa tirar abajo la construcción de una cultura que, con dificultades y traspiés, va tratando de crecer en el reconocimiento del otro y en su respeto.

La actualidad del concepto kantiano de dignidad*

Somos kantianos, aunque al mismo tiempo estemos alejadísimos de Kant y de su siglo.

Aún están vigentes muchas de las ideas kantianas. Todavía hoy nos resulta útil hacer uso de la distinción entre lo que se debe y lo conveniente (para dar sólo un ejemplo). A su vez, han ocurrido muchas cosas que nos distancian de su pensamiento. Los totalitarismos y los genocidios del siglo XX, así como las guerras del XXI han colaborado en destruir la limitada ilusión de Kant acerca de las posibilidades abiertas a la humanidad por la Revolución Francesa. La creencia en el progreso se muestra hoy como una total ilusión.

Por su parte, las críticas a presupuestos y supuestos de su sistema filosófico han desgarrado y agujerado su trama de significaciones. No obstante, en este recién iniciado siglo XXI, pese a todo, seguimos —no debería ser olvidado— siendo modernos en cierto sentido básico y, por ende, también kantianos.

Continuamos entonces usando muchos de los conceptos kantianos, aunque muchas veces con una distorsión que no sólo los aleja de la filosofía de Kant, sino que además los desfiguran hasta vaciarlos de sentido. Un efecto de ese vaciamiento es que habilita darles función de comodín, pudiendo aparecer equívocos y confusos en discursos contrarios e irreconciliables, adjudicándoseles significados acordes con cada circunstancia. Tal es el caso del concepto de “dignidad” en algunas discusiones actuales en torno a la bioética (por ejemplo, Macklin: 2003; Gracia: 2008; Pinker: 2008).

Pero este vaciamiento y acomodamiento de los conceptos parece olvidar que se trata de *conceptos filosóficos* y que, en consecuencia, responden a un horizonte de sentido, o mejor

a un “plano de inmanencia” (Deleuze: 1995), a partir del cual se construyen y articulan con otros conceptos constituyéndose como tales.

Pero además en Kant, sus conceptos filosóficos cruciales son *conceptos trascendentales*. Por lo tanto, no son principios que operan cual axiomas de los que se derivan algorítmicamente (es decir, mecánicamente en un número finito de pasos sucesivos, bajo pretexto de deducción) conclusiones taxativas e incuestionables. Tampoco son atributos, propiedades o cualidades inherentes a cosas o sustancias. Son *condiciones de posibilidad: hacen factible*. Y adopto la palabra “factible”, porque precisamente refiere a *factum*, hecho, y a *facere*, hacer. Permite recordar la paradójica pero consistente y elocuente frase de Gastón Bachelard (1978): *los hechos son hechos*; entonces se hacen, no están dados. Pero además agrega la idea de *proceso* —tan cara a poskantianos como Hegel o Marx, pero ya presente en Kant. Más aún puede también incluirse la connotación de un hacer o de un quehacer en el que en el momento anterior no esté contenida la novedad del momento posterior, sino que haga factible *lo excedente* y también *el excedente* (Heler: 2008). En el caso de la ética kantiana, sus conceptos hacen factible lo humano de y en los *individuos*, así como la *humanidad*, y de esta manera el proceso de la moralidad y la legalidad.

El concepto de “dignidad”, por ejemplo, define una diferencia con el “precio” (Kant: 1980). Una diferencia que nos habla del incipiente capitalismo de la época de Kant (en especial en su país) y de su tendencia actual a subsumir todas las actividades sociales bajo la forma mercancía. Pero también hace pensar

* Dr. Mario Heler, doctor en Filosofía. Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires e investigador de carrera del CONICET.

en que es factible realizar esa dignidad, abre la posibilidad de que ella *acontezca* en nuestra vida social. Queda así delimitado un ámbito en el que se da el intercambio capitalista donde todo puede ser equivalente, sustituible, siendo medios para otra cosa... el dinero... el capital. Aunque al mismo tiempo, indica la posibilidad de una existencia otra: aquella en que los seres humanos se hacen *finés en sí mismos*, haciéndose libres, decidiendo por sí mismos.

Por un lado, el precio genera la posibilidad de ejercer el *libre arbitrio* (una capacidad "natural", por ende, resultado de las series causales que conforman el organismo) y así optar entre las alternativas dadas por la naturaleza, con el agregado —hoy imposible de desconocer— de las ofrecidas por el mercado. Los medios masivos de comunicación interpelan a nuestra *libertad* cuando sólo quieren que pongamos en juego nuestro *libre arbitrio*, en todas las cuestiones que se someten a la decisión de los ciudadanos, desde los objetos de consumo hasta las leyes del país. Pero para elegir entre lo que hay, entre las opciones viables, sustentables —que no son otras que las que el orden social impone (la legalidad históricamente concretada). Un libre arbitrio que se define —deberíamos decir, "se inclina"— por los beneficios resultantes, en un cálculo costo-beneficio, que remite al precio —al excedente— y, por tanto, a medios, con la guía de normas ajenas de comportamiento (*heteronomía*).

Por otro lado, se halla la otra posibilidad, la posibilidad propiamente humana y que define la *dignidad*: desprendernos de las series causales naturales en las que estamos inmersos y que nos determinan. Ejercer la capacidad de autodeterminarnos: de no responder mecánicamente a las presiones de las fuerzas naturales tanto internas (la naturaleza en nosotros: la pasión; hoy podríamos decir tanto el temperamento como el carácter de los individuos, y por tanto incluir así las determinaciones o al menos condicionamientos sociales de nuestra socialización) como externas (en tanto fuerzas naturales, a través de las cosas con las que nos relacionamos directa o indirectamente, y también las relaciones sociales, afectan nuestros cuerpos, induciendo nuestras conveniencias y preferencias). Esta otra posibilidad consiste en no dejarnos determinar entonces por la ley

natural, sino en darnos nuestra propia ley, un deber que nosotros mismos decidimos como obligación.

Lograr entonces ser *autónomos*. Pero podemos serlo en tanto podemos pensarnos fuera de la red de la causalidad mecánica de la naturaleza, gracias, dice Kant, a la *razón práctica*. Ella es la que nos extrae de esa red, haciéndonos libres, pero no sólo libres en el pensar, sino también libres en el actuar. Se trata de una *razón que en su uso práctico debe ser practicada, actuada*.

Sabemos cómo desde Kant, y con él, la razón se ha *hipostasiado* y adquirido rasgos cuasi divinos. Pero para los oídos del presente (luego de las críticas a los intelectualismos aún presentes... en última instancia de los esfuerzos por dejar de separar cuerpo y alma, intelecto y sensibilidad) puede resonar todavía una idea de razón de nivel humano, una razón que convierte al hombre en ser humano, que lo integre a la humanidad, como ser capaz de *logos*. Entonces —en su sentido más originario— capaz de *reunir*, de poner juntos aquello que el hombre se impone como su obligación con las ciegas fuerzas que pueden ordenarse como naturaleza (es decir, como un conjunto de leyes). Y puede entenderse hoy que es en esta *capacidad de reunir y de hacer trabajar juntos estos elementos tan dispares y opuestos* que consiste la *dignidad del ser humano* y de la humanidad.

Por eso es que para lograr la *autonomía* no alcanza decidir conforme a la buena voluntad, por respeto al deber (no alcanza la intencionalidad, aunque determine nuestra moralidad, aunque sea su condición necesaria en Kant). La decisión por deber, más allá de las consecuencias (sin confundir el utilitarismo de la regla con la ética deontológica kantiana), hace factible una acción sin antecedente en el mundo natural y social, una acción no inscripta en las series causales usuales y acostumbradas. No obstante, tal acción inicia una serie causal que sí tiene que enfrentar al determinismo de nuestro mundo natural y social. En este enfrentamiento se juega la realización del Reino de los Cielos en este mundo, la concreción histórica, en el tiempo, del Reino de la Libertad. Y si ya no podemos confiar en ese utópico progreso, al menos podemos creer en el desafío de apos-

tar por *reunir*, por medio de nuestro accionar, una mayor igualdad y libertad en un mundo que deriva hacia la desigualdad y la opresión.

Si volvemos a esta línea de interpretación de la filosofía práctica de Kant, la libertad no puede ni debe confundirse con la *libertad* (libre arbitrio) *de consumo* (Heler: 2009a). Por el contrario, es una libertad que remite a una obligación —y a ningún querer arbitrario que fluctúe entre las posibilidades que el mercado ofrece. Una obligación de libertad, que no se reduce a encontrar los medios (humanos o no-humanos) para fines egoístas, sino que requiere que todos sean igualmente libres, por tanto *fin en sí mismos*, que todos puedan *reunir* su accionar con esos fines en sí mismo, ejerciendo la propia dignidad y favoreciendo el ejercicio de la ajena; una obligación de promover y potenciar la autonomía para la humanidad y para sus representantes: los individuos.

La *reunión* de ambos elementos, *humanidad* e *individuo*, es quizá lo más diluido en la posteridad de Kant en nuestros días. El primer término se presenta como un hueco vacío en la actualidad, dejando sólo, y en soledad, al individuo frente a las determinaciones del mundo de los precios. Si bien hay en Kant cierta oscilación que reduciría la libertad del individuo como fin en sí mismo a la libertad e igualdad que el mercado permite (Heler: 2007: 143 y ss.), pero también es cierto que aún el individuo aislado encuentra el criterio de su moralidad en la consideración de sí mismo y de los otros como representantes de la humanidad.

Los conceptos kantianos de “dignidad”, “libertad”, “fin en sí mismo”, “deber”, “autonomía” se muestran así en sus articulaciones, sobre un plano de immanencia que apunta *condiciones de posibilidad* que hoy podemos

interpretarlas en el sentido de que se orientan a hacer factible la emancipación de un orden social¹ que nos sujeta casi hasta la asfixia (Heler: 2009).

Sin pretender adjudicar a Alan Badiou y Jacques Rancière ninguna filiación kantiana que ellos podrían no querer asumir, cabe señalar el *aire de familia* que se presenta en ambos autores con esta interpretación de la ética de Kant, dado el papel en sus concepciones del “acontecimiento” que perfora lo dado abriendo posibilidades de apostar a *ser consecuente* (Badiou: 2004) con el principio de la igualdad, y concretándose en una desidentificación subjetiva (ética) a la par de una lucha política por la instauración de una mayor igualdad y libertad para todos (Badiou: 2000; Rancière: 1996; Heler: 2009).

Resulta entonces que la *dignidad* es el concepto pivote en donde las posibilidades de la *libertad e igualdad de todos* pueden llegar a concretarse (tal vez siempre deficitariamente), por la capacidad de reunir (racionalmente) a seres capaces a su vez de ser *dignos* con sus próximos, trabajando juntos por una libertad e igualdad en aumento. Y hoy otorgando también un lugar de respeto a esa naturaleza que soporta la dignidad humana, para que pueda seguir siendo el *soporte* de nuestra dignidad.



¹ De un orden social que no puede darse más que en la naturaleza que también queda socializada. La tierra dominada por los agrotóxicos que alimentan... al capital.

Sintetizaré con un relato el sentido para nuestra actualidad del concepto de dignidad en Kant conforme a la interpretación que he tratado de exponer:

Hundido en un espacio que lo somete a sus fuerzas, fuerzas que atraviesan y configuran todo lo que en ese espacio ocurre, enterrado en él, apenas capacitado para optar entre respuestas que esas fuerzas determinan, sin embargo, el ser así enterrado puede atisbar otro ámbito donde podría eludir, al menos en parte, las forzosas acciones y reacciones que le acontecen. Pero, aun si pudiese acceder a ese otro ámbito, ello no significará que emergerá, desenterrándose. Sólo conseguirá respirar un aire que también lo determinará pero con su propio consentimiento, esto es, independientemente de la cadena de reacciones que lo someten. Una vez concretada esta posibilidad, todavía resta la introducción de lo así alcanzado en el ámbito en el que se encuentra sumergido. Pero con tal introducción, únicamente inaugurará una acción que si bien no es reacción a la mecánica de las fuerzas que lo encadenan y conforman, deberá integrarse en tal mecánica, responder a su dinamismo. ¿Por qué no resignarse entonces a utilizar las respuestas disponibles en su hábitat natural; por qué intentar una acción que no tenga un antecedente necesario en la cadena de relaciones que establecen las fuerzas a la que se encuentra sometido? El hecho mismo de poseer esa otra posibilidad, su capacidad de iniciar por sí mismo una serie de acciones y reacciones, abre un espacio distinto, un espacio que le otorga a este ser su dignidad; lo hace partícipe de otra dimensión que ya no

puede explicarse por el mecanismo de fuerzas ajenas, y que incluso le permiten transformar su mundo transfigurando su condición de engranaje para convertirse en constructor de su propio destino. Obtiene así una condición más meritoria que la conquista siempre precaria del ideal de la felicidad: se hará digno de ser feliz. De este modo no sólo logra ocupar el lugar que le corresponde, sino que además se incluye en un orden superior que él mismo contribuye a instituir, un orden que puede alterar también la vida de los otros seres que viven enterrados y sometidos a fuerzas extrañas.

Ese ser aprisionado en la necesidad de la causalidad natural que a la vez vislumbra su



emancipación de ella es obviamente el ser humano. Un ser que gracias a su razón puede aspirar a algo más que la heterónoma determinación por parte de fuerzas socio-naturales. Aun cuando esas fuerzas son regularizadas, mediante la razón, bajo leyes necesarias y universales, no llega empero a desarrollar el poder de gobernar todos los fenómenos; aunque quizá apoyándose en el ejercicio de su dignidad...

Bibliografía

- BACHELARD, G. 1978. *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- BADIOU, A. 2000. *Ética y Política, Reflexiones sobre nuestro tiempo*. Buenos Aires: Editorial del Cífrado.
- BADIOU, A. 2004. La idea de justicia. En *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, N° 28. Buenos Aires: Grupo Acontecimiento, pp. 9-22.
- BOURDIEU, P.1999. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1995. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, Michel (1996). "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fomet-Betancourt. Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. En *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira.
- GRACIA, D. 2008. "¿Es la dignidad un concepto inútil?" En *Lexis* N° 0003/014052 ó 0003/014066.
- HELER, M., editor. 2002. *Filosofía social & Trabajo Social. Elucidación de una profesión*. Buenos Aires: Biblos.
- HELER, M. 2007. "¿Por qué el otro siempre es un medio?" En HELER, M. *Jürgen Habermas. Modernidad, racionalidad y universalidad*. Buenos Aires: Biblos.
- HELER, M. 2008. Ensayo sobre la lógica de lo excedente. En *Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, N° 10. Mendoza: INCIHUSA – CRICYT, en prensa.
- HELER, M. 2009. El orden moral-policial y la dimensión ético-política. En AMBROSINI, Cristina Marta (compiladora). *Ética. Convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi*. Provincia de Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús, en prensa.
- HELER, M. 2009a. La lógica del excedente y el actual predominio de la perspectiva del consumidor. En *Cuadernos del Sur-Filosofía*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur. En prensa.
- KANT, E. 1975. *Crítica de la Razón Práctica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KANT, E.1980. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KANT, E. 1981. *Filosofía de la Historia*. México: FCE.
- KANT, E. 1989. *Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Técnos.
- MACKLIN, R. 2003. La dignidad es un concepto inútil. En *British Medical Journal* del 20/12.
- PINKER, S. 2008. La estupidez de la dignidad. La más reciente y más peligrosa estratagema de la bioética conservadora. En New York: *The New Republic*, 28 de mayo
- RANCIÈRE, J. 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Hegel, la dignidad del sujeto*

Hegel es el filósofo de la modernidad y, en consecuencia, el primer filósofo universal, en la medida en que la modernidad desarrolla el primer sistema económico, social y político universal. Por lo tanto es también el filósofo de la creación política peculiar de la modernidad, el Estado. Es, pues, el filósofo del Estado moderno.

Por otra parte, con la modernidad surge la filosofía del sujeto, siendo su motor las grandes transformaciones producidas por el sujeto burgués que al decir de Marx, crea un mundo a su imagen y semejanza. En todas las etapas anteriores el sujeto individual, la persona humana, se encontraba complementemente inmersa en totalidades orgánicas como la etnia, la tribu, el feudo, la familia extensa, el gremio, la iglesia.

La modernidad produce la ruptura de dichas totalidades, dividiendo al todo social en dos ámbitos, el de las particularidades, o sea, la "sociedad civil", como la denominará Hegel y el del universal, o sea, el Estado. En la relación dialéctica entre el particular y el universal, el individuo particular, la persona, reivindica determinados derechos que se plasmarán en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

Los derechos del hombre apuntan al ser humano como persona particular, cuyo ámbito es la sociedad civil, y los del ciudadano apuntan al ser humano como momento del universal, expresado por el Estado. El individuo particular de la sociedad civil sólo puede realizarse en un ámbito de universalidad, es decir, como ciudadano, es decir, como partícipe del Estado.

1.- La dignidad del sujeto como universal

Tomando en cuenta esta nueva realidad creada por la modernidad, Hegel expresa que "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como sujeto" (Hegel, 1973, p. 15). Hasta entonces la categoría con la que se denominaba al ser humano era la categoría de "sustancia", creada por Aristóteles.

Hegel no elimina ninguna de las categorías que fueron elaboradas por los filósofos a lo largo de la historia, sino que las reubica en el proceso dialéctico del sujeto, con lo cual adquieren un nuevo sentido. El sujeto es definido como "el movimiento del ponerse a sí mismo" (Id. pp. 15-16). El sujeto no es, el objeto es. El sujeto deviene, es movimiento, es proceso, pero no cualquier proceso, sino el de "ponerse a sí mismo". En lugar de "ponerse" podemos decir "crearse", como el mismo Hegel, con la aprobación de Marx, lo dice en otro momento¹.

El movimiento en que consiste el sujeto es, naturalmente dialéctico y, en consecuencia, transita por los momentos del universal abstracto o en-sí, el particular o para-sí y el universal concreto o en-sí-para-sí. El sujeto es universal y lo es esencialmente, pues el sujeto aparece cuando se abre la razón rompiendo los límites en los que se encuentra encerrada la animalidad.

El animal guarda una plena identificación con la naturaleza sensible. Ésa es su fuerza, pero también su debilidad. El ser humano o sujeto ha roto con esa plena identificación, al irrumpir la razón que lo abre a la universalidad.

*Prof. Rubén Dri, filósofo y teólogo. Docente de Filosofía y Ciencias de la Educación, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

¹ Ver Hegel, 1973, pp. 120-121; Marx, 1977, pp. 189-190.

Ésta es su debilidad, pierde fuerza en el ámbito puramente sensible, pero es también su fuerza, pues la razón le permite crear los instrumentos de dominación sobre la animalidad.

Ahora bien, *el primer momento de la dialéctica es el universal no realizado*, pobre y por ello, abstracto. Es este primer momento el que corresponde a la “sustancia”. Por lo tanto es sujeto pero sólo “en-sí”, abstracto, no realizado, o no puesto, según la terminología hegeliana. En ese primer momento, pues, el sujeto tiene toda la dignidad, todos los derechos del sujeto, pero no es propiamente sujeto porque todavía no se ha puesto, no se ha creado a sí mismo.

La dignidad de ser sujeto no le viene a éste desde fuera. En realidad, nada de lo que este sujeto devendrá viene de fuera. Todo está en él desde siempre, lo que él pone lo pre-supone. Poner-presuponer son dos momentos de la dialéctica. En este presuponer que el sujeto pone se encuentra todo lo que el sujeto puede ser, o mejor lo que el sujeto es sólo virtualmente y que será traducido al acto en el poner. La dignidad pertenece, pues al sujeto, como presupuesto que el sujeto va a poner.

Esto debe ser pensado más detenidamente. La realidad del sujeto es un proceso. En lugar del sustantivo “sujeto” debiéramos utilizar el verbo “sujetualizarse”. El problema es que no tenemos la capacidad de comprender el proceso si de alguna manera no lo abstraemos y fijamos, tarea, nos dice Hegel que le corresponde hacer al *entendimiento* —*Verstand*—. Éste abstrae y fija los momentos del proceso dialéctico para que los podamos analizar.

De esa manera, por ejemplo, podemos dividir la historia biográfica de cualquier sujeto individual en los tres momentos de la psicología clásica, infancia —adolescencia— madurez. En ningún momento el sujeto ha dejado de moverse, de transformarse, sujetualizarse. Nosotros tenemos la necesidad de frenar ese proceso para estudiarlo. Una vez hecho ese trabajo, entra la *razón* —*Vernunft*— que vuelve a poner en movimiento lo que el entendimiento había fijado.

“El sujeto es el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es

sólo esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo” (Hegel, 1973, p. 56).

Los tres momentos de esta dialéctica son designados como: Simple - Duplicación o contraposición - Negación de ésta. Lo simple es el universal en su momento de abstracción o, en otras palabras, el universal “no puesto”, no realizado, inmediato. Este universal debe pasar de la abstracción a la concreción. Para ello debe desdoblarse, escindirse, escisión que presente este momento como contraposición al primer momento, el de la universalidad.

Este segundo momento aparece en primera instancia como “indiferente diversidad”. Si el movimiento terminase allí, el sujeto se estacionaría en un momento esquizofrénico o de “conciencia desgraciada” según la categorización hegeliana. La segunda negación —la primera es la escisión— saca a la indiferente diversidad de su letargo y la vuelve al universal que ahora no es abstracto sino concreto.

En realidad nunca hemos salido del sujeto, o sea, del universal. Primera y segunda negación son momentos de la realización o concreción del universal. El sujeto es el movimiento en que el universal que pasando por la particularización se realiza como universal concreto. Por ello en el ámbito de la eticidad, al referirse a la administración de la justicia Hegel expresa que “**el hombre vale porque es hombre**, no por ser judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.” (Hegel, 1993, # 209).

La *Bildung* o educación formativa debe sacar al hombre de su “existencia *inmediata*” en la que es “en sí mismo un ser natural, exterior a su concepto” y llevarlo a que “por el *cultivo* de su propio cuerpo y espíritu” se tome “a sí mismo en posesión y llegue a ser propiedad en sí mismo y frente a otros”. De esa manera pone “en la realidad lo que el hombre es su concepto”.

La pretendida “justificación de la *esclavitud* [...] así como la justificación de una *dominación* como simple derecho de señorío en general” se basa en la consideración del ser humano como puro ser natural. “Por el contrario, dice Hegel, la afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud se basa en el *concepto* del ser humano como espíritu, como *libre* en sí” (Hegel, 1993, & 57).

El hombre como espíritu libre posee determinados derechos inalienables referentes a todos aquellos que de una u otra manera implican la posibilidad de la “enajenación de la personalidad y de su ser sustancial”. Ello implica derecho a ser absolutamente libre de la esclavitud, de la servidumbre y de todo aquello que lleva a perder la libertad (Id. 66). Por ello, los padres deben tener en cuenta que los hijos “no pertenecen como cosas ni a otros ni a sus padres” (Id. &175).

El hombre es, pues, universal, no una particularidad que sea simple momento de un universal. Pero ese universal no es algo estático, sino que deviene dialécticamente. Primero es un universal abstracto, es decir, vacío, no puesto, no realizado. Se expresa en *Los fundamentos de la filosofía del derecho* como el momento del “derecho abstracto”. En ese nivel es imposible solucionar el problema de la injusticia, porque los contratos se rompen por múltiples motivos. Es el ámbito de la contingencia.

Para realizarse el universal en que consiste el sujeto debe tomar decisiones que constituyen otras tantas particularizaciones del universal. Es el ámbito de la *moralidad*, en la cual comienza a superarse el ámbito de la pura contingencia, pero como se trata del particular, el deber moral carece de fundamento. El imperativo categórico es abstracto y en consecuencia, queda al arbitrio del sujeto colocarle el contenido.

Esto se supera finalmente en el ámbito de la *eticidad* que radica en la intersubjetividad, allí donde los sujetos se reconocen plenamente como sujetos. Ámbito que es supuesto, que está desde siempre, que condiciona al sujeto, pero que éste con su accionar, a su vez transforma. Allí el universal sale de la abstracción, se concretiza. Como universal concreto no es parte de nadie. En él radica la dignidad.

2.- La dignidad del sujeto en el reconocimiento y la auto-creación

El sujeto es el movimiento del ponerse a sí mismo, decíamos. Ahora bien, en el proceso ponerse a sí mismo continuamente es otro que él mismo, pero ese otro es él mismo. La mismidad del sujeto no es estática sino dinámica. Una mismidad que continuamente asume di-

versas formas —*Gestalten*— como las despliega Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.

Desde Aristóteles por lo menos sabemos que no hay un ser humano aislado. Las “robinsonadas” con las que comienzan Smith y Ricardo ya fueron, constituyen, en realidad una “anticipación de la ‘sociedad civil’ que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez” (Marx, 1974, p. 39). El sujeto es esencialmente intersubjetivo, es un inter-sujeto, un co-jeto, o, empleando una terminología más sociológica, un “ensamble de relaciones sociales” como dice Marx en la tesis sobre Feuerbach.

En este entrelazamiento de relaciones intersubjetivas las relaciones no son de entrada horizontales sino más bien verticales. El bebé no nace en el nivel del sujeto, en condiciones de igualdad con su madre o con su padre. Nace en condición de absoluta inferioridad, condición que lo hace aparecer más bien como un objeto que como un sujeto y, de hecho, en dicha relación siempre está presente la tentación objetualizadora.

Esa relación desigual es la que se presenta como la relación entre el señorío y la servidumbre, o el señor y el siervo. Ningún sujeto escapa a estas relaciones que son constitutivas. Pero no se trata de relaciones estáticas e irreversibles, sino todo lo contrario. Se movilizan continuamente a través de *la lucha por el reconocimiento*.

El sujeto es sujeto sólo y en la medida en que es reconocido como tal por el otro, al mismo tiempo que él lo reconoce. Esta lucha la comienza el bebé no bien sale del vientre materno, si es que no la comienza antes, para lo cual necesitaríamos la ayuda de conocimientos que tal vez todavía no tengamos. El bebé llora y patalea no sólo cuando tiene hambre, sino también cuando lo dejan solo o no le dan artículo, es decir, cuando no lo reconocen.

En esa lucha por el reconocimiento parece, a primera vista que quien ocupa el lugar del señorío es el vencedor, lo cual constituye un error de apreciación muy común. Efectivamente el señor ha dominado al siervo, no lo reconoce, lo ha reducido a un objeto, lo cual cierra el camino para que él, el señor, pueda ser reconocido por otro sujeto. El camino del

señorío es un callejón sin salida, reduce los sujetos a objetos.

El camino se abre por el lado de la servidumbre o del dominado en la medida en que el siervo se ve obligado a trabajar y al hacerlo se ve a sí mismo en el producto que crea. Esto merece un desarrollo, pues entramos en la relación esencial que guarda el sujeto con la dignidad.

El sujeto es una totalidad sujeto-objeto cuya comprensión no se obtiene a primera vista, sino tras un proceso de experiencia y reflexión. El sujeto como tal es la autoconciencia o implica esencialmente el momento de la autoconciencia. Ahora bien, hay una dificultad especial para captar la autoconciencia, porque no es representable y nuestro conocimiento funciona con la representación. Sólo los objetos son representables. Hagamos la prueba de tratar de representarnos nuestra subjetividad o autoconciencia y veremos que ello es imposible. Lo que se representa siempre es un objeto.

Por ello, dice Hegel que para llegar a ella necesitamos de la profunda experiencia que es la “angustia”. En la angustia se mueve el piso en el que nos afirmamos, perdemos pie, no sabemos dónde estamos parados porque en realidad ya no estamos parados. El suelo se ha desfondado. Ese suelo no es otro que el momento objetual del sujeto que ha desaparecido. El sujeto como es la totalidad sujeto-objeto necesita la recuperación del objeto, pero esta recuperación sólo puede ser una recreación o mejor, una creación, pues lo otro sería un retroceso y, en consecuencia, un quedar atrapado en el objeto.

El movimiento del reconocimiento, que es movimiento del reconocimiento de la dignidad, implica la muerte —por ello Hegel dice “lucha a muerte”— del objeto en ambos extremos, es decir, en ambos sujetos que luchan por reconocerse. Ello significa que el otro deja de ser un objeto para ser sujeto, relación de sujeto a sujeto.

Ello implica, por una parte, entonces la muerte del momento objetual de ambos extremos, y por otra, la creación del objeto que ambos realizan, los cuales al crear su objeto se crean a sí mismos, en la medida en que crear es crearse y crearse es crear. El mutuo recono-

cimiento es el mutuo reconocimiento del acto creativo de ambos. Ello nos conduce directamente a la relación entre la dignidad del sujeto y el trabajo, pues crear es trabajar y viceversa.

Por ello afirma Hegel que “La caída de una gran masa por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia, que se regula por sí mismo como el necesario para un miembro de la sociedad, y de este modo lleva a la pérdida del sentimiento del derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo y actividad, conlleva el surgimiento de la plebe, y ésta por su parte a la vez la mayor facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas” (Hegel, 1993, & 244).

El ámbito de la sociedad civil no es otro que el del mercado que “se regula por sí mismo”. Es el tema de la “mano invisible” que Hegel acepta con limitaciones. La intervención del Estado se hace necesaria. Ello es evidente en la medida en que “una gran masa” cae “por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia”. Ello quiere decir lisa y llanamente que una gran parte de la sociedad, la perteneciente a los sectores populares, cae no sólo en la pobreza, sino también en la indigencia.

Esa caída no es problema solamente económico sino también y, esencialmente, un problema ético. Dado que esa gran masa no puede vivir de su propio trabajo experimenta “la pérdida del sentimiento del derecho y de la dignidad de existir”. Hegel retoma, pues, el tema del trabajo, como lo había hecho en la *Fenomenología*, es decir, *el trabajo como momento de la autocreación del hombre* que tanto entusiasmó a Marx.

El surgimiento de la plebe, dice Hegel, o sea, de los desocupados, hace que la riqueza en forma desproporcionada se concentre en pocas manos. En realidad, las cosas suceden al revés, es decir, la concentración de la riqueza en pocas manos. El sujeto que no puede crear sus propias condiciones de vida, no puede crearse a sí mismo, porque crearse es crear. Al no poderse crear, pierde todo sentimiento de dignidad. Se encuentra completamente empobrecido no sólo materialmente, sino también y esencialmente en lo espiritual. Surge lo que Hegel denomina la “plebe”, que Marx denominará el “lumpen proletariado” y

que nosotros en el Tercer Mundo conocemos como los “desocupados”. Hace que aparezca la desocupación, fenómeno que en la época neoliberal que se impuso en la década del 80 se hizo monstruosa. El traspaso de la riqueza o capital de unas fuerzas sociales —las fuerzas populares y medias— hacia las fuerzas dominantes produce el fenómeno de la “plebe” para decirlo en términos hegelianos.

¿Cómo se soluciona, pues, el problema de la desocupación que afecta a la totalidad de la sociedad civil en la medida en que hace que una “gran masa” pierda todo sentido de la dignidad y, de esa manera, infecte todo el ámbito ético sin el cual la vida del sujeto es imposible? Hegel pasa revista a todas las soluciones posibles y las que se han intentado en vano, para terminar, resignadamente, proponiendo la suya que, más que salida, es una evasión.

“Si a la clase más rica se le impone la carga directa, o si en otra propiedad pública (en ricos hospitales, en fundaciones, en conventos) existieran los medios indirectos inmediatos para mantener a la masa reducida a la pobreza en la condición de su modo de vida ordinario, quedaría asegurada la subsistencia de los indigentes sin estar mediada por el trabajo —lo que iría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de autonomía y dignidad de sus individuos”.

Dos maneras posibles, en las cuales se asegura la “subsistencia”, pero sin que el indigente tenga que trabajar. De hecho, estando el indigente privado de toda posibilidad de trabajo. En primer lugar, el intento de que la “clase más rica se haga cargo del problema, lo que significa, que los ricos organicen sus obras de “caridad” mediante las cuales la limosna fluya para los “necesitados”².

Otra manera consiste en que el lugar de los ricos lo ocupe el Estado, haciéndose cargo de los hospitales; o que en lugar del Estado se hagan cargo algunas fundaciones o, en todo caso, los conventos. La subsistencia de los indigentes podría ser asegurada de esa manera, pero “sin estar mediada por el trabajo”, lo cual iría

tanto en contra del “principio de la sociedad civil”, como del “sentimiento de autonomía y dignidad de sus individuos”.

El principio de la sociedad civil es el de la particularidad que implica que cada uno crea sus propias condiciones de vida, o, en otras palabras, que tiene un trabajo que le proporciona lo suficiente para él y su familia. Ello implica, a su vez, el sentimiento de autonomía, de independencia. Volvemos a insistir, aunque Hegel sea el pensador del todo, nunca olvida la realización del individuo como tal.

Otro aspecto fundamental de la perspectiva de la parte de la sociedad civil que vive a expensas de la limosna es la pérdida de la dignidad. Esto es sumamente grave, porque con la pérdida de la dignidad, la eticidad se desmorona, las claves de comportamiento se pierden, los valores se difuminan, la vida humana en su sentido pleno se hace imposible.

3.- La naturaleza divina es lo mismo que la humana

La dignidad del hombre, según Hegel, no sólo consiste en ser universal, reconocido que, a su vez, reconoce y crea, sino también y especialmente, en participar nada menos que de la divinidad. Efectivamente, “el espíritu absoluto se da a sí mismo la figura de la autoconciencia, se manifiesta como hombre real” de tal manera que “la conciencia creyente vea, sienta y oiga esta divinidad” (Hegel, 1973, p. 438).

El espíritu absoluto es Dios, pero no el Dios-sustancia, o el Dios-objeto, sino el Dios sujeto, el Dios que deviene sujeto que se subjetualiza. Este Dios “se manifiesta como hombre”, se hace presente en el hombre. En un hombre especial que es Jesús de Nazaret y que, como expresión de la divinidad es el Cristo. Es en él que se siente, se ve, se oye lo divino.

“La conciencia entonces no sale de su interior partiendo del pensamiento y no enlaza en sí el pensamiento de Dios con el ser-ahí. Sino que parte del ser-ahí presente inmediato y reconoce en él a Dios” (Id., pp. 438-439). El sujeto de la divinidad radica en algún hombre, sea Jesús u otro, sino que parte de sí mismo,

² Cuando adviene el peronismo en 1945, se produce el conflicto con las “damas de beneficencia” de la oligarquía que son sustituidas por la acción del Estado.

del hombre real que él es y allí reconoce a Dios pues éste no es sino la autoconciencia, es decir el sujeto autoconsciente.

“El sí mismo del espíritu que-es-ahí tiene de este modo la forma de la perfecta inmediatez; no se pone ni como pensado o representado ni como producido, como ocurre con el sí-mismo inmediato, en parte en la religión natural y en parte en la religión del arte, sino que Dios deviene inmediatamente un sí-mismo, un real hombre singular sensiblemente intuitivo; sólo así es autoconciencia” (Id. p. 439).

En la religión natural el espíritu se representa en elementos de la naturaleza, ya sean éstos pertenecientes al ámbito mineral, al vegetal o al animal. Tal sucede en la religión de los pueblos orientales, de la India a Egipto. En Grecia, por su parte, el espíritu es producido en la figura humana. En el cristianismo en cambio, en su expresión luterana, “Dios deviene un sí-mismo”, es inmediatamente el sujeto humano, la autoconciencia.

“Esta encarnación humana de la esencia divina, o el que ésta tenga esencialmente y de este modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta” (Id. p. 439). La religión absoluta es la religión cristiana a la que pertenece la doctrina hecha dogma de la encarnación de Dios, es decir, que Dios se hizo hombre en la persona del personaje histórico, Jesús de Nazaret, proclamado como el Cristo.

Ahora bien, Hegel sostiene que no se trata de un hecho histórico como se sostiene en el ámbito religioso. Es debido a que la religión se mueve en el ámbito de la representación —*Vorstellung*—. Pero en realidad no se trata de un hecho histórico, pues si se tratase de tal cosa no saldríamos de lo contingente cuando en realidad se trata de la realidad trascendente. El verdadero significado de la encarnación es que “el hombre es divino”.

No podemos menos que citar unos versos del poeta español León Felipe que el Che Guevara había copiado de su puño y letra y llevaba en su mochila, en la selva boliviana: “Te amo, porque no bajaste de una estrella, sino porque me revelaste que el hombre tiene lágrimas y congojas, llaves para abrir puertas y cerrarlas a la luz. **Tú me enseñaste que el hombre es Dios**, un pobre dios en pecado como tú y que

aquél que está a tu izquierda en el Gólgota, el mal ladrón, **también es Dios**”.

En la religión absoluta la esencia divina deviene sabida como espíritu, como saber de sí mismo en su ser-otro. “En esta religión se revela la esencia divina. Su ser revelado consiste, patentemente, en que es sabido lo que esa esencia es. Pero cabalmente al devenir sabido como espíritu es sabida como esencia que es esencialmente autoconciencia” (Id. p. 439). Es decir, la esencia divina se ha manifestado claramente, es la autoconciencia, el ser mismo en su ser-otro y sabe que lo es.

Pero “para la conciencia hay algo secreto en su objeto”, ella va detrás de ese secreto, el cual aparece finalmente como espíritu, esto es, autoconciencia. El sí mismo es el universal inmediato, cosa que no entiende el “pensamiento razonador” que no puede entender al sujeto si no es poniéndole como una especie de percha de la que cuelgan los predicados. Dice que Dios es justo, bondadoso, santo. De esa manera los predicados quedan afuera del sujeto al que se los pega de alguna manera.

De otra manera, el sujeto es como una bolsa o un saco en el que se colocan cosas, cuando, en realidad “el *sujeto* mismo [...] es revelado como sí mismo, pues este sí mismo es precisamente este interior reflejado en sí que es allí de un modo inmediato y que es la propia fuerza de aquel sí mismo para el que es ahí” (Id. p. 440). Los predicados no son algo agregado, sino que son momentos del mismo sujeto, de su autodespliegue.

“El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es ésta misma; la naturaleza divina es lo mismo que la humana y es esta unidad la que deviene intuitiva” (Id. p. 440). El sujeto no necesita salir de sí mismo para experimentar el momento divino que lo constituye, pues éste se hace presente a la autoconciencia, experiencia que siempre estuvo presente en los grandes místicos.

Con el relato transformado en dogma de la “encarnación” parece que Dios ha descendido del cielo a la tierra, con lo cual la simplicidad se fractura, cuando en realidad es en la “encarnación” cuando alcanza su “esencia *suprema*”. La impresión de que la simplicidad se fractura

es debida al pensamiento representativo, propio del entendimiento. Sólo el “pensamiento especulativo” logra captar que en lugar de ello en la encarnación Dios alcanza su esencia suprema, pues ésta se logra en la “simple pureza” que es la “abstracción absoluta”, la cual, a su vez es “pensamiento puro y, con ello, la pura singularidad del sí mismo, así como en razón a su simplicidad es lo *inmediato* o el *ser*” (Id. p. 440).

“En la desaparición del ser-ahí inmediato, de lo sabido como esencia absoluta, adquiere lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo el sí-mismo inmediato de la realidad, pero como la autoconciencia universal de la comunidad, que descansa en su propia sustancia, así como ésta es en dicha conciencia, sujeto universal; no el singular para sí, sino conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que es para ésta es la totalidad completa de este espíritu” (FE p. 442).

La muerte del Jesús histórico es el momento de lo negativo que negado, a su vez, aparece como “autoconciencia universal de la comunidad”. Es en la comunidad o, en otras palabras, en la intersubjetividad donde se experimenta lo divino. Lo experimenta cada uno pero no aisladamente, sino en su relación intersubjetiva. La expresión hegeliana “Dios es la comunidad” adquiere, de esa manera, sentido y es la máxima expresión de la dignidad del sujeto humano en el pensamiento de Hegel.

Bibliografía citada

Hegel (1973), *Fenomenología del espíritu*. México DF, Fondo de Cultura Económica.

Hegel (1993), *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid, Libertarias/Prodhuvi.

Marx, Karl (1974), *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente.

Bioética y dignidad

Dignidad humana y bioética.

Universalidad y fragmentación de la moral*

La bioética es un campo normativo que en su desarrollo histórico ha mostrado visiones contrapuestas acerca de las relaciones entre ética y derechos humanos. Desde su origen a mediados del siglo XX es posible distinguir en ese desarrollo a cuatro concepciones en disputa. Al modelo fundacional de indisoluble asociación entre ética y derechos humanos se le han presentado sucesivas alternativas de creciente disociación. Así, a comienzos de este siglo, una de esas concepciones ha llegado a sostener que el concepto de dignidad humana, piedra fundamental de la arquitectura de los derechos humanos, es un concepto inútil para la ética y ha de ser abandonado. En este trabajo presentaremos una reseña histórica de esas concepciones principales para poder comprender el lugar de la dignidad en la bioética, y concluiremos postulando una alternativa de respuesta a esa polémica.

1) La concepción fundacional universalista de la bioética de los derechos humanos (1947-1970)

El 9 de diciembre de 1946 se dio apertura al juicio realizado en Nuremberg contra los médicos nazis que habían causado sufrimientos atroces y habían eliminado a centenares de miles de personas¹. El fiscal dijo ese día: “Los acusados en este caso tienen cargos de asesinato, torturas y otras atrocidades cometidas en nombre de la ciencia médica. Las víctimas de estos crímenes se cuentan en cientos de miles”. El 19 de agosto de 1947, el Tribunal Internacional dictó sentencia de culpabilidad por crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad. Entre los numerosos actos come-

tidos, que incluían esterilización involuntaria, experimentos genéticos, privación de agua y alimentos, exposición a infecciones, tóxicos y congelamiento, uno de los más tempranos fue la eutanasia. El programa nazi de eutanasia se organizó en 1939 con el código secreto *Aktion T 4*, para terminar con la “*vida indigna de ser vivida*”. Fue aplicado 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 se aplicó rápidamente 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. En agosto de 1941 Hitler lo suspendió cuando ya se habían eliminado más de cien mil personas. Desde el año anterior, sin embargo, se había establecido el campo de Auschwitz y la experiencia del programa de eutanasia era utilizada allí para continuar con el exterminio. La sentencia del Juicio a los Médicos fue acompañada de diez principios que debían respetarse en la experimentación con seres humanos para poder satisfacer conceptos morales, éticos y legales. Ese decálogo se conoce como *Código de Nuremberg* y es el documento de mayor impacto en la historia de la ética médica después del *Juramento Hipocrático*. El Código fue la primera fuente normativa de origen de la bioética que nació así de la condena por crímenes contra la humanidad

* Dr. Juan Carlos Tealdi, Director del Programa de Bioética del Hospital de Clínicas de la Universidad de Buenos Aires y asesor en Bioética de la Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos de la Nación.

¹ George, Annas y Michael, Grodin (eds.), *The Nazi Doctors and the Nuremberg Code. Human Rights in Human Experimentation*, New York, Oxford University Press, 1992.

a los experimentos científicos que redujeron a millones de personas a la categoría de “subhumanos cuya vida no merecía ser vivida”.

El 10 de diciembre de 1948 se aprobó la Declaración Universal de Derechos Humanos. En explícita oposición al concepto de “la vida indigna de ser vivida”, acuñado por los nazis, la declaración expresó que el reconocimiento de *la dignidad intrínseca* y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana es la base de la libertad, la justicia y la paz en tanto fines de los pueblos de las Naciones Unidas. Esa expresión asoció en cada palabra, con alcance universalista, a la ética y los derechos humanos. El concepto hegeliano de reconocimiento del otro, el kantiano de la dignidad intrínseca, y el de los derechos iguales e inalienables de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, se conjugaron entonces para todos los miembros de la familia humana. La Declaración Universal de Derechos Humanos fue así la segunda fuente normativa de la bioética, estrechamente asociada con el Código de Nuremberg en su universalismo ético para la medicina y las ciencias de la vida.

Las dos fuentes normativas de origen de la bioética serían consolidadas y ampliadas años más tarde. En 1964 la Asociación Médica Mundial estableció la Declaración de Helsinki sobre investigaciones con seres humanos, heredera del Código de Nuremberg, que pasó a ser el instrumento de mayor respeto internacional en la materia. En 1966 las Naciones Unidas aprobaron los pactos de Derechos Civiles y Políticos, y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, que afirmaron a la Declaración Universal de Derechos Humanos. Este itinerario de origen de la bioética fue reconocido por la Unión Interparlamentaria en 1995 al decir: “Recordando que la bioética deriva de la Declaración Universal de Derechos Humanos y los acuerdos y convenciones internacionales sobre protección de los derechos humanos, así como del Código de Nuremberg, la Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial”.

La bioética nació entonces asociada a los

derechos humanos, en el respeto común de la dignidad humana frente a la inmoralidad de las sentencias sobre las “vidas indignas de ser vividas”. Esto significó una afirmación universalista de los valores éticos de la modernidad y en particular de la dignidad humana según las concepciones kantiana y hegeliana. Pero a la vez, este origen enlazó a la bioética con la crítica a la idea de progreso que la Ilustración había atribuido dogmáticamente al desarrollo de la razón científica y tecnológica. El Juicio de Nuremberg dejó en evidencia que el desarrollo del conocimiento por la racionalidad instrumental de la tecnociencia, y el progreso de la humanidad por la racionalidad moral, eran cuestiones distintas que no iban necesariamente unidas para progresar juntas. Este punto de inflexión de la historia fue una “revelación de la razón disociada”. Y la bioética surgió en este punto abismal como reclamo de asociación entre razón moral y protección legal universalista. La bioética nació como memoria de las víctimas de una ciencia que había tratado a los seres humanos como cosas sin valor alguno. Nació poniendo como fin a las personas antes que a los intereses de la ciencia y la tecnología. Y nació privilegiando la razón comunicativa frente a la manipulación de los sujetos experimentales. La bioética de los derechos humanos nació entonces como una ética de la dignidad, la igualdad y la protección de los seres humanos como sujetos morales y de derechos, en el marco de una visión multilateral de las relaciones internacionales entre los Estados.

2) La concepción liberal de la bioética de principios fundamentales (1970-1990)

Aunque la bioética como campo normativo universalista de las ciencias de la vida y la salud tuvo su origen entre 1947 y 1948, y se consolidó durante la década de los sesenta, el término “bioética” fue acuñado en 1970 en los Estados Unidos y a partir de entonces se generó un modelo liberal de la misma que comenzó a debilitar la noción fuerte de respeto de la dignidad humana². Hay diversas razones que explican la configuración progresiva de

² Véase la historia del término *bioética*, surgido en 1970-1971, en Warren Reich, “The Word ‘Bioethics’: Its Birth and the Legacies of Those Who Shaped Its Meaning”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 1994, Vol.4, N°4, págs.

este nuevo modelo a partir de los países industrializados de Occidente. En primer lugar, en la segunda mitad del siglo XX, la ciencia y la tecnología aplicadas a la medicina y las ciencias de la vida mostraron el mayor salto teórico y práctico de su historia y el país que lideró esos desarrollos fue Estados Unidos. La medicina y las ciencias de la vida iniciaron durante los años cincuenta una sucesión creciente de descubrimientos e innovaciones en genética, trasplantes de órganos, reformulación de la definición de muerte por criterios neurológicos, terapias de sostén vital en terapia intensiva, reproducción asistida y expansión de la industria farmacéutica, entre muchos otros. Esos desarrollos introdujeron tecnologías de alto poder para la intervención sobre el cuerpo humano que movilizaron grandes intereses económicos. La cuidadosa ponderación de riesgos y beneficios de dichas intervenciones para el debido respeto de la dignidad humana comenzó a ser considerada una dificultad 'extremista' para el progreso del libre mercado; y la revisión exigente de las investigaciones comenzó a parecer 'lenta' frente al acelerado desarrollo científico y tecnológico. Y la medicalización de la sociedad, que pasó a buscar en la medicina una vía de consumo individual y bienestar utópico, formó parte asimismo de las nuevas condiciones para un modelo liberal de la bioética. Así, la bioética universalista de los derechos humanos comenzó a ser reformulada.

Sin embargo, el contexto de esa reformulación se postulaba en un marco donde las decisiones autónomas de los pacientes y familiares, fortalecidas por una cultura de protección de los derechos humanos, entraban en conflicto con el tradicional poder unilateral de la medicina. Por otro lado, el enorme aumento de los costos sanitarios con la introducción de esas nuevas tecnologías, generaba desigualda-

des en el acceso a la atención y obligaba al establecimiento de prestaciones médicas obligatorias para garantizar el derecho universal a la salud. Asimismo, la aparición de nuevas enfermedades y epidemias como las de VIH-Sida, el envejecimiento, las enfermedades crónicas y los trastornos cognitivos, renovaban el reclamo de vinculación entre bioética y derechos humanos. Es por eso que la nueva concepción liberal de la bioética no se presentó como una ruptura con el modelo fundacional sino como una alternativa de "refundación" del campo cuya potencia de crecimiento y expansión internacional —a partir de su origen en los Estados Unidos— le daría un lugar dominante.

En 1974, y debido al escándalo de un estudio sobre evolución natural de la sífilis no tratada en población negra, el Congreso de los Estados Unidos creó una comisión nacional para la protección de los seres humanos en las investigaciones biomédicas, a la que se le encargó que estableciera principios éticos que regularan las mismas. Después de cuatro años, esa comisión redactó el Informe Belmont que estableció tres principios éticos a respetar en las investigaciones: respeto por las personas, beneficencia y justicia³. Se dio comienzo así a un enfoque de la bioética que ampliado en 1979 por Beauchamp y Childress a cuatro principios (beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia), tendría un enorme impacto internacional en las décadas siguientes⁴. A partir de entonces, la versión dominante de la bioética liberal fue la de un enfoque basado en principios éticos. La justificación moral del principialismo consistió en ponderar los distintos principios 'prima facie' para determinar cuál de ellos tenía más peso que los otros y debía guiar la acción. Ese enfoque se caracterizó por ser reduccionista, abstracto y fundamentalista. Fue reduccionista porque redujo a

319-335. Sobre el autor y textos que se consideran fundacionales del término bioética véase: Van Rensselaer Potter, "Bioethics, science of survival", *Persp. Biol. Med.* 1970, Vol.14, págs.127-153; Van Rensselaer Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1971. Sobre historia de la bioética véase Albert Jonsen, *The Birth of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1998; David J. Rothman, *Strangers at the Bedside*. New York, Basic Books, 1991.

³ U.S.Congress, National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioural Research, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Washington, Government Printing Office, 1979.

⁴ Tom L. Beauchamp, James F. Childress; *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, 1979 (trad.española de la 4ª.ed., *Principios de Ética Biomédica*, Barcelona, Masson, 1994).

cuatro principios éticos el amplio conjunto de valores y principios de la bioética de los derechos humanos, transformando a la idea de justicia —rectora de todos ellos— en un principio más. Fue abstracto porque autonomizó a los principios éticos como obligaciones ‘prima facie’ frente a las obligaciones concretas de los derechos humanos. Y fue fundamentalista porque atribuyó a los principios éticos el fundamento de la bioética y subordinó a los derechos humanos a esos principios⁵.

La expresión de esa disociación entre bioética y derechos humanos operó a través de la reformulación de la idea de justicia y del significado del derecho a la salud. La idea de justicia fue relativizada al ser convertida en principio ético ‘prima facie’ que podía llegar a tener menos peso frente a otros principios como el de autonomía. Y el derecho a la salud fue partido en dos introduciendo una diferencia entre derecho moral y derecho legal a la misma. Pero esta distinción sólo era posible en un sistema de salud como el de Estados Unidos, ya que no tenía sentido en los sistemas universalistas europeos, ni en los sistemas socialistas, ni en la salud como derecho humano en las Naciones Unidas⁶. De ese modo se disoció igualdad y protección moral de igualdad y protección legal. Por eso es que la bioética liberal mostró una visión angloamericana unilateral del desarrollo de la tecnociencia, que a través del Informe Belmont y el fundamentalismo normativo de los principios moderó la crítica filosófica a la idea ilustrada de ‘progreso’, bajo el supuesto de que la enseñanza de los procedimientos de justificación moral podía lograr una correspondencia aceptable entre desarrollo tecno-científico y progreso moral. Sin embargo, la bioética de principios, caracterizada por la condición de ‘neutralidad’ manifiesta en su procedimentalismo, quedó disociada de la noción de progreso moral. La bioética liberal fue así el primer quiebre regresivo para el significado de

la dignidad según el modelo fundacional universalista de la bioética.

En medio del período dominante de la bioética liberal, sin embargo, en Argentina operaba una dictadura que renovaba el horror del nazismo. La ética de las ciencias de la vida y la salud no se focalizaba aquí en los problemas del desarrollo de la tecnociencia sino en la transgresión perversa de todo supuesto moral básico. La Escuela de Mecánica de la Armada fue el mayor centro de torturas y exterminio. Las mujeres detenidas y embarazadas eran atendidas con ayuda de enfermeros por el médico del Hospital Naval Jorge Magnacco bajo las órdenes del Dr. Ricciardi, jefe de Sanidad de la ESMA. Se decía que las detenidas eran mantenidas con vida hasta el parto por una postura contraria al aborto de los militares pero que para ellas después eran las generales de la ley: podían vivir o no. Tiradas en el suelo en colchonetas, esperaban el nacimiento de sus hijos mientras el prefecto-represor Héctor Febres en modo cínico les hacía escribir notas dirigidas al familiar que ellas eligieran para que cuidara al recién nacido. Sin embargo, después de ser asistidas en esa maternidad clandestina, los bebés eran entregados a familias de represores. Así nacieron en cautiverio los hijos de Alicia Alfonsín de Cabandié, Patricia Julia Roisinblit de Pérez y Cecilia Viñas de Penino entre muchos otros. Y así nació también la hija de María Hilda Pérez de Donda —Victoria— la nieta número setenta y ocho que recuperaron las Abuelas de Plaza de Mayo, a quien su madre le puso al nacer unos hilos azules para que la reconocieran en caso de que se la arrebataran o que ella fuera desaparecida. Sus primeras palabras con las abuelas, luego de la confirmación genética de su identidad fueron: “Soy la de los hilitos azules”. El color azul fue así un símbolo de vida. Pero el color rojo, también como en Auschwitz, fue símbolo de muerte: “A los condenados a muerte se les ponía una cinta

⁵ Para una crítica del principialismo véase J.C. Tealdi, “Los principios de Georgetown: análisis crítico”, en *Estatuto epistemológico de la Bioética*, México, UNAM, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, 2005, págs. 35-54.

⁶ Véase Hernán Fuenzalida-Puelma y Susan Schölle Connor (eds), *El Derecho a la Salud en las Américas. Estudio constitucional comparado*, Washington, Organización Panamericana de la Salud, Publicación Científica N°509, 1989. Véase el criterio sobre atención de la salud de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el *Caso Jimenes Lopes vs. Brasil. Fondos, reparaciones y costas*, Sentencia de 4 de julio de 2006.

roja en el cuello. Todas las noches un camión recogía a los sentenciados para trasladarlos al campo de exterminio” (testimonio de Fermín Núñez, Conadep, Legajo N°3185). Por eso es que en estos años, y de allí en más para siempre, la bioética en Argentina no podía tener otro significado que el del modelo fundacional de una bioética de los derechos humanos⁷.

3) La concepción neoliberal de la bioética pragmática global (1990-2003)

El modelo liberal se extendió durante veinte años hasta el Consenso de Washington en 1990. Hasta entonces, la reformulación del modelo fundacional se hizo sosteniendo —retóricamente al menos— la obligación de respeto del universalismo moral de los derechos humanos. Y esto aunque en los hechos se cometían reiteradas violaciones encubiertas a los mismos. Pero a partir de entonces, y mientras se profundizaban los problemas éticos del desarrollo científico y tecnológico, el modelo universalista de la bioética fue asediado en modo explícito por los intereses corporativos de la tecnociencia globalizada con apoyo político y académico. Las privatizaciones en salud, durante los noventa, fueron el modo activo de demoler el derecho a la salud, y las investigaciones médicas volvieron a violar a la ética y sus valores.

El desarrollo científico y tecnológico continuó sorprendiendo en modo creciente con sus innovaciones al mismo tiempo que fue creciendo en visibilidad la demanda social por decisiones individuales de los pacientes al comienzo y el final de la vida. En 1994 la eutanasia fue despenalizada en Holanda y en el año 2002 fue legalizada, mientras los casos de pacientes que solicitaban asistencia para suicidarse iba creciendo en el mundo. Veinte años más tarde del comienzo de la reproducción asistida, se hizo pública en 1997 la noticia del nacimiento por clonación de la oveja

Dolly y se comenzó a especular a partir de allí con la posibilidad de la reproducción humana por clonación. Se disparó entonces un debate público, político y filosófico, en torno al estatus moral del embrión humano y las nuevas configuraciones familiares. Al año siguiente se identificaron las primeras células madre embrionarias que prometían grandes avances terapéuticos. Se trataba de células a partir de las cuales podían generarse cualquiera de los diversos tejidos del organismo para su aplicación a enfermedades que tuvieran dichos tejidos dañados. Y aunque esas células madre podían obtenerse a partir de células de individuos adultos, también podían obtenerse con mayor posibilidad de éxito a partir de embriones humanos como los embriones excedentes congelados luego de un procedimiento de reproducción asistida. A partir de entonces, el cultivo, la reproducción y las investigaciones sobre células madre para su implante, generaron una gran polémica internacional. Y un nuevo salto tecnológico acompañado de una profundización de la tensión entre valores e intereses se observó en el año 2000 cuando Clinton y Blair anunciaron al mundo que se había alcanzado el primer borrador del Genoma Humano. Ese anuncio lo hicieron flanqueados por Craig Venter, exponente de los intereses de la industria biotecnológica privada, y John Sulston, el académico que había liderado el equipo británico de secuenciación del genoma y que lograría el Premio Nobel por ello. Pese a las explícitas diferencias entre las posiciones estadounidense y británica respecto a la cuestión del patentamiento genético, donde los primeros defendían la posibilidad de comercializar ese conocimiento como uso privado frente a la oposición británica que pedía el uso público y universal del mismo, esa foto prefiguraba la conjunción del nuevo complejo corporativo político-industrial-académico de los países ricos.

⁷ 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, *Página 12*, 1° de febrero de 2008.

Un giro radical en el campo de la ética de las investigaciones biomédicas ocurrió sin embargo en 1997 cuando fueron denunciados varios experimentos no éticos llevados a cabo en países pobres por organismos públicos administrativos y académicos de los Estados Unidos⁸. Se trataba de investigaciones sobre transmisión de VIH-Sida de la madre embarazada a los recién nacidos. Esa transmisión ya disponía de tratamiento para ser evitada y su indicación era obligatoria en los Estados Unidos. Pero a las mujeres de países pobres que participaban en las investigaciones no se les brindaba tratamiento porque, se decía, lo normal en sus países era que no fueran tratadas. Se proponía así un doble estándar moral para países ricos y pobres. A partir de ese escándalo, Estados Unidos comenzó a presionar para lograr la revisión de la Declaración de Helsinki particularmente en cuanto al uso de placebo, la exigencia de beneficios para los países huésped, y las garantías de acceso a tratamiento para los pacientes después de las investigaciones⁹. En el año 2000 la Asociación Médica Mundial revisó la Declaración de Helsinki pero reafirmó su concepción original. En los dos años siguientes, sin embargo, un informe de la Comisión Nacional de Bioética USA (2001) y otro informe del Nuffield Council UK (2002)¹⁰ sobre ética de la investigación en países en desarrollo, así como las Pautas CIOMS-OMS sobre investigaciones biomédicas (2002), contribuyeron a consolidar el enfoque del doble estándar. De ese modo la Declaración de Helsinki era atacada en su esencia universalista¹¹.

La bioética neoliberal se caracteriza así por su negación del deber moral y legal a la igual-

dad universal de protección de las personas. Es una concepción polarizada en los países ricos productores de medicamentos y biotecnologías bajo el liderazgo de Estados Unidos y el Reino Unido. Es una concepción de ataque a las normas universalistas que propone su reemplazo por las normas corporativas del complejo industria-academia-políticas centrales. La filosofía deja de ser crítica y se propone neutra ante los conflictos, limitándose a presentar analíticamente a los argumentos en disputa. La bioética neoliberal resulta ser así el segundo momento regresivo para el significado de la dignidad propio de la bioética de los derechos humanos.

4) La concepción regresiva radical y el fin de la bioética (2003-...)

El año 2003 es particularmente significativo para considerar ya que en él se observa la emergencia de una nueva concepción respecto a la bioética. El hecho destacado de ese año, en perspectiva del desarrollo tecno-científico, fue la finalización de la secuenciación completa del genoma humano, uno de los avances considerados con mayor impacto a futuro en el campo de las ciencias de la vida y la salud. Como hemos visto, el anuncio del borrador del genoma realizado por Clinton y Blair en el año 2000 prefiguraba la constitución de un complejo corporativo político-industrial-académico de los países ricos que en esta etapa trazaría su pretensión de justificación académica y política. Así, en diciembre de 2003, la bioeticista Ruth Macklin publicó un editorial en el *British Medical Journal*, sosteniendo que la dignidad es un concepto inútil en la ética médica

⁸ Peter Lurie, Sidney M. Wolfe; "Unethical trials of interventions to reduce perinatal transmission of the human immunodeficiency virus in developing countries", *New England Journal of Medicine* 1997; Vol. 337, págs. 801-808. Marcia Angell. "The ethics of clinical research in the third world", *New England Journal of Medicine* 1997, Vol. 337, págs. 847-849.

⁹ Levine, Robert "The need to revise the Declaration of Helsinki", *N Engl J Med* 1999; Vol. 341, págs. 531-534.

¹⁰ USA, National Bioethics Advisory Commission, *Temas sobre la ética y la política en la investigación internacional: ensayos clínicos en los países en desarrollo – Resumen Ejecutivo*, Washington, abril 2001; Nuffield Council on Bioethics, *The ethics of research related to healthcare in developing countries*, Londres, abril de 2002 (un primer borrador de discusión apareció en 1999). Véase en www.nuffieldbioethics.org

¹¹ K.J. Rothman, K.B. Michels; "For and Against: Declaration of Helsinki should be strengthened: For", *British Medical Journal* 2000 (August 12), Vol.321, págs.442-445; R.J. Lilford, B. Djulbegovic, U. Schuklenk, K.J. Rothman, and K. B. Michels, "Declaration of Helsinki should be strengthened", *British Medical Journal*, 2001 (February 3), Vol.322 (7281), pág. 299. Peter Singer, Solomon Benatar, "Beyond Helsinki: a vision for global health ethics", *British Medical Journal* 2001 (31 March), Vol. 322, págs.747-748.

y puede ser abandonado sin ninguna pérdida de contenido ya que no es más que respeto por la autonomía de las personas¹². También en el 2003, la FDA, organismo regulador del medicamento en Estados Unidos, comenzó a considerar seriamente el abandono de la Declaración de Helsinki. Y no menos importante aún para el modelo universalista de la bioética de los derechos humanos, fue la autorización administrativa realizada ese año por el gobierno de los Estados Unidos (aunque diseñada ya el año anterior) para el uso de la tortura con los llamados ‘combatientes ilegales’ en violación a la Convención de Ginebra entre otros instrumentos del derecho internacional¹³.

Este conjunto de hechos que señalaron la aparición de una nueva concepción acerca de la bioética y del significado de la dignidad humana para ella, serían reforzados en los años siguientes. En 2004, la FDA hizo efectivo el abandono de la Declaración de Helsinki y su reemplazo por las Guías de Buena Práctica Clínica de la Conferencia Internacional de Armonización de los países industriales productores de medicamentos y biotecnologías¹⁴. De este modo, después del reconocimiento internacional de cuarenta años a la declaración en tanto heredera del Código de Nuremberg y la defensa de los derechos humanos, los Estados Unidos dieron un giro radical privilegiando

a los intereses de la industria farmacéutica y biotecnológica. En 2005, año en que fue aprobada la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO, los bioeticistas Landman y Schüklenk publicaron un editorial con una crítica despectiva sobre la misma, diciendo en su título que “UNESCO ‘declara’ universales sobre derechos humanos. Muchas inesperadas verdades son desenterradas por el organismo de Naciones Unidas”. Y haciendo aún más transparente su posición regresiva radical afirmaban: “...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”¹⁵.

En 2007, el economista de Harvard Alvin Roth publicó un artículo en el que se preguntaba ¿por qué considerar ‘repugnante’ al mercado de órganos, cuando el concepto de repugnancia limita mercados potenciales que deberían ser librados a los cálculos de utilidad individuales, privados y libres?¹⁶ Y siguiendo la escalada de esta nueva concepción, en 2008

¹² Ruth Macklin, “Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy”, *British Medical Journal* Vol. 327, 2003 (20 December), págs.1419-1420.

¹³ Neil A. Lewis y Eric Schmitt, “Lawyers Decided Bans on Torture Didn’t Bind Bush”, *Washington, The New York Times*, June 8, 2004. United States Military Commissions Act of 2006, Pub.L.Nº109-366, 120 Stat.2600 (Oct.17, 2006), enacting Chapter 47ª of title 10 of the United States Code. En el tratamiento del proyecto de esta ley regresiva, el senador Arlen Specter propuso una enmienda para preservar el habeas corpus. La propuesta de Specter fue rechazada por 51 votos contra 48. Edward Kennedy había propuesto declarar ilegales técnicas específicas de interrogatorio tales como el “submarino”. El vicepresidente de Bush, Dick Cheney, había afirmado que él no creía que la inmersión en agua fuera una forma de tortura sino una herramienta muy importante para usar en interrogatorios incluyendo el de Khalid Sheikh Mohammed, considerado el principal arquitecto de los ataques del 11 de septiembre.

¹⁴ USA, Federal Register: June 10, 2004, Volume 69, Number 112, Proposed Rules, Pages 32467-32475: “to replace the requirement that such studies be conducted in accordance with ethical principles stated in the Declaration of Helsinki with a requirement that the studies be conducted in accordance with good clinical practice –GCP–”. ICH-Harmonized Tripartite Guideline o Pauta Tripartita Armonizada de la Conferencia Internacional para la Armonización para la Buena Práctica Clínica, 1997.

¹⁵ Willem Landman, Udo Schüklenk, “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, Nº3, 2005, págs.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).

¹⁶ Alvin E. Roth, “Repugnance as a Constraint on Markets”, Harvard Business School, Working Paper Publication

Diego Gracia defendió la posición presentada años antes por Macklin acerca de la inutilidad del concepto de dignidad para la bioética y sostuvo ahora que los derechos humanos son principios de deber ‘prima facie’ que en caso de conflicto con otros principios pueden verse obligados a ceder¹⁷.

En este marco de fenómenos, puede decirse que las características principales de la concepción regresiva radical son la pretensión de reemplazar la ética del sistema internacional de derechos humanos por la ‘ética’ del dominio normativo global de la mega corporación Industria-Academia-Administración de los países ricos. Se propone el abandono del concepto de dignidad que es la piedra fundamental de la arquitectura universalista de la bioética de los derechos humanos y su reemplazo por el respeto de la autonomía de las personas. Hay una negación de los valores éticos universales con un regreso a los supuestos de la Ilustración tardía (Weber) como persecución y ataque de toda verdad universal por considerarla superstición metafísica, proponiendo guiarse por el criterio pragmático de ‘utilidad’. La filosofía se muestra anticrítica y se vuelve sofística: todo es argumentable.

Puede decirse, finalmente, que la bioética regresiva radical es el momento de aniquilación del deber de respeto de la dignidad y del principio universal de igualdad de los seres humanos como sujetos morales y de derechos. No resulta exagerado pensar que se han dejado sentados los fundamentos para volver a sostener el concepto de “las vidas indignas de ser vividas” aunque de un modo renovado en los términos: negado el concepto de dignidad deja de tener sentido la distinción vida digna/vida indigna al ser reemplazada por la distinción vida autónoma/vida no autónoma. Si antes se debía respeto a la vida digna de ser vivida pero con el nazismo llegó a justificarse el terminar con las vidas indignas de ser vividas, al afirmar que los derechos humanos son principios de deber ‘prima facie’ que en caso de conflicto

con otros principios pueden verse obligados a ceder, esta nueva concepción abre las puertas a sostener que se debe respeto a las vidas autónomas pero se puede justificar el terminar con las vidas no autónomas. Si esto no es así, hace falta otro concepto que el de autonomía para poder dar una explicación a la diferencia.

5) Por una restauración del universalismo moral de la bioética de los derechos humanos

Las concepciones liberal, neoliberal y regresiva radical, postularon en modo creciente la disociación, negación, abandono y aniquilación de la bioética fundacional de los derechos humanos. Sin embargo, en la medida en que esa hostilidad crecía, se fueron observando respuestas progresivas a la misma. En 1997, y como consecuencia del conflicto planteado en la secuenciación del genoma humano entre el valor académico de la búsqueda desinteresada de la verdad y los intereses comerciales de la industria privada que buscaban el patentamiento de los datos, la UNESCO aprobó la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos como respuesta que pretendía sostener la concepción universalista. Esa declaración sería seguida en 2003 por la Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos. Pero ambos instrumentos fueron los antecedentes de lo que marcaría —pese a todas las limitaciones propias de la polémica constructiva de la misma—, una reafirmación de la bioética de los derechos humanos: la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos aprobada por la UNESCO en 2005. Otros hechos tales como publicaciones y reuniones académicas acompañaron esa renovada postulación de la concepción fundacional universalista de la bioética.

Debe entenderse que sesenta años después de su constitución, la pretensión de reafirmar la bioética de los derechos humanos o de restaurarla sólo puede hacerse desde una revisión crítica de la misma que la actualice a la luz

Nº 07-077, May 24, 2007.

¹⁷ Véase Diego Gracia, “La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. Algunas claves para su lectura”, en H.Gros Espiell y Y.Gómez Sánchez (coords.), *La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO*, Granada, Editorial Comares, 2006, págs. 9-27.

de las concepciones que se le han ido enfrentando históricamente. Para comprender el significado que las distintas concepciones que hemos presentado puedan tener, es necesario volver atrás antes de realizar una propuesta de superación. Y esa comprensión del lugar que la ciencia y la tecnología han ido ocupando en la sociedad desde la segunda posguerra mundial hasta hoy, visto desde una perspectiva ética y de derechos humanos, nos exige comprender el sentido que tuvo el desarrollo tecno-científico hasta entonces y cuál fue la razón de su crisis. Repasemos brevemente ese trayecto.

La concepción dominante de las relaciones hombre-naturaleza durante el mundo moderno y globalizante, fue la del hombre como “dominador” de la naturaleza. El desarrollo científico y tecnológico, la revolución industrial, y la colonización europea del mundo, representaron un modelo de racionalidad dirigido tanto a dominar instrumentalmente el mundo de la naturaleza mediante la técnica, como a dominar estratégicamente el mundo social —en modo abierto o encubierto— mediante la influencia sobre las elecciones racionales de las personas. La Ilustración se configuró así como dominio sobre la naturaleza y sobre el hombre. De ese modo, la razón instrumental pretendió conocerlo todo, dominar la naturaleza, y dominar al hombre, reemplazando los viejos mitos que fueron el primer modo de responder a la cuestión del bien y el mal, por el nuevo mito del progreso. Y así el siglo XX llegó a tener tres ejes de su “razón”: 1. la voluntad de dominio de todas las esferas de la vida humana individual y colectiva; 2. la idea de un “Estado autoritario” (fascista y comunista) como instrumento; y 3. la racionalización instrumental de la vida individual y colectiva como finalidad. Las consecuencias fueron la pérdida de libertad y de sentido en el vivir.

El horror nazi fue la negación de una dialéctica que Hegel había visto desenvolverse en positivo. Al pensar el nazismo, Adorno pronunció dos sentencias conmovidas que han llegado a tener posteriormente muchas versiones: “Después de Auschwitz escribir poesía es una barbarie” y “Después de Auschwitz toda cultura es basura”. El escritor irlandés Samuel Beckett, en *Final de partida*, completó: “Ya no queda mucho que temer”. Y Primo Levi, es-

critor italiano que estuvo prisionero en aquel campo, clausuró: “Existe Auschwitz, no existe Dios”. La historia de la ética se había disuelto. Porque ¿de qué podían haber sido superación esas escuelas de mecánica del exterminio que se extendieron después por todo el siglo XX? ¿Dónde estaba la diferencia con la animalidad pura, sin sabiduría alguna, irracional y alienada? Esas catástrofes no eran un eslabón más de una cadena de hechos históricos a ser asimilados por una nueva síntesis. Esas catástrofes eran una ruptura de la civilización sin sentido alguno. Y si la historia no tenía sentido, la necesidad de la dialéctica universal hegeliana se había roto. La repetición de la barbarie era la negación de la realización humana y el automatismo de los seres humanos era la negación de la libertad. Adorno acuñó el título “Dialéctica negativa”.

Esa evolución hacia la integración total se interrumpió después del nazismo, y fue seguida por la emergencia de un mundo administrado sujeto al derecho internacional de los derechos humanos. Pero esa interrupción fue breve y la voluntad de dominio continuó su camino a través de guerras imperiales y dictaduras, y de un creciente complejo corporativo entre industria, política y academia. La subjetividad protegida por los derechos humanos fue desgastada por la conversión del sujeto humano a objeto de consumo o a objeto excluido. Y el concierto normativo entre los Estados fue reemplazado por la desregulación normativa para liberar las fuerzas del “progreso”. Como consecuencia, el desastre ambiental a principios del siglo XXI era ya inocultable y la amenaza apocalíptica llegaba desde la naturaleza y por el calentamiento global. Pueblos enteros eran marginados de toda condición humana y la autodestrucción de la razón instrumental no era seguro que pudiera detenerse.

La razón de dominio que el hombre como “dominador” de la Naturaleza y de los hombres llevó adelante en la Modernidad, fue autodestructiva. Su “voluntad” fue una compulsión cosificadora que convirtió progresivamente al sujeto dominante en un ser sin sujeción a ley alguna. Ese actuar perverso —sin normas— alcanzó a las relaciones entre los propios dominadores. Por eso, finalmente, no se trataba sólo de dominio de clase (de dominante sobre do-

minado, del amo y el esclavo), sino de corrupción o degradación de la clase dominante que, sin código ni para ella misma, concluía en la propia cosificación. Uno de los males mayores de la Ilustración fue entonces su “voluntad de vida” que reducía todas las relaciones del hombre —con la Naturaleza y entre los hombres—, en relaciones sujeto-objeto. El hombre magnificaba su lugar de sujeto y todo lo demás era cosa u objeto degradado. La degradación de la Naturaleza y del ser humano fue el resultado.

En esa situación, la filosofía crítica y la ética se encontraron ante una dificultad irresoluble. Su trabajo era analizar la autodestrucción de la Ilustración como proyecto de progreso de la razón, pero para hacerlo necesitaban recurrir a la razón misma. Si su tarea era exitosa eso significaría que la razón había progresado. La conciencia de esa dificultad marcó los límites para la radicalización de la crítica. Reconociendo a la Modernidad la conquista de la idea de libertad, tres caminos mayores se abrían por delante: continuidad, restauración o ruptura. Una opción era la ruptura radical con el proyecto moderno para orientarse a una época posmoderna de un pensamiento pragmático, utilitario, desvinculado de esa relación con la verdad que introdujo Platón. Este fue el camino que siguieron las concepciones liberal, neoliberal y regresiva radical de la bioética. Otra opción era, abandonando la continuidad, realizar la crítica desde adentro de la Ilustración como autorreflexión de la razón para una restauración de los elementos legítimos del proyecto moderno. Un filósofo que hizo ese intento fue Habermas.

Habermas se enfrentó con su filosofía a la reducción a una relación sujeto-objeto de todas las relaciones humanas. Y para superar esa lógica de dominio propuso una teoría de la acción comunicativa como proyecto de una razón universal intersubjetiva. Quiso reemplazar a la razón del dominio por el dominio de la razón. Privilegió el entendimiento y el consenso plural. Pero a su sistema tan completo y de valiosos aportes, se le señalaron debilidades a ser reelaboradas. Ni la felicidad, ni la compasión, ni la memoria, ni el símbolo, tenían en su sistema un papel importante. Y para que el consenso fuera legítimo había que incluir en el diálogo a los

marginados del mismo en el presente y recordar las voces acalladas de las víctimas.

Por eso es que en la propuesta de restauración del modelo universalista de una bioética de los derechos humanos, debía proponerse una racionalidad estética que atravesara los distintos discursos permitiendo una conjunción de razón e imitación de la naturaleza —mimesis—, para no atentar contra ella (hoy crece el discurso de los ecologistas y el de los pueblos que reivindican a la madre-tierra). Debía recuperarse el decir simbólico del mito y la religión, para no excluir esa dimensión humana (hoy se observa al respeto de la diversidad religiosa como necesidad para la paz). Y como la lógica del dominio con la que opera la razón ilustrada olvida a sus víctimas, debía alcanzarse una razón que recuperara la esperanza que habían tenido las mismas. Una razón que recuperara la razón de los vencidos para alcanzar la reconciliación. Una razón que cultivara la memoria, no para conservar el pasado sino para recuperar sus esperanzas (hoy la UNESCO coordina la iniciativa internacional del Programa Memoria del Mundo). Eran algunas cualidades necesarias, aunque no suficientes, para elegir un nuevo destino.

Esa restauración de la función histórico-crítica de la filosofía frente al desarrollo tecnocientífico debe ser acompañada por una extensión de la condena de las acciones ejercidas por el Estado sobre las “vidas indignas de ser vividas” a las omisiones del Estado para proteger la dignidad de las personas en tanto derecho a trazar sus propios proyectos de vida. Se debe fortalecer la primacía de la dignidad del ser humano frente a los intereses de la ciencia o de la sociedad. Para esto es necesario que la universalización abstracta de la práctica por la forma mercancía que ofrece la ilusión de una universalidad del tener, sea reformulada por la universalización concreta de la forma dignidad en la corporización de un sujeto moral y de derechos. En esto ha de darse prioridad a individuos y grupos en situación de vulnerabilidad. Frente a la problemática del mundo actual, la idea de justicia ha de plantearse en términos globales para un nuevo orden económico, social y cultural a escala internacional atendiendo a las prioridades de la pobreza y el medio ambiente. Hay que pasar de la razón autodes-

tructiva de dominio instrumental autónomo a una razón constructiva de cooperación solidaria cosmopolita. La bioética tiene la misión de recuperar la memoria del sufrimiento de las

víctimas de la razón de dominio instrumental para defender el lugar de las esperanzas frustradas y así abrir la posibilidad de una razón reconciliada.

Interferencias entre biopolítica, bioética y dignidad humana*

Procuró en este trabajo establecer una conexión entre las nociones de bioética, biopolítica y dignidad humana —aunque no voy a desarrollar explícitamente la idea de dignidad humana en lo que hace a su contenido y dimensión axiológica. Estrictamente quiero referirme a esa trama de sentidos que se produce en el entrecruzamiento entre bioética y biopolítica porque es en ese entramado en el que el tratamiento de la dignidad humana tiene lugar. Y esto obedece a dos razones, la primera, una inclinación personal: la preferencia por discutir el significado y el alcance de los conceptos no de manera abstracta sino en el conjunto de las relaciones sociales y políticas en el que los conceptos se inscriben considerando especialmente las condiciones de ejercicio del poder, de desigualdad, de opresión y subordinación presentes en esas relaciones. La segunda, obedece a la convicción de que ningún sistema de organización político, económico y social se sostiene solamente en la fuerza. Requiere de la conformación de ese sistema simbólico que lo refuerza, lo mantiene y lo naturaliza. El poder de estos sistemas simbólicos radica justamente en que las relaciones de fuerza que están allí presentes no se expresan como tales sino que se manifiestan de una manera que las vuelve irreconocibles puesto que toman la forma de relaciones de sentido. Si como sabemos la función de los sistemas simbólicos es la de hacer ver, hacer creer, la de confirmar “una visión del mundo” no hay que olvidar que ese poder, esa función se mantiene como tal en tanto esa visión del mundo es por un lado, reconocida y aceptada como legítima y natural y por el otro desconocida como arbitraria. De manera que

si hay una forma de dismantelar ese poder, esa función, ésta consiste en demostrar que esa visión del mundo es una, y no la única, ni necesaria ni natural. Este reconocimiento es el primer paso, la condición necesaria —aunque no suficiente— para la producción de sentidos distintos y por eso mismo para oponer al discurso que se presenta como ortodoxia dominante otros discursos, otros sentidos, otras visiones del mundo y por lo tanto otras formas de acción en el mundo.

De manera que si los conceptos no vienen dados y si la filosofía es la disciplina que consiste en *crear* conceptos¹ hay que decir también que esta creación no es un puro producto de la contemplación ni de una reflexión desencarnada sino que forma parte de ese campo de fuerzas en el que el poder se dirime como lucha por el sentido.

Sobre la base de estas consideraciones es que propongo pensar la relación entre bioética, biopolítica y dignidad humana en su inscripción en este nuestro tiempo.

Un tiempo que anuncia un *cambio civilizatorio*. Y efectivamente, reside aquí una verdad que todavía no ha sido planteada en todo su espesor. También la sensación de que emprendemos un camino para el que estamos muy poco pertrechados y que la palabra “progreso” ya no puede ser el conjuro que nos salve de la *barbarie*. Es preciso entonces *interrogarnos sobre el fondo y las condiciones que hacen posibles las metamorfosis que afrontamos* para poder dimensionar su profundidad y complejidad.

Conviene detenernos en los mecanismos del lenguaje que han acompañado y acompa-

* Prof. Patricia Digilio, profesora en Filosofía. Magíster en Políticas Sociales de la Universidad de Buenos Aires, profesora e investigadora, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

¹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1993, traducción de Thomas Kauf, pp. 7 y ss.

ñan estas transformaciones para poder reconocer la fuerza, sutil y pregnante, con la que el discurso se instala. Y hay que destacar aquí el empeño con el que los “simplificadores del pensamiento” se abocan a la tarea de difundir “afirmaciones” y “verdades universales” y al amparo de coartadas democrático-mercantiles ir construyendo un lenguaje racionalizador del *status quo*, generando así las condiciones para la introducción de un discurso único que se convierte en una estructura firme y familiar que se asume, se utiliza y se repite sin discusión.

Quiero volver la atención por un momento sobre estos deslizamientos del lenguaje con un ejemplo que ahora puede parecer poco pertinente pero que cobrará sentido en el conjunto de esta presentación.

A finales de los años 60 y principios de los años 70², una importante corriente de teóricos y filósofos de las ciencias políticas y sociales y otras disciplinas se avocaron a la revisión de conceptos y categorías de la teoría social y política a fin de identificar aquellos conceptos que ya sea por tener una extensión excesiva, ya por resultar “contraintuitivos”, podían reconocerse como obsoletos para dar cuenta de las nuevas realidades socio-políticas. Entre esos conceptos, quiero recordar, se encontraban los de igualdad y justicia. Conceptos que paulatinamente fueron desapareciendo de cierto lenguaje académico, de documentos, agendas y programas para ir siendo sustituidos por otros como equidad e imparcialidad. Si bien no desestimo el valor axiológico de estos conceptos, es posible observar que unos no significan lo mismo que los otros. Y que los últimos carecen del potencial emancipador que sí poseen los conceptos de igualdad y justicia, que con su “exceso de sentido” alimentaron los ideales que orientaron las luchas sociales y políticas de los siglos XIX y XX.

Otros se apresuraron en firmar el certificado de defunción de la “historia”, “las clases sociales”, “el sujeto”, para hablar de “escenarios” donde había historia, de ciudadanos/as, actores sociales, consumidores (en ese orden) donde había sujetos y clases sociales.

Estos esfuerzos del pensamiento convergen con aquellos otros que desde la economía y las finanzas fueron socavando las bases del llamado Estado de bienestar hasta poner en cuestión los principios organizadores de la solidaridad y la concepción misma de los derechos sociales. Estado de bienestar que también mediante una operación del lenguaje pasará a denominarse *Estado proveedor* o *Estado benefactor* y de cuyas calamidades la mano mágica-invisible del mercado vendría a salvarnos introduciendo un sistema político-económico y social autoproclamado único, tan exclusivo como excluyente y devastador en la práctica.

De manera que no parece un simple juego del lenguaje interrogarnos hoy sobre qué porta el discurso cuando reintroduce categorías y dicotomías que parecían superadas y vuelve sobre la validez de ciertos conceptos y principios ahora para pensar la condición humana misma. Y se trata de pensar en este, nuestro tiempo. Un tiempo signado por esos dos interrogantes que lo atraviesan: ¿Qué es la vida? Al que inmediatamente le sigue este otro: ¿Qué es ser humano? Y se trata de hacernos estas preguntas en un mundo dominado por una perspectiva científico-técnica y en el que ese biocrático sueño de la infinita perfectibilidad técnica de lo que por el momento conocemos como “ser humano” alcanza inéditas posibilidades. Se trata de interrogarnos por el valor de los valores éticos, esos que por inmateriales no pueden medirse, en un mundo dominado por el *espíritu racional del cálculo* y en el que los criterios de eficacia y eficiencia parecen ser los únicos que rigen la relación entre medios y fines.

Es con este telón de fondo que esas preguntas ¿qué es la vida?; ¿qué es ser humano? se enuncian.

Entre las concepciones que compiten entre sí para dar respuesta a estas preguntas la perspectiva biotécnica alcanza gran significación pero además, como resultado de las formas de comprensión de la vida que la biología molecular introduce, la acción biotecnológica también alcanza hoy un poder inédito: la efec-

² Por supuesto que estas revisiones se extienden en el tiempo y cobran especial énfasis en los años 80 y 90.

tiva posibilidad de una transformación dirigida de lo viviente en general y del ser humano en particular. Los desarrollos de la biología y de la genética predictiva y diagnóstica, y su implementación mediante la ingeniería genética configuran —y esto es un hecho— un dispositivo capaz de la transformación del hombre por el hombre mismo. Capaz de una transformación de la especie por la especie misma. Esta situación, en la que saber y poder se entrelazan es, indudablemente, de una gran significación política y también ética porque habría que preguntarse si esta perspectiva de conocimiento y esta posibilidad de tecnificación de lo humano no modificará la autocompresión ética de la especie de tal forma que ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales³.

De manera que se trata de una cuestión que presenta dimensiones políticas y éticas y que compromete tanto a la biopolítica como a la bioética.

Biopolítica y bioética son términos que tienen en común la palabra *bíos*.

Cada uno de estos términos supone una interacción entre las palabras que lo componen. Puede decirse que se produce una interacción entre ética y *bíos* y una interacción entre política y *bíos*. Y es fundamental comprender el carácter que se le imprime a este *bíos* para analizar esta interacción.

Algunas consideraciones sobre el concepto de biopolítica

En la última década el uso del término “biopolítica” se ha extendido tanto que entre el uso y el abuso nada parece quedar hoy por fuera de la biopolítica por lo cual corresponde hacer algunas precisiones.

Foucault, quien dedicó buena parte de su trabajo intelectual a la identificación de los procedimientos técnico-políticos que permiten asegurar el funcionamiento de las relaciones de dominación, hace notar a propósito de sus estudios sobre el poder, que a partir de la época

clásica es posible observar una profunda transformación de los mecanismos de poder y que esa transformación consiste en el pasaje del derecho del soberano de *hacer morir o dejar vivir* a un poder de *hacer vivir o abandonar a la muerte*. De manera que si: “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente, y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”⁴.

Identifica entonces una forma nueva de poder al que llama *biopoder*. La biopolítica es expresión de ese biopoder. Y al desarrollar Foucault esta noción de *biopolítica* introduce la dimensión política como una condición inseparable del problema de la comprensión de la especie.

Pero ¿cuál es el objeto de la biopolítica? El objeto de la biopolítica es la población. La población como problema a la vez político y científico, biológico y de poder. ¿Y cuál es el objetivo de la biopolítica? El objetivo de la biopolítica es establecer mecanismos globales de regulación de los fenómenos propios de la vida de la especie mediante acciones que se conforman según la secuencia población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado. Su función tiene efectos tanto disciplinarios como de regulación. Es también esa matriz en la que se gesta ese “ordenamiento” que permite identificar en la población lo sano y lo enfermo, lo normal y lo anormal, lo productivo y lo improductivo y a partir de esta identificación llevar adelante acciones de separación, marcación, exclusión y desplegar esos mecanismos político-sociales de control y regulación, de integración y disciplinamiento que hacen al *buen funcionamiento del cuerpo social*. Patología, higiene, salud son categorías que corresponden a la biopolítica y que requieren de la competencia de disciplinas específicas capaces de producir las formas de conocimiento y los conceptos que permitan organizar y diseñar las formas de intervención para ese buen funcionamiento del cuerpo social produciéndose así

³ Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002, traducción de R.S. Carbó.

⁴ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1984, edición al cuidado de Juan Almela, pág. 173

la conexión no analógica, no metafórica sino concreta, real y material de la política con la biología y la medicina.

La biopolítica consiste en una suerte de administración económico-política de la vida —de la vida humana— de manera que la forma que la biopolítica adopta no es independiente del sistema político-económico y de la cuestión de la gobernabilidad. En una economía incipiente, en un orden político fundado en la idea de la autonomía y el desarrollo del Estado, en un mundo en el que “la fuerza de trabajo” como mercancía, y el mantenimiento de un ejército de reserva son centrales para ese desarrollo y para la regulación de las relaciones políticas, sociales y económicas ese poder de *hacer vivir o abandonar a la muerte* debe ser comprendido en esta clave: mantenimiento y reproducción de la vida, producción de cuerpos útiles para el trabajo, dóciles políticamente.

Ahora bien, si los nuevos conocimientos provistos por la biología y la biomedicina permiten introducir una nueva interpretación de la vida, al mismo tiempo que ponen en entredicho otras y hacen posible, la directa intrusión en la génesis misma de lo viviente, necesariamente inauguran también un nuevo horizonte de comprensión, de significaciones y de acciones en relación con los procesos biológicos que interesan a la biopolítica y si al mismo tiempo la concepción de “ejército de reserva” para considerar a una parte de la población comienza a ser sustituida por la de *población absoluta excedente*: aquellos que no pueden ser empleados ni siquiera como mano de obra económica (porque pueden o podrán ser reemplazados por instrumentos automatizados más eficientes y todavía más económicos) ni pueden ser considerados como consumidores dado sus niveles de indigencia: los llamados *supernumerarios* de hoy⁵ ¿en qué clave, en estas nuevas condiciones, debe leerse ese poder de *hacer vivir o abandonar a la muerte*?

Parece correcto aventurar profundas modificaciones en la constitución de los dispositivos de la biopolítica misma. Nuevos entrelazamientos entre saber y poder que podrían dar lugar a una nueva tecnología biosociopolítica, cuyo funcionamiento no podemos todavía precisar pero sí estamos en condiciones de afirmar que estará implicada aunque no necesariamente determinada por el alcance y la significación que justamente adquiriera la propia noción de *bios*⁶ y con el valor que se le atribuya a la “vida humana” de lo cual a su vez dependerán las consideraciones y prerrogativas que a ésta se le concedan.

Esta vida humana que cuando es definida y comprendida como cargada de valor ético/político se sitúa por encima de la vida común de las otras especies, cuando es definida y comprendida bajo la forma biológica-mecánica y es abstraída de toda forma jurídica-política conduce a la reintroducción de una antigua distinción: la distinción entre *bios* y *zoe*. Es decir, la distinción entre la vida calificada y el simple hecho de vivir común a todos los seres vivos.

¿La biopolítica remite al término *bios* como la vida calificada o al simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos? Pero ¿es concebible una vida humana natural, despojada de todo rasgo formal? ¿O justamente ese despojamiento es el resultado de una operación político-discursiva *que hace del bios zoe*?

Consideremos para pensar esta cuestión otra perspectiva sobre la biopolítica además de la aproximación que sobre las lecturas de Foucault hemos esbozado⁷. Tras los paradigmas organicista y humanista respecto de la biopolítica se institucionaliza en 1973 en el mundo anglosajón, el enfoque naturalista para pensar la relación entre biología y política. Este enfoque refiere a la naturaleza como parámetro privilegiado de determinación política y en contraste con la tradición política moderna, que encuentra su expresión en las

⁵ Empleo el término “supernumerarios” en el sentido que le imprime Robert Castel.

⁶ Ver Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000 y del mismo autor *Experimentos con uno mismo*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

⁷ Me remito aquí a algunos de los desarrollos que Roberto Esposito expone en su libro: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu/editores, 2006, traducción de Carlo R. Molinari Marotto.

teorías del contrato social donde la naturaleza es una instancia que debe ser superada por el orden político, esta perspectiva biopolítica naturalista —en especial la línea norteamericana— considera a la naturaleza no sólo como el fundamento del orden político sino también como la única referencia regulativa posible. En oposición a una perspectiva que comprende los acontecimientos sociales en su compleja inscripción cultural e histórica, estos, como puede leerse en los trabajos de la renaciente sociobiología, son analizados y comprendidos como dinámicas que pueden expresarse en términos biológicos remitiéndose al bagaje genético del sujeto y a las necesidades evolutivas de la especie que corresponde en este caso la humana, que difiere cuantitativamente pero no cualitativamente de la animal. De allí que los comportamientos políticos que pueden identificarse en la historia como “recurrentes”, especialmente aquellos que refieren a la expansión del territorio, la sujeción de un grupo por otro, la guerra misma son conductas que se arraigan en la naturaleza humana, constitutivas de esa naturaleza que aflora siempre inevitable y sistemáticamente.

Como puede inferirse en esta perspectiva la política queda subordinada al orden natural. En particular al orden biológico y la historia humana reducida a ser expresión de “nuestra naturaleza”. Indudablemente que esta interpretación transforma radicalmente la relación entre *bíos* y política que habíamos desarrollado. Porque el concepto no remite aquí al modo en que la vida es administrada por la política sino al modo en que la política es limitada por esa vida sujeta a su condición natural. En este paradigma natural la vida humana pierde su contenido histórico/social. Lo que se disuelve es la historicidad de los hombres en sociedad, su libertad. Esa capacidad que Arendt reconoce como propia de la condición humana que es la *acción* y que se revela en la vida política que es únicamente humana en tanto solo

los seres humanos son capaces de imaginar de otra manera lo que es y lo que puede ser y por lo tanto de intervenir sobre el curso de los hechos⁸. Es por eso que la acción no puede predeterminarse ni calcularse y es por eso que puede esperarse de los seres humanos lo inesperado en tanto seres capaces de realizar lo que parece infinitamente improbable en lugar de estar determinados. En esta posibilidad radica la grandeza de la acción y lo propio de la vida política en la que se revela esta única cualidad de los humanos de no ser distintos sino diferentes. Son estos los modos en que los humanos se presentan unos a otros no como objetos físicos, sino *en tanto humanos*.

Por lo tanto, lo que se anula en esta perspectiva es ese movimiento de autoinstitución en que los hombres aparecen como hombres *igualmente* políticos.

En rigor carece de sentido, hablar de naturaleza humana porque no existe una naturaleza humana definible, e identificable como tal, independiente de los significados impresos por la cultura y la historia. La misma idea de “naturaleza humana” tiene una inscripción cultural y política en los saberes que la han tematizado.

Carece de sentido pero la noción de “naturaleza humana” es hoy objeto de múltiples interpretaciones, definiciones y consideraciones, algunas de las cuales parecen renacer desde muy atrás en el tiempo. A la vez que asistimos a la extensión de toda una corriente del pensamiento político que corresponde al enfoque de los científicos políticos que se valen de conceptos biológicos (provenientes en especial de la teoría evolucionista darwiniana) y de técnicas de la investigación biológica para estudiar, explicar, predecir e incluso prescribir el *comportamiento político*⁹.

Indudablemente estudiar, explicar y predecir no es lo mismo que prescribir. Cuando se alude aquí a la función de *prescribir* lo que queda oculto es justamente el valor que se le

⁸ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, traducción de Ramón Gil Novales.

⁹ La referencia citada por Esposito corresponde a A.Somit y S.A. Peterson, “Biopolitics in the year 2000”, en *Research in biopolitics*, Amsterdam, -Londres- Nueva York- Oxford- Paris-Shannon-Tokio, vol. VIII, pág. 181. La misma puede confrontarse en Esposito, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, traducción Carlo R. Molinari Marotto, pág. 40.

otorga a la naturaleza *como hecho y como deber*. Lo que de esta manera se elude, lo que queda sin explicitar es la operación político-discursiva que consiste en subsumir la política a la naturaleza.

Y esto al mismo tiempo que desde la ética se alzan voces que ponen en cuestión el reconocimiento de la dignidad atribuida a los seres humanos. La noción de dignidad es un principio y una exigencia moral tanto desde el punto de vista ético como del político pero no se extrae de “la naturaleza” ni tiene ninguna traducción biológica, es un valor que la biología ignora y del que una aproximación naturalista tecnobiologista a la condición humana puede prescindir.

Biopolítica y bioética

La bioética debería entonces estar más atenta a esta conexión que se produce entre ella y la biopolítica en función de ese *bios* que comparten.

No debería desconocer su dimensión política a menos que se resigne, recordando a Adorno, a ser esa disciplina degradada y melancólica que tan solo permite reflexiones desde la vida dañada. A menos que se resigne a ser solamente un centinela de una precaria frontera siempre en movimiento entre lo que se puede hacer y lo que se debe hacer y de la que ya sabemos cuál es su lado más débil. Pero si no se resigna deberá reconducir sus esfuerzos más allá de la supervisión de los actos y abandonar esa carrera detrás de la ciencia y la flexibilidad y esa capacidad de adaptación con la que en muchos casos ha venido operando para demostrar el coraje de adoptar posiciones de principios firmes.

En esta disputa por los sentidos, la embestida contra ciertos principios tiene su función ideológica: tranquilizar las conciencias de las sociedades democráticas haciendo ver sus regresiones como revisiones y como avances.

Convendría tomar conciencia de que el reconocimiento de la dignidad inherente y de los derechos iguales para todos los seres humanos no es producto de la contingencia ni una declaración caprichosa sino que tiene su inscripción histórica; es la respuesta ética y política al

reconocimiento de las atrocidades efectuadas contra los seres humanos durante la Segunda Guerra Mundial. Pero también convendría tomar conciencia de que la barbarie del nacionalsocialismo no fue improvisada, ni espontánea, sino racional y científicamente pensada, organizada y preparada antes de ser llevada a cabo, lo cual de ninguna manera la legitima ni la justifica pero sí debe interpretarse como una señal de alerta que nos mantenga atentos. Convendría también disipar la ilusión de que ciertos hechos son solo posibles en los “totalitarismos” porque en las democracias, estructuralmente desiguales, atravesadas por relaciones de opresión, subordinación e injusticia también cada uno de estos principios pueden ser violentados y esto sin negar su validez universal. Es preciso también advertir que si en algunos casos hay acciones que no se realizan es porque se tiene conciencia de que la sociedad aun no está psicológicamente y políticamente preparada para aceptarlas. Que en todo caso se trata de esperar el momento oportuno, que la opinión debe madurar y ser conducida en ese sentido.

Si las observaciones a la exigencia moral del reconocimiento de la dignidad inherente y de los derechos iguales para todos los seres humanos apuntan a la amplitud y vaguedad de estos principios, esa amplitud —propia, por otra parte, de todo principio y que no es lo mismo que vaguedad— no puede ser el fundamento para declarar su obsolescencia o su inutilidad. Mejor, antes de abandonar o de reemplazar ciertos principios, se trata de dar disputa por su contenido, su alcance y su significado. Pero para no engañarnos ni engañar con fórmulas repetidas hay que insistir en que no es suficiente con dar disputa por los sentidos si esos sentidos no fundan la voluntad política capaz de generar las acciones que produzcan las condiciones materiales y simbólicas para el efectivo cumplimiento de esos principios.

Afirmar la común dignidad de los seres humanos es la condición para reconocernos como iguales. Iguales en nuestras diferencias. Pero hay que recordar que sobre la idea de igualdad avanza siempre como su sombra la alteridad y que cuando esa alteridad se vuelve radical no conduce sino a la deshumanización

del Otro, ya sea en la forma de la victimización, la exclusión, la asimilación o el exterminio. La sombra que proyecta la biopolítica es la de la tanatopolítica y la línea que separa a una de otra es tan difusa como débil.

Convendría no perder de vista esta inextricable relación en tiempos en que es la condición humana misma lo que está bajo interrogación.

Casos de bioética y derechos humanos

El trabajo de la Secretaría de Derechos Humanos*

La realización de esta jornada es muy importante para reflexionar acerca de la dignidad humana porque justamente es la esencia de nuestro trabajo, la dignidad es inherente a los derechos humanos.

La Secretaría de Derechos Humanos tiene entre sus competencias la promoción y protección de los derechos humanos a partir del impulso y diseño de políticas públicas que plasmen este enfoque.

Desde el año 2003, a través de la Dirección Nacional de Atención a Grupos en Situación de Vulnerabilidad, se vienen desarrollando acciones dirigidas a posibilitar que los derechos humanos constituyan el marco de referencia para las políticas públicas, incluido el desarrollo de la bioética. De esta manera se trata de que en ellas prevalezcan criterios éticos y de derechos humanos que garanticen fundamentalmente la dignidad, la igualdad, la identidad, la libertad, la justicia, la integridad, la equidad y el bienestar de individuos, familias y comunidades.

La población en situación de pobreza, con dificultades en la accesibilidad a la salud, el resurgimiento de enfermedades sociales, los grupos vulnerables de la población requieren de políticas activas para la restitución de sus derechos. También nos preocupa lo relacionado con el sistema público de salud, los derechos del paciente y el carácter de agente moral que hoy debe asumir el hospital público. Teniendo en cuenta estas temáticas, es que en el año 2004, decidimos avanzar con la Confederación Médica de la República Argentina y con Bio&Sur en un convenio marco para trabajar articuladamente en este sentido.

Como parte de esta política integral se crea entonces el Consejo de Ética y Derechos Hu-

manos para las Investigaciones Biomédicas en el ámbito de la Secretaría de Derechos Humanos, integrado además de por la Confederación Médica de la República Argentina (COMRA) y la Asociación Bio&Sur de Bioética y Derechos Humanos, por representantes de organismos públicos del Poder Ejecutivo Nacional (Ministerio de Salud de la Nación; ANMAT, Secretaría de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva) y de ambas Cámaras del Honorable Congreso de la Nación (Comisiones de Salud y de Derechos Humanos) y expertos de las disciplinas involucradas y un representante de los trabajadores de la salud, y el Defensor del Pueblo de la Nación, en calidad de observador participante.

El Consejo es un ámbito de articulación interinstitucional y de evaluación y análisis de las investigaciones biomédicas, de carácter consultivo, que tiene por objetivos principales la evaluación de aquellas investigaciones que le sean sometidas, la elaboración de dictámenes técnicos, el asesoramiento y el diseño de propuestas de regulación a organismos públicos y privados sobre cuestiones de ética y derechos humanos de las investigaciones; el desarrollo de un sistema nacional de revisión y evaluación de las investigaciones; y la promoción de acciones tendientes a la educación en ética de la investigación.

En el marco de las acciones iniciales, expertos, funcionarios y técnicos argentinos y latinoamericanos llevamos a cabo el *Seminario Regional de Bioética: Un desafío internacional, hacia una Declaración Universal*. El mismo tuvo lugar en Buenos Aires los días 4 y 5 de noviembre de 2004, y tuvo como resultado un importante impacto sobre los trabajos y discusiones en curso, lo que fue retomado en

* Lic. Victoria Martínez, Directora Nacional de Atención a Grupos en Situación de Vulnerabilidad, Secretaría de Derechos Humanos.

la Conferencia General de la UNESCO como aporte del enfoque de derechos humanos.

El 28 de enero de 2005 el Comité Internacional de Bioética de UNESCO (CIB) aprobó el anteproyecto de una declaración relativa a las Normas Universales sobre Bioética y lo elevó al Consejo Ejecutivo. El texto recogía los trabajos del grupo de redacción del CIB y las consultas en el plano nacional e internacional. Finalmente durante la 33ª Conferencia General de la UNESCO, el día 19 de octubre de 2005, fue adoptada por aclamación la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos, plasmando el enfoque de derechos humanos. Este hecho significa un gran avance que proporciona un marco universal de principios fundamentales y procedimientos básicos para orientar a los Estados en la formulación de sus legislaciones y políticas en el ámbito de la bioética y para servir de base para dar a las instituciones, agrupaciones y personas interesadas orientaciones en la materia.

Entre otras acciones también se colaboró en la organización de la Reunión Nacional de Expertos sobre la aplicación de la Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos (UNESCO) y su aplicación en materia de desapariciones forzadas y catástrofes en el 2005.

Además desde el Consejo se apoyó la redacción que algunos de sus integrantes realizaron de un *Código Argentino de Ética y Derechos Humanos para las Investigaciones Biomédicas*, en la afirmación de la tradición universalista de la Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial y que se enmarca dentro de los derechos y garantías reconocidos por la Constitución Nacional y de las normas de derechos humanos ratificadas y aprobadas por la Nación, muchas de las cuales integran el texto de la Constitución Nacional.

Se elaboraron y presentaron *Pautas para el*

Reporte de Investigaciones Biomédicas cuya realización vaya en contra de los derechos humanos y las libertades fundamentales, recomendaciones relativas a la creación de un Registro Nacional de Comités de Ética, e informes y dictámenes técnicos sobre normas vinculadas a las temáticas de bioética y derechos humanos.

También se sometieron a consideración y evaluación distintos protocolos presentados, uno de ellos al Comité de Ética del Hospital de Clínicas sobre un estudio con pacientes con HIV, en el que se expondría a consecuencias graves sin beneficios particulares a los pacientes; y otro referido a la experimentación de vacunas para meningococo en los hospitales de Córdoba y Santiago del Estero, evaluando responsabilidades especialmente ligadas al consentimiento informado.

Como parte de la cooperación con Bio&Sur apoyamos la Consulta Pública para un Sistema Nacional de Ética y Derechos Humanos en las Investigaciones Biomédicas, realizada en el Honorable Senado de la Nación, el 14 y 15 de septiembre de 2006.

Como parte de las acciones de difusión de la declaración y en colaboración con el Foro de América Latina para la aplicación de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO, se realizó en la sede del Honorable Senado de la Nación, un seminario regional, en conmemoración del primer año de su sanción el 19 de octubre de 2006.

Todas estas acciones dan cuenta de la relevancia de este tema en el enfoque integral que las políticas de derechos humanos deben tener para su aplicación efectiva en la idea de avanzar para que cambien las condiciones de vida, la dignidad en la vida cotidiana.

Esta jornada es un ejemplo de cómo podemos contribuir en ese sentido.

El trabajo del Equipo Interdisciplinario Auxiliar de la Justicia de la CONADI (Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad): reflexiones éticas*

“La ética de la dignidad presupone, con su reconocimiento de los otros como actores posibles y necesarios, un progreso moral. Esta dignidad, hay que decirlo, solo puede aprehenderse desde la indignación”.

Diccionario Latinoamericano de Bioética¹

Introducción

En esta exposición trataremos de abordar la dimensión ética y las preguntas que se formulan en la tarea que desarrollamos. Para ello comenzaremos por definir el marco institucional, los orígenes y los objetivos de nuestra actividad, delimitando también los alcances del problema al que nos abocamos.

La actividad del Equipo Interdisciplinario Auxiliar de la Justicia de la CONADI consiste en colaborar por solicitud de la justicia, en aquellos casos en que sucede un proceso de restitución de identidad de un o una joven que fue apropiado durante la dictadura y cuya identidad fue suprimida y reemplazada por otra en el marco de un delito del terror de Estado.

El equipo está constituido de manera interdisciplinaria y tiene como objetivo cooperar con los jóvenes en vías de restitución de identidad en el marco de tales procesos judiciales, generando un espacio de intermediación y diálogo en el que se trata de preservar su voluntad y sus necesidades dentro de un escenario complejo. Somos un actor más de un proceso

en el que intervienen muchas personas y organismos, nuestra actividad es posible porque existen esas otras instancias. Entre ellas la acción constante y sostenida de las Abuelas de Plaza de Mayo.

La misma forma burocrática de la institución judicial hace que, frecuentemente, las dimensiones subjetivas y humanas de los involucrados queden omitidas. Por otra parte, la situación objetivamente favorece acciones en que los jóvenes son poco reconocidos como sujetos.

Nuestra intervención sucede en un proceso que entraña paradojas. Estos jóvenes adultos son víctimas de un delito imprescriptible ligado a la operatoria del terror de Estado. No obstante, el mismo proceso en el cual se dilucida su identidad suele ser, simultáneamente, un proceso penal contra las personas que consideraron sus padres y con las cuales ha transcurrido su vida. En ese proceso penal, su identidad genética, obtenida a través del análisis de ADN, es simultáneamente una posible prueba contra esas personas y la vía de dilucidación de su origen y de re-vinculación con

* Lic. Alicia Stolkner, Coordinadora del Equipo Interdisciplinario Auxiliar de la Justicia. Directora de CONADI: Claudia Carloto. Miembros del Equipo Interdisciplinario: Fernanda López Puleio, Magdalena Barbieri, Norberto Dorensztein, Analía Lanza y Viviana Vicente. Fueron miembros fundacionales del Equipo hasta que asumieron cargos públicos que limitan su posibilidad de desempeñarse en él: Héctor Sagretti y Sergio Abrevaya. Su participación definió buena parte del perfil de trabajo.

¹ Varios autores, Tealdi, Juan Carlos (Director), *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá), Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, UNESCO, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, 2008, Bogotá, Colombia, pág.274.

su familia biológica. Se configura así una situación paradójica en la que resulta inevitable la reflexión ética. Baste señalar que su cuerpo es prueba de un delito del cual son víctimas, y que tienen una relación primaria con los posibles victimarios. Las herramientas jurídicas no siempre se adecuan a una situación paradójica de esta índole. Hemos encontrado ejemplos de ello, como el caso de un joven que tenía interdicción de salida del país, aún cuando su situación no era, obviamente, de imputado.

Los jóvenes que fueron niños apropiados son víctimas, pero víctimas no querellantes². La querrela la presentan, en general, las familias que los buscan y/ o la institución Abuelas de Plaza de Mayo. Queda, entonces, un vacío en cuanto a cómo ser escuchados en el ámbito jurídico. Este vacío suele ser cubierto por el defensor de los presuntos apropiadores, implicándolos fuertemente en la estrategia de la defensa de quienes están acusados de ser sus victimarios. Aun cuando frecuentemente existe un deseo de saber sobre el origen y una necesidad de recuperación de identidad, coincide muchas veces con el hecho de que dilucidarlo por la vía de la prueba voluntaria de ADN puede incriminar o complicar la situación penal de los que consideraba sus padres, desencadenando posiciones de culpabilización.

Dado que ya han llegado a la mayoría de edad, no corresponde —como sucedía antes— la presencia del Defensor de Menores que los representaba en el proceso con el objetivo de velar específicamente por ellos. Se los considera sujetos autónomos en la toma de decisiones, por ejemplo la decisión de acceder o no a dar la muestra para que se analice su fórmula genética y se la coteje con las muestras existentes en el Banco de Datos Genéticos³ recae sobre ellos. No obstante han sido objetivados a lo largo de su historia.

En esta complejidad se funda la necesidad de que las disciplinas intervinientes articulen lo jurídico con lo psicológico en un abordaje que se propone ser integral a fin de contribuir a preservar la dignidad de los jóvenes.

La magnitud del problema se comprende si se tiene en cuenta que, como lo señalan las Abuelas de Plaza de Mayo⁴, con los niños apropiados se produjo una filiación falsa, amparada en el terrorismo de Estado, que les impidió el derecho a vivir con su familia, fueron sustraídos de un sistema de parentesco e incluidos violentamente en otro y, mientras esa situación no se esclarezca, son desaparecidos, permanecen desaparecidos. Por otro lado, para las familias que los buscan, la situación no es algo que sucedió en el pasado sino un presente que está sucediendo de manera continua. La certeza de que en algún lugar está ese o esa joven de cuyo contacto y vida han sido borrados configura, a nuestro entender, una tortura psicológica constante que encuentra alivio en la búsqueda activa, pero que sólo puede cesar en el reencuentro.

La pregunta que la dimensión ética plantea alrededor de la voluntariedad o no de la obtención de las muestras para el análisis de ADN es sobre el aparente conflicto entre dignidad y autonomía, como lo trataremos de desarrollar al final de esta exposición. Existe simultáneamente un debate jurídico sobre los alcances de la búsqueda de muestras para obtener el ADN sin consentimiento⁵.

El marco institucional y la actividad

La Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad (CONADI) es una entidad con sede en el Estado pero con gestión interjurisdiccional, de la que forma parte Abuelas de Plaza de Mayo.

² Sólo excepcionalmente se ha dado el caso de que adhieran a la posición de querellantes.

³ La expositora participó junto con uno de los fundadores del Equipo Interdisciplinario en un proceso en el que el joven era menor y la presencia del Defensor de Menores facilitó mucho la generación de un espacio específico para él en el proceso judicial. Ese proceso tuvo una buena revinculación con la familia de origen, trabajada en equipo y sostenida por el defensor de menores.

⁴ <http://www.abuelas.org.ar/index.php>

⁵ Cuando se realizó esta exposición todavía no había tenido lugar el fallo de la Corte Suprema de Justicia que da marco legal a la búsqueda de muestras, aunque no a la extracción de sangre sin consentimiento.

En 1992 la disposición N° 1328/92 de la Subsecretaría de Derechos Humanos creó, por iniciativa de las Abuelas de Plaza de Mayo, una comisión técnica para “impulsar la búsqueda de niños desaparecidos y determinar el paradero de niños secuestrados y desaparecidos con identidad conocida y de niños nacidos en ocasión de encontrarse la madre privada ilegítimamente de libertad”. También se planteaba “aportar al cumplimiento del compromiso asumido por el Estado Nacional al ratificar la Convención sobre los Derechos del Niño en lo atinente al derecho a la identidad”.

En 2001 por la ley N° 25.457 se creó la Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad. En su artículo 1° establece que tendrá por objeto:

- Coadyuvar en el cumplimiento del compromiso asumido por el Estado nacional al ratificar la Convención sobre los Derechos del Niño — ley N° 23.849—, con rango constitucional desde 1994, en lo atinente al derecho a la identidad;

- Impulsar la búsqueda de hijos e hijas de desaparecidos y de personas nacidas durante el cautiverio de sus madres, en procura de determinar su paradero e identidad;

- Intervenir en toda situación en que se vea lesionado el derecho a la identidad de un menor.

En su artículo 2° plantea su configuración interjurisdiccional, que incluye una entidad de la sociedad civil. La comisión está conformada por dos representantes del Ministerio Público, uno de la Procuración General de la Nación y uno por la Defensoría General de la Nación; a ellos se suman dos representantes de la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo y dos representantes del Poder Ejecutivo nacional, a propuesta de la Subsecretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

El Equipo Interdisciplinario Auxiliar de la Justicia fue creado en 2002, en el marco de los Juicios por la Verdad de la ciudad de La Plata. Algunos de sus miembros habían sido convocados con anterioridad para intervenir en procesos de restitución de identidad. Reconoce un antecedente en una solicitud del Estado

a quienes constituirían el equipo original para realizar un intento de mediación en la re-vinculación de un joven con la familia de origen, en un caso que había llegado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Algunas de las especificidades de nuestra intervención devienen de este marco institucional. Somos parte de una institución del Estado y como tales nos presentamos ante los jóvenes. Esa posición nos habilita para una cierta prescindencia con respecto al proceso judicial penal, lo que nos permite centrarnos específicamente en la situación de restitución de identidad. Esta prescindencia es funcional: no somos querellantes, ni defensores, ni fiscales, ni jueces. Tampoco obramos como peritos y nuestro compromiso con los jóvenes es de confidencialidad.

Nuestras intervenciones son diversas: acompañamos a los jóvenes y al personal del juzgado en la notificación de la causa (a veces es en ese momento que el o la joven se informa de que no es hijo biológico de los que considera sus padres), tratamos de proveer la mayor cantidad de herramientas y espacios de reflexión para facilitar la decisión voluntaria de hacer la prueba de ADN y participamos de la información y elaboración psicológica de los resultados de la prueba cuando se realiza. Si la misma concluye con la localización de la familia biológica, podemos trabajar con la familia y el joven en el proceso de re-contacto. Nuestras intervenciones varían según cada caso y según las características particulares de cada juzgado y proceso. En ocasiones, es el personal judicial el que ha solicitado reuniones para reflexionar sobre estas particulares situaciones e, inclusive, para tener elementos a fin de decidir estrategias. Nuestra intervención implica a todos los actores, es puntual y actuamos en la situación tal como se desarrolla. Siempre se trata de que el joven sea escuchado y que mantenga el máximo de posibilidad de toma de decisiones dentro de la complejidad de la circunstancia.

Las preguntas y el accionar de la justicia

(...) “Tenemos, por lo tanto, dos concepciones absolutamente heterogéneas de la libertad, una concebida a partir de los derechos del hombre y otra percibida sobre la base de la independencia de los gobernados (con respecto a los gobernantes)”.

Michel Foucault⁶

Antes de adentrarnos en las preguntas sobre la dimensión ética del problema al que nos abocamos, quisiera señalar brevemente el debate preexistente. Apenas retornada la democracia, cuando las Abuelas de Plaza de Mayo protagonizaron las primeras restituciones de niños, hubo quienes plantearon que lo mejor para protegerlos hubiera sido no esclarecer la situación. Mirado retrospectivamente, tal argumento no deja de ser un claro emergente de las huellas de la dictadura en el “sentido común” de buena parte de la sociedad. Quienes lo sostenían se amparaban en el derecho prioritario del bien del menor. Se le respondió con una nutrida fundamentación teórica sobre el lugar de la dilucidación de la identidad como derecho fundamental y necesidad subjetiva, y también con la necesidad del conjunto de la sociedad de esclarecimiento de estos hechos aberrantes de su historia.

Cuando los jóvenes llegaron a la mayoría de edad y, simultáneamente, el avance científico hizo posible obtener importantes grados de certeza sobre la filiación genética a partir del análisis del ADN, los debates fueron de otro tipo. Teniendo en cuenta su paradójica situación de víctimas vinculadas primariamente a sus posibles victimarios y su implicación en el proceso penal de los mismos, muchos jóvenes no accedieron voluntariamente a la extracción de la muestra de sangre necesaria para el estudio. La justicia, entonces, tomó distintas determinaciones, salvo excepciones hubo consenso en no obtener la muestra por extracción de sangre sin el consentimiento voluntario.

Distinta fue la posición con respecto a obtener muestras a través de incautar prendas u objetos del domicilio de los jóvenes, por orden

judicial. La justicia debió tener en cuenta que había otras víctimas del proceso cuyos derechos merecían ser considerados, los familiares, y que la sociedad ameritaba esclarecimiento de los hechos. Veamos algunas fundamentaciones:

“Se determinó que en modo alguno podía otorgársele un alcance tal al derecho de la supuesta víctima que implicase la anulación de los derechos de otros a conocer el destino de sus familiares sustraídos. Sobre estos presupuestos se concluyó que de acuerdo a las circunstancias del caso, no existía norma alguna que le otorgase al consentimiento de la persona cuya filiación se cuestionaba un alcance tal capaz de impedir la realización de estudios genéticos o la investigación misma de la verdad genética ante requerimientos de terceros que ostentan un interés legítimo (art. 262 del Código Civil).

“A la par de la potestad del Estado para la represión de los delitos, o del ejercicio mediato de los intereses de los directamente afectados por ellos, este tipo de investigaciones conceden el espacio para hacer realidad y revelar la verdad misma con la fuerza de derecho. Aquel que “asiste a las víctimas de violaciones manifiestas a los derechos humanos y violaciones graves al derecho internacional humanitario, así como a sus familias y a la sociedad en su conjunto,⁷ de conocer la verdad sobre tales violaciones de la manera más completa posible, en particular la identidad de los autores y de las causas, los hechos y las circunstancias en que se produjeron”. (Del voto del Dr. Ballestero).

C.C.C. Fed. Sala I
6.3.2009

Freiler - Ballestero - Farah
A. Hidalgo Garzón”

Nos encontramos entonces con una situación práctica particularmente paradójica: se usaba la fuerza para obtener las muestras de una supuesta víctima, invocando derechos de otros. La paradoja estriba en que en ese mismo proceso se operaba en la restitución de la identidad de la o el joven, restituyendo un derecho que le había sido privado. A las tareas de nuestro equipo se sumó trabajar sobre

⁶ Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, pág.61.

⁷ Subrayado nuestro.

estos procedimientos de obtención de muestras y actualmente la CONADI participa en la capacitación de quienes los realizarán en el futuro, para atemperar la violencia inherente a los mismos⁸. No creemos necesario señalar el impacto de estas medidas en la vida y en la subjetividad de los jóvenes, incluyendo el hecho de que a veces la escena parecía remitir a la violencia del terror, según apareció en las entrevistas de algunos de sus protagonistas.

No nos asombró, no obstante, encontrarlos con que algunos jóvenes se comportaban como si esa decisión de la justicia hubiera aliviado una situación insostenible. A partir de la elucidación de su origen —obtenida sin mediar su consentimiento— se vinculaban con sus familiares biológicos, revisaban aspectos centrales de su vida y ponían en marcha un difícil camino de reintegración de su identidad⁹. En ese camino se redefinía, de las más variadas formas, la relación con la que —hasta ese momento— habían considerado su familia. En aquellos casos en que la obtención de la muestra no resultó en compatibilidad con algunos de los grupos familiares que buscan un miembro, se cerró un largo camino judicial y se inauguró la incertidumbre con respecto al origen. En estos últimos casos se evidencia una cierta continuidad ideológica entre la práctica consuetudinaria de adopciones ilegales naturalizada por la sociedad y la apropiación de niños durante la dictadura como política planeada.

De todos modos, hay una pregunta ineludible que suscita esta situación. Es la referente al sujeto de la decisión, y resulta pertinente al debate planteado en esta jornada. La operatoria del terror de Estado y sus dispositivos

específicos de des-subjetivación, del cual el campo de concentración es el paradigma, se introduce como tercer elemento en este debate. No podemos dejar de recordar la novela *La decisión de Sophie* de William Styron¹⁰, en el punto en donde una persona queda sometida a un dispositivo que la priva de la posibilidad de decidir, salvo la de negarse a ello¹¹.

Dignidad, identidad y autonomía en el marco de este problema. Dilemas¹²

“Si se le pidiera al autor que resuma en una frase su mayor problema durante el tiempo que estuvo en el campo respondería así: proteger su yo de manera tal que, si por alguna eventualidad afortunada, lograba nuevamente la libertad, fuera aproximadamente la misma persona que había sido cuando perdió su libertad”.

Bruno Bettelheim

“La esencia de la identidad es el valor del respeto a la dignidad humana”.

Diccionario Latinoamericano de Bioética

La reflexión ética sobre nuestra práctica requiere, en primer lugar, de una explicitación de nuestro concepto sobre la ética misma. En algún trabajo anterior, la expositora ha definido la ética como un posicionamiento reflexivo en relación al reconocimiento del otro como sujeto y a su autonomía¹³.

Retomaremos el final del punto anterior para señalar que los dispositivos del terror de Estado son, fundamentalmente, “artefactos” tendientes a suprimir la dignidad de la persona, alterando de manera profunda su identidad

⁸ Por Resolución N° 1229/09 del Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos se ha creado un grupo especial que asistirá a la justicia en estos procedimientos de obtención de pruebas y al cual se capacitará especialmente.

⁹ Las revinculaciones con la familia biológica son procesos en los que el o la joven construyen nuevos vínculos y se reincorporan en una filiación.

¹⁰ Styron, William, *La decisión de Sophie*, Belaqua, Barcelona, 2007.

¹¹ Al personaje central, una mujer prisionera en un campo de concentración nazi, se le ofrece la posibilidad de elegir uno de sus hijos pequeños para que sobreviva a la selección de los que van a la cámara de gas, entregando “voluntariamente” al otro.

¹² Los capítulos anteriores de este escrito reflejan la elaboración colectiva del equipo. La reflexión de este último punto es responsabilidad individual de la expositora.

¹³ Stolkner, Alicia y Garbus, Pamela, “Ética y Prácticas en Salud Mental” en el libro *Bioética, Salud Mental y Psicoanálisis*, comp. Juan Carlos Fantin y Pablo Fridman, Ed. Polemos, Buenos Aires, 2009, pág. 171-186.

y limitando de manera radical su autonomía. No se dirigen solamente al individuo sobre el que operan sino al conjunto de la sociedad a fin de lograr adhesión al poder anulando la capacidad de las personas y los grupos de posicionarse como actores de su situación. Ponen en cuestión, por su sola existencia, la idea de sujeto autónomo abstracto del liberalismo.

Contrariamente a lo que el sentido común indica, no operan fundamentalmente por el miedo sino por la anulación. Esa anulación se construye en la brecha jurídica que significa el “estado de excepción”, operación de suspensión del orden jurídico en nombre del mismo, al que Giorgio Agamben¹⁴ define así: “...el estado de excepción no es ni externo ni interno al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o a una zona de indiferenciación, en el cual dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan. La suspensión de la norma no significa su abolición y la zona de anomia que ella instaura no está (o al menos no pretende estar) totalmente escindida del orden jurídico”. Procede a señalar “...el significado inmediatamente biopolítico del estado de excepción como estructura original en la cual el derecho incluye en sí al viviente a través de su propia suspensión...”¹⁵.

Sólo en tal marco es pensable que sucediera una política de apropiación de niños como la que existió en la Argentina y que puede ser considerada, en sí misma, un dispositivo del terror de Estado.

En trabajos anteriores¹⁶ hemos mencionado que el antagonismo central de nuestra época es la tensión entre la tendencia a la “objetivación” y la tendencia a la “subjetivación”.

La tendencia a la objetivación condice con

un rasgo estructural inherente a la forma mercantil de la sociedad, tal como lo desarrolla Marx al abordar el fetichismo de la mercancía. Se trata de ese curioso efecto estructural por el cual aparecen “relaciones propias de cosas entre personas y relaciones sociales entre las cosas”¹⁷. En la extrema mercantilización de nuestra época todo lo que tiene sentido para la vida humana —e inclusive la vida humana misma o sus órganos— puede adquirir “situación mercantil”¹⁸ o sea, ser colocado en el lugar de “cosa”, objetivado. El fenómeno de la objetivación se extiende más allá de la intercambiabilidad concreta de cada caso y conlleva, necesariamente, la anulación de la persona como sujeto de derecho. Lo antagónico de la objetivación se sitúa en la línea de la vigencia de los derechos.

Curiosamente, desde una perspectiva filosófica distinta, Kant define la dignidad justamente como la no intercambiabilidad mercantil: “...Las cosas, dice Kant, tienen precio, pero el hombre, en cambio, tiene dignidad. Lo que tiene precio es intercambiable, puede ser mercancía, servir de medio para otros fines. La dignidad del hombre implica, por el contrario, que todo ser humano sea fin en sí mismo, insustituible, nunca intercambiable ni tomado como objeto o cosa, como instrumento o mercancía. En eso se cifra su dignidad y esta es intrínseca a todos y cada uno de los seres humanos por el solo hecho de ser humanos. Esto permite apuntar una definición de dignidad como *el valor intrínseco de todo ser humano, en tanto que humano (...)* dignidad, autonomía y persona. En su íntima conexión”¹⁹.

Estos jóvenes fueron objetivados en el proceso de apropiación. Ese es el núcleo de la

¹⁴ Agamben, Giorgio, “Estado de Excepción”, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2ª. Edición. 2005, pág. 58-59.

¹⁵ Análisis que el autor aplica a la puesta entre paréntesis de cualquier tipo de derechos de los prisioneros sustraídos de ser terroristas, en la doctrina Bush y que podemos afirmar sería extensible a la Doctrina de Seguridad Nacional aplicada por las dictaduras de América Latina en los 70.

¹⁶ Stolkner, Alicia, “Antagonismo y violencia en las formas institucionales de la época” en el libro “Pensando la Institución”, Moise-Rosa, Cecilia y Goldstein, Mirta (Comp.), Ed. El Escriba, Buenos Aires, 2001.

¹⁷ Marx, Karl, *El Capital-Crítica de la Economía Política*, Editorial Siglo XXI, 4ª Edición, 1975.pág 70.

¹⁸ Arjun Apparudai (Apparudai Arjun: “La vida social de las cosas-perspectiva cultural de las mercancías” Ed. Grijalbo, México 1991) define la situación mercantil en la vida social de cualquier cosa “...como la situación en la cual su intercambiabilidad (pasada, presente o futura) por alguna otra cosa se convierte en su característica socialmente relevante”, pág. 29

¹⁹ Diccionario Latinoamericano de Bioética, pág 277.

injuria en su dignidad. La apropiación es un proceso paradigmático de objetivación y la restitución de su identidad debe ser, simultáneamente, un proceso de recuperación de su dignidad y capacidad de decisión. Para ello, es necesario que la justicia cumpla la función que socialmente le compete. No es separable su derecho del de las otras víctimas, por ejemplo los familiares, ni del derecho del conjunto de la sociedad. Mucho menos es posible plantear un antagonismo entre ellos, más allá de cuáles sean las vivencias subjetivas de la situación, porque la resolución reparatoria sólo puede ser integral.

Como sociedad somos responsables de que el daño producido encuentre vías de reparación que, no obstante, es imposible que borren las huellas de lo sucedido.

Nuestro trabajo reconoce este marco, y a la vez sostiene en cada acción la necesidad de que la palabra de estos jóvenes sea reconocida y escuchada en el concierto de actores del proceso, de que sean tenidos en cuenta sus tiempos y necesidades, y de que se evite colocarlos como responsables de una situación dilemática que los excede.

Cada una de las causas en que hemos intervenido ha planteado problemas y necesidades nuevas. En todas nos hemos visto implicados como sujetos de esta historia común. En todas hemos tenido la evidencia de que es absolutamente indispensable para la sociedad la garantía de que estos hechos no se repitan nunca más.

Dignidad, derechos humanos y bioética*

Buenas tardes a todas y todos,

Por regla general se espera que cualquier exposición comience por la conceptualización del tema a tratar. Sin embargo en este caso, me permito solicitarles me reliven de esbozar el concepto de dignidad, por haber sido tratado por quienes me precedieron en el uso de la palabra. Prefiero concentrar estas palabras en fundamentar, casi diría en militar, la consideración ineludible de este concepto para hablar de derecho, de salud, de bioética.

Para eso es necesario reflexionar cómo, porqué y en qué contexto el derecho ha ido tomado la noción de dignidad y en general la perspectiva de derechos humanos.

Tanto la “dignidad humana” como los “derechos humanos” encierran conceptos de universalidad capaces de traspasar cualquier sistema político-social. Son valores idénticos comunes a toda la familia humana y que los Estados deben reconocer y garantizar.

Como bien recordaba hoy el Secretario Duhalde en la apertura, el artículo 1° de la Declaración Universal de Derechos Humanos 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”.

No es casual que sea en este instrumento fundacional del derecho internacional de los derechos humanos que se incluya la noción de dignidad de la persona.

¿Por qué? Porque todo el derecho internacional de los derechos humanos tal como lo conocemos hoy surge en plenitud luego de la segunda posguerra.

Las atrocidades cometidas durante la Segunda Guerra Mundial y la Shoá llevaron a que

la comunidad internacional se diera cuenta de que era necesario construir mecanismos que ayudaran a prevenir las violaciones masivas de derechos fundamentales, a castigar a quienes cometieran estas violaciones, y a rechazar cualquier intento de repetición.

La comunidad internacional reaccionó y se organizó. Se creó la Organización de las Naciones Unidas. El derecho internacional de los derechos humanos inició un desarrollo ininterrumpido hasta hoy, desde la Declaración Universal de 1948 que citaba recién, y la Convención para la Prevención y Sanción del Crimen de Genocidio del mismo año, hasta la Declaración sobre el Derecho a la Verdad y la reciente Convención Internacional para la Protección de todas las Personas contra la Desaparición Forzada.

Tampoco es casual que la Argentina comience a formar parte de un sistema regional de protección de derechos humanos al ratificar la Convención Americana sobre Derechos Humanos recién en 1984, cuando la sociedad emergía de la peor dictadura de su historia.

Este sistema regional, en el que participamos y cuyas decisiones estamos obligados a acatar, replica el contenido de la declaración universal de 1948 y de la declaración americana del mismo año cuando en su artículo 1° impone a los Estados parte el deber de **respetar** los derechos y libertades reconocidos en la Convención y a **garantizar** su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

Y por si quedaran dudas, en el segundo

* Dra. Andrea Gualde, Directora Nacional de Asuntos Jurídicos en materia de Derechos Humanos, Secretaría de Derechos Humanos.

apartado del artículo define **persona como todo ser humano**.

Como vemos, en todos los instrumentos internacionales de derechos humanos, y en todas las constituciones democráticas, la noción de derechos humanos se introduce como una categoría que los Estados deben garantizar y respetar. Los derechos no se otorgan desde el poder estatal, sino que se deben garantizar en su pleno ejercicio. Aquí está palmaria la manifestación de la noción de dignidad que permea transversalmente todos los instrumentos jurídicos.

Aparece así una primera reflexión: hablar de derechos de las personas sin considerar la noción de dignidad no solo lastima la más básica de las nociones del derecho sino que conduce y ha conducido, como la historia es generosa en ejemplos, a las aberraciones más inimaginables.

La lucha por la vigencia de los derechos humanos ha sido, principalmente, el esfuerzo por limitar el ejercicio del poder estatal a los imperativos que emanan de la dignidad de la persona humana y sus derechos. El Estado y sus agentes tienen la responsabilidad de la efectiva vigencia de los derechos humanos dentro del ámbito territorial donde ejercen su poder y jurisdicción, siendo función primordial de éstos la prevención y sanción de toda violación de los derechos de las personas.

Los derechos humanos constituyen así obligaciones que asume el gobierno del Estado respectivo, ejerciendo su potestad para asegurarlos, respetarlos, promoverlos y garantizarlos. Como consecuencia de ello, el Estado y sus agentes responden ante la comunidad internacional por su violación. Por eso conceptualmente, sólo los Estados son quienes violan los derechos humanos. Esta es la segunda distinción que me permito compartir hoy con ustedes: solo los estados pueden incurrir en violaciones a los derechos humanos.

En otros términos: el rasgo fundamental y característico de las violaciones de los derechos humanos es que son cometidos por el poder público o a través de las potestades, competencias y atribuciones que éste pone a disposición de los agentes estatales.

El Estado tiene la **obligación de respetar** los derechos, vale decir, su ordenamiento jurídico

completo, con objeto de respetar y asegurar el efectivo goce a las personas que se encuentran dentro de su territorio y jurisdicción de los derechos humanos, siendo ilegítimas e ilícitas las acciones u omisiones de sus agentes, que en el ejercicio de sus competencias y atribuciones, o abusando de ellas, violen tales derechos.

La **obligación del Estado de garantizar** los derechos le exige a éste asegurar la eficacia práctica de los derechos humanos con todos los medios a su alcance, estableciendo instituciones y procedimientos formativos y jurisdiccionales que permitan superar las amenazas, perturbaciones o privaciones al ejercicio de tales derechos por las personas, **restableciendo** el derecho, **reparando** los daños causados, **investigando** seriamente los hechos para establecer la verdad, determinar los responsables y **aplicar las sanciones** pertinentes.

En materia específica de **derechos económicos, sociales y culturales**, rige un principio fundamental y es que los Estados no pueden adoptar políticas y medidas que empeoren la situación de los de los que gozaba la población al momento de ratificar el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Esta obligación estatal de mejorar la situación de estos derechos tiene como contrapartida lógica la prohibición de reducir los niveles de protección de los derechos vigentes o, en su caso, de derogar los derechos ya existentes.

Debemos conectar este principio con la pequeña historia que estamos reseñando sobre el origen del derecho internacional de los derechos humanos y efectuar una precisión adicional. La codificación que reseñábamos anteriormente, fruto de la organización de la comunidad internacional frente a la barbarie de la segunda guerra, pone a la persona humana en el centro de la escena. El derecho internacional ya no es más una relación entre Estados. Ahora el individuo, sea nacional del Estado que sea, es **sujeto** del derecho internacional y puede interpellar a un Estado hasta el punto de comprometer su responsabilidad internacional frente a sus pares.

Dicho así, ningún instrumento internacional podría ser regresivo en materia de derechos ni ningún Estado podría ejecutar políticas que resulten regresivas. Por ejemplo, en el tema que nos convoca, los principios ya acuñados

y que rigen internacionalmente el derecho a la salud y la bioética no permiten ir hacia atrás. Los logros de consenso internacional para incorporar la perspectiva de derechos humanos en la regulación o la actuación de los Estados sobre cuestiones de bioética no tienen vuelta atrás, sin comprometer su responsabilidad internacional.

Además, podríamos agregar, los actores que intervienen en la formación de estos consensos internacionales tienen el imperativo de atender las lecciones de la historia.

Estoy pensando —por ejemplo y en el tema que nos ocupa hoy— en el rol de esos actores en el marco de la UNESCO, en tanto organismo internacional en cuyo seno hubo grandes avances en materia de bioética, dignidad y derechos humanos, y que en ese carácter fue, es y seguirá siendo epicentro de las grandes discusiones entre países centrales y periféricos alrededor de estas nociones.

En este escenario, ¿qué pasaría —por hipótesis— si extirpáramos del universo jurídico la noción de dignidad de la persona? No ya por cuestiones que obedezcan estrictamente a ideologías totalitarias o dictatoriales, sino por meros intereses económicos. Me atrevería a decir, sin temor a exagerar, que pasaría lo que ya pasó en determinados momentos oscuros de la historia de la humanidad. Pensemos por ejemplo en el ejercicio de la medicina en el régimen nazi y décadas más tarde, aquí mismo, durante la dictadura militar argentina.

María Luisa Pfeiffer, en el *Diccionario Latinoamericano de Bioética -Vida, Cuerpo y Dignidad Humana* afirma que: “El reconocimiento de la dignidad que exigimos en el otro, y que estamos obligados a ejercer como respeto, no requiere más que **la presencia corporal humana**. Desde aquí se puede asociar dignidad al concepto secularizado de sacralizar el cuerpo. El cuerpo es sagrado en tanto y en cuanto no se lo puede tocar, no se lo puede violar, no se puede penetrar en él; esto es lo que consagra **el derecho a la integridad**. De modo que la dignidad humana no solo tiene que ver con la identidad del humano sino, tan básicamente como lo anterior, con su integridad”.

En palabras de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: “Una de las más antiguas y nobles actividades es la destinada a la pre-

servación de la vida y la salud de las personas. Este es, precisamente, el caso de la profesión médica, cuya regulación posee **un notable componente ético** (Caso De La Cruz Flores, de fecha 18 de noviembre de 2004, en el voto razonado del Juez Sergio García Ramírez)

Asimismo, que las “...personas que se encuentran recibiendo atención médica, y dado que la salud es un bien público cuya protección está a cargo de los Estados, éstos tienen la obligación de prevenir que terceros interfirieran indebidamente en el goce de los derechos a la vida y a la integridad personal, particularmente vulnerables cuando una persona se encuentra bajo tratamiento de salud” (sentencia en caso *Ximenes Lopes vs Brasil – Fondo*, reparaciones y costas del 4 de julio de 2006).

Por su parte, en cuestiones vinculadas con la salud mental, la Corte ha dicho que: “Los Estados tienen el deber de supervisar y garantizar que en toda institución psiquiátrica, pública o privada, sea preservado el derecho de los pacientes de recibir un tratamiento digno, humano y profesional, y de ser protegidos contra la explotación, el abuso y la degradación”.

Contrastemos ahora estas afirmaciones con las conclusiones de los juicios de Nuremberg, en el capítulo en que se juzgó a los médicos del nazismo. El juicio se abrió el 9 de diciembre de 1946 y se pronunció el 19 de agosto de 1947, condenando a siete médicos (Karl Brandt, Rudolf Brandt, Kart Gebhardt, Joachin Mrugowsky, Victor Brack, Wolfram Sievers y Waldemer Hoven) por crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad sobre la base de pruebas documentales de los experimentos médicos ejecutados durante el nazismo.

Resultó probado que el Régimen Nazi a través de su política destinada a la consolidación de la raza aria como raza humana perfecta, operó un cambio en los principios de la moral médica vigentes en ese momento, rompiendo con el paradigma de la buena medicina.

Recordemos la organización de programas oficiales de eutanasia tendientes a la eliminación de personas señaladas como enfermos incurables, niños con problemas hereditarios, delincuentes, enfermos mentales, discapacitados físicos, homosexuales y, en general, adultos o ancianos considerados ‘improductivos’ y programas de esterilización masiva para que

no hubiera descendencia de tales personas.

¿Qué ideas sirvieron de base a las políticas sociales y sanitarias del nazismo?

- Supervivencia del más apto.
- Vidas que no vale la pena ser vividas.
- Dignidad como atributo propio de ciertos humanos y no de todos.
- Razas no aptas para reproducirse (por ende eliminación de los no aptos).

Recordemos las investigaciones neuropsiquiátricas como parte de programas de investigación sobre retraso mental y epilepsia cuyo desarrollo incluía la evaluación neuropsicológica, fisiológica y terapéutica de los pacientes en vida y el estudio anatomopatológico de sus cerebros **después de someterlos al programa de eutanasia.**

Recordemos los experimentos de los que fueron víctimas prisioneros sanos tales como:

- Ensayos de congelación.
- Inoculación de bacilos de tuberculosis.
- Amputación de miembros.
- Esterilizaciones quirúrgicas sin anestesia.

Recordemos el ensayo de distintas sustancias farmacológicas (por los vínculos entre grandes corporaciones farmacéuticas con el centro del poder nazi) generalmente para el tratamiento de enfermedades infecciosas como el tifus, escarlatina, que finalizaban ineludiblemente en la muerte.

¿Qué denominador común atraviesa todas estas prácticas aberrantes?

La concepción de que toda vida humana tiene dignidad inherente se reemplazó por la de que algunas vidas humanas no valían la pena, dejándose de lado todo principio ético de respeto a las personas.

Veamos alguna de las fuentes de “justificación” de semejantes atrocidades, y que proviene nada menos que de dos “académicos” reconocidos y respetados de la medicina y el derecho (*Karl Binding* y *Alfred Hoche*). Porque esto me parece importante destacar aquí hoy: **todo** se puede justificar en la argumentación. Y esto es lo peligroso y a lo que debemos estar atentos. Relativizar hasta la inexistencia la noción de dignidad humana, con algún esfuerzo retórico, se puede justificar. Y, si no, repasemos lo que en 1920 escribían algunos “académicos” y cito: “Hubo un tiempo, hoy considerado bárbaro, cuando eliminar a quienes nacían

no aptos para la vida, o que luego se hubieran convertido en tales, se daba por sentado. Luego vino la fase, que continúa hasta el presente, en que, finalmente, preservar su existencia, no importa cuán desprovista de valor, representaba el valor moral más elevado. **Llegará una nueva era-operando con una moral superior y con gran sacrificio que terminará dejando de lado los requisitos de un humanismo exagerado y la sobrevaloración de la mera existencia”.**

Me podrán decir, que esto fue felizmente superado. Que ya nadie se animaría a decir hoy tan claramente algo así. Que estoy haciendo mención de una situación extrema de la humanidad. Que los responsables de tales crímenes fueron juzgados y condenados. Verdad a medias.

Para no ir ni muy lejos en el tiempo ni en el espacio, en nuestro país, hace pocos años y aquí mismo, y en cientos de lugares de nuestra geografía, profesionales de la salud participaron en:

1. la evaluación de la condición física de los detenidos para la aplicación de métodos de tortura.

2. la asistencia a los partos y firma de certificados falsos para apropiación de niños nacidos en cautiverio.

3. la administración de hipnóticos o sedantes (pentonaval) en los vuelos de la muerte.

Mejor que nadie lo dijo Rodolfo Walsh en su Carta Abierta a la Junta Militar del 24 de marzo de 1977: “La falta de límite en el tiempo ha sido complementada con la falta de límite en los métodos, retrocediendo a épocas en que se operó directamente sobre las articulaciones y las vísceras de las víctimas, ahora con auxiliares quirúrgicos y farmacológicos de que no dispusieron los antiguos verdugos...”

“Mediante sucesivas concesiones al supuesto de que el fin (...)justifica todos los medios que usan, han llegado ustedes a la tortura absoluta, intemporal, metafísica en la medida que el fin original de obtener información se extravía en las mentes perturbadas que la administran para ceder al impulso de machacar la sustancia humana hasta quebrarla y hacerle perder la dignidad que perdió el verdugo, que ustedes mismos han perdido”.

Y qué decir de las condiciones en que vivieron y dieron a luz las embarazadas en cautiverio.

Como señala Eduardo Duhalde en su obra *El Estado Terrorista*, la apuesta básica del totalitarismo es la demostración de que todo es posible, y en esa posibilidad se inscribe este método perverso que implica el uso de la madre como objeto descartable.

Todos conocemos los desgarradores testimonios acerca de esas madres. De las condiciones en las que fueron secuestradas, torturadas, mantenidas con vida. Las circunstancias en las que vivieron y parieron. No es mi intención recrear la magnitud de ese horror, porque retumba en estas propias paredes.

Tampoco voy a extenderme sobre los aspectos que ya abordó Alicia Stolckiner sobre la apropiación de los niños.

Simplemente lo menciono para volver al inicio de estas palabras: lo imprescindible de contener la noción de dignidad cuando de derechos hablamos.

El fenómeno concentracionario —el nazi y el argentino— niega la esencia misma de la dignidad. Se negó el nombre de la persona, se negó su vida, se negó su muerte y se negó su trascendencia a través de la negación de la identidad de sus hijos.

Entender el valor de la dignidad de las personas como elemento inescindible y constitutivo de toda disciplina que tenga a la persona como sujeto no admite ambigüedades, ni medias tintas. No hay lugar para los ensayos retóricos. El concepto de dignidad es el único escalón que separa considerar a la persona como ser humano —como dicen los instrumentos de

derechos humanos que ya mencionamos— o considerarla como un objeto.

Aunque resulte poco ortodoxo académicamente me permito para concluir reproducir algunas líneas del monólogo del comandante del campo de concentración en “La Lista de Shindler”, porque me parece que refleja muy gráficamente las reflexiones que quise compartir hoy con ustedes.

Decía el horrible personaje a una prisionera: “No eres una persona en el sentido estricto de la palabra....Los comparan con ratas...”

Y luego aparece un atisbo de duda y continúa: “¿Pero son estos los ojos de una rata? ¿No tienen ojos los judíos?”

“No... por poco me convences...” Y dicho esto, la destroza a golpes.

Por poco me convences... ¿de qué por poco se convencía, parece la pregunta obligada?

La respuesta que casi se desprende también obligadamente a esa pregunta es que casi se convencía de que ella era una persona. Y como no “se convenció” cualquier aberración le era permitida.

No cabe, en nombre de ningún interés pretendidamente ideológico, económico o de ningún tipo discutir, ni siquiera en ejercicios teóricos, la magnitud de la noción de la dignidad humana. Defender y militar a ultranza esto, que parece tan obvio, es el único escalón que nos separa y aleja —aunque parezca exagerado plantearlo así— del alambre de púas de los campos de concentración.

Gracias.

Dignidad y derechos humanos

Ética y derechos humanos*

Parto para esta exposición de que lo moral es lo que se somete a un valor y que lo inmoral es lo que se opone o es indiferente a un valor.

Asimismo propongo como noción de los derechos humanos la siguiente: atributos inherentes a la dignidad humana, jurídicamente protegidos.

La dignidad humana es el concepto clave que entiendo corresponde tanto a los valores morales como a los derechos humanos.

La fuente común de los valores morales y de los derechos humanos es precisamente el enunciado de que la vida humana es valiosa y como tal debe ser respetada.

La protección de la vida humana parece un requisito indispensable de todo sistema de convivencia.

Se trata de algo que puede justificarse racional y empíricamente. Como se ha afirmado, el derecho a la vida y a la integridad y seguridad de la persona —tal como está garantizado y protegido por los instrumentos internacionales de derechos humanos— responde al hecho comprobable de que “en todas las sociedades conocidas la mayor parte de las personas prefiere vivir a no vivir y además desea un tipo de vida más rica y compleja que la que les daría la mera supervivencia física”¹.

También puede buscarse un fundamento filosófico no empírico de los derechos humanos. Sobre la idea de dignidad humana como fundamento de los derechos humanos, se puede partir de la distinción que efectúa Kant entre precio y dignidad, cuando afirma que en el reino de los fines todo tiene precio o tiene dig-

nidad, lo que tiene precio es intercambiable, lo que tiene dignidad es insustituible.

Kant lo enuncia de la siguiente forma: “En el reino de los fines todo tiene 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”².

Detengámonos por un instante aquí. Por reino de los fines entiende Kant el enlace de distintos seres racionales por leyes comunes. El reino de los fines es un reino en el que, conforme a su conocida formulación, “cada ser humano debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás nunca como un medio, sino siempre como un fin en sí mismo”.

Antes había enunciado el principio según el cual todo ser racional, si actúa moralmente, lo hace de manera que su conducta pueda convertirse en una ley universal, a la que él mismo se somete al mismo tiempo.

Esto es precisamente lo que le permite responder a la pregunta que el mismo Kant se formula: “¿qué es lo que justifica tan altas pretensiones de los sentimientos morales buenos o de la virtud?”. A su juicio la respuesta se encuentra en la participación del ser racional en la legislación universal.

Una idea similar ha sido formulada por una corriente filosófica contemporánea —la filosofía analítica norteamericana— mediante la paradoja del mejor legislador, quien sería aquél que pudiera ver cambiada su identidad y situación en la de un ser de otra condición,

* Rodolfo Mattarollo, asesor en Derecho Internacional de los Derechos Humanos, Secretaría de Derechos Humanos.

¹ Ver Fernández, Eusebio, *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*, Editorial Debate, Madrid, 1984, pág. 116.

² Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Capítulo II.

y lo supiera. De acuerdo a ese razonamiento hipotético se trataría del legislador que al día siguiente pudiera amanecer no como empresario, sino como asalariado, no como hombre, sino como mujer, no como perteneciente a una raza o etnia dominante, sino a otra desfavorecida, etc.

La vida humana no tiene precio, tiene dignidad.

Del valor moral de la vida y del respeto de su dignidad se desprende su protección jurídica y la sanción del homicidio por todos los sistemas legales.

Los derechos humanos no han sido creados por el derecho escrito. Este los reconoce y los confirma.

En este sentido los derechos humanos no son una concesión del Estado, éste debe reconocerlos, protegerlos y garantizarlos.

Si esto es así, los derechos humanos tienen una fundamentación ética y constituyen la protección jurídica e institucional de una serie de condiciones para poder vivir una vida digna, vale decir vivir una vida conforme a la idea de que la vida humana es valiosa y como tal debe ser respetada y protegida.

Los derechos humanos en este sentido son algo que el ser humano tiene por su misma condición de tal.

No es otra la concepción de la Declaración Universal de Derechos Humanos, cuando en el primer párrafo de su preámbulo afirma “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”.

El paso de los atributos de la dignidad humana como valores morales a derechos humanos jurídicamente exigibles supone que se cumplan los requisitos a que se refiere el distinguido jurista español Gregorio Peces-Barba cuando afirma lo siguiente: “Las exigencias necesarias para que la filosofía de los derechos humanos se convierta en derecho positivo vigente en un país determinado son las siguientes:

1. Que una norma jurídica positiva las reconozca (normalmente con rango constitucional o de ley ordinaria).

2. Que de dicha norma derive la posibilidad para los sujetos de derecho de atribuirse como facultad, como derecho subjetivo, ese derecho fundamental.

3. Que las infracciones de esas normas, y, por lo tanto, el desconocimiento de los derechos subjetivos que derivan de ellas, legitime a los titulares ofendidos para pretender de los tribunales de justicia el restablecimiento de la situación y protección de derechos subjetivos, utilizando si fuere necesario para ello, el aparato coactivo del Estado”³.

Ahora bien, junto a los derechos humanos consagrados, existen los derechos humanos emergentes. Se trata de aspiraciones a espacios de libertad que aún no han sido reconocidas por la norma positiva.

El ejemplo que se suele dar son los derechos de las diversas minorías o de sectores postergados de una sociedad y el camino histórico hacia su reconocimiento pleno en el orden jurídico e institucional.

En este sentido parece difícil negar que existiera un derecho de una mujer de raza negra a permanecer sentada en un transporte público en los Estados Unidos de América y no ceder su asiento a un blanco, aunque el derecho positivo estableciera en su momento lo contrario.

Se ha afirmado que de la idea de la dignidad del ser humano se desprenden, como consecuencias, las de su libertad e igualdad, valores también protegidos por los derechos humanos.

Conviene recordar que los conceptos de libertad e igualdad también estaban presentes en el artículo primero de la Declaración Universal: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos...”

Al mismo tiempo voy a poner en correlación la idea de los derechos humanos y el sistema político al afirmar que la legitimidad del sistema político se mide por su capacidad de garantizar la vigencia real de los derechos

³ Citado por Eusebio Fernández, en *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*, Editorial Debate, Madrid, 1984, pág. 109 nota 75.

humanos sin incurrir en discriminaciones negativas.

Esto supone que el sistema político debe garantizar junto al derecho a la vida y la integridad de la persona, la libertad y la igualdad entre todos los seres humanos, entendida ésta última como igualdad de oportunidades y de trato, como lo establece el artículo 75 inciso 23 de nuestra Constitución Nacional.

El derecho a la vida y la integridad de la persona se ha considerado como garantía del valor seguridad, el valor libertad funda los derechos civiles y políticos y el valor igualdad los derechos económicos, sociales y culturales.

El concepto de libertad ha tenido históricamente dos vertientes, las llamadas en la filosofía política la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”. Esta última, la libertad de los modernos, o libertad negativa, que aparece históricamente afirmada como una garantía básica del Estado liberal en el sentido político, se asimila habitualmente a la no interferencia del Estado en la esfera privada de los individuos, que no están obligados a hacer lo que la ley no manda, ni privados de hacer lo que ella no prohíbe.

La llamada “libertad de los antiguos”, o libertad positiva, es la participación activa en la cosa pública, es la libertad que postula las formas originarias de la democracia y la soberanía popular.

La relación entre ética y derechos humanos se afirma también en la dimensión de las cuestiones que tienen que ver con los derechos de incidencia colectiva y los derechos de los pueblos, derechos que cuando está en peligro la supervivencia de la humanidad, corresponden a la humanidad en su conjunto, en primer lugar el derecho a la paz, el derecho al desarrollo humano y sostenible, el derecho al medio ambiente sano y equilibrado.

Hace veinte años la Comisión sobre las Cuestiones Humanitarias Internacionales⁴ decía que a finales del siglo XX, la humanidad se encontraba en una encrucijada. Un camino conduce a la autodestrucción, el otro ofrece la posibilidad de una prosperidad sin preceden-

tes para todos.

A nuestro juicio, decía el informe de la Comisión, nada se logrará si no se pone el bienestar humano en el centro de las políticas nacionales e internacionales y se trata de asumir individual y colectivamente, “el desafío del ser humano”.

Se está en este caso ante el desafío planteado por las cuestiones humanitarias, que requieren a la vez el enfoque ético y de los derechos humanos, ya que una vez más lo que está en juego es el respeto de la dignidad humana en cuanto tal, en sus dimensiones de seguridad, libertad e igualdad.

La Asamblea General de las Naciones Unidas en su momento tomó nota de los trabajos de la Comisión (resolución AG 42/120 de 7 de diciembre de 1987).

Existen documentos más recientes sobre estos temas. Sin embargo lo que deseo resaltar para los propósitos de esta reunión es el enfoque de este documento cuando afirma que lo humanitario implica una orientación ética: “una ética de la solidaridad humana”.

Se trata de afirmar un consenso sobre el contenido de un programa para los derechos humanos y el desarrollo humano, sobre la base de valores comunes, a partir de los cuales construir una solidaridad humana.

La Comisión consideraba que la base de esa ética de la solidaridad humana estaba cimentada por los derechos humanos, el derecho internacional humanitario, y vinculaba la ética a la acción en todos sus niveles.

Se afirmaba también que el mayor obstáculo a la solidaridad comunitaria fundada sobre un consenso ético es la brecha entre ricos y pobres.

Se decía que se asiste a la emergencia de clases sociales transnacionales que han cortado los lazos con otras clases de su propia sociedad.

“La brecha psicológica es tal que está cerca de alcanzar un umbral crítico ...Es por lo tanto extremadamente urgente —desde el punto de vista ético y práctico— impedir que esa brecha se profundice aún más, para lo cual se debe reforzar el sentido de la solidaridad humana”⁵.

⁴ “Le défi de l’être humain”, Rapport de la Commission sur les Questions Humanitaires Internationales, Berger-Levrault, París, 1988.

⁵ Informe citado en la nota anterior, pág. 18.

La vinculación de la ética, los derechos humanos y los problemas del desarrollo está inspirada en cuestiones de principio. Pero estas cuestiones deben también ser atendidas porque condicionan toda posible búsqueda de equilibrios políticos y sociales a nivel nacional, regional y universal.

Con referencia directa al Estado de derecho y el respeto de los derechos humanos lo afirmaba el preámbulo de la Declaración Universal, cuando consideraba “esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión”.

Una vez más para mantenernos en el marco conceptual de esta exposición, recordaré que la relación entre ética, derechos humanos y cuestiones humanitarias, se ha afirmado en el informe antes citado de la Comisión con gran rigor.

Afirmó la Comisión:

“El cuadro conceptual comporta un núcleo ético susceptible de favorecer un nuevo consenso. Las piedras angulares son los valores que, desde tiempos inmemoriales, pertenecen a la conciencia colectiva de la especie humana y han asegurado su supervivencia y su bienestar.

Mencionemos a este respecto:

- El respeto de la vida;
- Los deberes frente a las generaciones futuras;
- La protección del medio ambiente;
- El altruismo concebido a partir de la percepción del interés mutuo y de la dignidad y el valor humanos”⁶.

Se advierte aquí un intento de sintetizar las concepciones del empirismo utilitarista y del jusnaturalismo que afirma la existencia de valores objetivos.

Para concluir mencionaré posiciones de un conocido filósofo alemán contemporáneo, Jürgen Habermas, que se refieren a las cuestiones rápidamente evocadas en esta breve exposición⁷.

Habermas implícitamente considera la dimensión ética irrenunciable de la democracia y la civilización de los derechos humanos y sugiere que es imperioso buscar la unión entre la libertad negativa y la libertad positiva.

Afirma en efecto que el “Estado de derecho constituido democráticamente no sólo garantiza libertades negativas para los miembros de la sociedad preocupados por su propio bien, sino que, al ofrecer libertades comunicativas, moviliza también la participación de los ciudadanos del Estado en el debate público en torno a temas que afectan a toda la colectividad. El “vínculo unificador” perdido es un proceso en el que se discute, en última instancia, la interpretación correcta de la Constitución.”

Y añade: “Así, por ejemplo, en las discusiones actuales en torno a la reforma del Estado de bienestar, la política de inmigración, la guerra de Irak y la abolición del servicio militar obligatorio, lo que se juzga no son meramente políticas concretas, sino también, en todos los casos, la interpretación correcta de los principios constitucionales, y, de modo implícito, el modo en que queremos entendernos a nosotros mismos como ciudadanos de la República Federal Alemana y como europeos, a la luz de la multiplicidad de nuestras formas de vida culturales y del pluralismo de nuestras ideologías y convicciones religiosas”.

Más adelante afirma: “Piensen ustedes en los discursos político-éticos en torno al holocausto y la criminalidad masiva, que han permitido a los ciudadanos de la República Federal ser conscientes del logro que representa la Constitución. El ejemplo de una política de la memoria (algo que hoy en día ya no es excepcional, pues también está presente en otros países) muestra hasta qué punto la propia política puede ser un caldo de cultivo para la formación y renovación de los vínculos del patriotismo constitucional.

“Al contrario de lo que sugiere un malentendido muy frecuente el ‘patriotismo constitucional’ significa que los ciudadanos hagan

⁶ Informe de la Comisión, pág. 24.

⁷ Habermas, Jürgen, *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal*, Academia Católica de Munich, 2004, diálogo con el entonces cardenal Joseph Ratzinger.

suyos los principios de la Constitución, no sólo en su contenido abstracto, sino en su significado concreto, desde el contexto histórico de su respectiva historia nacional”.

Y sobre la importancia de que los principios se encarnen en las conductas, en la educación y la cultura, sostiene: “El proceso cognitivo no basta para que los contenidos morales de los principios fundamentales se afiancen en las convicciones de los ciudadanos. El razonamiento moral y la coincidencia mundial en la indignación ante las violaciones masivas de los derechos humanos sólo bastarían para fomentar la integración de una sociedad constituida

por ciudadanos del mundo (si tal cosa llega a existir algún día).

“Entre los miembros de una comunidad política, la solidaridad, tan abstracta como se quiera, y jurídicamente mediada, sólo puede surgir en el momento en que los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado, más denso, de las orientaciones de valor culturales”.

Sin duda la relación entre ética y derechos humanos, uno de los temas más fecundos de la filosofía política contemporánea, está apenas esbozado en estas breves consideraciones.

Muchas gracias por su atención.

Dignidad humana y derecho comparado. Su elasticidad interpretativa. Su relación con los derechos de las mujeres*

(I)

Frente a los horrores de la Segunda Guerra Mundial y de otras formas de gobiernos totalitarios, la comunidad internacional adoptó a la dignidad humana como el valor central que debe fundamentar, informar y enriquecer el contenido de los derechos humanos y las protecciones constitucionales. Tal es el caso, como ya se ha mencionado en el transcurso de la jornada, de la Declaración Universal de Derechos Humanos en cuyo artículo primero se estipula 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”.

Muchos otros instrumentos internacionales de derechos humanos también incluyen el término. Así por ejemplo, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos reconoce en su preámbulo que estos derechos se derivan de la dignidad inherente a la persona humana.

Como se sostuvo en una ponencia precedente, el reconocimiento de la dignidad humana se encuentra transversalmente en todo el sistema internacional y regional de los derechos humanos. También se encuentra reconocida en el derecho humanitario.

(II)

La elevación del concepto de dignidad humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos, ha servido de base e inspiración para el derecho constitucional en varios países tales como Alemania, Sudáfrica e Israel

los cuales hacen referencia explícita en su Constitución a dicho concepto.

En Francia, la dignidad humana ha sido reconocida judicialmente como un valor fundamental a pesar de no existir una protección constitucional explícita de la misma. A partir de este reconocimiento judicial ha sido aplicada en una infinidad de contextos. Lo mismo sucede en Canadá.

La Constitución de la República India menciona a la dignidad sólo en su preámbulo. No obstante ello, su Tribunal Supremo ha afirmado que el preámbulo contiene los aspectos fundamentales de dicho país y que por lo tanto puede ser utilizada para determinar el alcance de los derechos.

Por su parte, la Corte Suprema de los Estados Unidos se ha referido a este valor esporádicamente. Sin embargo, varios jueces y académicos han promovido el uso de dicho concepto para modernizar el constitucionalismo estadounidense y así mantenerlo a tono con la comunidad internacional.

Por consiguiente, la dignidad humana se ha desarrollado como un valor central no sólo en el derecho internacional de los derechos humanos sino también en el constitucionalismo moderno.

Por ello, y más allá del significado concreto que la dignidad humana haya tenido sesenta años atrás en la declaración universal, lo cierto es que la mayoría de los tribunales supremos y constitucionales contemporáneos en todas partes del mundo han desarrollado una rica jurisprudencia sobre la dignidad humana que refleja las preferencias comunitarias y democráticas de la comunidad internacional y del constitucionalismo moderno.

*Dra. Laura Saldívia, asesora de la Secretaría de Derechos Humanos.

En la gran mayoría de las democracias constitucionales la dignidad ha sido considerada además de un valor específico, un valor fundacional, uno que fundamenta/justifica los derechos, un valor de donde se derivan y por ende, se definen, las obligaciones que tiene el Estado con sus ciudadanos.

(III)

Ahora bien, todo esto no obsta a que la precisa definición de la dignidad humana sea en última instancia elusiva. No hay una definición universalmente aceptada. Ello se observa en el hecho de que este término ha sido utilizado en ocasiones para justificar desde miradas contrapuestas derechos en pugna. Esta contrariedad no significa que no exista consenso universal respecto de la necesidad de que el valor de la dignidad humana informe, alimente y sea la fuente más destacada de los derechos. Sin embargo, cabe tener presente que esto no asegura que la aplicación e interpretación que se haga de los distintos derechos descansen necesariamente en un mismo entendimiento o significación ideológica universal de dicho término.

Tal conflictividad en el uso de la dignidad humana se observa, por ejemplo, cuando por un lado, en razón de ella, no se autoriza la eutanasia, mientras que, por el otro, enarbolando el mismo principio en su formulación como derecho a morir con dignidad, se solicita el suicidio asistido. Asimismo, la dignidad del feto ha servido de argumento para quienes están en contra del aborto, mientras que la dignidad del cuerpo de la mujer, de su capacidad de elegir qué hacer con él, ha servido de fundamento para quienes están a favor del aborto.

La conflictividad que presenta la interpretación de la dignidad humana no la desnuda de importancia, sino por el contrario. Justamente el valor de la dignidad humana proviene en gran parte de su naturaleza plástica, permeable, maleable y evolutiva que permite que continuamente se esté reformulando, extendiendo y mejorando su contenido. Tanto su encanto, como sus dificultades, descansan justamente en su contenido amorfo. Ello es así dado que distintos conceptos de dignidad con sus respectivas largas historias sociales, religiosas y

legales conforman el uso moderno que se hace del término.

Ante disputas concretas, los tribunales constitucionales o supremos encargados de resolver cuestiones constitucionales han tomado el ideal abstracto de la dignidad y lo han hecho concreto integrándolo con otros valores contemporáneos para cada caso en particular.

Estoy convencida de que a medida que más democracias constitucionales se juntan en acuerdos internacionales respecto de la utilización que harán del término y comparten miradas sobre la dignidad al emitir opiniones jurisdiccionales donde se analiza cómo el uso y significado del término difiere o se asemeja, es que es posible desarrollar un entendimiento compartido de lo que significa el término dignidad.

(IV)

Finalmente, no puedo dejar de mencionar la importancia de leer al término dignidad humana teniendo en cuenta la realidad de desigualdad estructural que vive la mujer. Esto obliga a incorporar en las distintas definiciones de dignidad humana que se han brindado durante la jornada, una perspectiva que dé cuenta de la indignidad estructural que cotidianamente afecta a las mujeres. En consecuencia, se debe analizar si la dignidad humana tiene un género.

Una de las relaciones que se estableció durante esta jornada fue la del principio de dignidad con el de igualdad (además de su relación con el principio de autonomía y de respeto de la persona). Al respecto, cabe tener en cuenta que no todo entendimiento de la igualdad es respetuoso de la dignidad, y por ende, de los derechos de la mujer. ¿Es suficiente para la protección de los derechos de las mujeres una igualdad formal (es decir, meramente jurídica) entre los hombres y las mujeres? Tal vez este concepto acotado de igualdad no sea suficiente y haya que agregar algo más para que el ideal de dignidad como igualdad se realice, como pueden ser las medidas de acción afirmativa y de prevención de la violencia contra la mujer. En este sentido no puede soslayarse que la manera en la cual se entienda a la igual-

dad es clave para bregar por los derechos de este grupo de personas.

Asimismo, no debe soslayarse que la predicación de la dignidad en términos de autonomía adscribe a la dignidad características de individualidad que no se llevan bien con ciertos argumentos de teorías feministas que afirman que las personas están situadas en un contexto determinado y que son actores interrelacionales, que por lo tanto derivan su dignidad de su habilidad de imbuirse y imbuir a otros con la capacidad de ser empática/o, de florecer y potenciarse.

En este contexto, cabe preguntarse una vez más qué clase de medidas deberían adoptarse para, por ejemplo, cambiar el estereotipo

de las mujeres que las sitúa como inferiores a los hombres —circunstancia que determina que sean oprimidas por ellos—. En principio, hace falta un entendimiento de la dignidad humana que dé cuenta de la situación de discriminación y violencia estructural en la que se encuentran las mujeres. A dichos efectos es fundamental que desde la bioética se analicen y discutan dos temas claves como son los derechos de salud reproductiva y de aborto no punible, sobre los que no se ha discutido en esta jornada. Es de esperar que en un próximo encuentro se analice a la dignidad humana en su relación concreta con otros derechos, como sería el caso de los derechos que atañen al grupo de las mujeres.