

## Artigos especiais

Esta seção destina-se à publicação de artigos de autores convidados.  
Os textos serão publicados no idioma original

### **Bioética, derechos humanos y ciudadanía** *Bioethics, Human Rights and citizenship*

**Cristina Solange Donda**

Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba,  
Córdoba, Argentina.  
solangedonda@yahoo.com.ar

**Resumen:** Se destaca el interés político-normativo que representa la concepción de Derechos Humanos como condición de posibilidad del ejercicio de la ciudadanía. En tal sentido, son señalados algunos aspectos relevantes en el debate sobre la cuestión de la ciudadanía, que permitirían ubicar, a la vez, el espacio de problemas que articulados con concepciones diferentes de ciudadanía tienen efectos normativo-valorativos así como políticos en el campo de la bioética. Como señala acertadamente David Miller, los miembros de los estados modernos adoptan en la actualidad un conjunto heterogéneo de identidades particulares, como podemos ver a través de sus filiaciones étnicas, sus lealtades religiosas, sus puntos de vista respecto de la moralidad, sus ideas sobre lo que es valioso en la vida. No obstante tales diferencias, estos individuos y grupos con conflictos valorativos importantes, necesitan convivir políticamente y esto significa tener la posibilidad de integrarse en "lo común", lo que es en interés de todos y cada uno, lo que es para todos el punto de referencia.

**Palabras-clave:** Derechos Humanos. Identidad cultural. Subjetivación política. Bioética.

**Abstract:** It to highlight the political interest that represents the concept of Human Rights as a condition of possibility of citizenship. And in this regard, to note some aspects that be consider relevant to the debate on the issue of citizenship is valid even today, that will help to localize at the same time, the space of problems articulated with different conceptions of citizenship and their political effects in the field of bioethics. As rightly pointed out David Miller, members of the modern states are currently adopting a patchwork of individual identities, as we can see through their ethnic affiliations, their religious loyalties, their views on morals, their

ideas about what is valuable in life. But even with such differences, these individuals and groups with conflictive values need to live together politically and this means having the possibility to join "the common", which is in the interest of each and every one, which is for all the point reference.

**Key words:** Human Rights. Cultural identity. Political subjectivation. Bioethics.

## Un poco de historia

La *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* a finales del siglo XVIII fue un momento decisivo en la historia. Significaba, entre otras cosas, que el último tribunal para juzgar las cuestiones humanas sería la razón del hombre y ya no más los mandamientos divinos, Dios, o las costumbres históricamente conformadas. La declaración indicaba la emancipación del hombre de toda tutela y anunciaba que había llegado a su mayoría de edad. Ya en 1784, en el conocido artículo *Respuesta a la pregunta: qué es la Ilustración* el filósofo alemán, Immanuel Kant exhortaba a los hombres a salir de su autoculpable minoridad y tener el coraje de pensar por sí mismos.

Como recuerda Gros Espiell, existía, sin embargo, otra implicación de la que los sostenedores y defensores de la declaración probablemente sólo fueran conscientes a medias. La proclamación de los derechos humanos debía asumirse además como una forma de protección de aquellos individuos que ya no estaban seguros de su igualdad ante Dios como cristianos o que habían perdido dominio en los territorios en los que habían nacido. Dicho de otro modo, en la nueva sociedad secularizada, los hombres ya no tenían seguridad en esos derechos humanos y sociales que hasta entonces estaban al margen del orden político y no garantizados por el gobierno o la Constitución, sino por fuerzas sociales, espirituales y religiosas. Esta es una de las razones más fuertes por la que a lo largo del siglo XIX la opinión general giraba alrededor de la defensa e invocación de los derechos humanos, toda vez que los individuos necesitaban protección contra la soberanía del estado o las arbitrariedades de la sociedad (1).

Los derechos del hombre fueron proclamados inalienables, irreductibles a otros derechos o leyes: el hombre en sí mismo era su fuen-

te tanto como su objetivo final. Por otra parte, no se consideraba necesaria ninguna ley especial para garantizar su cumplimiento porque se partía del supuesto de que todas las leyes se derivaban de ellos: "La soberanía del pueblo -diferente de la del príncipe- no era proclamada por la gracia de Dios, sino en nombre del hombre: así es que parecía natural que los derechos 'inalienables' del hombre hallaran su garantía y se convirtieran en parte inalienable del derecho del pueblo al autogobierno soberano" (2).

Durante el siglo XIX estos derechos fueron invocados superficialmente a fin de defender a los individuos en contra del creciente poder del Estado y para disminuir los graves inconvenientes sociales causados por la Revolución Industrial. En ese momento, los derechos humanos adquieren una nueva connotación: se convierten en la consigna habitual de los protectores de los derechos de los desprotegidos, en un tipo de ley adicional, de un derecho de excepción para los que no tenían una opción más eficaz. La razón por la cual el concepto de derechos humanos no fue incluido en el programa de ningún partido liberal o radical del siglo XX parece obvia: los derechos civiles - los derechos de los ciudadanos en diferentes países - eran interpretados como expresión positiva de los inmutables derechos del hombre, cuya validez era considerada independiente de la ciudadanía y de la nacionalidad. A pesar de la antigüedad y de la amplia aceptación de la idea de los derechos del hombre, y a pesar de los procedimientos para protegerlos por medio de sistemas jurídicos, la proclamación de los derechos del hombre es reciente.

En síntesis, tales derechos proclamados en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948 son clasificados en dos grupos. Al primero pertenecen los *derechos civiles y políticos*, que incluyen el *derecho a la vida, a la libertad y a la dignidad personales*; la *proscripción de la tortura y la esclavitud*; la *participación política*; los *derechos de propiedad* así como *las libertades fundamentales de conciencia y religión, de opinión, expresión y pensamiento*; la *libertad de asociación y la de reunión*. El segundo comprende los *derechos económicos, sociales y culturales* relacionados con *el trabajo, con la educación, con la libertad de la vida cultural y con un nivel de vida razonable*. Los derechos de segunda generación suponen, en general, una actitud positiva del

Estado para realizar las acciones dirigidas a satisfacer necesidades.

Recientemente se ha prestado atención a derechos tales como el *derecho a la investigación, a la expresión y a la comunicación*. Los llamados derechos de tercera generación - el derecho a la paz, al desarrollo, a la libre determinación de los pueblos, a un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado, a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad etc., son emergentes de las nuevas condiciones históricas de los hombres. Los derechos humanos de tercera generación propuestos a la comunidad internacional son los derechos de la solidaridad.

### Una cuestión conceptual

El concepto de "derechos humanos", según Carlos Nino (3), se habría moldeado en el contexto de cierta concepción moral sustantiva que fue marcando algunos de sus rasgos distintivos. Este aspecto conceptual está relacionado con la pregunta acerca de la especie de derechos a que se alude cuando se habla de derechos humanos. ¿Tendría sentido preguntarse si los derechos humanos son de índole jurídica o moral o si corresponden a la categoría de derechos naturales, o si pueden ser, a la vez, morales, jurídicos y "jurídico-naturales"?

No pocos teóricos sostienen la tesis de que los derechos humanos tienen origen no en el orden jurídico positivo, sino en un "derecho natural". Con esto se quiere decir que en un sistema normativo que se caracteriza por el hecho de que el criterio según el cual ciertas normas pertenecen a él no está basado en actos contingentes de dictado o reconocimiento por parte de ciertos individuos, sino en su justificación intrínseca; y, en tal sentido, son principios universalmente válidos. No obstante, hay muchas objeciones a la tesis universalista de los derechos humanos como *naturales* y ante ellas podríamos considerar las siguientes posibilidades en la elucidación de este concepto: Los derechos humanos son derechos establecidos por "principios morales". Los principios morales aludidos son tales que si existieran, dice Nino, su existencia estaría dada por su validez y *aceptabilidad* y no por su reconocimiento efectivo o *aceptación* real por ciertos individuos. No son principios de una moral positiva sino de una moral crítica o ideal que puede o no tener vigencia en algún ámbito. Estos principios serían principios aceptados como justificación *final* de la conducta. No

habría, en consecuencia, ningún principio de otra clase que prevaleciera sobre ellos para valorar una acción que esté comprendida en su dominio.

Además, también según Nino, los principios morales pueden valorar, cualquier conducta: si una conducta está o no sometida a valoración moral no puede determinarse *a priori*, sino que depende del contenido de los principios morales básicos. Por ejemplo, si hay un derecho moral básico a no ser torturado, la posición moral de un juez no se altera por el hecho de que aquel derecho no esté consagrado en el sistema jurídico: a diferencia de otros casos en que atenerse a las prescripciones jurídicas puede estar moralmente justificado aunque ellas sean moderadamente injustas, ésta es una situación en la que probablemente la decisión no esté justificada si se desconoce un derecho semejante.

Como certeramente señala Nino, el hecho de no haber prescripciones jurídicas no implica que sea superflua la consagración jurídica de los derechos humanos (DDHH): "...tal consagración jurídica en el derecho positivo de distintos estados y en el derecho internacional es una de las grandes conquistas de la humanidad por cuya consolidación debe bregarse constantemente" (4). Sin embargo, este reconocimiento jurídico, "si bien es un paso decisivo para lograr el respeto de los derechos humanos no es ni necesario ni suficiente para ello: su ausencia no modifica de ningún modo la ilegitimidad de las normas y las decisiones que los desconozcan, y su presencia no exime de la necesidad de recurrir a argumentos morales para establecer los alcances de tales derechos" (5).

En lo que sigue, se pasa revista de manera sucinta a perspectivas un tanto diferentes de la descrita y que expresan conclusiones un tanto "descorazonadoras", según Cortina (6). Tal sería la conclusión a la que arriba Alasdair MacIntyre en su libro *Más allá de la virtud* (7). Para estos autores no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas o en unicornios. La prueba de que no existen es la misma que avala la inexistencia de aquellos personajes: el fracaso de todos los intentos por mostrar que existen. En definitiva, la noción de derechos humanos, como la noción de utilidad, no es sino una *ficción moral*, que pretende proveernos de un criterio objetivo e impersonal, sin conseguirlo. En consecuencia, no existen derechos humanos sino

como ficciones morales. A esta conclusión llega MacIntyre después del diagnóstico que hace del estado del debate moral contemporáneo y la situación de catástrofe conceptual de nuestro tiempo.

Por otro lado, como observa Adela Cortina, algunos neopragmatistas como Richard Rorty, hacen depender la validez de estos derechos del "consenso solapante", característico de algunas sociedades. En tal sentido, en relación con los derechos humanos, renunciar a una realidad no humana significaría renunciar a algunos "consuelos metafísicos". Desde esta perspectiva, habría que renunciar, sobre todo, a la idea de que la pertenencia a nuestra especie biológica comporta ciertos "derechos"; lo cual sólo tendría sentido si a las semejanzas biológicas se une la posesión de algo no biológico, que liga nuestra especie con una realidad no humana y le presta con ello una dignidad moral. Y, como esa realidad no existe, el pragmatista Rorty tiene que conformarse con la idea de que "adscribir los derechos a las personas" no significa más que: "que deberíamos tratarlas de una manera determinada". Sin embargo, con ello no ofrecemos ninguna razón de porqué deberíamos tratarlas de esa manera, concluye Cortina. (8)

Según esta autora, cualquier teoría de los derechos humanos se ve confrontada desde el comienzo con el siguiente trilema: o bien son derechos inmutables, derivados de la naturaleza humana o de la razón; o bien pueden ser identificados con exigencias éticas, nacidas del concepto de dignidad humana; o bien son establecidos a lo largo de la historia por voluntad del legislador (9). Uno de los conceptos a los que suele acudir a la hora de la defensa de los derechos humanos es el de ciudadanía internacional. A respecto, ya en 1981 en Ginebra, en una conferencia de prensa en la que se anunciaba la creación de un Comité Internacional para defender los Derechos Humanos, publicado en *Libération*, el 30 de junio-1º de julio de 1984, Foucault declaraba:

"Existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, sus deberes, y que nos compromete a levantarnos contra todo abuso de poder, cualquiera sea su autor y cualesquiera que sean sus víctimas. Después de todo todos nosotros somos gobernados y por esta razón solidarios. Los gobiernos al ocuparse del bienestar de las sociedades se arrogan el derecho a conta-

bilizar en términos de ganancias y de pérdidas las desgracias de los hombres provocadas por sus decisiones o toleradas con sus negligencias. Un deber de esta ciudadanía internacional es el de hacer valer a los ojos y a los oídos de los gobiernos los sufrimientos de los hombres de los que no es verdad que no sean responsables. El sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder. Es necesario oponerse a la división de tareas que con mucha frecuencia nos proponen: a los individuos les corresponde indignarse y hablar; a los gobiernos reflexionar y actuar.. La experiencia muestra que se puede, y que se debe, rechazar el papel teatral de la pura y simple indignación que nos proponen... [Se trata de un] nuevo derecho: el derecho de los sujetos privados a intervenir efectivamente en el orden de las políticas y de las estrategias internacionales. La voluntad de los individuos debe incardinarse en una realidad que los gobiernos han pretendido monopolizar. Este monopolio es el que hay que socavar poco a poco y día a día".

## La apuesta

Se quiere destacar el interés normativo que representa la concepción de derechos humanos como condición de posibilidad del ejercicio de la ciudadanía. En tal sentido, es necesario señalar algunos aspectos relevantes en el debate que sobre la cuestión de la ciudadanía se generara en el siglo pasado, alrededor de 1980, que permitirían ubicar los problemas que, articulados con concepciones diferentes de ciudadanía, tienen efectos normativo-valorativos en el campo de la bioética.

Los miembros de los estados modernos adoptan en la actualidad un conjunto heterogéneo de identidades particulares, como se puede ver a través de sus filiaciones étnicas, sus lealtades religiosas, sus puntos de vista respecto de la moralidad, sus ideas sobre lo que es valioso en la vida etc. (10). No obstante tales diferencias, estos individuos y grupos con conflictos valorativos importantes, necesitan convi-

vir políticamente y esto significa tener la posibilidad de integrarse en "lo común", lo que es en interés de todos y cada uno, lo que es para todos el punto de referencia.

Históricamente, el concepto de ciudadanía ha sido vinculado de diversos modos con nociones tales como participación, reconocimiento, justicia social y económica, identidad y pertenencia, entre las más importantes. La definición común de ciudadanía toma en cuenta la conjunción de tres elementos constitutivos: la posesión de ciertos derechos así como la obligación de cumplir ciertos deberes en una sociedad específica; la pertenencia a una comunidad política determinada (normalmente el Estado), vinculada frecuentemente a la nacionalidad; y la oportunidad de contribuir a la vida pública de esa comunidad a través de la participación (11).

Una de las concepciones más fuertes en el campo de la Filosofía Política es probablemente la concepción liberal de ciudadanía. Una de las fuentes de esta concepción es el texto de Thomas Marshall, *Ciudadanía y clase social*, escrito en 1949 y publicado en 1950. Allí Marshall entiende que la "ciudadanía" consiste en la "posesión de derechos", esto es, el concepto de ciudadanía se define como condición legal. En opinión de Marshall, la ciudadanía consiste básicamente en asegurar que cada cual sea tratado como un miembro pleno de una sociedad de iguales. Un modo de asegurar dicha pertenencia consiste en otorgar a los individuos un número cada vez mayor de derechos de ciudadanía (12).

Este concepto de ciudadanía enfatiza los derechos negativos de los individuos, resalta los derechos "pasivos" y descuida la obligación de la participación en la vida pública. Esta concepción de ciudadanía se afianza en la defensa de la libertad de no interferencia del Estado y de la opinión pública en relación con el individuo y se consolida en la defensa de la seguridad, la prosperidad y la libertad. El concepto de ciudadanía responde a esa exigencia y se convierte en el concepto que expresa el estatuto del individuo frente al Estado.

A esta noción clásica de ciudadanía se le opone otra que la define como "actividad deseable", según la cual la extensión y la calidad de mi propia ciudadanía depende de mi participación responsable y virtuosa en aquella comunidad. Sin embargo, si ya no se tiene una tradición común ni un "modo de vida compartido" conforme a los cuales

puedan definirse los derechos de los ciudadanos. Así, ¿cómo concebir una noción "esencial", única de ciudadanía? Si no hay comunidad compartida, ¿cómo se elabora una pauta común que permita definir los derechos – y los valores – de una ciudadanía particular?

### ¿Liberales o Comunitaristas?

Desde comienzos de los años 1970 hasta finales de la década del 80 del siglo XX, según Thiebaut, se asiste al debate en filosofía moral y política contemporánea - en ética y en teoría política - en el que se enfrentan, como decíamos, dos posiciones teóricas extremas y una multitud de actitudes más matizadas en relación con la cuestión de la ciudadanía (13). La discusión fuerte se da en la disputa teórica entre comunitaristas y liberales.

Estos últimos enfatizan la primacía de las nociones teóricas y políticas de justicia y de derechos individuales como base de legitimidad del orden público y del desarrollo de políticas públicas tendientes a maximizar la justicia en nuestras sociedades. Para un liberal lo importante son los derechos individuales y las cuestiones de justicia como cuestiones fundamentales para entender la legitimidad del orden público y también para afrontar políticas públicas a fin de neutralizar injusticias y desigualdades. En la concepción liberal el *status* del ciudadano está determinado por la protección que los derechos subjetivos le otorgan frente al Estado y a los demás ciudadanos. Esta concepción presupone que los individuos persiguen sus intereses privados y al Estado sólo cabe corroborar que dichos intereses permanezcan dentro de los límites trazados por la ley; asimismo el principal control que ejercen los ciudadanos se manifiesta a través del mecanismo electoral<sup>1</sup>. Los DDHH son el fundamento de los derechos básicos sostenidos por los liberales.

---

1. "Los derechos subjetivos son derechos negativos que garantizan un ámbito de elección dentro del cual las personas jurídicas están libres de coacciones externas. Los derechos políticos tienen esa misma estructura: otorgan a los ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de modo que éstos puedan agregarse con otros intereses privados para configurar una voluntad política que influya de manera efectiva en la administración mediante la celebración de elecciones, la composición de las cámaras parlamentarias y la formación del gobierno" . Habermas J. La inclusión del otro. Barcelona: Paidós, 1999. p.233.

Los comunitaristas, en cambio, afirman "que el ciudadano de las sociedades complejas no puede ser entendido al margen de las vinculaciones sociales que le constituyen, precisamente, como sujeto" (14). Sostienen que son los valores morales, culturales o religiosos los que deben establecer las políticas públicas y el marco normativo de esas sociedades. Para un comunitarista los valores morales y culturales que modelan los vínculos sociales serán determinantes para comprender el sentido y la validez de la moralidad y la política.

A partir de estas dos posiciones, arriba esquematizadas, algunos teóricos liberales como también algunos comunitaristas abogan por la reivindicación del republicanismo cívico "que, en los pasos de Rousseau y el republicanismo americano subraya los procesos de participación en la esfera pública" (15). Para la posición republicana el *status* de los ciudadanos no se establece sólo por las libertades negativas que le otorgan los derechos subjetivos. Estos derechos garantizan la participación en una práctica política común a través de la cual los ciudadanos puedan llegar a ser lo que ellos mismos desean, es decir, "sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales"<sup>2</sup>. Para la posición republicana el proceso de formación de la opinión y de la voluntad política en el espacio público obedece a estructuras propias de una comunicación pública orientada al entendimiento, en este sentido el paradigma aquí establecido es el diálogo y no el mercado capitalista.

Sin embargo, hay que advertir sobre una posible confusión conceptual originada por el solapamiento entre identidad cultural y lo que podríamos denominar "subjetivación política" (16). La cuestión política propiamente dicha no sería aquélla de la identidad comunitaria sino aquélla de la actividad pública. Como señala Tassin, sólo en la acción llevada a cabo con otros (y contra otros), el actor político – el ciudadano – se revela a sí mismo tanto como ante los otros; nunca en el simple compartir "valores" o la sola comunidad de referencia, nunca en el solo hecho de ser de tal o cual comunidad. Es decir, en

---

2. Así, "la razón del ser del Estado no radica primordialmente en la protección de iguales derechos subjetivos, sino en la salvaguardia de un proceso inclusivo de formación de la opinión y de la voluntad común, en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de las metas y normas que serían de interés común para todos". Habermas J. Op. cit p. 234.

un régimen democrático esto significa que sólo en las luchas por el reconocimiento de los derechos, luchas que obedecen a los principios de justicia, igualdad y libertad, que los individuos particulares se descubren ciudadanos, "actores singulares sobre una misma escena política" (16). La subjetivación política, entonces, debe ser comprendida como la relación jamás igual entre el proceso de identificación cultural y comunitaria y el proceso de institución de un espacio público de ciudadanía política.

Es en razón de esta tensión que la ciudadanía debe comprenderse como el régimen político de la existencia pública de un individuo que ha de subordinar políticamente su identificación comunitaria -particular- a la primacía de un espacio público de ejercicio crítico e instaurador de derechos "y a la afirmación de un mundo común, que no es ciertamente un bien preferible en sí mismo a las comunidades particulares de existencia individual, pero que es su condición" (17). Como señalan Kymlicka y Wayne "muchos liberales clásicos creyeron que –aun sin ciudadanía particularmente virtuosa - la democracia liberal podía asegurarse mediante la creación de controles y equilibrios... Incluso en el caso de que cada persona persiguiera su propio interés sin ocuparse del bien común, un conjunto de intereses privados podría controlar a otro conjunto de intereses privados" (18).

Sin embargo, Locke, Mill y otros liberales consideraron la necesidad de alentar el ejercicio de las virtudes públicas comprometidas con los derechos y principios liberales fundamentales, esto es, un conjunto de deberes y responsabilidades sociales tales como la obligación de hacer un uso correcto de las capacidades propias, votar, cooperar con la defensa del país, proteger y educar a los hijos, entre las más destacadas.

La promoción de las virtudes públicas es cuestión central para la concepción republicana. Para ésta es la libertad (libertad de no interferencia arbitraria) la que promueve la participación política de los individuos (de los ciudadanos), participación que adquiere el estatus de un valor inherente a los propios participantes y no un valor externo que les sobrevendría. Conforme a la lectura republicana, la ciudadanía sólo se actualiza en la práctica de autodeterminación colectiva.

Según Habermas, la ventaja de la forma republicana consiste en que deja en claro que la autonomía política es un fin en sí mismo

que nadie puede realizar por sí solo, i. e., persiguiendo privadamente sus intereses particulares sino que sólo puede realizarse en común por la vía de una praxis intersubjetivamente compartida. La posición jurídica del ciudadano se constituye mediante una red de relaciones igualitarias de reconocimiento recíproco. Exige de cada uno la adopción de perspectivas de participante en primera persona del plural y no sólo la perspectiva de observador o de un actor que se orienta en cada caso por su propio éxito. Las relaciones de reconocimiento jurídicamente garantizados no se reproducen a sí mismas, es necesario el esfuerzo cooperativo de una práctica ciudadana a la que nadie puede ser obligado mediante normas jurídicas. Imponer el deber jurídico de una puesta en práctica activa de los derechos democráticos tendría algo de totalitario.

El modelo republicano de ciudadanía nos recuerda que las instituciones de la libertad aseguradas en términos de derecho constitucional, tendrán o no valor conforme a lo que de ellas haga una población acostumbrada al ejercicio de la libertad; es decir, acostumbrada a ejercitarse en la perspectiva de la primera persona del plural en la práctica de la autodeterminación.

Tanto los defensores de la libertad negativa como los de la libertad positiva en sus diversas variantes han insistido en una versión universalista de libertad asociada fuertemente a un concepto de dignidad humana y de derechos fundamentales. Sin embargo, la tradición liberal acentuó, más allá de algunos notables esfuerzos por suavizar la dicotomía, la comprensión de la libertad en términos individualistas frente a las tradiciones republicanas y comunitaristas que enfatizan el sentido no individualista de la libertad. Mientras la primera se centra en la cuestión de los derechos fundamentales del individuo, las segundas ubican el ejercicio de la libertad en el seno de formas intersubjetivas de vida. Destacan, en primer término, la libertad no como mera ausencia de coacción externa sino como una forma de vida de individuos en sociedad que han de responder a determinados criterios normativos. Criterios que, en el caso de la concepción republicana remiten a matrices ético-normativas de la cultura clásica greco-romana, renacentista e ilustrada.

## ¿Y la bioética?

La bioética, en sus aspectos ético-políticos debe discutir el "principio puente" que permita restaurar la continuidad ético-política o lo que es lo mismo, debe reconstruir la forma histórica actual que adoptan las cuestiones relacionadas con la comprensión de cómo se ha de vivir, o las concepciones de *vida buena* y las cuestiones de *justicia*.

En tal sentido, ha de hacerse cargo, por un lado, de la advertencia de una marcada tradición democrática liberal que cree que la determinación de condiciones generales para una forma de vida buena y deseable no debería olvidar, si no quiere renunciar al universalismo moderno, que toda noción de *buena vida* ha de subordinarse a un concepto universal de lo justo y ha de garantizar el espacio para la pluralidad real de formas de vida. La formulación de modelos de vida al modo de la filosofía clásica o cristiana no sería normativamente correcto desde este punto de vista, porque ambos dependerían de procesos de autocomprensión que tienen lugar en el marco de una biografía, de una forma de vida y tradición compartidas en el seno de una comunidad particular.

Por otro lado, ha de tener en cuenta que, desde un punto de vista antropológico, la moral puede entenderse como un dispositivo protector que compensa la vulnerabilidad estructural de las formas de vida socio-culturales, como afirma Habermas (19). Son vulnerables y están moralmente necesitados de protección en el sentido indicado, los seres vivos que se individualizan por vías de socialización. En tal sentido, las morales tienen que solucionar siempre dos problemas de una sola vez: hacer valer la inviolabilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno de ellos y en esa medida proteger también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco en función de las cuales los individuos se mantienen como pertenecientes a una comunidad.

Los principios de justicia y solidaridad responden, según Habermas, a esos dos aspectos complementarios: "mientras que el primero postula igual respeto e iguales derechos para cada individuo particular, el segundo exige empatía y preocupación por el bienestar del prójimo" y se refiere al bien de todos, hermanados en una forma de vida compartida intersubjetivamente y, desde esta perspectiva, pro-

mover una concepción de justicia que posibilite el debate plural de aquellas cuestiones que tienen que ver con la autonomía y el ejercicio de la libertad de los sujetos, de sus necesidades y sus urgencias bajo la premisa de que los fines de cada uno de los sujetos deben ser compatibles, como decía el filósofo de Königsberg, Immanuel Kant.

Entonces, cabe preguntar: ¿Sería posible hablar de un ejercicio responsable de la autonomía que armonice con un ejercicio responsable de la administración del bien colectivo?; ¿sería moralmente conveniente que desde la perspectiva de las políticas públicas se establezca lo que es "bueno" para todos y cada uno de los individuos?; ¿qué tipo de interferencias en relación con la autonomía pueden ser admitidas, sin contradicción y que excluyan la arbitrariedad?

Se trata, en suma, de promover el interés en normas máximamente generales que, a la vez, permitan la orientación al fin de la autorrealización humana. Como dice Vilar (20) en coincidencia con otros autores, en la lucha por el reconocimiento, la relación consigo mismo y la autorrealización individual resulta de la estructura intersubjetiva de la socialización. Los individuos se constituyen como personas porque aprenden a relacionarse con ellos mismos desde la perspectiva de la aprobación o el rechazo del otro. Las formas de reconocimiento para una vida lograda se expresan a través del amor, del derecho y la solidaridad: la experiencia del amor da lugar a la autoconfianza; la del derecho, a una autonomía jurídicamente garantizada y seguridad acerca de las propias capacidades; y en la experiencia de la solidaridad, se da lugar a la autoestima.

## Referencias

1. Gros Espiell H. Derechos humanos, derecho internacional y política internacional. In: Estudios sobre derechos humanos. Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos. Publicación n.d.
2. Gros Espiell H. Op. cit. p. 20-25.
3. Nino C. *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires: Astrea, 1984. p. 13-15.
4. Nino C. Op. cit. p. 19-20.
5. Nino C. Op. cit. p. 24.
6. Cortina A. *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 1995.
7. MacIntyre A. *Más allá de la virtud*. Barcelona: Ed. Crítica, 1987.
8. Cortina A. Op. cit. p. 239.
9. Cortina A. Op. cit. p. 242.

10. Miller D. Ciudadanía y pluralismo. Revista *Ágora* 1997; 7, Invierno: 73.
11. García S, Lukes S. (comp.) Ciudadanía: justicia social, identidad y participación. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1999.
12. Kymlicka W, Wayne N. El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. Revista *Ágora* 1997; 7, Invierno: 6.
13. Thiebaut C. Vindicación del ciudadano. Barcelona: Paidós, 1998.
14. Thiebaut C. Op. cit. p. 39.
15. Thiebaut C. Op. cit. p. 42.
16. Tassin E. Identidad, ciudadanía y comunidad política. In: Quiroga H, Villavicencio S, Vermeren P. (comp.) Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia. Rosario/Ar: Homo Sapiens, 1999. p. 49- 50.
17. Tassin E. Op. cit. p. 64.
18. Kymlicka W, Wayne N. Op. cit: 14-15.
19. Habermas J. Aclaraciones a la ética del discurso. Madrid: Trotta, 2000. p. 21-24.
20. Vilar G. Autonomía y teorías del bien. In: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta, 1996. p.61.

---

**Recibido: 14/01/2008 Aprobado: 06/03/2008**