



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

RECUPERAR LA JUSTICIA:
LA BIOÉTICA COMO MOVIMIENTO SOCIAL

Autor: D. Cristian Rafael Peralta Núñez, SJ.

Director: Dr. Julio Luis Martínez Martínez, SJ.

MADRID
SEPTIEMBRE 2021

*A los jesuitas
José Luis Alemán (†), Jorge Cela (†),
Ignacio Lasaga, Martín Lenk, Pablo Mella,
Max Michel, José Navarro y José Núñez,
por su testimonio de profundidad intelectual
y de cercanía con los más pobres.*

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Introducción	11

CAPÍTULO 1

Historia y derroteros de la bioética	19
<i>1.1 Surgimiento de la bioética como diálogo de saberes en búsqueda del bien común</i>	20
1.1.1 Fritz Jahr.....	20
<i>a) Imperativo bioético de Fritz Jahr</i>	23
1.1.2 Van Rensselaer Potter	26
<i>1.2. ¿Ha sido la bioética fiel a sus raíces?</i>	30
1.2.1 El giro de la bioética hacia la clínica	31
1.2.2 Desarrollo histórico del paso de la ética médica a la bioética.....	34
<i>a) Hitos históricos de la transformación de la ética médica</i>	36
1.2.3 Contexto filosófico y teológico del resurgimiento de la bioética.....	44
<i>1.3 Principialismo y Bioética.....</i>	48
1.3.1 El Informe Belmont.....	48
1.3.2 Principialismo de Tom L. Beauchamp y James F. Childress.....	51
<i>a) Principio de autonomía en el Principialismo de Beauchamp y Childress</i>	56
<i>b) Principio de justicia en el Principialismo de Beauchamp y Childress</i>	68
<i>c) La regla de la oportunidad justa</i>	79
<i>d) La vulnerabilidad</i>	81
<i>Balance</i>	86

CAPÍTULO 2

Paradigmas de justicia: Perspectiva liberal	89
2.1 <i>Liberalismo deontológico</i>	90
2.2 <i>Rawls: La teoría de la justicia</i>	93
2.1.1 Los principios de justicia	103
2.1.2 Las instituciones	109
2.1.3 Los fines	118
2.1.4 Influjo del proyecto de Rawls	123
a) <i>Robert Nozick</i>	125
b) <i>Ronald Dworkin</i>	126
c) <i>Gerald A. Cohen</i>	128
d) <i>Otros liberales a propósito de Rawls</i>	129
2.3 <i>Sen: La idea de la justicia</i>	133
2.3.1 Instituciones y personas	138
2.3.2 Formas de razonamiento	142
2.3.3 Los materiales de la justicia	143
a) <i>El enfoque de la capacidad</i>	144
b) <i>Igualdad y libertad</i>	148
<i>Balance</i>	150

CAPÍTULO 3

Paradigmas de justicia: Perspectiva comunitarista	155
3.1 <i>Walzer: Las esferas de la justicia</i>	162
3.1.1 La igualdad compleja	163
3.1.2 Las esferas de la justicia	166
a) <i>Esfera de la pertenencia</i>	167
b) <i>Esfera de la seguridad y el bienestar</i>	167
c) <i>Esfera del dinero y la mercancía</i>	169
d) <i>Esfera del cargo</i>	171
e) <i>Esfera del trabajo duro</i>	173
f) <i>Esfera del reconocimiento</i>	174
3.1.3 Algunas consideraciones finales del autor	176
3.1.4 Crítica de Sandel a Walzer	178
3.2 <i>Fraser: escalas de justicia</i>	179
3.2.1 Justicia en un mundo globalizado	180
3.2.2 Dos modos de comprender el igualitarismo	184
3.2.3 Justicia anormal	187
3.2.4 Mundo poswestfaliano: ¿Habermas, Foucault o Arendt?	191
a) <i>Habermas: teoría de la esfera pública</i>	191

b) Foucault: disciplina en tiempos de globalización	194
c) Arendt: amenazas a la humanidad en un mundo globalizado	196
Balance	197

CAPÍTULO 4

Hacer bioética en contextos de vulnerabilidad, pobreza y exclusión social	199
4.1. El contexto moral	200
4.2. Vulnerabilidad y bioética	202
4.3. Impacto de la pobreza y la exclusión social en el quehacer de la bioética	210
4.3.1 Precedentes	210
4.3.2 Definir la pobreza	220
4.3.3 Evaluación moral de la pobreza	224
4.3.4 Exclusión social	231
4.3.5 El estigma de la pobreza y la exclusión social: desafío para la autonomía	238
a) Consideraciones sobre el proceso de estigmatización	238
b) Determinantes sociales de la salud y estigmatización	246
c) Pobreza, estigma y autonomía	249
4.3.6 Hacer bioética en contextos de pobreza: algunas propuestas	251
a) Bioética de intervención	253
b) Bioética de protección	255
c) Bioética de los Derechos Humanos	256
Balance	257

CAPÍTULO 5

¿Bioética indignada?	263
5.1 La indignación como sentimiento ético	266
5.2 El recurso político	269
5.3 La justicia: un desafío para la bioética	274
5.3.1 Intentos de respuesta comprometida	277
5.4 Bioética y ciudadanía	292
5.4.1 Ciudadanía, un concepto polisémico	293
5.4.2 Ciudadanía: una llamada de atención a la bioética	299
5.4.3 Rol del Estado	305
5.4.4 Vida pública, sociedad civil y movimientos sociales	311
5.5 Los comités de bioética: tareas y límites	320
5.5.1 Consultor de ética	327

Índice

5.6 <i>La bioética «como» movimiento social</i>	329
5.6.1 Elementos de los movimientos sociales que pueden ayudar	335
5.6.2 Esbozo de una metodología	342
<i>Balance</i>	344
Conclusión	347
Bibliografía	365
Tabla de figuras	395

AGRADECIMIENTOS

El trabajo que supone escribir una tesis doctoral siempre es fruto del esfuerzo de muchas personas e instituciones que, por su dedicación y entrega, ya sea explícita o implícita, colaboran para que este ejercicio intelectual llegue a buen puerto. Debo iniciar agradeciendo al Dr. Julio Luis Martínez Martínez, SJ, mi director. El Dr. Martínez me ha acompañado con interés, rigurosidad, cercanía y respeto intelectual en esta investigación, con el mérito de que lo hizo mientras fungía como rector de la Universidad Pontificia Comillas, con todas las ocupaciones que dicha labor conlleva. Sus orientaciones, preguntas y su compromiso por la justicia han sido fundamentales e inspiradoras, tanto para este trabajo como a nivel personal.

Agradezco sinceramente a la Universidad Pontificia Comillas por haberme acogido con generosidad a través del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Desde dicho departamento ha sido de vital importancia el acompañamiento y el aliento de la Dra. Alicia Villar Ezcurra, quien ha realizado la labor de tutora de mi investigación y ha cuidado, con delicadeza y acierto, de todos los procesos y requerimientos que una tesis doctoral conlleva. Además, en este departamento confluyen un buen grupo de doctorandos que, con sus investigaciones y perspectivas, dan esperanza al futuro de la filosofía. Hago mención particular de la Dra. Arrate Aparicio quien desempeñó, con esmero y entusiasmo, la función de delegada de los doctorandos de filosofía durante varios años.

En la Universidad Pontificia Comillas existen equipos de trabajo y espacios de investigación que han sido importantes durante estos años: la Escuela Internacional de Doctorado, la Cátedra de Bioética y la Cátedra de Ciencia Tecnología y Religión; además,

el diligente y siempre dispuesto equipo de la Biblioteca Comillas, así como el de Secretaría General. Habría sido muy difícil alcanzar los objetivos de esta tesis sin las personas que ponen sus talentos y esfuerzos, a través de estas instancias, a disposición de los estudiantes.

Deseo agradecer a la Compañía de Jesús, orden religiosa a la que pertenezco, por la confianza de enviarme a estos estudios de doctorado. Destaco tres espacios en que esta confianza de la Compañía de Jesús se ha manifestado a lo largo de este tiempo de estudios. Primero, a través de los compañeros de la Provincia de las Antillas, quienes no han dejado de animarme en este desafío, pero tampoco de arrimar el hombro asumiendo los compromisos apostólicos que si estuviera en la provincia me correspondería asumir. En esto último destacan mis compañeros del *Instituto de Estudios Superiores en Humanidades, Ciencias Sociales y Filosofía Pedro Francisco Bonó*. Segundo, agradezco a la Provincia de España por su generosidad en acogerme y en brindar todo el apoyo imaginable para que pueda realizar la misión de estudiar, pero, además, por abrirme los espacios de la misión provincial para aprender y colaborar en ella de diversa manera. Por último, a los miembros de mi comunidad, la Residencia de Profesores de Cantoblanco. Una residencia que acoge a una importante cantidad de jesuitas de diferentes latitudes que vienen a estudiar a Madrid. En ella me he encontrado verdaderos *amigos en el Señor*. Con temor de dejar a algunos sin mencionar, agradezco de modo particular a los mis compañeros Pablo Alonso, Óscar Cala, Javier Cía, José Corredor, Antonio España, Manuel Gallego, Manuel García Bonasa, Luis María García Domínguez, Miguel Juárez, Pedro Mendoza, Dagoberto Lagos, Iñigo Merello, Javier Monserrat, Deepak Tirkey y Gabino Uríbarri.

Por último, no puedo dejar de agradecer a aquellos que han estado como telón de fondo en esta investigación: los más pobres. De manera particular a los que hacen vida en las comunidades de las parroquias Santo Domingo Savio, San Martín de Porres, San Ignacio de Loyola y la capilla San Luís Gonzaga de los barrios de Los Guandules, Guachupita y La Ciénaga de la ciudad de Santo Domingo. Son ellos, con sus sueños, luchas y esperanzas, quienes me han lanzado la pregunta por la justicia. Gracias por perseverar en el anhelo de un mundo más justo y humano.

A todos, mi eterna gratitud.

INTRODUCCIÓN

Hablar de algo que ocurrió hace cincuenta años, en medio de la vertiginosa sucesión de eventos que acontecen a nuestro alrededor, pareciera referirse a acontecimientos de dilatada existencia. Más aún, si lo ocurrido se transforma en un elemento indispensable para la comprensión de nuestro mundo y se instala en la cotidianidad de un ámbito determinado, provoca la sensación de haber existido desde siempre. Pues, fue hace apenas cincuenta años cuando el término *bioética*, en su segundo «intento», pudo alzar vuelo y comenzar a establecerse en la cotidianidad de la investigación biomédica, la práctica clínica y el espacio académico. Esto no fue fruto de una simple casualidad. Ya venían sucediendo eventos que, por constituir evidentes abusos en contra de la dignidad y la libertad humanas, cuestionaban y denunciaban los derroteros de una práctica científica sin límites éticos. Eran necesarios nuevos parámetros regulativos para dar respuesta a las interrogantes surgidas ante los inigualables y veloces avances científicos del siglo XX, pero también para evitar la repetición de las atrocidades que, con estupor y vergüenza, salían a la luz luego de la Segunda Guerra Mundial, a cuya consciencia colaboraron los *Juicios de Nuremberg*, donde se juzgaron a los científicos que realizaron experimentación en humanos en los campos de concentración promovidos por el nazismo, y la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Pero los abusos no solo se cometían allí donde existían regímenes totalitarios, también acontecían en las democracias liberales. De ahí la urgencia de métodos y espacios de reflexión, de búsqueda de soluciones éticamente responsables y de una exigente criba de los modelos de experimentación científica para prevenir los abusos, sin que esto fuera en detrimento del avance de la ciencia. Se adquirió una mayor consciencia de que no todo lo científico y técnicamente posible era plausible en términos éticos. La bioética pronto se transformó en ese espacio.

Dado el contexto sociocultural desde donde la bioética inició su incidencia en los ámbitos académicos y clínicos, sumada la urgencia de un método sencillo y claro para la prevención de abusos, se propusieron una serie de principios que sirvieran de base para la evaluación de una ingente cantidad de situaciones novedosas que se iban presentando. De este modo, surge el *principialismo* de la mano del *Informe Belmont* (1979, cuya propuesta de principios fue el *respeto por la persona*, la *beneficencia* y la *justicia*) e impulsado por la publicación, de extendido uso académico, del libro *Principles of Biomedical Ethics* de Tom L. Beauchamp y James F. Childress (1979, quienes propusieron los principios de *respeto de la autonomía*, *beneficencia*, *no maleficencia* y *justicia*). A nuestro modo de ver, esto devino, en un ambiente político y económico marcadamente liberal, en una expresa, y en su momento necesaria, prevalencia del principio de autonomía, pero con la consecuente consideración de los demás principios como meros apoyos a éste.

En esta investigación nos hemos propuesto estudiar a fondo el surgimiento de la bioética y la evolución e influencia del *principialismo* como método de su ejercicio. Lo hacemos dada la incidencia de este método tanto en la enseñanza como en el ejercicio de la bioética en una gran variedad de contextos socioculturales y económicos. Nuestro interés brota ante lo que consideramos la necesidad de una bioética contextualmente responsable, es decir, una que, reconociendo el contexto económico, político, social, legal y cultural, no se limite a la aplicación aséptica de principios, sino que reconozca su rol de incidencia pública de cara a la transformación de aquellas dinámicas que impiden a algunos miembros de la sociedad el disfrute de una vida humana y socialmente digna. De donde surge la pregunta por la pertinencia e idoneidad de una bioética marcada por el modo liberal de comprender la autonomía para responder a las situaciones surgidas en los contextos donde prevalecen la pobreza, la marginalidad, la exclusión social y la desigualdad económica desfavorable. De otro modo, nos preguntamos si no sería necesaria una bioética donde el principio de autonomía no sea solamente comprendido como preventivo de la coerción directa de una persona o grupo determinado, sino que tome en consideración la coerción indirecta o velada, causada por las dinámicas sociales y económicas antes mencionadas.

Estas preguntas resultan relevantes puesto que en muchos países donde existe una marcada presencia de la extrema pobreza y la exclusión social, se manifiesta una

vulnerabilidad que no solo ha de ser comprendida como incapacidad de defender el propio interés, sino como fruto de una situación socioeconómica que impide el sano ejercicio de los derechos que a todo ser humano le corresponden por el hecho de serlo. Esto exige un concepto de justicia que no solo defienda los espacios individuales de ejercicio de la autonomía, sino que apunte a la necesaria responsabilidad social allí donde los elementos coercitivos tienen un fuerte componente estructural y requieren de respuestas al mismo nivel.

La idea de una necesaria contextualización del ejercicio de la bioética en aras de responder con mayor acierto en los lugares donde la justicia social deviene en utopía, no es novedosa. Ya se han hecho algunos intentos en este sentido de los que hablaremos en esta investigación. En ello ha destacado la bioética de cuño latinoamericano, donde se han propuesto las bioéticas de *intervención*, de *protección* y de los *Derechos Humanos*. Lamentablemente, éstas no han tenido ni el eco ni el desarrollo esperado en los círculos académicos, tampoco un uso consistente y extendido en la resolución de problemáticas surgidas en los contextos donde fueron propuestas. De aquí que nos aboquemos a la búsqueda de los rasgos que han de caracterizar un ejercicio de la bioética socialmente responsable.

Nuestra tesis no intenta negar la importancia de la autonomía en el quehacer de la bioética, al contrario, busca comprenderla, no como una autodeterminación desencarnada de la realidad, sino desde su arraigada vulnerabilidad y su necesaria dependencia del carácter intrínsecamente relacional del ser humano. De aquí la importancia de comprender la justicia, no solo como principio protector de la autonomía, sino como elemento que conduce a la bioética a asumir un rol público en la prosecución de una situación que posibilite el desarrollo de los planes de vida de cada cual sin el abandono de la imprescindible corresponsabilidad social.

Nuestra propuesta tiene como uno de sus objetivos buscar vías por las cuales la bioética puede ofrecer una presencia pública relevante en la configuración de sociedades más justas, asumiendo un rol público de detección, denuncia y proposición de soluciones, factibles y sostenibles, a las injusticias sociales que afectan áreas esenciales para la vida digna (salud, atención sanitaria accesible y de calidad, educación, etc.). Para ello, proponemos un cambio de paradigma en la comprensión del individuo, el considerarlo

como *ciudadano social*, al modo de Thomas H. Marshall, o *cordial* según la propuesta de Adela Cortina. Lo que en términos de derechos humanos significaría que no podemos hablar de derechos civiles, mientras a la vez no trabajemos por los derechos sociales, políticos y económicos. O lo que es lo mismo, se hace cuesta arriba o incluso puede ser contraproducente en ciertos contextos concentrar la labor de la bioética en garantizar los derechos humanos de primera generación dando la espalda a la ausencia de los derechos humanos de segunda y tercera generación. Acoger el marco de la ciudadanía social o cordial permitiría, a nuestro modo de ver, evadir la tentación atomista de la que acusaban los comunitaristas a los liberales; a la vez que se supera la comprensión del individuo como atado a una comunidad, crítica habitual de los liberales a las propuesta comunitaristas. Es decir, la comprensión de la ciudadanía como puente que integra elementos de las posturas liberales y comunitaristas en el ejercicio de la bioética.

Por otro lado, intentaremos verificar los posibles efectos de la introducción de algunos rasgos de la metodología de incidencia pública propia de los denominados *nuevos movimientos sociales* en la práctica de la bioética. Por esta razón hemos titulado nuestra investigación *Recuperar la justicia: la bioética como movimiento social*. Hemos de advertir que el adverbio de relación «como» ha de ser entendido no en términos de calco del modelo y la práctica de los movimientos sociales, sino que sugiere que ciertos rasgos de estos pueden orientar la acción pública de la bioética. Entendemos que algunas de las formas de proceder de los movimientos sociales podrían permitir a la bioética una mayor flexibilidad en la aplicación de principios, una organización más horizontal que incluya la participación de los afectados, una mejor acogida de la diversidad de posturas incluyendo las políticas, la participación transversal de los diversos estratos socioeconómicos que cohabitan en una sociedad y una mejor articulación en red con distintos grupos y profesionales. A la verificación de estas conjeturas se dirigen algunos de los esfuerzos de esta investigación. Además, para nuestra propuesta resulta importante intentar responder a la pregunta por la dimensión política del quehacer de la bioética. Dicha cuestión no pretende apuntar a la transformación de la bioética en un grupo de interés o un partido político; al contrario, el objetivo es verificar si esta puede ir más allá del respeto de la autonomía y del fomento de la neutralidad del Estado, abriéndose al cuestionamiento de lo establecido, a la propuesta de políticas más justas y al impulso y compromiso con las políticas públicas que busquen el bien común y la justicia social.

Desarrollo de la investigación

Las búsquedas antes mencionadas nos han conducido a presentar nuestra investigación en cinco capítulos, orientados por una metodología de investigación histórica-deductiva. Este método, a nuestro modo de ver, nos permitirá apreciar la evolución de la bioética y apuntar a lo que consideramos su camino de crecimiento como disciplina. El primer capítulo, titulado *Historia y derroteros de la bioética*, iniciará con un recorrido histórico del surgimiento de la bioética examinando los aportes de los autores Paul Max Fritz Jahr y Van Rensselaer Potter, buscando con ello apreciar las intenciones de los primeros proponentes de esta disciplina. Desde este conocimiento, podemos disponernos a dar cuenta de la razón por la cual la bioética tiene un marcado acento en las preguntas propias de la investigación biomédica y la atención clínica y cómo esto afectó su desarrollo. Nos detendremos en el estudio más detallado del *principialismo* y el contexto histórico y sociopolítico en el que se enmarca. Haremos particular énfasis en la propuesta principialista de Tom L. Beauchamp y James F. Childress, con acento en los principios de autonomía y de justicia, centrales para nuestra investigación. Se irán abriendo paso los conceptos de *oportunidad justa* y de *vulnerabilidad* que nos abocarán al examen del paradigma de justicia que ha de sostener la reflexión de la bioética. Resulta imprescindible iniciar nuestra argumentación con esta exploración histórica dado que nos ayuda a comprender la evolución de la bioética y también abre la cuestión sobre el derrotero que ha de tomar esta disciplina en el contexto actual.

Para examinar el paradigma de justicia que incide en el quehacer de la bioética, lo haremos partiendo de un hito que marca el resurgir de la pregunta por la justicia en la segunda mitad del siglo XX: la publicación, por parte del filósofo estadounidense John Rawls, del libro *Teoría de la Justicia* (1971). Este hito, contemporáneo al resurgimiento del concepto «bioética» y de influjo indiscutible en la filosofía y la política contemporáneas, tendrá un impacto considerable en la comprensión del principio de justicia en general y en la bioética en particular. De este modo, el segundo capítulo se detendrá en el examen del paradigma liberal de la justicia de la mano de la obra de Rawls y lo haremos en conversación con algunos de los autores que le siguen y también algunos de los que le intentan contrarrestar. Con más detalle nos detendremos en el también liberal, filósofo y economista, Amartya Sen. El liberalismo, en general, considera al individuo como un ser sin ataduras con la capacidad de elegir su propia concepción de

vida buena y con la mínima intervención del Estado. La pregunta por la suficiencia de la comprensión liberal de la justicia en los contextos de pobreza, marginalidad y exclusión social pululará de manera transversal en este capítulo.

Una de las críticas más sonoras a la obra de Rawls, al *liberalismo* en general y al *libertarianismo*, es la denominada crítica *comunitarista*. A pesar de no ser una teoría unitaria y de que algunos de los que han sido clasificados bajo el comunitarismo renieguen de él, de modo general, tiende a acentuar el influjo de la pertenencia a una comunidad en la configuración de los planes de vida de los individuos y con una marcada intervención del Estado. El tercer capítulo de nuestra investigación está dedicado al estudio de la propuesta de justicia de cuño comunitarista. Lo haremos de la mano de dos autores de distintas generaciones y perspectivas. El primero, Michael Walzer con su emblemática obra *Las esferas de la justicia*. No examinaremos todas las esferas que propone el autor, pero sí aquellas que consideramos relevantes para nuestra investigación: la pertenencia, la seguridad y el bienestar, el dinero y la mercancía, el cargo, el trabajo duro y el reconocimiento. Luego nos abocaremos a examinar la propuesta de Nancy Fraser a través de su obra *Escalas de justicia*. Esta autora propone un paradigma de justicia en un mundo globalizado en interacción con Habermas, Foucault y Arendt. No dejaremos de proponer algunas ideas de otros autores de esta tendencia: Michael Sandel, Charles Taylor, Amatai Etzioni, entre otros. Nuevamente, la pregunta por si este modo de comprender la justicia podría colaborar a un planteamiento más contextualmente responsable de la bioética nos acompañará en el desarrollo de este capítulo.

Si nos hemos preguntado por la pertinencia de los paradigmas de justicia, tanto liberales como comunitaristas, lo hemos hecho en la búsqueda de uno que pueda responder de manera más adecuada a los contextos donde impera la pobreza, la marginalidad y la exclusión social. Por tanto, no podíamos abrirnos paso a esta respuesta sin examinar estos fenómenos multifactoriales que afectan a una importante parte de la población mundial. En el capítulo cuatro, titulado *hacer bioética en contextos de vulnerabilidad, pobreza y exclusión social*, nos preguntamos cómo afectan estos contextos al modo en que las personas se comprenden a sí mismas y a su entorno. Partiremos nuestra reflexión desde el concepto de *contexto moral* con la ayuda de la filósofa Margaret Urban Walker, para luego preguntarnos sobre el concepto de *vulnerabilidad* en la reflexión bioética. El concepto de vulnerabilidad tiene diversas

acepciones que pueden condicionar el modo en que se intenta responder a ella. Para algunos ser vulnerable es ser incapaz de proteger el propio interés, para otros esta hunde sus raíces en los factores sociales, políticos y económicos que provocan una coerción velada en aquellos que la sufren y que provoca la sensación en ellos de haber sido *vulnerados*. Posteriormente examinaremos los conceptos de *pobreza* y *exclusión social* y su inserción en el quehacer de la bioética. Especial relevancia tendrán la *evaluación moral de la pobreza*, los *procesos de estigmatización*, los *determinantes sociales de la salud* y el modo en que todo esto impacta en la autonomía. Al final de este capítulo daremos voz a tres propuestas de bioética que ya hemos mencionado anteriormente: la de *intervención*, *protección* y la centrada en los *Derechos Humanos*. En este capítulo, además, podremos apreciar el modo en que fue configurándose la inclusión de la vulnerabilidad, la pobreza y la exclusión social en las declaraciones de organismos internacionales que fueron dando forma a la bioética.

Tras este recorrido, en el capítulo quinto, nos proponemos hacer un planteamiento de cara a una bioética contextualmente responsable. Lo intentaremos hacer, como habíamos comentado, de la mano del concepto de *ciudadanía* que, como afirma Adela Cortina, sirve de puente o quicio de las propuestas liberales y comunitaristas. De otro modo, intentaremos verificar si el concepto de ciudadanía puede ayudarnos a vincular el respeto de la autonomía con la necesaria pertenencia comunitaria y colocar a la bioética en la tesitura de incluir en su quehacer el *recurso político* que, junto a una concepción social del Estado, podría aportar al desarrollo de una sociedad más justa. Finalmente, como propuesta metodológica de acción, plantearemos algunos rasgos de los *nuevos movimientos sociales* en la búsqueda de un ejercicio de la bioética que recupere la justicia y sea proactiva en su rol público en aras de una sociedad más justa para todos.

Consideramos que nuestra propuesta puede abrir caminos hacia una bioética contextualmente comprometida, flexible y con una clara preocupación por los temas sociales, económicos, legales, políticos y culturales, es decir, con aquello que incide en la persona y su proyecto de vida, así como también en la efectividad de las medidas adoptadas para contrarrestar cualquier incidencia que afecte el pleno desarrollo de una vida digna. Quizás sea necesario insistir, nuestra propuesta no tiene pretensiones de ser definitiva, sino que desea ser un camino que alumbré un horizonte de discernimiento para la que puede ser una nueva etapa en el desarrollo de esta disciplina. Al menos, es nuestro

Introducción

deseo. Por ello, la conclusión apunta algunas luces aportadas por esta investigación, así como algunos de los desafíos para posteriores desarrollos.

CAPÍTULO 1

Historia y derroteros de la bioética

En el año 1997, durante una conferencia en Berlín, el profesor Rolf Löther hizo mención de un nombre que hasta ese momento resultaba desconocido para los asistentes: Paul Max Fritz Jahr (1895-1953). Löther se refirió a él como el precursor de la bioética actual¹. Hoy, gracias a las investigaciones de Hans-Martin Sass², sabemos que el término «bioética» fue acuñado mucho antes de su desarrollo como disciplina académica, de su impacto en la clínica y de su incidencia pública. Ya en el año 1926 el pastor protestante, filósofo y educador alemán Fritz Jahr acuñaba el término «bioética» como una propuesta innovadora para la reflexión ética³. Esto, por supuesto, no resta mérito a quien por muchos años fue considerado como el autor del concepto bioética, Van Rensselaer Potter (1911-2001). Fue Potter quien, 43 años después de Jahr, en 1970, reintrodujo dicho concepto en su ensayo *Bioética: la ciencia de la supervivencia*, el cual profundizó con la publicación del libro *Bioethics: bridge to the future*⁴ abriendo así el camino a su posterior desarrollo⁵. Hoy podemos afirmar que Fritz Jahr fue el creador del término, pero quien tuvo mayor impacto en su difusión y posterior desarrollo fue Potter.

En este capítulo partiremos del examen de las propuestas de Fritz Jahr y Potter, cuyas originalidades marcan los inicios de la bioética, para entonces preguntarnos por el

¹ Cf. JAYAPPAUL AZARIAH, «New Reachable Horizons in the Fritz Jahr's Bioethical Imperative», *JAHR-European Journal of Bioethics* 7, n.º 14 (2016): 166.

² Cf. IVA RINČIĆ, «Introduction», en *JAHR-Journal of Bioethics* 2, n.º 4, ed. por Amir Muzur (Rijeka: Department of Social Sciences and Medical Humanities, 2011), 381.

³ Cf. JUAN ALBERTO LECAROS Y ERICK VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», en *Bioética: el pluralismo de la fundamentación*, ed. por Jorge José Ferrer, Juan Alberto Lecaros y Róderic Molins Mota (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016), 53.

⁴ VAN RENSSELAER POTTER, *Bioethics: bridge to the future* (New Jersey: Prentice-Hall, 1971).

⁵ Cf. AMIR MUZUR E IVA RINČIĆ, «Fritz Jahr (1895-1953): a life story of the “inventor” of bioethics and a tentative reconstruction of the chronology of the discovery of his work», en *JAHR-Journal of Bioethics* 2, no. 4, ed. por Amir Muzur (Rijeka: Department of Social Sciences and Medical Humanities, 2011), 386.

giro de la bioética hacia los problemas clínicos y la preponderancia del principio de autonomía en su discernimiento ético.

1.1 Surgimiento de la bioética como diálogo de saberes en búsqueda del bien común

1.1.1 Fritz Jahr

Fritz Jahr escribió una serie de artículos entre los años 1924 y 1948 con los que inaugura el uso del término «bio-ética» (*Bio-Ethik*)⁶ en los que desarrolló sus argumentos a favor de una nueva manera de relacionarse con las diversas esferas de la vida. Nuestro autor parte de un presupuesto que para él resulta evidente, dice:

La estricta distinción entre animales y seres humanos, prevalente en nuestra cultura europea hasta el final del siglo XVIII, ya no puede ser sostenida. El alma europea luchó hasta la Revolución Francesa por la unidad del conocimiento religioso, filosófico y científico; pero esa unidad tuvo que ser abandonada por la presión ejercida por la nueva información⁷.

Son dos las afirmaciones que nos develan las intenciones de Jahr al utilizar la palabra «bio-ética». La primera es que, dados los avances y descubrimientos científicos de su época, Jahr considera que no se puede hacer una distinción radical entre seres humanos y animales⁸. La segunda es que, luego de la separación de la religión, la filosofía y la ciencia a partir de la Revolución Francesa (1789-1799), existe una visión parcializada de la biosfera⁹. Para nuestros fines, resulta importante hacer notar que, según Jahr, la escisión de los saberes se debió al cúmulo de información que la ciencia había aportado para el conocimiento de la realidad natural, trayendo como consecuencia que la filosofía,

⁶ El primer artículo en el que Fritz Jahr acuña la palabra “bio-ética” es: FRITZ JAHR, «Life sciences and the teaching of ethics», en *Essays in Bioethics 1924-1948*, ed. por Irene M. Miller y Hans-Martin Sass (Zürich: LIT, 2013), 17-22.

⁷ FRITZ JAHR, «Bio-Ethics: reviewing the ethical relations of humans towards animals and plants», en *Essays in Bioethics 1924-1948*, ed. por Irene M. Miller y Hans-Martin Sass (Zürich: LIT, 2013), 23 [traducción propia].

⁸ Esta idea tiene una profunda raíz darwiniana en cuanto refiere a que animales y humanos tienen un mismo origen y, por tanto, pertenecen a una misma especie. Para una mayor comprensión de la influencia de Charles Darwin sobre Fritz Jahr ver: EVE-MARIE ENGELS, «The importance of Charles Darwin’s theory for Fritz Jahr’s conception of bioethics» en *JAHR-Journal of Bioethics* 2, n.º 4, ed. por Amir Muzur (Rijeka: Department of Social Sciences and Medical Humanities, 2011), 475-504. Aunque cabe destacar que Jahr considera que sí puede haber consideraciones morales distintas entre el ser humano, los animales y las plantas, como veremos más adelante.

⁹ Utilizaré la palabra biosfera en su sentido literal: «Conjunto de los seres vivos del planeta Tierra». REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, s. v. «biosfera», acceso el 18 de noviembre de 2017, <http://www.rae.es/>.

otrora fuente de sabiduría científica, pasara a depender de la ciencia; y, en esta misma línea, que la religión se mirara con suspicacia ya que la ciencia se había encargado de romper con muchas de sus creencias. Ambas consideraciones resultan importantes porque, por un lado, Jahr asume una nueva visión menos antropocéntrica dado el vínculo biológico entre ser humano y el animal; y por otro, se constata el hecho de que los saberes, al separarse, provocaban una mirada parcializada de la realidad. Lo que Jahr propone es que la bioética podría ayudar a poner en diálogo los diversos saberes que se habían separado y provocar así una visión más holística de la realidad que llevaría a un discernimiento ético más adecuado, partiendo de la premisa de que se tiene responsabilidad con todo ser viviente. Así, la propuesta de Jahr es pasar de un antropocentrismo a un biocentrismo.

Dado el panorama científico y cultural de la época de Jahr, al que se refería como «confuso»¹⁰, su propuesta consistía en un nuevo modo de reflexionar y relacionarse con «la ética animal, la ecología, la salud pública y la educación, entre otros»¹¹. A Jahr, que parte del deseo de una consideración holística de la biosfera, le preocupaba la interacción humana con el medio ambiente, y dado que esto suponía para él una nueva actitud frente a la naturaleza, concebía la bioética como educadora del carácter, ya que, según su parecer, esto garantizaría una adecuada y respetuosa relación de la humanidad con los demás seres vivos. Por eso, para Jahr, la bioética se caracteriza por ser:

«[...] una actitud fundamental; a saber, como un *êthos*, o una manera de vivir. En este sentido, la bioética debe desarrollarse como parte del carácter humano; en otras palabras, aquella disposición afectiva que Aristóteles describe a la *Ética Nicomaquea* cuando se refiere al concepto de *héxis* o *habitus* como lo tradujeron los escolásticos, siglos más tarde»¹².

Esto supone una comprensión de la bioética como un principio de acción moral y una virtud la cual debemos cultivar tanto personal como socialmente, es decir, una actitud particular frente a la propia vida y la vida que rodea al ser humano. Por eso, la definición de la bioética ofrecida por Jahr resulta a la vez simple y abarcadora: «la presunción de obligaciones morales no solo con los humanos, sino con todas las formas de vida»¹³. En

¹⁰ JAHR, «Bio-Ethics: reviewing», 23.

¹¹ LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 54.

¹² *Ibid.*, 54-55.

¹³ JAHR, «Bio-Ethics: reviewing», 24.

este sentido, la propuesta de Jahr se puede comprender desde el concepto de *phronesis*¹⁴ (sabiduría práctica) propuesto por Aristóteles: «una virtud adquirida a través de la educación y la integración de las actitudes culturales y morales para desarrollar el carácter de la persona, las actitudes y disposiciones»¹⁵. En este sentido, Jahr abre un novedoso camino de comprensión de la realidad, de manera que, ampliando el espectro de la reflexión ética, se puedan discernir los criterios de interacción entre los seres humanos y los demás seres vivos cuyo punto de unión, y de donde se sostiene el respeto que se le debe prestar, es que todos comparten el hecho de tener vida.

Lo que Jahr desea enfatizar es que la reflexión ética no se ha de circunscribir a lo meramente humano, sino que todo discernimiento ético tiene como punto de partida la ineludible responsabilidad para con todo aquello que tenga vida. De tal modo que Jahr,

«redefine las obligaciones morales tradicionales, ampliando su ámbito de aplicación a los animales y a la naturaleza, por lo que la responsabilidad de los seres humanos por sus acciones abandona el antropocentrismo clásico de todas las éticas anteriores, lo cual implica una reconfiguración radical de los criterios éticos tradicionales»¹⁶.

En este sentido, Jahr «imagina una bioética global, cuyo objetivo principal sería el generar las condiciones suficientes y necesarias para que el ser humano respetara todo tipo de vida»¹⁷. Aquí radica la novedad del pensamiento de Jahr: proponer una ética que no esté centrada en el antropocentrismo tradicional y que busque la armonía y la responsabilidad del ser humano con todo tipo de vida con la cual interactúa, es decir, inaugura lo que hoy consideraríamos como una «ética ambiental»¹⁸. Para llevar a cabo este propósito, Jahr formula su imperativo bioético: «¡Respetar a todo ser vivo, en principio, como un fin en sí mismo y trátalo, si es posible, como tal!»¹⁹. Esta ampliación

¹⁴ «De acuerdo con Aristóteles, *phronesis* significa sabiduría práctica; a saber, el conocimiento que guía las acciones humanas con criterios de moral, excelencia y perfección. De esta manera, no todos los humanos poseen la *phronesis*, ya que ésta tiene que ser adquirida a través de la educación, por lo [que] pertenece al grupo de las virtudes dianoéticas o intelectuales, y no al grupo de éticas que se desarrollan por la práctica». LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 57 [Nota 3].

¹⁵ ARISTÓTELES, «Ética Nicomachea», en *The Basic Works of Aristotle*, ed. por R. Mac Keon, (New York: Random House, 1941), 1026-1027; VI 4: 1140^a 24-1140b 30. Citado por: LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 57.

¹⁶ LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 55.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ ELENI M. KALOKAIRINOY, «Fritz Jahr's Bioethical Imperative: Its Origin, Point, and Influence», *JAHRE- European Journal of Bioethics* 7/2, n.º 14 (2016): 150.

¹⁹ LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 55.

del imperativo categórico kantiano²⁰ abre una nueva comprensión de la responsabilidad humana sobre todo ser vivo que es elevado a la categoría de fin en sí mismo, aunque esto tiene sus matices como veremos a continuación.

a) Imperativo bioético de Fritz Jahr

La formulación del imperativo bioético de Jahr reza: ¡Respetar a todo ser vivo, en principio, como un fin en sí mismo y tratarlo, si es posible, como tal! Esta enunciación puede llevarnos a pensar que todas las criaturas vivientes tienen los mismos derechos que el ser humano, pero Jahr parte, como teólogo protestante, desde la perspectiva de que:

«Ser creación de Dios es lo que da valor intrínseco a todos los seres vivos. Y es en virtud de este valor que todos los seres vivos comparten que “son iguales en derechos”. Sin embargo, [Jahr] añade rápidamente que, aunque todos los seres vivientes son iguales en derecho, ellos no tienen los mismos derechos. Los derechos se diferencian “según los requisitos necesarios para llegar a su destino”. [...] La conclusión que alcanza Jahr es que aunque todos los seres vivos tienen los mismos derechos en virtud de que son criaturas de Dios, estos derechos se diferencian según el fin particular que se espera que logre cada tipo o especie de seres vivos»²¹.

Es decir, que cada ser viviente ha de ser respetado en sus derechos, pero dichos derechos se diferencian según el fin de cada ser vivo. En otras palabras, no tienen la misma cualidad los derechos humanos que los derechos de las plantas o los animales, dado que están orientados a fines diversos. Esto anuncia la gran afinidad entre Jahr y Aristóteles, en cuanto que su propuesta ética mira a los fines. Además, proclama su semejanza con Kant dado que propone la observancia de ciertos deberes categoriales; y, por otro lado, con algo que comparten tanto Aristóteles como Kant, y es que ambos diferencian cualitativamente entre un ser humano y los demás seres vivientes²². Es importante recalcar que la propuesta de Jahr no es de un trato de los animales y plantas como si fuesen humanos, sino a cada uno según su naturaleza ontológica, así lo afirma cuando dice: «Le debemos la justicia a los seres humanos; mansedumbre y misericordia hacia todos los seres vivos, capaces de tener un beneficio de ello»²³.

²⁰ Una de las formulaciones que realiza Kant es la siguiente: «Actúa sólo según aquella máxima que se pueda al mismo tiempo convertir en una ley universal». *Ibid.*, 55.

²¹ KALOKAIRINOY, «Fritz Jahr's Bioethical Imperative», 151 [Traducción propia].

²² *Ibid.*, 152.

²³ LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 59. En la nota 8 había mencionado la cercanía de Jahr al pensamiento darwinista pero, sin negar lo anterior, existe un distanciamiento entre Jahr y Darwin en su consideración sobre el ser humano, como explica Eleni M. Kalokairinou cuando dice: «Si entiendo a

Ahora bien, de acuerdo con Kant, los seres humanos, por ser racionales, poseen autonomía. Esto les permite autolegislar y elegir someterse a sí mismos a la ley moral, la cual es categorial y toma la forma de imperativo. Esto último es una de las diferencias entre el imperativo categórico de Kant y el imperativo bioético de Jahr, a saber, que el kantiano es un imperativo formal, dado que está cimentado en la razón práctica, mientras que el imperativo bioético de Jahr es empírico²⁴, porque está basado en el amor y la compasión que mueve a los sujetos. Esto tiene como consecuencia que el imperativo kantiano, por ser formal, no admita excepciones mientras que el imperativo bioético si las admite, por eso Jahr en su formulación introduce una frase que para Kant significaría una condicional demasiado arriesgada, el «si es posible»²⁵. Esto provoca que el imperativo bioético de Jahr tenga bastante maleabilidad en su aplicación, lo que sugiere que la práctica de la bioética ha de ser una disciplina de discernimiento y no una mera lista de normas ni una fórmula única de solución a los problemas que se presenten:

«El imperativo bioético no reclama validez universal en cada situación de acción. Debe aplicarse en la medida en que las circunstancias lo permitan. Todas las formas de vida, incluidos los animales y las plantas, deben tratarse como fines en sí mismos tanto como sea posible y no en todo momento, como exige Kant a propósito de los seres humanos. Con esta afirmación, Fritz Jahr estableció una guía para las actitudes éticas y culturales, así como las responsabilidades con respecto a la ciencia moderna, pero también a la vida personal de las personas. Al mismo tiempo, creó una nueva base para la ética, que consiste en la compasión, la simpatía y la empatía»²⁶.

Además de la base kantiana y aristotélica, Jahr ofrece una fundamentación teológica de su imperativo bioético basándose en el quinto mandamiento: «No matarás». Esto significa que su ampliación de la responsabilidad del ser humano consigo mismo y con todo ser viviente, hace que todo daño a la naturaleza, en su sentido extenso, resulte

Jahr correctamente, el relato ético que presenta tiene afinidades más cercanas a la ética de Aristóteles y a la de Kant, que presuponen una diferencia cualitativa entre los seres vivos humanos y no humanos, que a la teoría de Charles Darwin según la cual las diferencias entre los distintos tipos de seres vivos son una cuestión de grado y no de tipo». KALOKAIRINOY, «Fritz Jahr's Bioethical Imperative», 152.

²⁴ A esta misma conclusión llegó Hans-Martin Sass cuando afirma: «A diferencia del imperativo categórico de Kant, el imperativo bioético de Jahr no es categórico, sino pragmático, mediado y guiado por la "voluntad de vivir", la lucha por la vida». HANS-MARTIN SASS, «Can bioethics live without tradition and history? How Fritz Jahr translated the 5th Commandment into the present and future. A methodological and conceptual case study», ed. por Amir Muzur (Rijeka: Department of Social Sciences and Medical Humanities, 2011), 400.

²⁵ Cf. KALOKAIRINOY, «Fritz Jahr's Bioethical Imperative», 153.

²⁶ FLORIAN STEGER, «Fritz Jahr's (1895-1953) European concept of bioethics and its application potential», *JAHN-European Journal of Bioethics* 6/2, n.º 12 (2015): 217.

en una falta moral grave y, por tanto, no le esté permitido al ser humano ni infringirse daño a sí mismo ni a ningún ser vivo²⁷. Jahr afirma:

«Cuando se habla de los deberes morales, normalmente nos referimos, en primer lugar, a deberes para con otras personas. Usualmente, no consideramos que cada persona tenga deberes morales hacia sí mismo y que esos deberes sean de gran importancia. La religión cristiana menciona, expresamente, los deberes morales que cada uno tiene hacia sí mismo. Esto básicamente se aplica al quinto mandamiento: “No matarás”. En este sentido —“No dañarás o lastimarás el cuerpo o la vida de cualquier persona, además de ayudarla y apoyarla en todas las aflicciones del cuerpo y de la vida, donde quiera que puedas”— significa, fundamentalmente, la vida de nuestro “vecino”»²⁸.

La responsabilidad que supone para Jahr el hecho de estar vivos, sobre la persona misma y sobre toda la vida que le circunda, abre un nuevo modo de hacer ética que va más allá del ser humano y, sin embargo, coloca al ser humano como agente articulador del respeto a la vida. Partiendo de lo anterior, afirma:

«Dado que las ciencias naturales como también las Sagradas Escrituras tienen una alta estima por los animales, se deduce que nosotros los cristianos tenemos obligaciones éticas hacia ellos. Nosotros deberíamos, de hecho, aplicar el 5to mandamiento a los animales»²⁹.

Este «no matarás» que, como indica Jahr, debe extenderse a todas las criaturas, ha de comprenderse desde su consideración misma de la bioética:

«El hecho de que existe una estrecha interrelación entre la protección animal y la ética está basada fundamentalmente en la realidad de que nosotros no solo tenemos obligaciones morales con los demás seres humanos, sino también con los animales, incluso con las plantas; en resumen, con todas las formas de vida, de modo que podemos hablar de “Bio-Ética”»³⁰.

En definitiva, el punto de novedad y de profundización de este nuevo modo de hacer ética, es su compromiso con toda clase de vida.

²⁷ «Es sorprendente, a primera vista, que Jahr aplique las reglas de “no matar” y de “proteger, apoyar y salvaguardar la vida” en el segundo paso, a la situación personal y al “ambiente de trabajo” que supone el cuidar de la propia salud. El da al mandamiento del cuidado al prójimo el mismo valor que al autocuidado». HANS-MARTIN SASS, «Can bioethics live without tradition and history?», 400.

²⁸ LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 56.

²⁹ FRITZ JAHR, «Death and the animals: Contemplating the 5th Commandment», en *Essays in Bioethics 1924-1948*, ed. por Irene M. Miller y Hans-Martin Sass (Zürich: LIT, 2013), 31 [traducción propia].

³⁰ FRITZ JAHR, «Animal protection and ethics», en *Essays in Bioethics 1924-1948*, ed. por Irene M. Miller y Hans-Martin Sass (Zürich: LIT, 2013), 38 [traducción propia].

Resumiendo, para Jahr la bioética suponía un amplio espectro de reflexión que rompiera con el antropocentrismo sin que eso significara un descuido de lo humano³¹, sino que invitaba a una reflexión más holística de la realidad y del discernimiento ético. Esta mirada amplia da a la bioética un matiz de diálogo de saberes, de comprensión de la realidad como intrínsecamente plural y, por tanto, necesariamente flexible. El hecho de que quien acuñara este término por primera vez lo comprendiera de esta manera habla de las enormes posibilidades de medios y de soluciones que se pueden dar a los conflictos entre los seres humanos y su ambiente. Hoy sabemos que tuvieron que pasar 43 años para que se volviera a utilizar el término «bioética» y 70 años para que se rescataran las consideraciones de Fritz Jahr que dieron origen a esta disciplina. Veamos a continuación como resurge la bioética a partir de la propuesta de Van Rensselaer Potter.

1.1.2 Van Rensselaer Potter

En el año 1971, Van Rensselaer Potter, médico oncólogo de Estados Unidos de América, presentaba su libro *Bioethics: bridge to the future*, en el que sintetizaba varios de sus artículos³² en relación a lo que él consideraba la crisis de su época: la enorme brecha entre la cultura humanística y la cultura científico-técnica cuyo diálogo parecía hacerse imposible³³. Según Lecaros, en este libro

«la pregunta que se planteaba [Potter] era qué hacer y cómo proceder ante los cambios sociales que implican los avances de las ciencias de la vida (el conocimiento del bios) y sus aplicaciones tecnológicas sobre los valores, principios, creencias e instituciones del conjunto de la humanidad»³⁴.

Así, al reinaugurar la reflexión bioética, Potter coloca la necesidad de un diálogo de saberes de cara a la supervivencia de la humanidad, ya que una ciencia sin valores, según su parecer, podría conducir a un mal uso del conocimiento y a una mirada demasiado parcializada de la vida, que siendo así, iría en detrimento del necesario bien

³¹ Cf. *Ibid.*, 35-37.

³² Potter utilizó por primera vez el término bioética en su artículo «Bioethics, the science of survival» que apareció en 1970. POTTER, VAN RENNELAER. «Bioethics, the science of survival». *Perspectives in biology and medicine* 14, n.º 1 (1970): 127-153.

³³ Cf. ÁNGELA MARÍA WILCHES FLÓREZ, «La Propuesta Bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después», *Opción*, no. 66 (2011): 72.

³⁴ JUAN ALBERTO LECAROS, «La bioética global y la ética de la responsabilidad: una mirada fenomenológica a los orígenes y a los desafíos para el futuro», *Revista Iberoamericana de Bioética*, n.º 1 (2016): 3. <https://doi.org/10.14422/rib.i01.y2016.007>

social que es sustento de la calidad de vida³⁵.

En el primer artículo de su libro titulado *Bioethics, the science of survival*, Potter escribe, con un tono de denuncia y a la vez descriptivo, lo siguiente:

«La humanidad necesita urgentemente una nueva sabiduría que brinde el “conocimiento de cómo usar el conocimiento” para la supervivencia del hombre y para mejorar la calidad de vida. Este concepto de la sabiduría como una guía para la acción –el conocimiento de cómo usar el conocimiento para el bien social– podría llamarse *Ciencia de la Supervivencia*, sin duda como requisito previo para mejorar la calidad de vida. Considero que la ciencia de la supervivencia debe construirse sobre la ciencia de la biología y ampliarse más allá de los límites tradicionales para incluir los elementos más esenciales de las ciencias sociales y las humanidades con énfasis en la filosofía en sentido estricto, que significa “amor a la sabiduría”. Una ciencia de la supervivencia debe ser más que solo ciencia, y por eso propongo el término Bioética para enfatizar los dos ingredientes más importantes para lograr la nueva sabiduría que se necesita con tanta urgencia: el conocimiento biológico y los valores humanos»³⁶.

La gran preocupación de Potter es que esa brecha entre lo humanístico y lo científico-técnico provoca una crisis medioambiental que urge a la búsqueda de un puente que entrelace ambos polos, de tal manera que, el ser humano pueda sobrevivir en un mundo donde la falta de cuidado por la naturaleza está conduciendo a una escasez de recursos que, en gran medida, son irrecuperables. Frente a lo que Potter considera una crisis ecológica propone una «ética interdisciplinar»³⁷ que convine la biología y las humanidades, porque ya el mero instinto de sobrevivir no es suficiente para defender a la naturaleza del intenso uso que hace de ella el ser humano.

Lo anterior supone que el nuevo saber que propone Potter no solo pretende orientar a la biología hacia un mejor uso de los recursos, sino que, al involucrar a toda la humanidad y su relación con la naturaleza, entonces también deberá impactar las políticas públicas dado que lo que se pretende es la búsqueda del bien social³⁸. Esta línea argumentativa propuesta por Potter hace que la bioética no solo traiga consigo una alianza entre el mundo de las humanidades y de lo científico-técnico, sino que también conduce

³⁵ «Aunque es importante aclarar que la mayor parte de dicho libro, [...] no refiere directamente a la bioética, y ni siquiera mencionan el nombre en cuestión. Solo dos de ellos abordan el tópico directamente: el primer artículo del libro, “Bioética: la ciencia de la supervivencia” y el último, “supervivencia como un objetivo de la sabiduría,” en el cual Potter propone su credo bioético». LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 61.

³⁶ POTTER, *Bioethics bridge to the future*, 1-2.

³⁷ LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 61.

³⁸ Cf. POTTER, *Bioethics bridge to the future*, 5.

a la influencia de este nuevo saber sobre las determinaciones políticas que han de tomar las naciones en relación a las amenazas que se ciernen sobre sus miembros en lo relativo a los desafíos medioambientales. Esta propuesta resulta importante porque si bien es cierto que la ciencia y las humanidades se habían separado, tanto más lo habían hecho la política y la ciencia, a excepción de la primera con relación a las ciencias económicas³⁹.

La propuesta de Potter conduce a una consideración holística de la realidad. De hecho, la definición de su propuesta reza: «una nueva biología holística a la que me refiero como Bioética»⁴⁰. El temor de Potter es que no se comprenda que el conocimiento especializado de la naturaleza no conduce necesariamente a un conocimiento de las consecuencias de la manipulación de la misma para la vida de toda la humanidad. Potter entiende que los progresos científico-técnicos pueden arrojar luz para un mayor conocimiento de la realidad natural, pero que siempre dicho conocimiento es limitado y, por tanto, también limita la posibilidad de mirar a largo alcance las consecuencias de nuestros conocimientos aislados. Es por esto que la bioética ha de entrar en juego como diálogo de saberes especializados que traiga como consecuencia una visión holística de la realidad y, por tanto, una mejor previsión de las consecuencias de la manipulación del medio ambiente. Por ello afirma:

«Aquí recuerdo al antiguo salmista que dijo “El temor al Señor es el principio de la sabiduría”. En términos contemporáneos, esto puede interpretarse en el sentido de que las fuerzas de la naturaleza no pueden manipularse fácilmente a las demandas de corto alcance del hombre sin que la sociedad incurra en muchas consecuencias a largo plazo que no siempre pueden preverse. Por lo tanto, en muchos casos aprendemos retrospectivamente, pero lo que es más trágico es nuestra incapacidad para aprender a través de la retrospectiva. El comienzo de la sabiduría en el sentido del salmista y en términos contemporáneos puede invocar en nosotros un digno respeto por la extensa red de vida y una humildad en cuanto a nuestra capacidad limitada para comprender todas las repercusiones de nuestra arrogancia tecnológica»⁴¹.

Su modo de comprender la realidad apunta a un uso responsable del conocimiento científico y esto, según el autor, puede conseguirse en la interacción con las humanidades, y más específicamente con los valores humanos, o a través de la construcción de una biología con bases éticas⁴². En este sentido, «la bioética intentaría equilibrar apetitos

³⁹ Cf. *Ibid.*, 26.

⁴⁰ *Ibid.*, 7.

⁴¹ *Ibid.*, 9 [traducción propia].

⁴² Cf. *Ibid.*, 11.

culturales y las necesidades fisiológicas en términos de política pública»⁴³. Esta postura de Potter conduce a una comprensión de la bioética como puente que posibilita poner en diálogo los diversos saberes científicos con unos criterios éticos que le permitan utilizar el conocimiento adquirido para el bien social. En otras palabras, la concepción potteriana de la bioética supone una vinculación entre conocimiento científico y sabiduría humana que lleven a un compromiso social que permita la sobrevivencia de la especie humana. Esta mirada amplía el espectro de acción de la bioética y hace que ésta mire al bien común como fin, con su consiguiente impacto político a nivel internacional⁴⁴.

Por otro lado, si bien es cierto que la definición de Potter sobre la bioética resulta tan extensa que podría ser considerada como vaga⁴⁵, si podemos rescatar, como lo hacen Lecaros y Valdés, algunos conceptos importantes que surgen de la propuesta potteriana y que ayudarán al desarrollo posterior de la bioética:

«1) El concepto del peligro adherido al desarrollo de la ciencia (o el conocimiento); 2) progreso y supervivencia; 3) la obligación moral hacia el futuro; 4) el control de la tecnología; y 5) la necesidad de un esfuerzo interdisciplinario para abordar las nuevas controversias morales surgidas en los campos médico, biomédico y científico, en general»⁴⁶.

Podría parecer, desde una mirada superficial, que a Potter le asusta el progreso de la ciencia, pero su preocupación más que por el progreso es por una ciencia sin ética, sin consideración del futuro de la humanidad y sin autocrítica ante las posibles consecuencias del curso de sus investigaciones y prácticas sobre el medio ambiente. Potter no se opone al progreso de la ciencia, pero sí se opone a una ciencia aislada de las demás consideraciones sobre la vida en general que aportan una mirada pluridimensional y más comprometida con la vida en sentido amplio, vida presente y futura, de cara a la supervivencia. En otras palabras, podríamos afirmar que Potter ve que una ciencia divorciada de las humanidades, y de modo particular sin la ética, conduce a la destrucción de la vida e impide la futura supervivencia humana.

Lamentablemente, Potter, contrario a Jahr, no definió un imperativo bioético ni tampoco ofreció una metodología que ayudara a la bioética a la resolución práctica de los

⁴³ *Ibid.*, 26.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*.

⁴⁵ Cf. LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 60.

⁴⁶ *Ibid.*, 61.

problemas en los que se le exigirían propuestas de solución. Lo que sí hizo Potter, en la misma línea que Jahr, fue enfatizar en una «concepción global y biocéntrica»⁴⁷ de la bioética que supone una mirada amplia del compromiso del ser humano con la vida en general de cara a su propia supervivencia.

1.2. ¿Ha sido la bioética fiel a sus raíces?

Para responder a esta cuestión se ha de partir de que tanto Jahr como Potter concibieron la bioética en un «contexto de cambio en el paradigma de la ciencia»⁴⁸. Esto resulta importante puesto que muchos de los cambios en los paradigmas científicos suponen una crisis en la concepción y en la valoración del lugar del ser humano en el mundo. Como resultado, cuando cambia un paradigma científico se suele provocar un examen de nuestras creencias y concepciones antropológicas que suscitan necesariamente reflexiones éticas. De ahí que, los criterios que orientan las decisiones éticas deban adecuarse o reforzarse, según sea el caso, ante los aportes del nuevo conocimiento científico a condición de que el ser humano continúe siendo respetado en cuanto tal. En este sentido, son dos los hitos importantes, en tanto que transformaciones en los paradigmas científicos, que tuvieron influencia sobre Jahr y Potter y que provocaron el deseo de buscar un nuevo modelo de relación entre la ciencia y los valores humanos: 1) el debilitamiento del concepto mecanicista de la naturaleza con la aparición de la física moderna; y, 2) la teoría de la evolución de Darwin que rompe con el dualismo occidental que separaba al ser humano del resto de la naturaleza⁴⁹. Pero de manera más amplia, en términos de cultura científica,

«la ciencia y la ética fueron concebidas y cultivadas por la voluntad del espíritu moderno como espacios separados, en virtud de una creencia o dogma metafísico que desvincula el conocimiento, la acción y el mundo. Esa separación ya no es sostenible por el poder que la ciencia tiene a través de la técnica sobre nuestro común mundo terrestre»⁵⁰.

⁴⁷ *Ibid.*, 62.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Para Jahr, el nuevo paradigma expuesto por Darwin exponía la insostenibilidad de la separación del ser humano y el resto de los seres vivos, por lo que le llevó a ver la necesidad de una «ética extendida» que tenga a la vida como punto de unión; mientras que el cambio de paradigma conllevó a ver la urgencia de que la ciencia y las humanidades interactuaran en la búsqueda de la mejor manera de sobrevivir en entorno terrestre de recursos limitados. Cf. LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 62.

⁵⁰ LECAROS, «La bioética global», 4.

Tanto Jahr como Potter estarían de acuerdo con la última afirmación. Es precisamente esta separación lo que compromete a ambos autores con la búsqueda de nuevas maneras de reflexionar éticamente sobre el fomento de la relación responsable del ser humano con los demás seres vivos y con la ecología en general. Jahr y Potter comprenden que la relación entre el ser humano y el medio ambiente es tan íntima que la actitud que el ser humano tome frente a la biósfera, no solo afecta a la naturaleza en general, sino que afecta directamente la vida del hombre. Podríamos decir que la relación ser humano-biósfera es una relación de interdependencia a la que no se puede renunciar sin afectar la supervivencia⁵¹ de ambas partes. De este modo, ambos autores, con sus matices particulares, extienden el compromiso moral más allá del antropocentrismo tradicional hacia un biocentrismo, como ya habíamos indicado anteriormente, conduciendo la reflexión hacia una ética que responda a la nueva comprensión de la realidad del ser humano en el mundo. Su propuesta es contundente: o entablamos una relación responsable con la biósfera reconociendo nuestra interdependencia con ella o simplemente no sobreviviremos.

Esta comprensión de la bioética como un puente entre saberes, o como una ampliación de nuestra responsabilidad no solo con lo humano sino con todo ser vivo, se verá afectada por el acelerado avance de las investigaciones y posibilidades en el campo de la medicina. Esto último provocará un giro a la bioética que la hará concentrarse en problemas clínicos, estrechando así su campo de acción.

1.2.1 El giro de la bioética hacia la clínica

Como mencionamos anteriormente, los cambios en los paradigmas científicos, los nuevos conocimientos sobre la naturaleza en general y la gestación de una nueva cultura científica hacen que la ética deba replantearse para poder responder a los nuevos desafíos que se le presentan. En este sentido, los avances científicos que se desarrollaron en el siglo XX, en especial en los campos de la biología molecular y la ingeniería genética, y las posibilidades que abrían en relación a la medicina, pero también a la manipulación de la naturaleza, incluyendo la humana, despertaron las alarmas éticas sobre cómo utilizar estos nuevos conocimientos de manera correcta.

⁵¹ Jahr se refiere a la supervivencia en términos de «el principio de la lucha por la vida y la existencia». Cf. JAHR, «Animal protection and ethics», 39-40.

Por otro lado, también llamaron fuertemente la atención de aquellos que se encontraban reflexionando sobre la ética del área de la salud, los efectos de los avances médicos en relación a la asistencia sanitaria y cómo la ausencia de la ética de la investigación en dicho campo había provocado una serie de atrocidades y abusos bajo la excusa del avance de la ciencia y del mejoramiento humano. Todo lo anterior tuvo una gran influencia en la relación médico-paciente y sobre el modo de gestionar a nivel político los avances científico-técnicos, de modo que, sean protegidos los derechos de los que participaban en las investigaciones biomédicas. Por eso no es de extrañar que ya en el año 1974 se haya conformado en los Estados Unidos de América la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* que dio como resultado el *Informe Belmont* (1979) de gran influencia en el posterior desarrollo de la bioética, como estudiaremos con mayor detalle más adelante⁵². Lecaros destaca los siguiente:

«Cuando la bioética se institucionaliza como disciplina y discurso, entre las décadas de 1970 y 1980, la concepción fundacional de la bioética de Potter —por ese entonces una de las primeras en ser divulgadas junto con la visión de la bioética más institucional de André Hellegers y Daniel Callahan que no estaban alejadas de una preocupación social y política de los efectos de las ciencias biomédicas— queda encubierta por otros intereses ligados a la tradición de la ética médica, cuyo sosegado predominio entra en crisis por los nuevos problemas morales que suscitan los avances tecnológicos de la ciencia médica y por las denuncias de graves faltas éticas cometidas en investigaciones con seres humanos. Durante ese período, la agenda de la bioética estuvo dominada por la ética clínica y la ética de la investigación con un enfoque ético individual propio de la ética médica. Una expresión muy clara de este predominio lo constituye el texto que por mucho tiempo ha sido el canon de la bioética: *Principles of Biomedical Ethics* (1979) de Tom Beauchamp y James Childress»⁵³.

Es decir, no pasará mucho tiempo para que el concepto de bioética propuesto por Potter —para la época Jahr era aún un desconocido— se transforme en el término que sustituye a la ética médica, cambiando así su significado originario. Por eso no es de extrañar que tanto en el lenguaje coloquial como en el académico se asocie la bioética como una disciplina relacionada de manera exclusiva con la medicina. A modo de ejemplo, en *The Cambridge Textbook of Bioethics* la definición de bioética que aparece es la siguiente:

⁵² Cf. LECAROS Y VALDÉS, «Origen y evolución de la bioética», 65-67.

⁵³ LECAROS, «La bioética global», 4.

«La bioética, a pesar de ser un concepto moderno, es tan antiguo como la medicina misma. El Código de Hammurabi y el Juramento Hipocrático, por ejemplo, incluyen disposiciones relativas a la importancia de la consideración ética de la práctica clínica. Además de su foco inicial en cuestiones relevantes acerca de la atención clínica, la bioética se ocupa de los aspectos morales, legales, políticos y sociales que emergen de la medicina, de la investigación biomédica y de las tecnologías relativas a las ciencias de la vida»⁵⁴.

En todo el libro de texto no existe ninguna mención sobre Potter, y mucho menos sobre Jahr. Esto no es negativo en sí mismo, dado que toda disciplina puede ir transformándose hacia derroteros que quizás sus fundadores no tuvieron la capacidad de prever. Pero si se ha de destacar que con el giro hacia la clínica se ocultan varios elementos fundacionales. Tanto Jahr como Potter proyectaban una bioética:

- 1) Que fuese una disciplina orientada al futuro y esto en términos colectivos y medioambientales. Con el giro hacia la clínica la bioética se preocupó más por la resolución individual de los casos particulares con un gran énfasis en el principio de autonomía, como veremos más adelante.
- 2) Que fuera interdisciplinaria, y aunque esto no fue abandonado del todo, si hubo distanciamientos prácticos de cara a las humanidades. Recordemos que Potter acuñó precisamente el concepto de bioética para tender un puente entre las ciencias y las humanidades.
- 3) Que no se basara en una concepción dualista de la naturaleza, es decir, que no haya una escisión entre el ser humano y la naturaleza. El giro clínico de la bioética, al concentrarse más en la reflexión en torno a los casos biomédicos tendrá que esperar varios años para que se volviera a expandir su radio de interés.
- 4) Que no sea antropocéntrica desde el punto de vista ético. Como veremos a continuación, con el dominio que adquirió el principio de autonomía en la clínica, el antropocentrismo volvió a ser preponderante en reflexión bioética⁵⁵.

⁵⁴ PETER A. SINGER Y A. M. VIENS, «Introduction», en *The Cambridge Textbook of Bioethics*, ed. por Peter Singer y A. M. Viens (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), posición 705 [edición Kindle]. [Traducción propia].

⁵⁵ Cf. LECAROS, «La bioética global», 7.

1.2.2 Desarrollo histórico del paso de la ética médica a la bioética

No fue hasta finales del siglo XVIII y bajo la influencia del auge de la ética política, que se inició un proceso de formalización y profesionalización de la medicina regulada por colegios médicos y por el Estado⁵⁶. La aparición de los colegios médicos abocó a sus miembros a la búsqueda de la manera más adecuada de regulación de la práctica médica que permitiera la distinción entre aquellos que practicaban la medicina de forma profesional, con carácter científico, de aquellos que la practicaban como un arte no institucionalizado. La regulación de la conducta médica se formuló en forma de código, el primero de su clase fue publicado por el médico inglés Thomas Percival en el año 1803, titulado *Medical Ethics; or, a Code of Institutes and Precepts Adapted to the Professional Conduct of Physicians and Surgeons*⁵⁷. Percival dividió este código en cuatro capítulos: «sobre los deberes relativos a los hospitales, sobre la conducta profesional de la práctica privada, sobre las relaciones con los farmacéuticos, y sobre las obligaciones con respecto a la ley»⁵⁸. Este código indicaba las cualidades que debían poseer los profesionales de la salud para ser considerados buenos médicos.

Las cualidades propuestas por Percival se sintetizaban bajo el concepto de *decoro* que enfatiza las virtudes del médico: «amable, agradable, reconfortante, discreto, firme»⁵⁹. Es decir, el código propuesto por Percival aún no pone el peso en la profesionalidad de la práctica clínica en su carácter científico, sino que es un código de conducta de cara a las buenas prácticas entre colegas y con los pacientes. Esta línea fue continuada, en principio, por la *American Medical Association* (AMA) fundada en 1847 en la búsqueda de una regulación general de la práctica médica en los Estados Unidos de América. Entre los objetivos perseguidos por esta asociación se encontraban la reforma de la educación médica y el mejoramiento de su ética a partir de la cohesión profesión de manera que esto condujera a una medicina más efectiva⁶⁰.

⁵⁶ Cf. ALBERT R. JONSEN, *Breve historia de la ética médica* (Madrid: San Pablo, 2011), 145. Para una síntesis de la historia y los modelos de la bioética, véase: Cf. RAFAEL AMO USANOS, *Vida y ética* (Madrid: Síntesis – Universidad Pontificia Comillas, 2017), 19-43.

⁵⁷ JONSEN, *Breve historia*, 146-147.

⁵⁸ *Ibid.*, 155.

⁵⁹ ALBERT R. JONSEN, *The birth of bioethics* (New York: Oxford University Press, 1998), 6.

⁶⁰ *Ibid.*, 7.

Según nos introduce Jonsen, la ética médica comenzó a cambiar «al tiempo que la ciencia ganaba autoridad en la teoría y práctica médica»⁶¹ y cuya preponderancia introdujo el biólogo y filósofo inglés Thomas Henry Huxley (1825-1895) al acuñar el concepto de *competencia profesional* con el que afirmaba que «el objetivo de los estudios de medicina era inculcar la suficiente ciencia para ser efectivos en el diagnóstico, en la terapia y en la prevención»⁶². Es este concepto que sirve de base para el giro que podríamos llamar «profesionalizante» y científico de la ética médica que planteó el Dr. Richard C. Cabot (1868-1939). Chester Burns, historiador de la medicina, describe la propuesta de Cabot de la siguiente manera:

«El médico generalista multiuso del siglo XIX –un caballero cristiano de bondad intrínseca que permanece del lado de la ley y que es fiel a las normas codificadas de una sociedad profesional– ha sido reemplazado por un nuevo colectivo de médicos especialistas [...] que están arraigados en la ciencia experimental y en los elaborados métodos de la evaluación clínica y de los patrones de la atención clínica [...]. Como cualquier otro médico de su época, Richard Cabot demostró la validez de las nuevas bases de la calidad profesional [...]. Aunque el médico fuera o no a misa los domingos, aunque conociera «La Bandera Estrellada», aunque realizara el juramento hipocrático o se adhiriera a los preceptos sobre la consulta del Código Ético de la AMA, éstos no eran los criterios importantes para juzgar la corrección profesional. Lo que contaba [para Cabot] era si el médico comprendía las enfermedades concretas, sus causas, sus síntomas y sintomatología, su evolución, sus pronósticos, sus tratamientos –y si cada médico aplicaba su comprensión a la valoración y al tratamiento de cada paciente concreto–»⁶³.

Esto supone un giro de un código de conducta a una «ética de la competencia»⁶⁴, de otro modo, se pasa de la ética de la caballerosidad a la ética de la efectividad clínica basada en el conocimiento científico del médico y de su eficacia en la aplicación en beneficio del paciente. Este giro en la reflexión ética fue impulsado por los acelerados cambios en la práctica clínica y la investigación biomédica que se fueron suscitando como fruto de los avances científicos. Edmund Pellegrino afirma, haciendo análisis de los desafíos de la ética frente a los avances médicos de mediados del siglo XX, lo siguiente:

«A mediados de la década de 1960, se hizo evidente que la mayor parte de la ética médica se reducía realmente a una especie de moralidad médica, es decir, un conjunto de afirmaciones y preceptos morales sin una base formal de argumentación o justificación ética. Aunque muchos de estos preceptos morales podían ser válidos, sin un fundamento ético justificado, estos podían ser fácilmente desafiados, comprometidos o negados. De

⁶¹ JONSEN, *Breve historia*, 215.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ CHESTER BURNS, «Richard Cabot and reformation in American medical ethics», *Bulletin of the History of Medicine* 51 (1977): 353-368. Citado por: JONSEN, *Breve historia*, 217.

⁶⁴ JONSEN, *Breve historia*, 218.

hecho, esto fue lo que ocurrió cuando la moral médica fue sometida a la crítica filosófica en la década de 1970»⁶⁵.

Mencionemos a continuación algunos hitos relevantes que empujaron la búsqueda de unos fundamentos más sólidos para la ética médica.

a) Hitos históricos de la transformación de la ética médica

Entre las décadas de 1940 a 1980 se desarrollaron avances sin precedentes en el campo del conocimiento científico en general y en la medicina en particular que significaron serios desafíos para la ética médica clásica:

«Entre 1945 y 1965, los antibióticos, los medicamentos antihipertensivos, antisépticos y contra el cáncer empezaron a tener un uso médico común; la cirugía llegó al corazón y al cerebro; se inició el trasplante de órganos, se inventaron dispositivos mecánicos de soporte vital como la máquina de diálisis, el marcapasos y el ventilador artificial. En manos de los médicos se depositaron las armas más poderosas que jamás había poseído la medicina para luchar contra la enfermedad y contra la muerte. Todo esto tuvo una carga de sorpresa y ambigüedad, se alababan los avances, pero se miraban con recelo los desafíos a la ética deontológica inspirada en el Juramento Hipocrático que no tenía respuesta a los desafíos de la investigación biomédica que estaba surgiendo»⁶⁶.

Rápidamente se constató que los cambios en el mundo científico-técnico en el área de la salud suponían un desafío ético al que no se podía responder con las antiguas fórmulas. Mencionaremos algunos de los acontecimientos más relevantes junto con los desafíos que supusieron para la ética de su tiempo⁶⁷.

El 19 de agosto de 1947 en Nuremberg, Alemania, se leyó la sentencia a los médicos que realizaron experimentos con seres humanos, sin su consentimiento, en los campos de concentración Nazi. Dicha sentencia establecía la esencial obligación del consentimiento voluntario e individual de los sujetos humanos que participarían en un experimento biomédico. El conjunto de normas emanado de la sentencia es lo que se denominó el «Código Nuremberg». Esto abrió paso a la introducción de un concepto novedoso para la ética médica de ese momento, la autonomía. Hasta este acontecimiento

⁶⁵ EDMUND D. PELLEGRINO, «From Medical Ethics to Moral Philosophy of the Professions», en *The story of bioethics: from seminal works to contemporary explorations*, ed. por Jennifer K. Walter y Eran P. Klein (Washington: Georgetown University Press, 2003), 4.

⁶⁶ JONSEN, *Breve historia*, 247-248.

⁶⁷ Para esta lista nos apoyaremos en JONSEN, *Breve historia*, 249-284. Véase: JULIO MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», en *Do início ao fim da vida*, ed. por José Henrique Silveira de Brito (Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2005), 184-188.

«se había venerado, casi sin excepción, el concepto de paternalismo benigno, la obligación del médico a dictaminar el mejor tratamiento para el paciente según su capacidad y criterio»⁶⁸.

La introducción del concepto de autonomía y del consentimiento informado del paciente al momento de decidir su posible participación en un experimento biomédico, está en consonancia con las reflexiones y acuerdos a los que llevó el final de la Segunda Guerra Mundial, en particular el reconocimiento de la dignidad de todos los seres humanos consagrada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948⁶⁹. Por esto no es extraño que ya en las Conferencias Lowell de 1949, organizadas por la Universidad de Harvard, el teólogo moral estadounidense Joseph Fletcher (1905-1991) afirmara que no eran los médicos ni la Iglesia (Católica, a quien se dirigía) los que debían ejercer la autoridad sobre el cuerpo y la mente del paciente, por lo que «en todos estos problemas [de los avances médicos y la práctica clínica] era el paciente el que tenía el derecho de decidir qué se debería hacer»⁷⁰. Este paso que hoy suena a obviedad, encarna el espíritu que surgía y que iría transformando la ética médica de una centrada en el paternalismo médico a una cimentada sobre la autonomía del paciente. De la mano del Código Nuremberg, del consentimiento informado y de la autonomía del paciente se gestará el primer desafío de la bioética: la reglamentación ética de la investigación biomédica.

El 25 de abril de 1953 James D. Watson y Francis H. Crick publicaron en la revista *Nature* un artículo titulado «La estructura molecular de los ácidos nucleicos», que describía la estructura del ácido desoxirribonucleico (ADN). Los autores sugerían la posibilidad de que dicho material pudiera ser copiado abriendo un amplio trabajo de investigación sobre la genética y la herencia. La descripción de los mecanismos genéticos de herencia condujo a preguntas sobre clonación, manipulación genética, eugenesia, etc., colocando un desafío sin precedentes para la ética médica tradicional y, más adelante,

⁶⁸ JONSEN, *Breve historia*, 291.

⁶⁹ Art. 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. «La Declaración Universal de los Derechos Humanos», Naciones Unidas, acceso el 12 de abril de 18, <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>.

⁷⁰ JONSEN, *Breve historia*, 239.

marcando los primeros atisbos de la bioética que se vio impelida a responder a dicho desafío⁷¹.

El 23 de diciembre de 1954 se realizó el primer trasplante de riñón y con él se inició la era de los trasplantes de órganos. Al que le siguió en 1967 el trasplante de corazón. Esto trajo consigo una serie de cuestionamientos sobre el asentado principio ético de «no hacer daño», sobre la selección de pacientes que serían beneficiarios, la donación de órganos cadavéricos, la definición de la muerte y las técnicas de soporte vital. El 5 de agosto de 1968 se publicó en *The New England Journal of Medicine*, el informe titulado «Definición del coma irreversible: informe del comité ad hoc de la Facultad de Medicina de Harvard para el Análisis de la Definición de Muerte Cerebral». Este artículo proponía una nueva definición de la muerte a partir del encefalograma plano que la diferenciaba de la anterior que consideraba muerto a una persona sin signos vitales. Se definía así el «coma irreversible» y con ella se hicieron presentes las deliberaciones sobre cuándo desconectar a un paciente del soporte vital, la última voluntad del paciente y el consentimiento previo⁷².

En mayo de 1960, la Administración de Alimentos y Fármacos de los Estados Unidos autorizó el «Enovid», primer anticonceptivo oral. Con él se inauguró una nueva era en lo relativo a la salud sexual y reproductiva, marcando una separación novedosa entre la sexualidad y la reproducción humana. El 22 de enero de 1973 el Tribunal Supremo de los Estados Unidos falló en relación al litigio *Roe vs. Wade*, estableciendo que la ley estatal no podía restringir el derecho de una mujer a que, de acuerdo con el consentimiento de su médico, se practicara un aborto durante el primer trimestre del embarazo, basando su decisión en el derecho constitucional a la privacidad. Ya para el 25 de julio de 1978 nació en Inglaterra Loise Joy Brown, el primer bebé probeta de la historia. Estos hitos en torno a la reproducción humana provocaron gran cantidad de preguntas sobre el control de natalidad, el estatuto del embrión preimplantatorio, el carácter personal del embrión durante las primeras etapas del embarazo, el vientre de alquiler, la preservación de embriones y el diseño de seres humanos⁷³.

⁷¹ *Ibid.*, 254-255.

⁷² Cf. *Ibid.*, 257-268.

⁷³ Cf. *Ibid.*, 259-278.

El 9 de marzo de 1960 se utilizó en Seattle, Washington, el primer bypass intravenoso de plástico inventado por el Dr. Belding H. Scribner para la hemodiálisis en pacientes con insuficiencia renal crónica. La efectividad del tratamiento traía consigo una alta demanda por un tiempo muy prolongado para una tecnología cara y escasa. Esto llevó a que se tuviera que hacer una selección de los pacientes que podían ser beneficiados, pero esto condujo a la discusión de los criterios para dicha selección dado que de ello dependía la vida de los mismos. Quiénes debían decidir, bajo qué criterios y cuáles medidas debían ser adoptadas para que no se excluya a personas del tratamiento por su raza o condición socioeconómica. Estas preguntas fueron dando forma a los futuros comités de bioética de las instituciones clínicas y de investigación⁷⁴.

El 26 de julio de 1972, el *New York Times* denunciaba como el Servicio de Salud Pública de los Estados Unidos había dirigido un estudio en el que seres humanos con sífilis, que habían sido inducidos a hacer de conejillos de indias, no habían contado con un tratamiento para la enfermedad. Este caso fue conocido por el nombre de la localidad donde se realizó el estudio, *Tuskegee*, comunidad afroamericana que se vio afectada con más de 400 casos. Pero este no fue el único caso dentro de las fronteras estadounidenses, los doctores del *Sloan-Kettering Cancer Center* de Nueva York habían recibido la autorización de la dirección del *Jewish Chronic Disease Hospital* de Brooklyn para implantar células cancerígenas bajo la piel de pacientes ancianos y debilitados sin su conocimiento ni consentimiento. La dirección del *Willowbrook Hospital* del estado de Nueva York había autorizado a investigadores de la Facultad de Medicina de la Universidad de Nueva York a infectar a niños con retraso mental con el virus de la hepatitis. Es decir, a pesar de que había una mayor conciencia de que se debían colocar límites a la investigación biomédica los abusos continuaban cometiéndose, lo único que ahora en suelo norteamericano⁷⁵.

El 14 de abril de 1975 ingresaba a la sala de emergencias del *Newton Memorial Hospital* de Nueva Jersey la joven Karen Ann Quilan quien posteriormente se convertiría en la protagonista del primer caso de solicitud de desconexión del soporte vital por quienes le representaban legalmente, sus padres. Con este caso se inició el camino a la conciencia de las consecuencias del uso excesivo de los tratamientos de soporte vital y

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 260-264.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 269-272.

la lucha legal por quienes debían decidir en caso de la imposibilidad de hacerlo por parte del paciente.

En la década de los setenta había surgido una nueva especialidad médica, la neonatología, dedicada a salvar las vidas de los niños nacidos prematuramente o con dificultades clínicas que ponían en riesgo sus vidas. En abril de 1982 nació en Indiana, Estados Unidos, un bebé con Síndrome de Down con serias complicaciones dada una severa obstrucción intestinal. Los médicos tenían la posibilidad de salvarle la vida fácilmente a través de una cirugía, pero los padres se oponían al tratamiento. Los padres alegaban que preferían ver morir a su bebé que verlo crecer con Síndrome de Down. Los médicos intentaron persuadir a los padres, dada las posibilidades de vida que tenía el bebé, recurriendo a la solicitud de una orden judicial para realizar la cirugía. Los tribunales apoyaron a los padres de *Baby Doe*, como ya era conocido el caso en la prensa. *Baby Doe* murió el 15 de abril de 1982. Se introdujo de esta manera dramática en la discusión ética de la medicina el tema de la discriminación por discapacidad y la viabilidad del tratamiento en relación a la vida del niño y los esfuerzos terapéuticos adecuados para los cuidados intensivos neonatales⁷⁶.

El 11 de abril de 1983 se hizo pública la existencia de una «epidemia» llamada Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA) que se sospechaba que era causada por un retrovirus. El surgimiento de esta epidemia, que se detectó por primera vez en la población homosexual, generó un ambiente de exclusión y estigma para dicha población. Solo cuando se descubrió que también la población heterosexual estaba siendo afectada fue que se colocaron la atención y los recursos necesarios para la investigación de dicho síndrome. Esto supuso un nuevo desafío para la medicina epidemiológica de cara a la prevención de la propagación de la epidemia y, a la vez, en cuanto al consentimiento para las pruebas de detección y la confidencialidad de los datos arrojados por dichas pruebas para evitar la discriminación a los afectados.

Como vemos, los desafíos éticos planteados por los avances en el área de la salud son muchos y diversos. Esto fue forzando a un nuevo modo de hacer ética médica. Ya la ética médica no podía resignarse con dar un código de conducta al médico de cara al

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 278-281.

paciente, sino que tenía que lidiar con la exigencia de profesionalización del personal que brindaba la atención clínica, el modo adecuado de realizar investigaciones biomédicas, las preferencias personales de los pacientes y las decisiones políticas que debían ser asumidas de cara los nuevos desafíos planteados por los conocimientos y la técnica que daban posibilidades nunca antes vistos. En el caso particular de los Estados Unidos, donde se patrocinaban la mayoría de las innovaciones en el campo de la salud, se daba a nivel cultural un desencantamiento de las instituciones tradicionales (gobierno, ejército, etc.) y se habrían pasado los derechos civiles y la autodeterminación de los individuos como valores importantes para el desarrollo de los proyectos personales⁷⁷. La autonomía se iba erigiendo como valor fundamental para el quehacer político y económico de los Estados Unidos como eje del denominado «sueño americano».

Ante la ebullición de avances científico-técnicos, las dos disciplinas académicas clásicas para el tratamiento de los problemas éticos, la filosofía y la teología, iniciaron un proceso de acercamiento a los científicos encargados de las investigaciones para aportar en los debates de los alcances éticos de los nuevos descubrimientos. Esto se hizo a través de conferencias y congresos que traían a expertos de distintas disciplinas para discutir los avances biomédicos. Jonsen nos dice:

«Durante la década de 1960, algunos destacados médicos científicos rompieron su silencio. [...] Una conferencia que abrió la década se llamó acertadamente, “Grandes cuestiones de conciencia en la medicina moderna”, celebrada en *Dartmouth College, Hanover, New Hampshire*, del 8 al 10 de septiembre de 1960. [...] Dr. S. Marsh Tenney, Decano de la *Dartmouth Medical School*, inauguró la conferencia: “Aunque los fundamentos [de la medicina] se han vuelto más remotos e indiferentes a los valores humanos, una vez más la medicina se ha visto obligada a recordarse que los factores humanos son a menudo los determinantes”. El propósito de la convocatoria, dijo el Dr. Tenney, era “examinar los problemas de la conciencia en el progreso médico y de manera específica... no simplemente la cuestión de la supervivencia o la extinción del hombre, sino ¿qué tipo de supervivencia? ¿Un futuro de qué naturaleza?”»⁷⁸.

Para Tenney se hacía evidente que la ciencia en general y la medicina en particular no debía olvidar el vínculo con los valores humanos, sino que debían ser determinantes a la hora de discernir cómo proceder en las investigaciones científicas. Si observamos el discurso de Tenney, por las preguntas que hace podemos descubrir que el vínculo con la

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 287-288.

⁷⁸ JONSEN, *The birth of bioethics*, 13.

filosofía y la teología se hace necesario para el desarrollo ético de la investigación y la técnica biomédica. Por otra parte,

«en 1966, el *Reed College* de *Portland, Oregon*, celebró una conferencia titulada “La santidad de la vida”. [...] Abraham Kaplan describió proféticamente la función que muchos bioeticistas venidos desde la filosofía realizarían más tarde, a saber, el desenmascaramiento de las excesivas simplificaciones éticas. Kaplan concluyó su resumen con un comentario que presagiaba un principio dominante de la bioética futura: “El juicio moral debe estar de acuerdo con el principio de la autonomía moral, como se conoce en filosofía desde Immanuel Kant. La voluntad moral debe ser un legislador en sí misma; ...en ese caso, estamos comprometidos a respetar la autonomía moral de otros agentes morales también”»⁷⁹.

Es decir, son dos las líneas de pensamiento de distinta índole que se desarrollarán en estas conferencias; la primera, la necesidad de una visión interdisciplinaria de los problemas éticos de los avances biomédicos y, la segunda, que el respeto por la autonomía del paciente o el sujeto que participa en una investigación debía ser un valor importante en la consideración de las problemáticas que iban surgiendo.

Las conferencias sobre los desafíos éticos de las nuevas tecnologías y descubrimientos biomédicos, aunque resultaban un interesante ejercicio de interdisciplinaria, eran insuficientes dado el poco tiempo que ocupaban en la agenda de los investigadores. El nivel de complejidad de las nuevas problemáticas exigía una plataforma que respondiera de forma seria, sistemática e interdisciplinaria a los desafíos éticos. Por ello, a mediados de la década de 1960, Daniel Callahan, filósofo graduado de la Universidad de Harvard, se determinó a crear un centro de investigación para dichos fines. Callahan se unió al médico psiquiatra Willard Gaylin de la Facultad de Medicina y Cirugía de la Universidad de Columbia para convocar a expertos en filosofía, teología, medicina y ciencia en marzo de 1969 en el *Princeton Club* de Nueva York. El grupo se conformó en *The Institute of Society, Ethics and the Life Sciences* con cuatro focos de investigación: final de la vida y muerte, control del comportamiento, ingeniería y asesoramiento genético, y control de la población. Pronto este centro asumiría el nombre de *The Hastings Center* y ya para el año 1971 inició la publicación del *The Hastings Center Report*, para la divulgación de los resultados de las investigaciones interdisciplinarias⁸⁰.

⁷⁹ JONSEN, *The birth of bioethics*, 17-18.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 17-18.

Otro momento importante en la conformación de los centros de investigación fue la creación del *Kennedy Institute of Ethics* de la *Georgetown University* perteneciente a la Compañía de Jesús. André E. Hellegers, médico, ya conocía bien el ambiente de las conferencias sobre los temas clínicos y biomédicos. Fue uno de los organizadores de una conferencia sobre aborto en el año 1967 en la *Harvard Divinity School* que fue apoyada por la *Kennedy Foundation*. El Dr. Hellegers convenció a las autoridades de la universidad y la fundación Kennedy para abrir un centro de investigación de estos temas y el 1 de julio de 1971 se inauguró el *The Joseph and Rose Kennedy Center for the Study of Human Reproduction and Bioethics*⁸¹. Este centro marcó un hito en lo concerniente al posterior desarrollo de la bioética a nivel mundial.

En el año 1973 el Dr. Hellegers y el P. Henle, rector de *Georgetown University*, convencieron a la *Kennedy Foundation* de patrocinar varias cátedras de bioética, por ellas desfilaron los principales desarrolladores de la bioética de la primera generación: Richard A. McCormick, James F. Childress, H. Tristram Engelhardt, Jr., Robert Veatch, William May y Edmund D. Pellegrino. Ya en el año 1974 se iniciaron los cursos de verano sobre bioética que formaron a cientos de expertos en diversas áreas provenientes de todo el mundo. En 1974 se fundó la *Bioethics Research Library* y en 1975 el centro publicó su primer número de *Bibliography of Bioethics* lo que se transformaría posteriormente en el *National Reference Center for Bioethics Literature*. En el año 1978 Warren Reich publica en cuatro volúmenes la *Encyclopedia of Bioethics*. Y en 1979 los profesores Tom Beauchamp y James F. Childress publicaron el que es el más influyente texto de la institución *Principles of Biomedical Ethics*, que analizaremos más adelante⁸².

El *Kennedy Institute of Ethics*, como se le conoce hoy, se transformó en el centro donde la bioética giró hacia una mirada más centrada en la práctica clínica y la investigación biomédica. La propuesta de Potter quedó rápidamente oculta ante la avalancha de problemáticas surgidas en el campo de la salud. El *Hastings Center* optó por un modo más centrado en grupos de trabajo sobre temáticas puntuales, mientras el *Kennedy Institute* se centró en un desarrollo más académico de la bioética⁸³.

⁸¹ Cf. MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», 198-199.

⁸² Cf. JONSEN, *The birth of bioethics*, 22-24.

⁸³ Cf. *Ibid.*, 24.

Ahora bien, el hecho de que la bioética se desarrollara de este modo y que se centrara en los problemas clínicos y de la investigación biomédica se debió a un factor determinante, el financiamiento. Como bien nos hace conscientes Jonsen:

«El *National Endowment for the Humanities* (NEH) fue el generoso benefactor de la bioética. El NEH, establecido por el Congreso en 1965 para proporcionar fondos federales para estudios en las disciplinas humanísticas, el presidente Nixon en 1970 solicitó que fueran agregadas la religión y la ética comparada a su definición de humanidades. Las solicitudes de subvenciones de los grupos emergentes de bioética permitieron al NEH cumplir con la solicitud presidencial. En 1973, el Programa de Ciencia, Tecnología y Valores Humanos, establecido en colaboración con la *National Science Foundation*, proporcionó un enfoque para las aplicaciones en bioética. [...] Sin el NEH, la vida de la bioética habría sido penosa y posiblemente hubiera muerto al nacer⁸⁴.

Fueron las ingentes problemáticas que surgieron en el área de la salud, sus profundos cuestionamientos sobre la naturaleza humana y la necesaria ponderación de los límites de la ciencia y la técnica, la nueva sensibilidad sobre la necesidad del respeto de la autonomía del paciente, sumado al financiamiento estatal y privado, que provocaron que la bioética tuviera un marcado acento en el área de la salud y se alejara de ese modo, aunque no para siempre, de las propuestas de Potter y Jahr.

«Los doctores Potter y Hellegers probablemente entendieron las implicaciones del prefijo “bio” de la misma manera: ambos eran médicos e investigadores en las ciencias biológicas. Lo que probablemente entendieron de manera distinta fue el sufijo “ética”: Potter lo usó como un término general para los valores humanos; Hellegers, como católico educado por los jesuitas, conocía la ética como un examen riguroso de los fundamentos de las normas morales. Esta ambigüedad sobre la ética persiste, pero la “bioética” se hizo evidente y su significado se redujo desde la amplia adopción de Potter del futuro global hasta la concentración de Helleger en los problemas de la biomedicina. En 1972, Warren Reich decidió otorgarle el nombre a la enciclopedia que estaba a punto de editar, *The Encyclopedia of Bioethics*, definiendo la bioética en la introducción como “el estudio de las dimensiones éticas de la medicina y las ciencias biológicas”»⁸⁵.

La bioética, de este modo, pasó a ser la nueva ética médica.

1.2.3 Contexto filosófico y teológico del resurgimiento de la bioética

Para comprender el desarrollo y acentos de la bioética en sus inicios hemos de comprender el contexto filosófico y teológico que influyó en su definición y opciones

⁸⁴ *Ibid.*, 26.

⁸⁵ *Ibid.*, 27.

temáticas⁸⁶. Por ello debemos considerar las influencias filosóficas y teológicas que fueron definiendo el modo de pensar de los intelectuales de los Estados Unidos de América, donde resurge y se redefine el concepto de bioética y desde donde se expande al resto del mundo, como vimos en la sección anterior.

En sus inicios, la reflexión moral estadounidense fue influenciada por la teología protestante que acompañó la definición y organización del país de cara a su independencia (1776). Los teólogos puritanos de la primera generación del país apreciaban la moral filosófica, aunque no la consideraban como separada de la teología. Ahora bien, ya en la época colonial el teólogo protestante Jonathan Edwards (1703-1758) consideraba la posibilidad de la existencia de una «conciencia y virtudes naturales»⁸⁷, que habría pasado a la consideración de la posibilidad de un orden moral natural y, por tanto, una moralidad impresa en la naturaleza humana que les abría paso, a través del uso de la razón, a la voluntad divina. Algunos de los autores contemporáneos y posteriores a Edwards consideraban que:

«[...] los seres humanos poseían un sentido moral, junto con el poder del razonamiento, que les permitía descubrir en la naturaleza moral parámetros de bondad y justicia que hacían conocer indirectamente la voluntad de Dios. A pesar de que la teología puritana estaba intensamente convencida de la doctrina de la predestinación divina, sus teólogos fueron capaces de emparentar la noción de la libertad moral humana que fue definida, en palabras de Richard Price, como “el poder de seguir, en todas las circunstancias, nuestro sentido de lo correcto e incorrecto, o de actuar en conformidad con nuestra reflexión y principios morales, sin ser controlados por ningunos principios contrarios”. La doctrina del sentido moral y de la libertad humana destacaron prominentemente en la subsecuente filosofía moral norteamericana»⁸⁸.

Cuando la era colonial llegaba a su fin, en el ambiente intelectual norteamericano ya iniciaba la influencia filosófica de moralistas europeos que, lejos de la teología puritana, proponían novedosas ideas de libertad, ley natural y derechos naturales. Entre los autores destacan: John Locke, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Cesar Beccaria, Jean-Jacques Rousseau y Charles-Louis Montesquieu⁸⁹. Ahora bien, no fue hasta finales del siglo XIX e inicios del XX que se llegó a una época dorada en la filosofía de Estados Unidos. Esta época estuvo marcada por filósofos como William James y Josiah Royce de

⁸⁶ Cf. MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», 188-191.

⁸⁷ JONSEN, *The birth of bioethics*, 66.

⁸⁸ *Ibid.*, 67.

⁸⁹ Cf. *Ibidem*.

la Universidad de Harvard y John Dewey y George Herbert Mead de la Universidad de Chicago. Estos autores de corte darwinista, sin compartir con la teoría de la evolucionista de Darwin su determinismo y materialismo moral, si aprovecharon su concepción de la dignidad y el valor aplicada a los seres humanos, destacando aquellos individuos que creativamente podían superar los desafíos de la vida. Con estos autores el pragmatismo propio del pensamiento filosófico de los Estados Unidos adquirió la calidad de doctrina filosófica, aunque no tanto por su reflexión en los círculos académicos sino «como un espíritu o un estilo de vida»⁹⁰. Paralelo a la propuesta de estos autores, la filosofía norteamericana iba transformándose en una más técnica y académica y más reticente a tratar temas de carácter público⁹¹.

De la mano del profesor John Smith, Albert Jonsen sintetiza lo que se podría considerar como el espíritu de la filosofía norteamericana en tres aspectos:

«Primero, pensar es principalmente una actividad en respuesta a una situación concreta y esta actividad está dirigida a resolver problemas. En segundo lugar, las ideas y las teorías deben marcar la diferencia en la conducta de las personas que las poseen. Tercero, la tierra puede ser civilizada y los obstáculos al progreso pueden superarse mediante la aplicación del conocimiento. “Desde esta perspectiva, todas las cosas derivan su valor de la contribución que hacen a la fundación y la seguridad de la buena vida”⁹². A estas características podría agregarse: la filosofía moral estadounidense era respetuosa del sentimiento religioso, entusiasta de la democracia y convencida del poder de la libertad individual. También fue, en sus fundamentos epistemológicos, naturalista e intuicionista, es decir, las nociones morales surgen de sentimientos innatos en la naturaleza humana, captados primero por la intuición y luego cultivados por la razón y la experiencia»⁹³.

Es decir, la filosofía estadounidense del siglo XX estaba marcada por un profundo pragmatismo de cara a la consolidación de una vida buena, esto desde un proyecto vital coherente y conducente al progreso moral y material, basado en la razón y la libertad individual.

Por otro lado, durante la primera mitad del siglo XX se inició el desarrollo de una corriente ética que fue ganando terreno desde la crítica a la filosofía naturalista que había influido en el pensamiento ético hasta la época, este nuevo modo de comprender la ética se le denominó «metaética». La metaética, un término acuñado por filósofo británico

⁹⁰ *Ibid.*, 71.

⁹¹ *Ibid.*, 68.

⁹² SMITH, *The Spirit of American Philosophy*, 188. Citado por: JONSEN, *The birth of bioethics*, 71.

⁹³ JONSEN, *The birth of bioethics*, 71.

Alfred Jules Ayer (1910-1989), seguidor de la Escuela de Viena, en el año 1949. Con dicho término intentaba distinguir los discursos morales de primer y segundo orden centrando los problemas propiamente éticos, según él, en problemas del lenguaje. En este sentido,

«se hizo común distinguir el discurso moral de primer orden del discurso de segundo orden: el primero comprendía discusiones y argumentos sobre qué tipos de acciones o políticas eran moralmente correctas o incorrectas, o qué características de las personas eran buenas o malas; el último consiste en reflexiones sobre lo que las personas quieren decir cuando usan palabras como “correcto” o “incorrecto”, “bueno” o “malo”, o cuando atribuyen culpa o elogio. El discurso de primer orden era asunto de la ética normativa; el discurso de segundo orden fue el tema de la metaética. Las preguntas metaéticas debían distinguirse y separarse de la ética normativa. De hecho, algunos filósofos sostenían que la metaética por sí sola era el negocio propio del filósofo; la ética normativa era asunto de “periodistas, políticos y predicadores”. Se hizo común distinguir “hecho” de “valor”, y afirmar que era imposible trepar por “el obstáculo de Hume”, la barrera entre “es” y “debería”»⁹⁴.

En los círculos norteamericanos las ideas de Ayer fueron divulgadas por Charles L. Stevenson (1908-1979). Stevenson, que había trabajado en su tesis doctoral el significado emotivo de los términos éticos, publicó en el libro *Ethics and Language* en el que afirmaba que las «declaraciones éticas no eran declaraciones objetivas» sino que estas expresaban emociones de aprobación o desaprobación que intentaban convencer al otro de la aprobación y desaprobación que el individuo sostenía. Con esta aproximación a la ética se inauguraba el emotivismo y se le quitaba el sostén racional a la ética filosófica⁹⁵. Sorprendentemente, este modo de pensar tuvo bastante eco en los círculos filosóficos norteamericanos, definiendo así una nueva era donde la *metaética* y el *emotivismo* fueron predominantes en el quehacer ético norteamericano⁹⁶. Desde ya podemos enunciar lo que más adelante expondremos con mayor amplitud: que el esfuerzo que hizo John Rawls en *A Theory of Justice* pretendía lo mismo que la bioética en términos de justicia, es decir, llevar la ética a los problemas sociales y hacerla aplicada, frente al secuestro al que la *metaética* la sometía⁹⁷.

⁹⁴ *Ibid.*, 71-72.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, 71.

⁹⁶ «Esta metaética analítica de la ética anglosajona recibiría las claves de explicación a la luz de la filosofía de Hume: todo conocimiento sustantivo deriva de la experiencia sensible y hay escepticismo con respecto a la metafísica. Las consecuencias para la filosofía moral es el emotivismo: las aserciones morales no entran en el campo de lo verificable y no son verdaderas ni falsas; sólo expresan sentimientos o actitudes del que habla sobre las cuestiones morales. [...] Sólo el utilitarismo, con su razón instrumental, su neutralidad frente a los deseos de todos y su pretendido carácter no metafísico podría ser una ética normativa aceptable». MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», 189.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 189-191.

1.3 Principialismo y Bioética

1.3.1 El Informe Belmont⁹⁸

El 18 de abril de 1979, *The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* de los Estados Unidos de América, luego de 4 años de trabajo, publicó el «Informe Belmont»⁹⁹. Dicho informe buscaba sintetizar «los principios éticos y guías para la protección de los sujetos humanos en la investigación». La necesidad de estas líneas de acción en la investigación biomédica se debió a la constatación de que, si bien es cierto que los avances científicos habían producido «sustanciales beneficios sociales», también se había de admitir que algunos de los procedimientos utilizados para alcanzar dichos avances no siempre tuvieron criterios éticos bien definidos e incluso algunos fueron claramente abusivos.

Los abusos en la investigación biomédica se cometieron, entre otras cosas, al someter a los sujetos participantes a riesgos demasiado elevados en comparación con los beneficios que estos podrían recibir; además, porque se escogieron sujetos particularmente vulnerables o porque el consentimiento obtenido para el estudio no respetó adecuadamente la autonomía del sujeto. La confianza, tan básica para la relación médico-paciente, se vio a tal grado vulnerada que generó sospechas sobre el paternalismo médico y sobre el propio fin de la práctica médica¹⁰⁰, que hasta ese entonces estaba muy relacionada con la beneficencia. Esta preocupación por los principios éticos en la investigación se hizo más urgente luego de que se descubrieran los abusos cometidos por los médicos de los campos de concentración nazi a través de los Juicios de Nuremberg¹⁰¹

⁹⁸ Las referencias al Informe Belmont que se realicen en esta sección, a menos que se indique lo contrario, serán de: THE NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, «The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research», *Department of Health, Education, and Welfare*, 18 de abril de 1979, <https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html>.

⁹⁹ «Por vez primera, un documento público identificaba principios generales para el gobierno ético de la investigación científica con participantes humanos». JORGE JOSÉ FERRER, «Bioéticas Principialistas», en *Bioética: el pluralismo de la fundamentación*, ed. por Jorge José Ferrer, Juan Alberto Lecaros Urzúa y Róderic Molins Mota (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016), 92.

¹⁰⁰ ALFRED I. TAUBER, «Sick autonomy», *Perspectives in Biology and Medicine* 46, n.º 4 (2003): 484-495.

¹⁰¹ NEIL C. MANSON Y ONORA O'NEIL, *Rethinking informed consent in bioethics* (New York: Cambridge University Press, 2007), 2-4.

y, además, de la nueva sensibilidad adquirida sobre los derechos de las personas a raíz de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948¹⁰².

Para regular y garantizar que la investigación científica sobre seres humanos se haga de manera éticamente adecuada los comisionados, para proponer las pautas a seguir, optaron por formular unos «principios éticos básicos». La comisión se refiere a ellos como «principios» porque son sentencias generales que sirven de base el discernimiento ético de un sinnúmero de situaciones posibles¹⁰³. Dichos principios son:

- 1) *Respeto por la persona*¹⁰⁴. Este principio envuelve dos elementos: primero, que todo individuo ha de ser tratado como un agente autónomo; y segundo, que todo aquel que tenga la autonomía disminuida ha de ser protegido¹⁰⁵. Una persona autónoma es aquella capaz de deliberar sobre sus objetivos personales y actuar en consecuencia, es decir, es un individuo que ejerce su capacidad de

¹⁰² NACIONES UNIDAS, «La Declaración Universal de Derechos Humanos», *Naciones Unidas*, acceso el 22 de noviembre, 2017, <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

¹⁰³ «Los principios identificados en el *Informe* no están derivados de la lectura de obras filosóficas. La justificación que se propone en el documento no alude a ninguna escuela filosófica. Sencillamente se dice que se trata de juicios morales generales “normalmente aceptados en nuestra tradición cultural». FERRER, «Bioéticas Principialistas», 92.

¹⁰⁴ «El respeto por la autonomía o el respeto por las personas ha tendido a ser el principio rector de la ética biomédica o la ética de la investigación, respectivamente. Este principio históricamente tiene sus raíces en la tradición moral y política liberal de la Ilustración en Europa Occidental. Dentro de esta tradición, la justificación ética de acciones o prácticas depende fuertemente de las decisiones libres de los individuos, es decir, una acción o práctica solo puede ser éticamente justificada cuando se realiza sin ninguna influencia coercitiva y se ingresa por acuerdo libre e informado. Si bien siempre ha habido desacuerdos sobre los detalles, todas las teorías de la autonomía concuerdan en dos condiciones esenciales: la primera es la libertad, que especifica la independencia de las influencias controladoras; el segundo es la agencia, refiriéndose a la capacidad de acción intencional». JACQUINEAU AZÉTSOP Y STUART RENNIE, «Principlism, medical individualism, and health promotion in resource-poor countries: can autonomy-based bioethics promote social justice and population health?», *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine* 5, n.º 1 (2010): 1 [traducción propia].

¹⁰⁵ «De hecho, el principio del respeto por las personas afirmado en uno de los textos fundamentales en el origen y desarrollo de la bioética como es el *Belmont Report* de 1979 se ha concretado, básicamente, en el principio de autonomía de las personas para tomar decisiones que afectan a su vida y a su muerte, al tiempo que se ha ido situando paulatinamente como el *primus inter pares* de los demás principios recogidos en dicho informe, sobre todo porque guarda una estrecha relación con elementos tan nucleares del ser humano como son la libertad, la integridad, la voluntad o la conciencia. No en vano se puede incluso afirmar que la reciente aparición de la historia de la ética médica en cuanto objeto de estudio es, en cierto sentido, la historia del descubrimiento de la autonomía del paciente para tomar decisiones que afectan su vida y a su muerte, y por ello “la bioética es precisamente el aterrizaje de la idea de autonomía moral en el mundo de la medicina”». JOSÉ MANUEL CAAMAÑO LÓPEZ, *Autonomía moral. El ser y la identidad de la Teología moral* (Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, 2013), 33-34. Cf. PABLO SIMÓN LORDA, *El consentimiento informado* (Madrid: Tricastela, 2000).

autodeterminación¹⁰⁶. La propuesta principal de aplicabilidad que proponer el informe es a través del consentimiento informado.

- 2) *Beneficencia*. Este principio nos dice que las personas no solo son tratadas de manera ética cuando se les respetan sus decisiones o cuando se les protege de todo daño, sino también cuando se hacen los esfuerzos para su bienestar. En este sentido la beneficencia no es un mero acto de compasión sino una obligación. Dos son las reglas que se desprenden de este principio: 1) No hacer daño y 2) maximizar los posibles beneficios y minimizar los posibles daños. Su aplicación se propone a través del examen detallado de riesgos y beneficios.
- 3) *Justicia*. Partiendo de las preguntas sobre quién debe ser el beneficiario de la investigación y quién debería sufrir las cargas o riesgos de la misma, se ha de comprender la justicia, en el informe, desde la perspectiva de la «equidad en la distribución» o «lo que es merecido». De este modo el informe comprende que una injusticia se da cuando se niega, sin ningún motivo razonable, un beneficio a una persona que tiene derecho al mismo o cuando se impone indebidamente una carga. Otra manera de concebir el principio de justicia es afirmar que los iguales deben ser tratados con igualdad. Sin embargo, esta afirmación necesita una explicación ¿Quién es igual y quién es desigual? Para la aplicación de principio de justicia el informe propone adecuada selección de los sujetos de la investigación.

Estos principios generales, que son presentados como de común aceptación, son considerados básicos para el discernimiento ético en relación a las investigaciones biomédicas en las que participen seres humanos. La propuesta hecha a través del *Informe Belmont* impactará de manera directa el modo en que se desarrollará la bioética en los años subsiguientes dada la sencillez de la propuesta y su aplicabilidad práctica. Ahora bien, mayor impacto tendrá a nivel del desarrollo de la bioética principialista la publicación del libro *Principles of biomedical ethics* por parte de Tom L. Beauchamp y James F. Childress que analizaremos a continuación.

¹⁰⁶ Cf. CAAMAÑO, *Autonomía moral*, 26.

1.3.2 Principialismo de Tom L. Beauchamp y James F. Childress

Beauchamp y Childress, en la búsqueda de desmarcarse de las infecundas discusiones de las corrientes éticas no normativas, como la ética descriptiva o la *metaética*, localizan su propuesta bajo el paraguas de la *ética normativa general*. Dicha ética busca responder a la pregunta de «¿Qué normas morales generales para la orientación y evaluación de la conducta debemos aceptar, y por qué?»¹⁰⁷. Es decir, se plantean la necesidad de normas generales que sirvan de punto de partida para la formulación de normas de conducta adecuadas a los contextos particulares¹⁰⁸.

Para lograr su cometido, Beauchamp y Childress proponen un modo de hacer ética biomédica a partir de cuatro grupos de principios. Según estos autores, «los principios son guías generales que dejan lugar al juicio particular en casos específicos y que ayudan explícitamente en el desarrollo de reglas y líneas de acción más detalladas»¹⁰⁹. Es decir, los principios no son de una aplicabilidad directa sobre los casos en los que haya que realizar un discernimiento ético, sino que sirven como marco de referencia o punto de partida básico y necesario para la formulación de reglas más concretas para los casos particulares. Según Ferrer, «cada uno de los cuatro principios podría también entenderse como un foco integrador de principios y consideraciones morales»¹¹⁰. Los autores presentan su propuesta del siguiente modo:

«Defendemos cuatro grupos de principios morales: (1) *respeto por la autonomía* (una norma de respetar y apoyar las decisiones autónomas), (2) *no maleficencia* (una norma para evitar lo que causa daño), (3) *beneficencia* (un grupo de normas pertinentes al alivio, reducción o prevención del daño y el proporcionar beneficios, equilibrando los beneficios con los riesgos y costos), y (4) *justicia* (un grupo de normas para la distribución equitativa de beneficios, riesgos y costos)»¹¹¹.

Los principios propuestos derivan de lo que los autores denominan como «moralidad común». Este concepto resulta central para la comprensión de la propuesta de Beauchamp y Childress, para ellos:

¹⁰⁷ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics* (2013), 1.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 2.

¹⁰⁹ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 34.

¹¹⁰ FERRER, «Bioéticas Principialistas», 93.

¹¹¹ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics* (2013), 13.

«La *moralidad común* se refiere a conductas humanas correctas e incorrectas que son tan ampliamente compartidas que forman un compacto social estable. Como institución social, la moralidad abarca muchos estándares de conducta, incluidos los principios morales, las reglas, los ideales, los derechos y las virtudes»¹¹².

Es decir, que existen parámetros morales que por su amplitud y aceptación superan lo relativo a las culturas, grupos o individuos transformándose así en una moralidad de carácter universal¹¹³. Esta moralidad se universaliza al ser compartida por todas las personas que están «comprometidas con la moralidad»¹¹⁴:

«La moralidad común es aplicable a todas las personas, en todos los lugares, y nosotros juzgamos correctamente la conducta de todos los seres humanos por sus estándares. Las siguientes normas son ejemplos (lejos de una lista completa) de *estándares de acción* generalmente obligatorios (reglas de obligación): (1) No mates, (2) No causes dolor o sufrimiento a otros, (3) Previén la ocurrencia del mal y el daño, (4) Rescata a las personas en peligro, (5) Di la verdad, (6) Alimenta al joven y al dependiente, (7) Mantén tus promesas, (8) No robes, (9) No castigues al inocente, y (10) Obedece las leyes justas»¹¹⁵.

Según los autores esto se sostiene en que dichas normas morales son fruto de la experiencia humana universalmente compartida (por tanto, no puede ser ahistórica ni *a priori*), y de ello deducen que no puede haber relativismo en la moralidad común, aunque si puede haber pluralismo en su aplicabilidad en los contextos y situaciones particulares, teniendo en cuenta que las moralidades particulares solo pueden ser ponderadas como válidas en la medida que traducen a las situaciones particulares la moralidad común¹¹⁶. Beauchamp y Childress consideran que sus principios tienen su origen en la moralidad común ya que resultan incontestables por las moralidades particulares y, por tanto, gozan de aceptación y aplicabilidad universal. Otra de las raíces profundas de su propuesta se hunde en los conceptos de «juicios ponderados»¹¹⁷ y «equilibrio reflexivo»¹¹⁸, acuñados

¹¹² *Ibid.*, 2-3.

¹¹³ *Ibid.*, 3.

¹¹⁴ Los autores solo hacen referencia a estas personas que se comprometen con la moralidad pero no definen cuáles son las condiciones para ser considerado como tal o si dicho compromiso es solo con los principios generales o también con las morales particulares. *Ibid.*, 3. Aunque más adelante admiten que existen personas «amoraless, inmorales o personas que eligen no preocuparse de ello o no se identifican con su autoridad moral». *Ibid.*, 5.

¹¹⁵ *Ibid.*, 3.

¹¹⁶ *Ibid.*, 4.

¹¹⁷ «Se trata de aquellas convicciones morales en las que tenemos el más alto grado de confianza y que creemos que están menos influidas por los prejuicios y la parcialidad». FERRER, «Bioéticas Principialistas», 95.

¹¹⁸ «En la búsqueda de la descripción preferida de esta situación trabajamos desde los dos extremos. Empezamos por describirla de tal modo que represente condiciones generalmente compartidas y preferentemente débiles. Vemos entonces si estas condiciones son lo bastante fuertes para producir un conjunto significativo de principios. Si no, buscamos ulteriores premisas igualmente razonables. Y si es

por John Rawls, estos proponen que «la reflexión ética empieza con un conjunto de creencias que se consideran aceptables, sin que se tenga todavía una justificación argumentada»¹¹⁹.

Cabría preguntarse a estas alturas cuál es el carácter de obligatoriedad que tienen estos principios morales dado que, si acogemos que se encuentran dentro de la moralidad común y sirven de marco analítico de las reglas generales, nos encontraremos con la disyuntiva de cuáles son los principios que aplican a las situaciones que nos atañen en un momento particular. Dicho de otro modo, cómo escoger el principio adecuado para una situación particular. Para responder a esta pregunta los autores recurren a las consideraciones de Ross, que comprende los principios como obligaciones *prima facie*, es decir, obligaciones que se han de cumplir a menos que no entren en conflicto con una obligación igual o más fuerte. En este sentido, los agentes han de determinar sus obligaciones actuales a través de la consideración del peso de cada obligación *prima facie*. En definitiva, lo que los agentes deben hacer está determinado por lo que se debe hacer habiendo considerado todas las alternativas¹²⁰.

Luego de consideradas las alternativas posibles y los principios más adecuados se ha de realizar un proceso de especificación a través del cual se busca adherir contenido concreto al principio de manera que responda a la situación particular que corresponde. En otras palabras, «la especificación es un proceso de reducción de la indeterminación de las normas abstractas y de generar reglas con contenido que sirvan de guía a las acciones»¹²¹. Pero, además, Beauchamp y Childress proponen un proceso posterior de equilibrio y balanceo de las normas específicas que se deriven de los principios generales. Balancear para los autores consiste en «encontrar razones para fundamentar las creencias

así, y estos principios corresponden a las convicciones meditadas que tenemos de la justicia, tanto mejor. Es de suponer, sin embargo, que habrá discrepancias. En este caso tenemos que elegir. Podemos, o bien modificar el informe de la situación inicial, o revisar nuestros juicios existentes, ya que aún los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos son susceptibles de revisión. Yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios, supongo que acabaremos por encontrar una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como “equilibrio reflexivo”. Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación». JOHN RAWLS, *Teoría de la justicia*, 2.ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 32.

¹¹⁹ FERRER, «Bioéticas Principialistas», 95.

¹²⁰ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics* (2013), 15.

¹²¹ *Ibid.*, 17.

acerca de cuáles normas morales deben prevalecer en los casos particulares fijándose en su peso y su fuerza»¹²². Claro está, este proceso puede tener ciertos visos de arbitrariedad, por lo que los autores proponen seis criterios para que no se reduzca a la mera intuición:

1. «Pueden ser ofrecidas buenas razones para actuar desde una norma con mayor relevancia en lugar que desde la norma infringida.
2. El objetivo moral que justifica la infracción tiene una perspectiva realista de logro.
3. No hay disponibles alternativas de acción moralmente preferibles.
4. El nivel más bajo de infracciones, acorde con el logro del objetivo principal de la acción, ha sido seleccionado.
5. Todos los efectos negativos de la infracción han sido minimizados.
6. Todas las partes afectadas han sido tratadas de manera imparcial»¹²³.

Es decir, según Beauchamp y Childress, sus cuatro conjuntos de principios son producto de la moralidad común, comparables con las normas anteriormente citadas, y que se especificarán en la medida que las situaciones y grupos particulares así lo requieran para regir sus discernimientos y dirimir sus dilemas. En este sentido:

«La *moral común* en su sentido más amplio y habitual, integra las diferentes normas de conducta humana socialmente aprobadas. [...] La moral común es una institución social con un código de normas fáciles de aprender. [...] Posteriormente aprendemos a distinguir entre las reglas sociales generales, ejercidas globalmente por todos los miembros de la sociedad y las reglas sociales particulares, creadas para miembros de grupos especiales, como los miembros que comparten una profesión»¹²⁴.

La moralidad común sostiene, como resume Ferrer, que «en cualquier paradigma moral aceptable se encuentran principios y convicciones nucleares que no son relativos a las culturas, los grupos o individuos particulares»¹²⁵. Este modo de comprender la moralidad común, según Beauchamp y Childress, no es ni mucho menos un modo «ahistórico o *a priori*»¹²⁶ de concebir la moral. Según ellos es una moralidad fruto de la experiencia humana y de la historia, además de ser un producto compartido universalmente por lo que tiene autoridad sobre todas las comunidades. Esto significa para los autores que solo puede existir pluralidad en morales particulares, pero no en la moralidad común, pues esto sería relativismo. De hecho, consideran que todas las

¹²² *Ibid.*, 20.

¹²³ *Ibid.*, 23.

¹²⁴ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 3-4.

¹²⁵ FERRER, «Bioéticas Principialistas», 93-94.

¹²⁶ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics*, 4.

moralidades particulares, para ser válidas, han de conformarse con esta moralidad común¹²⁷.

Ahora bien, resulta interesante que nuestros autores admitirán el hecho de que no todas las personas aceptan la moralidad común, aunque, eso sí, quienes no la acogen son catalogados por ellos como amorales, inmorales, o pertenecen a ese grupo de personas que no cuidan ni se identifican con dichas demandas morales, por ello también admiten que la moralidad común ni siquiera se puede extender a todos los niveles de su propuesta¹²⁸. Por otra parte, no queda del todo claro qué significa que una persona esté comprometida con la moralidad ni cómo mediar en las situaciones en que no se acepte la moralidad común como tal.

En otro ámbito, y a consecuencia de la dependencia de la moralidad común, los autores se desligan de cualquier escuela moral particular por considerar que sus principios son aplicables de modo universal y que las escuelas morales particulares sólo han de ser tenidas en consideración en el momento de la concreción del principio dentro del marco de un grupo particular. Ahora bien, como argumenta Ferrer,

«aunque pocos puedan cuestionar hoy la conveniencia de unos mínimos morales universales compartidos, que garanticen la convivencia pacífica en un mundo plural y globalizado, no está claro que la moral común que proponen Beauchamp y Childress goce de aceptación universal por parte de todas las personas comprometidas con la moralidad, como afirman los autores»¹²⁹.

Es decir, si bien es cierto que unos mínimos básicos han de acogerse para la deliberación ética en una sociedad plural, no podemos dar por hecho de que los principios propuestos por Beauchamp y Childress son evidentes en su aceptación universal. De hecho, y es parte de la hipótesis central de esta tesis, la comprensión de cada uno de los conjuntos de principios presentados por estos autores tendrá significados e implicaciones diversas en las distintas culturas, sociedades o situaciones socio-económicas, incluso antes de su concreción y aplicación a situaciones particulares. En otras palabras, los argumentos de moralidad común presentados por los autores, no parecen ser suficientes para la comprensión del fenómeno hermenéutico por el que necesariamente pasan los

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, 4.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, 5.

¹²⁹ FERRER, «Bioéticas Principialistas», 94.

principios propuestos en la cosmovisión de los que han de utilizarlos para las deliberaciones éticas de los casos particulares. No hay una neutralidad pura en nuestros modos de discernir, sino que nuestro discernimiento siempre se da en un determinado contexto histórico y con una comprensión antropológica y volitiva particular. A este punto, podemos afirmar que existe una tensión entre lo que los autores comprenden como moralidad común y las cosmovisiones particulares de los grupos y personas; que, de hecho, en esta tensión, es donde realmente se fragua el discernimiento ético.

De todos modos, Beauchamp y Childress propondrán sus principios de la siguiente manera:

«El conjunto de principios morales fundamentales defendidos en este libro funciona como un marco analítico de normas generales derivadas de la moralidad común que constituye un punto de partida adecuado para la ética biomédica. Estos principios son pautas generales para la formulación de reglas más específicas»¹³⁰.

Para fines de esta investigación centraremos nuestra atención en la comprensión que tienen estos autores sobre el concepto de autonomía y de justicia.

a) Principio de Autonomía en el Principialismo de Beauchamp y Childress

Existe un contraste importante entre la cuarta y la quinta edición del texto de Beauchamp y Childress. En la cuarta edición los autores, en referencia al concepto de autonomía, advierten: «Este estudio [de la autonomía] resulta esencial para alcanzar los objetivos planteados en los capítulos siguientes, que sirven para completar y especificar la naturaleza e importancia del respeto a la autonomía»¹³¹. Es decir, según los autores, hasta la cuarta edición de su texto, el principio de respeto a la autonomía es completado y especificado por los demás principios (beneficencia, no maleficencia y justicia), de tal modo, que consideran a la autonomía como eje central del principialismo que proponen¹³². Pero, en la quinta edición, respondiendo a algunas críticas de sus detractores, afirman:

¹³⁰ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics*, 13.

¹³¹ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 113.

¹³² Daniel S. Goldberg argumenta en este sentido: «El enfoque ampliamente utilizado de los “cuatro principios” de la ética médica (autonomía, beneficencia, no maleficencia, y justicia) se centra indiscutiblemente en la autonomía del paciente. Este enfoque no es sorprendente dado el significado ético especial y tradicional que brinda la relación médico-paciente. Es decir, la ética médica a menudo se ha centrado en los individuos que son considerados como protagonistas de una relación terapéutica, que se

«Aunque comenzamos nuestra discusión sobre los principios de la ética biomédica con el respeto a la autonomía, nuestro orden de presentación no implica que este principio tenga prioridad sobre todos los demás principios. Una crítica equivocada de nuestra explicación es que el principio de respeto por la autonomía prevalece sobre todas las demás consideraciones morales. Esto lo negamos firmemente. Nuestro objetivo es construir una concepción de respeto por la autonomía que no sea excesivamente individualista (descuidando la naturaleza social de los individuos y el impacto de las decisiones y acciones individuales sobre otros), no excesivamente enfocada en la razón (descuidando las emociones) y no excesivamente legalista (destacando los derechos legales y minimizando las prácticas sociales)»¹³³.

Esta respuesta a sus críticos es importante pero no suficiente. Aunque conozcan e intenten responder a sus críticos, la estructura argumentativa en la que desarrolla el texto no varía. En otras palabras, la preponderancia del principio de respeto a la autonomía continúa siendo, en la propuesta de Beauchamp y Childress, el eje articulador de los principios planteados¹³⁴.

En cuanto al concepto mismo de autonomía, los autores reconocen que tiene múltiples significados por lo que afirman que «no es un concepto unívoco ni para la lengua ni para la filosofía contemporánea»¹³⁵. Admitiendo, por otro lado, que dicho concepto «se vuelve más específico en el contexto de las teorías»¹³⁶. Nosotros agregaríamos que esa especificidad está marcada por el contexto cultural y socio-económico en el que el individuo desea determinar su vida. Pero lo interesante es que, a pesar de que su propuesta parte de una «moral común», que busca mostrar la aceptación de los principios a nivel universal, al momento de especificar el significado de los principios los autores se encontrarán en la necesidad de admitir que existen divergencias en la comprensión de sus conceptos básicos. El problema de esta situación radica en que no es tan obvio que en el proceso de deliberación ética al momento de argumentar sobre

caracteriza frecuentemente como la relación entre el proveedor de atención médica y el paciente». DANIEL S. GOLDBERG, *Public health ethics and the social determinants of health* (Cham: Springer, 2017), 18 [traducción propia]. Cf. MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», 201.

¹³³ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics*, 57 [traducción propia]. Cf. CAAMAÑO, *Autonomía moral*, 36.

¹³⁴ Cf. JOAN MIR TUBAU Y ESTER BUSQUETS ALIBÉS, «Principios de Ética Biomédica, de Tom L. Beauchamp y James F. Childress», *Bioética & Debat* 17, n.º 64 (2011): 6. FEDERICO DE MONTALVO JÄÄSKELÄINEN, *Muerte digna y constitución. Los límites del testamento vital* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009), 66.

¹³⁵ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 113.

¹³⁶ *Ibidem*.

la autonomía estemos trabajando sobre el mismo concepto y mucho menos que esté jerarquizado de igual manera entre aquellos que argumentan.

El concepto de autonomía que proponen los autores es el siguiente: «la regulación personal de uno mismo, libre, sin interferencias externas que pretendan controlar, y sin limitaciones personales, como por ejemplo una comprensión inadecuada, que impidan una elección»¹³⁷. Ahora bien, esta concepción de la autonomía tiene como base, al menos, dos condiciones: «a) *la libertad* (actuar independientemente de las influencias que le pretenden controlar), y b) *ser agente* (tener la capacidad de actuar intencionadamente)»¹³⁸. En esta descripción de la autonomía los autores no toman en cuenta que toda elección se realiza en medio de un contexto socio-económico y cultural que articula de manera intrincada un sinnúmero de parámetros en los que se configuran las posturas social y moralmente aceptables (identidad moral), además de configurar vetos que sirven de muros de contención que ayudan a contener los impulsos que puedan infligir los «acuerdos» sociales (normativa vigente), y todo esto influye de manera particular sobre la toma de decisiones personales de un individuo situado en una realidad determinada¹³⁹.

Si bien es cierto que una persona puede actuar basándose en su propia cosmovisión y criterios, no menos cierto es que su cosmovisión y sus criterios se forjan a raíz de la interacción con otras ideas sobre lo mismo que entran en relación en el entretejido socio-cultural, que pueden hacer sentido a la persona o no, pero que ejercen influencia en la percepción de sí misma, en la configuración de sus ideas particulares y

¹³⁷ *Ibid.*, 113-114. Cf. CAAMAÑO, *Autonomía moral*, 38.

¹³⁸ *Ibid.*, 114.

¹³⁹ La definición ofrecida por Beauchamp y Childress de la autonomía está más ligada al individualismo liberal. Considero oportuno presentar acá las características de esta autonomía. Según Bruce Miller: «La autonomía como un valor fundamental y un derecho básico es parte de la teoría moral y política del individualismo liberal. De acuerdo con este punto de vista, los individuos autónomos son la última fuente de valor: la base para que una acción, práctica social o una política de gobierno sean correctas o buenas está en los valores, preferencias o elecciones de los individuos autónomos. En la filosofía social, la autonomía individual como un valor básico y un derecho fundamental está en tensión con los valores de la comunidad, como el cuidado de los demás, la promoción del bien de la sociedad y la preservación y mejora de las prácticas morales de la sociedad. En bioética clínica, el derecho a la autonomía de los pacientes individuales está en tensión con las obligaciones de los profesionales de la salud de beneficiar a los pacientes». BRUCE MILLER, «Autonomy», en *Encyclopedia of Bioethics*, ed. por Warren Thomas Reich (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), 215-220 [traducción propia].

en las decisiones cotidianas que realiza¹⁴⁰. Es decir, la idea de un individuo que se autodetermina sin conexión con la vida que le circunda parece no ser plausible.

Para Beauchamp y Childress la independencia del agente es fundamental para el ejercicio de la autonomía, es decir, la ausencia de influencias que intenten cohibir a la persona de realizar lo que quiere. El problema es que nuestros autores solo toman en consideración la coerción o la manipulación directa que puede ejercerse sobre el individuo como si éstas fuesen las únicas maneras en que se puede disminuir o eliminar el ejercicio de la autonomía de una persona. Este modo de concebir la autonomía provoca el olvido de otras maneras de ejercer coerción y manipulación sobre la persona que no son ejercidas, necesariamente, de manera directa sobre el individuo. Beauchamp y Childress olvidan que elementos sociales y culturales como el racismo, la xenofobia, la pobreza, el analfabetismo (real o funcional), la exclusión social como consecuencia del género, la identidad sexual, la filiación religiosa, etc., también limitan el rango de opciones que tienen las personas, la capacidad del individuo de comprenderse como sujeto de derechos, e incluso la concepción que configura sobre sí mismo¹⁴¹. La concepción de nuestros autores supondría un individuo racional que autodetermina su vida sin la influencia de los factores socioculturales que le rodean¹⁴². Esto sería humanamente imposible. El ser humano es un ser social, con emociones, altamente

¹⁴⁰ Gerard Dworkin afirma: «En las tres áreas -moral, política, social- encontramos que existe una noción del yo que debe ser respetada, dejada de manipular y que es, en cierto modo, independiente y autodeterminada. Pero también encontramos ciertas tensiones y paradojas. Si a la noción de autodeterminación se le da una definición muy fuerte -el elegido no elegido, el *influencer* no influenciado- entonces parece que la autonomía es imposible. Sabemos que todas las personas tienen un historial. Se desarrollan social y psicológicamente en un ambiente dado con un conjunto de dones biológicos. Maduran lentamente y, por lo tanto, están muy influenciados por los padres, los compañeros y la cultura. ¿Cómo, entonces, podemos hablar de autodeterminación?». GERALD DWORKIN, *The theory and practice of autonomy* (New York: Cambridge University Press, 1988), 11-12 [traducción propia].

¹⁴¹ BRUCE MILLER, «Autonomy», 216.

¹⁴² Es importante destacar que esta no es la única manera de comprender la autonomía, de hecho, esta comprensión de la misma sugiere una visión antropológica por parte de los autores: «La autonomía atomista parte de la suposición de la radical separación humana, donde la libertad es fundamental. Así, si el yo está así definido -es decir, autosuficiente y severamente independiente- la autonomía ejerce una autodirección radical y la matriz de principios comunitarios que, a la vez, identifican al yo y lo facultan para actuar, quedan por tanto subordinados. Por otro lado, si el yo se entiende como una confluencia de relaciones y obligaciones sociales que son constitutivas de la identidad, entonces la autonomía pierde su hegemonía y puede coordinarse fácilmente con otros principios morales que rigen el yo y que actúan dentro de un contexto social. Estos últimos, generalmente, reconocen que las elecciones autónomas deben hacerse en respuesta a obligaciones, deberes y responsabilidades. (Irónicamente, tal vez, este fue el compromiso original de la autonomía como lo entiende Kant)». TAUBER, «Sick autonomy», 489 [traducción propia]. Para una visión más amplia de esta idea ver: J. B. SCHNEEWIND, *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moderna* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 571-598. También: ONORA O'NEILL, *Autonomy and trust in bioethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 29-34.

dependiente de medios y personas que le ayudan a situarse en el mundo, por lo que la configuración de la propia vida en un proyecto vital «es el producto de sus características biológicas y sus circunstancias ambientales»¹⁴³.

Beauchamp y Childress, reconocen que la autonomía no ha de ser total para considerar un acto como autónomo, ellos acogen el hecho de que existe gradación en el ejercicio de la autonomía y que en ella también cabe la autoridad externa con tal de que esta esté elegida autónomamente. El problema que vemos es que en sus consideraciones de autoridad solo se toman en cuenta las autoridades institucionales como son la Iglesia y el Estado¹⁴⁴. En la argumentación de Beauchamp y Childress, nuevamente, no son consideradas aquellas influencias sobre nuestro modo de tomar decisiones o ponderar opciones que tienen que ver con la apreciación de uno mismo como agente, o cómo las condiciones de pobreza, desigualdad social, vulnerabilidad por diversas razones (género, raza, grado educativo, etc.), e incluso instituciones tan importantes como la familia, influyen sobre nuestra libertad, sobre nuestra capacidad de decidir y tomar acciones concretas sobre la propia vida, incluso antes de que se presenten decisiones éticas en el campo de la salud. Estas variables, no consideradas por los autores, tienen un influjo particular en la configuración misma del agente como ser libre, y resultan determinantes en su modo de considerar sus opciones y tomar decisiones¹⁴⁵.

En la línea de lo anterior, cuando hay una condición de pobreza extrema, no solo hay disminución de la autonomía porque el médico no ha informado detalladamente sobre los pormenores de la enfermedad al paciente o porque exista algún tipo de manipulación por parte del médico, sino también porque la persona pobre tiene sus opciones particularmente disminuidas. Por ejemplo, una persona en extrema pobreza no puede acceder a la atención médica privada, se debe atener a los servicios públicos de salud que, dependiendo la situación socio-económica del país, podrían provocar un retraso de meses en la obtención de una cita con un especialista dada la alta demanda. Una persona en la situación antes descrita considera que el obtener atención médica, es una oportunidad tan

¹⁴³ DWORKIN, *The theory and practice of autonomy*, 31-32 [traducción propia]. Cf. CAAMAÑO, *Autonomía moral*, 43-44.

¹⁴⁴ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 116-117.

¹⁴⁵ G. Dworkin afirma: «La idea de autonomía no es meramente una noción evaluativa o reflexiva, sino que incluye también la capacidad tanto para alterar las propias preferencias como para hacerlas efectivas en las propias acciones y, de hecho, para hacerlas efectivas porque uno las ha reflexionado y las ha adoptado como propias». DWORKIN, *The theory and practice of autonomy*, 17 [traducción propia].

escaza que puede llegar a pensar que es un mero golpe de suerte. ¿Este paciente tendrá alguna noción del derecho a la autonomía que le sea plausible o importante? Sospechamos que no. Esto no quiere decir que la autonomía del paciente sea algo secundario o que su respeto no haya de ser protegido, pero sí decimos que no es necesariamente el principal reclamo ni preocupación de este paciente en su encuentro con el médico. Es necesario recalcar que, en circunstancias de vulnerabilidad, como afirma Onora O'Neill, un paciente no buscará defender su autonomía sino más bien buscará depositar su confianza en aquel que le atiende y sobre el cual alberga la esperanza de que pueda ayudarle a calmar su sufrimiento¹⁴⁶.

En relación con el concepto de autonomía, no podemos negar que el problema que los autores desean mitigar es el paternalismo en la práctica médica¹⁴⁷. Por ello, consideramos que, los autores no se preocupan tanto por el concepto de autonomía sino por el respeto de la autonomía como principio orientador. Esto trae como consecuencia que su marco teórico sobre la autonomía no resulte tan extenso como su explicación sobre en qué consiste el respeto de la misma. Para ellos,

«Ser autónomos no es lo mismo que ser respetado como agente autónomo. Respetar a un agente autónomo implica, como mínimo, asumir su derecho a tener opiniones propias, a elegir y a realizar acciones basadas tanto en sus valores como en sus creencias personales. Este respeto debe ser activo, y no simplemente una actitud. Implica no solo la obligación de no intervenir en los asuntos de otras personas, sino también la de asegurar las condiciones necesarias para que su elección sea autónoma, mitigando los miedos y todas aquellas circunstancias que puedan dificultar o impedir la autonomía del acto. El respeto, desde este punto de vista, supone permitir que las personas actúen autónomamente, mientras que no respetar la autonomía consiste en ignorar, contravenir o disminuir la autonomía de éstas, negando la existencia de una mínima igualdad entre ellas»¹⁴⁸.

¹⁴⁶ «Cuando estamos enfermos o heridos, a menudo nos resulta difícil lograr una versión exigente de la autonomía individual. Todos somos muy conscientes de nuestra necesidad e ignorancia, y específicamente de que necesitamos la ayuda de otros, cuya experiencia, control de recursos y voluntad de ayudar no están garantizados. Una persona que está enferma o lesionada es muy vulnerable a los demás y muy dependiente de su acción y competencia». O'NEILL, *Autonomy and trust in bioethics*, 38 [traducción propia]. En esta misma línea Azétsop y Rennie argumentan: «Los pacientes en entornos de escasos recursos a menudo no se preocupan por su capacidad para determinar y dar forma al curso de la cura. Su llegada al centro de salud local es el resultado de una larga discusión familiar que condujo a la recolección de dinero. Algunas veces, el paciente llega al dispensario cuando la enfermedad ha llegado a su etapa crítica porque el costo de la atención es demasiado alto. La principal expectativa tanto del paciente como de la familia es obtener el medicamento o someterse a un procedimiento médico que necesitan y regresar a su lugar de trabajo». AZÉTSOP Y RENNIE, «Principlism, medical individualism», 2 [traducción propia].

¹⁴⁷ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 117.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 117-118.

El contexto al que nuestros autores circunscriben el ejercicio de la autonomía es en la relación médico-paciente. En otras palabras, en el ejercicio de autodeterminación que el paciente debe ejercer sobre el tratamiento que le es recomendado por el médico y del cual depende su posterior recuperación de la salud. Sugieren los autores que ese diálogo médico-paciente se ha de dar en igualdad de condiciones, desde un conocimiento adecuado por parte del paciente de su condición de salud y de las ventajas y desventajas del tratamiento propuesto, y donde el perito en salud debe abstenerse de ejercer cualquier tipo de coerción que disminuya la independencia del paciente en la toma de decisión sobre su salud. Esta sería una situación evidentemente ideal para el ejercicio de la autonomía, pero no necesariamente real. Son muchos los factores que inciden en la capacidad del ejercicio de la autonomía de un individuo y que hacen que la relación médico-paciente no se dé de la manera como la proponen los autores. Por ejemplo, no podemos dar por obvio que en una población donde la media de educación sea un nivel 4to de primaria, donde el analfabetismo funcional está sumamente extendido, donde la salud no es un derecho o donde se comprende el acceso a la salud como un privilegio, la relación médico-paciente se vaya a dar en condiciones de igualdad, dado que desde antes del encuentro ya el paciente se considera a sí mismo como «ciudadano de segunda»¹⁴⁹.

Si seguimos la línea argumentativa de los autores, la disminución de los factores que inciden en la capacidad autonómica de los pacientes sobrepasaría el ambiente hospitalario ya que supondría la lucha por una sociedad más igualitaria. Lo dicho hasta aquí infiere que en contextos donde impere la pobreza, la desigualdad social y la vulnerabilidad, el compromiso del ámbito de la salud se habría de ampliar hacia la búsqueda activa de que dichas poblaciones tengan un acceso digno, y en términos de derecho adquirido, a la salud que les permita ejercer la autonomía, y, por ende, que se pueda dar la dinámica de respeto que propugnan Beauchamp y Childress. Aunque estos defienden que el respeto a la autonomía es un principio *prima facie*, es decir, no absoluto y consideran que no debe ser aplicado en personas no autónomas, no queda claro qué

¹⁴⁹ Una de las críticas a este modelo de relación médico paciente se expresa de la siguiente manera: «La preeminencia de la autonomía como un valor ético dentro de la bioética está profundamente relacionada con la creciente mercantilización de la medicina en los países desarrollados. Para que las prácticas médicas se justifiquen por referencia a la elección del paciente, se verá a los pacientes más como “clientes” y a los profesionales de la salud como “proveedores de servicios”. Este modelo de paciente como “cliente”, que prevalece en los Estados Unidos de América y en algunas partes del mundo occidental, asume la opulencia y el poder: el paciente (alfabetizado) tiene que ser capaz de comprender y pesar racionalmente sus opciones -posiblemente incluso en desacuerdo con el médico- y estar en condiciones de pagar a cambio de los servicios elegidos». AZÉTSOP Y RENNIE, «Principlism, medical individualism», 2 [traducción propia].

ocurre con dicho principio cuando la autonomía está disminuida no por características psicofísicas sino por razones sociales.

Nuestros autores proponen, como medio de concreción del respeto a la autonomía en el ámbito clínico, la práctica del «consentimiento informado»¹⁵⁰. Esto presupone que el paciente que ha de someterse a un procedimiento médico ha de ser un sujeto capaz de comprender, cognitivamente y emocionalmente, la etiología de lo que le ocurre a su cuerpo. Consiguientemente, el paciente ha de ponderar sus diversas alternativas de tratamiento con sus pros y contras, con la perspectiva necesaria para no dejarse dominar por la vulnerabilidad de su situación clínica y, entonces, tomar una decisión razonable sobre lo que el médico debe o no hacer para la resolución de su problema de salud¹⁵¹. Es decir, el ejercicio de la autonomía propuesto por Beauchamp y Childress en la relación médico-paciente exige un sujeto preparado, esto es, con sus capacidades cognitivas y psicológicas lo suficientemente dispuestas, para tomar las riendas de la situación que le ocurre. Esto resulta muy exigente dado el grado de vulnerabilidad en que la persona se encuentra a raíz de su situación de debilidad corporal, estrés psicológico o aprensión de cualquier tipo al que el contexto hospitalario o su situación socioeconómica le puede someter durante su proceso de enfermedad. Dicho brevemente, el consentimiento informado, en la propuesta de Beauchamp y Childress, presupone una persona competente que pueda comprender y escoger las opciones propuestas por el médico y hacerse cargo de las consecuencias de la opción tomada.

Deseamos subrayar que estas exigencias que presupone el consentimiento informado propuesto por nuestros autores, en muchas ocasiones, sobrepasan lo posible en situaciones donde la pobreza y la desigualdad social son especialmente notables. Son muchos los factores que pueden incidir en ello: la falta de herramientas como el conocimiento básico del cuerpo humano y su funcionamiento por el nivel educativo de la

¹⁵⁰ Beauchamp y Childress comprenden este término de dos maneras: 1) «El consentimiento informado es una *autorización autónoma* para una determinada intervención o para participar en un proyecto de investigación» y, segundo, «según *las reglas sociales de consentimiento* [...] es simplemente lo que, según las reglas en vigor, constituye una autorización institucional o legalmente efectiva». Estos autores se apoyarán en la primera comprensión para desarrollar su argumentación. Cf. BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 135-136.

¹⁵¹ «Utilizada en ética clínica, la autonomía funciona principalmente para examinar la toma de decisiones en el cuidado de la salud y sirve para identificar acciones que están protegidas por las normas de consentimiento informado, rechazo informado, decir la verdad y confidencialidad». AZÉTSOP Y RENNIE «Principlism, medical individualism», 1 [traducción propia].

población marginada, las oportunidades reales de acceder a una atención médica de calidad que hacen que no se pueda desaprovechar ninguna oportunidad de atención y tratamiento, la representación social que tiene el profesional de la salud que le otorga una autoridad incuestionable o porque ya se ha llegado a tal grado de descuido de la salud que lo que se desea es que el médico haga algo. Estos, que son elementos más ligados a lo socioeconómico que a lo clínico, son factores que inciden en la capacidad de un individuo de dar su consentimiento informado a pesar de que su madurez psicológica y su capacidad cognitiva sean igual que la media de la población.

Neil C. Manson y Onora O'Neill en su libro *Rethinking informed consent in bioethics* critican la concepción de autonomía y de consentimiento informado que tienen Beauchamp y Childress. Manson y O'Neill recuerdan que la transformación de la ética médica, iniciada en la década de 1960, fue exigiendo —cada vez con más fuerza— el consentimiento del paciente para todas las intervenciones médicas, esto como respuesta al sinnúmero de abusos que se habían dado en la historia de la medicina, en particular durante la primera mitad del siglo XX y que fueron puesta a la luz pública principalmente en los juicios del caso Nuremberg¹⁵².

Manson y O'Neill hacen notar cómo la exigencia del consentimiento informado, indispensable en la investigación biomédica, se extrapoló a la práctica clínica, sin ponderar suficientemente que dicha exigencia tiene requerimientos disímiles para el individuo que participa de una investigación biomédica y el paciente que se enfrenta a una situación clínica. Cuando en la investigación biomédica se demanda el consentimiento informado por parte del sujeto que participará en la misma, el consentimiento resulta un requerimiento coherente, es decir, éste ha de comprender y acoger voluntariamente las condiciones y posibles consecuencias de la investigación que se realizará en él; pero cuando se quiere hacer lo mismo en la práctica clínica, nos encontramos con varias limitantes:

«La incompetencia y el impedimento de la competencia para el consentimiento son más comunes en la práctica médica que en otros lugares, ya que el deterioro de las capacidades cognitivas es un efecto común de la enfermedad y las lesiones. Muchos pacientes están inconscientes o muy enfermos, tienen problemas cognitivos o están mentalmente confundidos, son demasiado jóvenes o están demasiado débiles para captar la información relevante, por lo que no pueden dar su consentimiento informado para su

¹⁵² MANSON Y O'NEILL, *Rethinking informed consent in bioethics*, 4-5.

tratamiento médico. Pocos de ellos, es probable, que no (re)ganen competencia a tiempo para dar su consentimiento. Incluso aquellos que “en la madurez de sus facultades” [citando a Mill en *On Liberty*] encuentran difícil captar información sobre diagnósticos o tratamientos complejos o resultados graves. Ellos pueden ignorar o no captar la información que se les proporciona, descartar por error la información importante como algo rutinario o trivial, o reaccionar a la información de rutina con temor o temor fuera de lugar o desproporcionado. Reunir el conocimiento cognitivo y la fortaleza emocional para dar o rechazar el consentimiento informado a propuestas complejas o amenazantes resulta difícil incluso a los más competentes de nosotros»¹⁵³.

En pocas palabras, hay un sinnúmero de elementos que pueden condicionar el ejercicio de la autonomía en la relación médico-paciente que se desarrolla en la clínica y que disminuyen de manera considerable la posibilidad de dar un consentimiento informado. En efecto, la situación de particular vulnerabilidad en la que se encuentra sometido un paciente que se encuentra herido o enfermo, su capacidad de comprender la situación en la que se encuentra o la información que se le suministra, hace del consentimiento informado un ejercicio difícil y poco probable. Ahora bien, el hecho de que sus condicionantes sean muchas tampoco es excusa para que el consentimiento informado termine siendo una mera formalidad que busque evitar o «limitar futuras quejas o litigios»¹⁵⁴.

Manson y O'Neill intuyen que la propuesta de centrar la autonomía en el consentimiento informado surge de la política y economía liberal que fundamenta la autonomía en la independencia¹⁵⁵, buscando así proteger la capacidad individual de elegir. El problema de centrar la ética biomédica en la capacidad individual de elegir es que la salud pública no puede fundamentar sus opciones sobre la suma de opciones individuales¹⁵⁶.

¹⁵³ *Ibid.*, 5-6 [traducción propia].

¹⁵⁴ *Ibid.*, 11 [traducción propia]. Esto también es argumentado por Alfred I. Tauber: «De hecho, los médicos han incorporado el consentimiento informado en su práctica como un medio para mejorar la satisfacción del paciente y, quizás lo más importante, la responsabilidad cambiante del paciente proporciona una táctica potente para combatir las demandas por negligencia». TAUBER, «Sick autonomy», 486 [traducción propia].

¹⁵⁵ Esto mismo afirma Alfred I. Tauber cuando, tomando como punto de partida el contexto estadounidense, dice: «Con respecto a la atención médica contemporánea, los estadounidenses han optado por la “elección” individual. Esto no es idiosincrático para la medicina, ya que, en los Estados Unidos, los derechos individuales han sido considerados cada vez más como sacrosantos, y correspondientemente el respeto por las personas ha cambiado de la responsabilidad comunitaria -tanto la identificación del ciudadano con el estado como la responsabilidad del estado por el ciudadano- a una centrada en la autonomía en su interpretación más atomista (Sandel 1996). Un *ethos* de responsabilidad para los demás (“cuidado”) ha sido subsecuentemente subordinado a una preocupación previa por la protección de los derechos del individuo. Y en ese realineamiento, la identidad moral del médico se ha nublado». TAUBER, «Sick autonomy», 485 [traducción propia].

¹⁵⁶ MANSON Y O'NEILL, *Rethinking informed consent in bioethics*, 19 [traducción propia].

«Una dificultad central es que la autonomía racional (como quiera que se conciba) es más exigente desde el punto de vista cognitivo que una concepción mínima de la autonomía individual como una mera y pura elección. Si se recurre a la autonomía racional para justificar los requisitos de consentimiento informado, se establecerá un obstáculo mayor para el consentimiento cognitivamente adecuado, por lo que se reducirá la gama de casos en la práctica médica y de investigación para los que podría requerirse el consentimiento informado. Un segundo problema es que si se demostrara que la autonomía racional (como quiera que se conciba) es fundamental para la ética, entonces otras preocupaciones éticas, incluido el alivio del sufrimiento y la beneficencia, tendrían que verse como subordinadas o descartadas. Un tercer y decisivo problema es que, si pudiéramos convencernos de que alguna concepción de la autonomía racional es fundamental para la ética, entonces careceríamos de razones para pensar que su mejor operatividad se basa en procedimientos de consentimiento informado. Los requisitos de consentimiento informado protegen las elecciones reales, que a menudo no son elecciones racionales»¹⁵⁷.

Dicho lo anterior, uno de los problemas de Beauchamp y Childress, al comprender el respeto a la autonomía del paciente como eje central de la ética biomédica, radica en que no se hacen cargo de todos los atenuantes bio-psico-sociales que pueden incidir en la toma de decisión de un individuo que se encuentra en una situación de vulnerabilidad fruto de un problema de salud. Por otro lado, tampoco vislumbran con claridad cómo el peso del principio de respeto a la autonomía, y la dependencia que tienen los demás principios de éste, afectan la definición de los roles en la práctica clínica, la concepción de la relación médico-paciente, y la consideración del contexto en el que vive (y si es posible, recuperar) el paciente. Aunque los autores argumenten que no son atomistas en su consideración de los seres autónomos, todo apunta a que, además de serlo, construyen su propuesta en un ideal de paciente que tiende al elitismo económico y cognitivo.

Es necesario insistir en que, centrar el discernimiento ético en la autonomía, definiéndola como independencia de elección, hace invisibles las causas sociales que afectan su ejercicio en la vida del sujeto. La comprensión de la autonomía no puede darse de manera descontextualizada, por tanto, ha de ampliarse el análisis del espectro de influencias que pueden afectar el desarrollo del sujeto autónomo como agente moral¹⁵⁸.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 21 [traducción propia].

¹⁵⁸ Algunos autores refieren a un concepto de autonomía que puede ayudar a comprender el necesario vínculo social para su ejercicio pleno. «El lado de la *autonomía* de este concepto [autonomía social] debe entenderse como autodeterminación en su sentido más pleno en la medida que uno persigue sus planes de vida individuales el mayor tiempo posible sin ninguna ayuda y sin ser patrocinado. Sin embargo, la *autonomía social* significa ejercer la propia vida y desarrollar las capacidades incluso bajo condiciones de restricción (por ejemplo, enfermedad, discapacidad, desempleo), con el apoyo de otros. [...] La ayuda [de otros] crea las condiciones que permiten a las personas acercarse a su plan de vida ideal». REGINA KREIDE, «Neglected injustice: Poverty as a violation of social autonomy», en *Freedom from poverty as a Human*

Pero, además, no podemos hablar de autonomía, incluso si esta es definida como mera capacidad de elección, sin ampliar las posibilidades de impacto de dicha definición en la salud pública dado que muchas de las políticas públicas en el ámbito de la salud no sólo están dirigidas a libre elección de los sujetos sino a la protección de todos los miembros de la sociedad como un todo (piénsese, por ejemplo, en las vacunas o el saneamiento del agua potable). Más aún, no podríamos hablar de autonomía en el campo de la salud si los ciudadanos de una nación, o al menos una parte de ellos, no puedan reconocer la atención sanitaria como un derecho al que pueden acceder sin recurrir a la caridad, de modo que, la reflexión bioética tiene la tarea de ayudar a configurar la autonomía que ha de ejercerse en la relación médico-paciente a través de la incidencia en políticas públicas que ayude a reconocer el derecho a la atención sanitaria y tener opciones reales sobre las cuales verdaderamente elegir. La bioética, más que una mera ética individual, ha de tener un rol social que ayude a las sociedades a garantizar los derechos ciudadanos que harán de su población agentes de discernimiento ético, pero también beneficiarios de la protección social en medio de su situación de vulnerabilidad.

«El papel de la bioética consistirá entonces en identificar los valores sociales y las leyes que pueden orientar el trabajo clínico, restaurar la dimensión social de la medicina, conectar los macrodeterminantes de la salud con la práctica médica y el sistema sanitario, evitar la fragmentación de la asistencia sanitaria y abogar por buenas políticas de salud. [...] El desafío al que se enfrenta la bioética en entornos de escasos recursos no es inducir a error a personas con promesas de autonomía poco realistas que muy pocas personas pueden lograr, sino articular principios morales y valores sociales que se orientan a la promoción de la equidad, el acceso a la atención y que amplían los objetivos de la medicina y la salud pública. [...] Los objetivos de la medicina no se pueden limitar al alivio del sufrimiento dentro del entorno clínico. La medicina debe preocuparse por los determinantes de la buena y la mala salud fuera del contexto clínico a fin de contribuir a la educación y las intervenciones clínicas y de salud pública basadas en la evidencia. Las principales cuestiones bioéticas que prevalecen en los países de escasos recursos no se centran esencialmente en la provisión del consentimiento informado a nivel individual, sino en torno a las cuestiones sociales candentes del acceso a la atención, mercantilización y calidad de la atención médica, la relación entre los ingresos, las disparidades y las inequidades en salud, el impacto de la pobreza y el subdesarrollo en la salud de la población, las prioridades en la investigación biomédica y los impactos de la discriminación de género en la salud de las mujeres»¹⁵⁹.

Lo anterior no quiere decir que el principio de respeto a la autonomía deba ser degradado de su condición de principio importante para la bioética, lo que si quiere decir

Right: Who owes what to the very poor?, ed. por Thomas Pogge (New York: Oxford University Press-UNESCO, 2007), 163.

¹⁵⁹ AZÉTSOP Y RENNIE, «Principlism, medical individualism», 3 [traducción propia].

es que su excesiva centralidad puede hacernos olvidar los factores sociales que influyen en la configuración de la autonomía y la responsabilidad social que ha de tener la bioética en su rol público. Partiendo de esta premisa, entonces correspondería ahondar sobre la propuesta de justicia que nos hace el principialismo de Beauchamp y Childress para examinar las consecuencias de dicha concepción sobre la configuración del sujeto autónomo y si dicha comprensión supone alguna responsabilidad social para la bioética.

b) Principio de justicia en el Principialismo de Beauchamp y Childress

Verifiquemos, pues, si las preocupaciones que brotaban a raíz de la centralidad del principio de respeto a la autonomía en la propuesta de Beauchamp y Childress quedan subsanadas cuando interviene el principio de justicia. Para ello, examinaremos el concepto de justicia que proponen y sus consecuencias.

Nuestros autores parten de la constatación de que existe desigualdad en la distribución de los servicios de salud. Dicha desigualdad se hace más significativa ante el incesante incremento de los costes de dichos servicios, generándose una brecha cada vez más profunda entre los que tienen los recursos económicos para acceder a ellos y los que no los tienen. Pero, ante esta constatación, la pregunta que se hacen Beauchamp y Childress es si la desigualdad puede ser considerada un problema serio de justicia. Esta pregunta surge, sugieren los autores, dado que la diversidad de poblaciones que convergen en una sociedad –ancianos, jóvenes, mujeres, etc.– no tienen las mismas necesidades ni demandas en lo relativo a la salud, de tal manera que, la distribución de los recursos y los servicios de atención sanitaria no puede ser estrictamente igualitarios, por lo cual tampoco puede entenderse la desigualdad como intrínsecamente negativa¹⁶⁰. Pero existe un problema más de fondo, ¿cómo reconciliar metas como el acceso igualitario a la atención sanitaria, la libertad de elegir un plan de salud, la promoción de la salud, el libre mercado, la eficiencia social y al Estado como proveedor y custodio del derecho a la asistencia sanitaria?¹⁶¹ La tensión que sugieren los autores depende directamente del principio de autonomía. Es decir, brota a partir de la brecha entre la capacidad de elegir, que se ha de respetar y potenciar en cada individuo, y la necesidad de que el Estado intervenga en la asistencia sanitaria.

¹⁶⁰ Cf. BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 311.

¹⁶¹ Cf. BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics*, 225.

Desde la preconcepción anterior, Beauchamp y Childress proponen un análisis de los conceptos «justicia» y «justicia distributiva» partiendo de las siguientes definiciones:

«Los términos *equidad (fairness)*, *mérito (desert)* [lo que es merecido] y titularidad (*entitlement*) [a lo que uno tiene derecho] han sido usados por varios filósofos en sus intentos de explicar la *justicia*. Todas estas explicaciones interpretan la justicia como trato igual, equitativo y apropiado a la luz de lo que se debe a las personas o es propiedad de ellas. [...] Quien tiene una exigencia válida basada en la justicia tiene un derecho y, por tanto, se le debe algo»¹⁶².

En cuanto a la justicia distributiva, afirman:

«El término *justicia distributiva* se refiere a la distribución igual, equitativa y apropiada en la sociedad, determinada por normas justificadas que estructuran los términos de la cooperación social. Su ámbito incluye las políticas que asignan diversos beneficios y cargas, tales como la propiedad, los recursos, los impuestos, los privilegios y las oportunidades. [...] Los problemas de justicia distributiva surgen bajo condiciones de escasez y competición»¹⁶³.

Según lo argumentado anteriormente, el modo en que definamos la justicia deberá responder a la pregunta sobre qué hace que los miembros de una sociedad plural sean merecedores de un trato igualitario, equitativo y apropiado; y será a partir de ahí que se definirán los criterios desde donde se podrá realizar una distribución de los recursos que tenga la posibilidad de ser considerada justa, en especial en tiempos de escasez y competición. Esto es, qué características, requisitos o cualidades debe tener o cumplir un miembro de la sociedad para merecer un trato justo en la distribución de los recursos. Si bien es cierto que todas las desigualdades no pueden catalogarse como negativas en sí mismas, tampoco se ha de negar que ciertas desigualdades pueden significar una ausencia del reconocimiento o la limitación de los derechos más básicos de una persona. De hecho, afirman los autores, «a veces, las condiciones de escasez obligan a una sociedad a tomar “decisiones trágicas”. En estas situaciones, los principios de justicia pueden terminar siendo infringidos, comprometidos o sacrificados»¹⁶⁴. Lo que siempre puede ir en detrimento de los menos favorecidos, aquellos que no tienen incidencia en las decisiones sobre los recursos a distribuir. Traigamos a la memoria episodios históricos donde se le ha negado una distribución justa de recursos o sus derechos fundamentales a una serie de

¹⁶² BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 312.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics*, 227.

personas por razón de su raza, situación migratoria o económica e incluso por su creencia religiosa. La discriminación negativa, ya sea fruto de una convención social, cultural, religiosa o meramente coyuntural, hace que la persona que la padece no sea considerada miembro de pleno derecho del grupo o sociedad donde se encuentra, lo que provoca que aquello que le correspondería por justicia no le sea dado ni reconocido. En este sentido, no está del todo explicitado en el texto si Beauchamp y Childress consideran como negativo el hecho de que existan momentos en los que haya que saltarse el principio de justicia o que la desigualdad generada por las condiciones de pobreza y exclusión de cualquier tipo sean elementos que propongan a consideración en su reflexión. La dificultad con esta visión, poco vinculada a la realidad de exclusión y pobreza, es que olvida los efectos negativos de la desigualdad —falta de acceso a los servicios sanitarios básicos, escasa posibilidad de participación en la toma de decisiones en lo relativo a la distribución, marginalidad, etc.— y sus consecuencias para el discernimiento ético, como veremos más adelante.

Siguiendo el desarrollo argumentativo del texto de Beauchamp y Childress, es importante recordar que existen principios formales y principios materiales de justicia. Un principio formal de justicia es, por ejemplo, el clásicamente atribuido a Aristóteles: «los iguales deben ser tratados igualmente, y los desiguales deben ser tratados desigualmente». Este principio es formal porque no ofrece una concreción de lo que hace a un individuo igual a otro ni en qué ámbitos los iguales deben ser tratados en igualdad de condiciones, sin dejar de mencionar el desafío teórico y práctico que significa definir la igualdad¹⁶⁵. Mientras que, los principios materiales de justicia, identifican las propiedades sustantivas para la distribución. Así, por ejemplo, una distribución se puede organizar asumiendo como principio material que ha de entregarse «a cada persona una parte igual», es decir, que cada persona ha de ser tratada de forma igualitaria. Pero este no es el único principio material de justicia, a lo largo de la historia se han propuesto una gran diversidad de ellos. A modo de ejemplo podemos mencionar los que proponen realizar la distribución de acuerdo con: la necesidad, el esfuerzo, la contribución, el mérito o los intercambios del libre comercio, etc. Beauchamp y Childress proponen la aceptación de todos los principios materiales de justicia, es decir, no excluyen ninguna propiedad sustantiva como criterio de distribución posible y, por tanto, como criterio material de

¹⁶⁵ Cf. BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 313.

justicia. Además, consideran que cada uno de estos principios materiales de justicia puede comprenderse como *prima facie* según el contexto en el que sea aplicable. Esto es, los principios materiales de justicia no tienen una jerarquización rígida, sino que dependiendo de la circunstancia en que la distribución de bienes ha de realizarse, dichos principios han de ser valorados y especificados según ayuden a dar solución al caso concreto que se busca resolver¹⁶⁶.

Lo dicho hasta aquí supone que el concepto de justicia que está de fondo en la argumentación de estos autores es un concepto lo suficientemente maleable como para adaptarse a los contextos en los que se haya de realizar una distribución justa de bienes escasos. Claro está, esta maleabilidad no responde a la pregunta por quiénes definen los principios materiales de justicia en situaciones de particular escasez o, en la misma línea, quiénes deben regular las distribuciones para garantizar que cumplan con los requisitos de justicia.

Volvamos a la primera pregunta propuesta por nuestros autores, es decir, si la desigualdad es un problema serio de justicia. Podríamos decir que esto depende de la definición del principio material que sostenga la concepción de justicia y sus consecuentes parámetros de distribución. El ejemplo que proponen Beauchamp y Childress es el del principio material de la necesidad. Siguiendo este principio, en el campo de la salud, la justicia consistiría en tratar a cada uno según su necesidad y, por consiguiente, el modo de distribución de los recursos sería, en general o en condiciones de escasez, según las necesidades de salud de los miembros de una sociedad particular. Si esto es así, la desigualdad no sería necesariamente negativa, sino que sería indicadora de la diversidad de necesidades que los miembros de una sociedad pueden tener y a las que hay que dar respuesta de manera específica. Visto de esta manera, la desigualdad no sería un problema de justicia sino un mero indicador de dónde se han de colocar los recursos para que su distribución resulte más apropiada. Ante este argumento se podría objetar, consideramos de manera acertada, diciendo que el reconocimiento de las necesidades no supone el reconocimiento del derecho a que dichas necesidades sean satisfechas. Esto nos impulsa a la pregunta por las condiciones que deberá cumplir un

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 314-316.

individuo para que su reclamo de justicia sea escuchado y para que aquel que tiene sobre sí las facultades para la distribución de los bienes se vea impelido a responderle.

Antes de intentar responder a la cuestión anterior, se hace necesario argumentar un poco más sobre la posibilidad de que la desigualdad sea un problema serio de justicia. Supongamos, como sugieren los autores, que tenemos a nuestra disposición diversos principios materiales de justicia a los cuales podemos recurrir para la distribución de los bienes sociales. No tardaríamos en constatar que el hecho de tener diversidad de principios materiales no indica necesariamente un aumento en las posibilidades de realizar una distribución justa. Esto se debe a que primero se ha de reconocer la autoridad que tenga la potestad para definir el principio material de justicia más adecuado para la distribución de los bienes en una sociedad plural en circunstancias particulares. Segundo, porque las razones por las cuales se escoge un principio material de justicia han de satisfacer, por medio de una argumentación razonable, a todos los miembros de la sociedad a los que dicha distribución afectará. Y tercero, dicho criterio distributivo, deberá ser lo suficientemente sólido y vinculante como para exigir a aquellos que poseen los bienes, o quienes tienen el poder de distribuirlos, de hacerlo de tal manera que, visto el principio material de justicia más idóneo, sean fieles al mismo en aras de una distribución que pueda ser considerada razonablemente justa por todos los implicados. Una cuestión más, si aceptamos que las tres condiciones antes mencionadas deben ser cumplidas por el principio material de justicia escogido, entonces podemos afirmar que la desigualdad si es un problema serio de justicia. Por ejemplo, si la desigualdad en los ingresos o en la capacidad de contribución es considerable entre los miembros de una sociedad, —por los sueldos bajos, la baja escolaridad, la inseguridad laboral, etc.— entonces las oportunidades de ser beneficiado por una distribución de bienes considerada justa es mucho menor si ésta está mediada de acuerdo al principio material del libre mercado. En otras palabras, no es neutro ni inocuo el principio material de justicia que se escoja dado que puede generar enormes brechas de desigualdad y exclusión, que en este caso irían en detrimento de los más pobres.

Ahora bien, habíamos advertido anteriormente la necesidad de aclarar qué hace que una persona sea beneficiaria de la distribución de un bien social y qué provoca que quien distribuye los bienes esté obligado, si es el caso, a garantizar que dichos bienes lleguen a manos de los beneficiarios correctos. La respuesta a esta cuestión la dan

Beauchamp y Childress al señalar que los principios materiales de justicia identifican lo que se denomina «propiedades relevantes». Estas hacen que la persona que las posee esté cualificada para optar a una distribución particular. Las propiedades relevantes, en la mayoría de los casos, «están determinadas por la tradición, por los principios morales o legales o por la política»¹⁶⁷. Si seguimos la línea de argumentación a la que acudimos anteriormente veremos que la selección y definición de las propiedades relevantes se podrá considerar no menos que problemática. Esto se debe a que en los conglomerados sociales no hay un único patrón moral, ni cultural, ni de ideología política —piénsese, a modo de ejemplo, en los distintos patrones morales fruto de la diversidad de creencias religiosas que pueden convivir en una ciudad—. Y, por otro lado, si la determinación de una propiedad relevante se realiza basándose en principios legales, nos tendremos que enfrentar a la tensión entre lo justo y lo legal que hace que las leyes no sean criterio evidente para la sustentación de una distribución justa¹⁶⁸ (tráigase a la memoria, sin pretensión de anacronismos, las leyes de segregación racial que proporcionaban unos criterios de distribución injustos a pesar de su legalidad).

Coloquemos el caso de que intentamos elegir una propiedad relevante para distribuir la atención sanitaria. No está demás advertir que toda opción supone una renuncia o una exclusión de las demás alternativas, por lo que la propiedad escogida ha de ser lo suficientemente ponderada de manera que, de entre las diversas opciones viables, se escoja aquella que garantice la mayor justicia posible. Tomemos, a modo de ejemplo, una propiedad relevante que resulta recurrente en muchos países, la ciudadanía. El ciudadano es una «persona considerada como miembro activo de un Estado, titular de derechos políticos y sometido a sus leyes»¹⁶⁹. Este modo de comprender la ciudadanía pondera solo la pertenencia legal del individuo dentro de un Estado nación. Volveremos a la noción de ciudadanía en el último capítulo de nuestra investigación desde una perspectiva más amplia. No es extraño que se recurra a la ciudadanía legal, en tanto que propiedad relevante, ya que permite delimitar el radio de acción de un Estado particular en términos de distribución de los bienes sociales. En este sentido, podríamos decir que

¹⁶⁷ *Ibid.*, 316.

¹⁶⁸ «Las decisiones, las reglas y las leyes tienden a ser injustas cuando hacen distinciones entre clases de personas que son realmente similares en aspectos relevantes, o fracasan al hacer distinciones entre clases de personas que son realmente diferentes en aspectos relevantes». *Ibid.*, 318.

¹⁶⁹ DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, «ciudadano», consultado el 02 de enero de 2018, <http://dle.rae.es/?id=9NcFAo6>

el Estado tiene el deber de distribuir los bienes sociales que posee una nación, de modo que, beneficie a todos sus ciudadanos. Si esto es así, el Estado tiene el deber de distribuir la atención sanitaria de manera justa a todos los miembros que se encuentran amparados bajo sus leyes en condición de ciudadanos. Esto significa, además, que el portador de la ciudadanía tiene la potestad de reclamar del Estado la atención sanitaria como un derecho adquirido por ostentar la propiedad que define el principio material de justicia que servirá de criterio para la distribución. Esto se expresa comúnmente en la opinión pública de modo negativo cuando se dice que quien no es ciudadano de un país no tiene derecho a la atención sanitaria, por lo que el Estado, a lo sumo, sólo tendrá el deber de proporcionar ayuda humanitaria a la persona que se encuentre de paso por su territorio, ya sea legal o ilegalmente, ante una emergencia sanitaria puntual o, en otros casos, sólo se asume la responsabilidad estatal de los que se encuentren en una estadía legal temporal por razones diversas y que convierte al extranjero en un contribuyente tributario del Estado. Si asumimos esta postura, podríamos suponer que la justicia se definiría como *el tratamiento igualitario, equitativo y apropiado a su condición, a todos los ciudadanos o aquellos individuos que se encuentren en situación migratoria legal de un territorio determinado, los cuáles son poseedores de derechos y deberes ante la ley que rige ese Estado particular.*

Si continuamos profundizando en el ejemplo de propiedad relevante anterior, la posesión de la ciudadanía debería garantizar una distribución justa de la atención sanitaria a todos los miembros de un Estado particular. Pero, como Beauchamp y Childress constatan, resulta que hay desigualdad en la distribución de este bien social¹⁷⁰. El problema es que dichas desigualdades en la atención sanitaria no solo se manifiestan y justifican por las diferencias etarias, como ponían de ejemplo los autores, sino que también se dan por el nivel de ingreso económico, por la raza, por el género, por el lugar de nacimiento, etc. Si todos los ciudadanos de un Estado son considerados iguales ante la ley, al menos en las democracias representativas occidentales, qué justifica esas desigualdades en lo que se supone es un derecho ciudadano. Se podría argumentar que, la distribución de los bienes sociales está determinada no por una única propiedad relevante sino por una multiplicidad de propiedades cuya escogencia depende de tradiciones, acuerdos políticos y principios morales o legales. Hemos de presuponer,

¹⁷⁰ Cf. BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 316.

entonces, que no siempre son elegidas de forma razonable. Esto no sólo significa que la elección de las propiedades pueda darse de manera meramente superficial, sino que también puede estar guiada por prejuicios sociales o culturales e intereses económicos o políticos. Dicho de otro modo, se ha de vigilar que el proceso de selección de las propiedades relevantes que determinen los principios materiales de justicia que guiarán la distribución de los bienes sociales no sea arbitrario ni sesgado por la parcialidad de uno de los tantos grupos de interés que convergen en una sociedad. Aunque, por otro lado, tampoco podemos caer en la ingenuidad de pensar que el proceso de elección de las propiedades relevantes para la distribución se dará de manera puramente neutra, pero si se deberán garantizar que los diferentes grupos de interés alcancen una definición de las propiedades que permita la mejor distribución posible en la que todos los actores puedan converger en un nivel adecuado de justicia.

Por lo que se refiere a las propiedades relevantes y su importancia en la definición del nivel adecuado de justicia para un conglomerado de personas, consideramos que Beauchamp y Childress no toman en cuenta en su argumentación un aspecto importante que deriva de la escogencia de las mismas, y es que la elección de las propiedades relevantes nos revelan la concepción antropológica que se encuentra de fondo al definir a aquel que ha de ser considerado sujeto de derechos o beneficiario de la distribución y aquel que no es considerado como tal.

En efecto, la definición de justicia que se asume no solo define la manera de distribuir los bienes sino la concepción antropológica que subyace en la consideración de los que interactúan en una sociedad. El modo de distribuir los bienes es sólo el ejercicio palpable de la consideración de los individuos. Por ello, no es solo que tenga pluralidad de propiedades relevantes de donde escoger, sino cuáles de ellas nos ayudan a reconocer la dignidad de todo ser humano y sus derechos en una sociedad plural. Valga acá, nuevamente, el ejemplo de la ciudadanía. Si nos preguntamos sobre los derechos que garantizan la posibilidad de ser beneficiario de la distribución de los bienes sociales basados en la ciudadanía tendríamos que suponer que todos los ciudadanos han de ser considerados en igualdad de condiciones, sin embargo, no es extraño escuchar en las protestas populares el reclamo a las autoridades para que dejen de tratar a los más pobres como «ciudadanos de segunda». La asignación de presupuestos e insumos de salud, por ejemplo, para las zonas más deprimidas económicamente no siempre es una prioridad de

los gobiernos. Pero lo mismo ocurre en educación, transporte, alimentación, etc. Esto, a nuestro modo de ver, indica que la distribución, a pesar de que tiene propiedades relevantes que abarcan a todos los miembros de los grupos que componen una sociedad, no indican que la distribución sea justa o que no deba ser examinada constantemente para que se garantice el máximo de justicia posible en la distribución. De este modo, la línea argumentativa que sostiene su concepción de la justicia en propiedades relevantes podría ser sumamente excluyente dado que la definición de las mismas puede tener un alto grado de arbitrariedad dependiendo de las tradiciones morales, de las tendencias políticas o las posiciones sociales que sirvan de base para la configuración de la distribución de los bienes escasos. Si en la distribución de los bienes se excluye o discrimina negativamente a quienes poseen las propiedades relevantes que se supone que dan los criterios para la distribución, ya la distribución no está siendo realizada por razón de las propiedades sino por la arbitrariedad de los grupos de interés, lo que podría conducir al conflicto social o, más negativo aún, a la degradación de la persona por el no reconocimiento de su dignidad.

Como se mencionó anteriormente, Beauchamp y Childress consideran que las leyes pueden ser injustas al no igualar a los iguales y al no diferenciar a los diferentes, nosotros pensamos que el problema es aún más profundo. Uno de los problemas del sistema político y económico occidental actual, como veremos más adelante, es que muchas de las políticas relacionadas con la atención sanitaria están sustentadas por una distribución de los bienes sociales a partir de los intercambios del libre mercado, del mérito o de la contribución, lo que induce a un acrecentamiento de la desigualdad entre ricos y pobres y que atestigua la enorme diferencia existente entre la atención sanitaria a la que pueden acceder la población pobre (con menos opciones y menor calidad) y la población rica (con mayores opciones y controles de calidad). Así, si las propiedades relevantes para determinar la justicia de los procesos distributivos de la atención sanitaria como bien social son la capacidad de ingreso, la capacidad de influencia social o la contribución económica al sistema de salud general, entonces los pobres caminarán en desventaja en un sistema social que les excluye y que les impide salir del círculo de la miseria. La desigualdad se transforma en una brecha social casi imposible de traspasar.

Beauchamp y Childress, constatando que las propiedades relevantes terminan generando exclusión y desigualdad social, se proponen buscar una teoría de la justicia que les ayude a definir los criterios que son necesarios para la configuración de una

distribución justa de la atención sanitaria. Para ello examinan las teorías de justicia que consideran más relevantes, como lo haremos nosotros en la segunda parte de la tesis, por lo que miraremos con detenimiento aquella que consideran la más idónea: «el derecho a un mínimo decente de atención sanitaria»¹⁷¹.

Nuestros autores destacan la imperante desigualdad que se da en el sistema público de salud de los Estados Unidos de América y ven un crecimiento constante de la demanda de un derecho exigible a la atención sanitaria¹⁷². Según ellos, el debate sobre el derecho a la atención sanitaria ha estado dominado más por la retórica política que por el análisis profundo de la situación, por lo que la cuestión primaria que se discute es si el gobierno debe intervenir o no en la distribución de la atención sanitaria, en lugar de dejar estos asuntos al mercado¹⁷³. Esto, evidentemente, tiene una raíz profundamente liberal que no comprende cómo un sistema político puede obligar al mercado a brindar un servicio que no ha sido obtenido por mérito propio. Para la teoría liberal esto «violaría la autonomía de las personas»¹⁷⁴ dado que comprenden la autonomía como la capacidad de elegir según el poder adquisitivo individual. El problema de esta concepción es que deja fuera a aquellos que el propio libre mercado excluye debido a que no son capaces de producir bienes para luego poder consumir otros en el entramado del mercado. Acorde con Beauchamp y Childress:

«Dos argumentos principales apoyan un derecho a la atención sanitaria: a) un argumento basado en la protección social colectiva y b) un argumento basado en la oportunidad justa. El primer argumento se enfoca sobre las similitudes entre las necesidades sanitarias y otras necesidades que convencionalmente han sido protegidas por el gobierno. [...] Una insuperable falta de acceso a la asistencia sanitaria es injusta cuando las necesidades de atención sanitaria tienen un efecto poderoso sobre las oportunidades y capacidad funcional. La regla de la oportunidad justa afirma que existen obligaciones morales

¹⁷¹ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 334.

¹⁷² Cf. *Ibidem*.

¹⁷³ Cf. BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 335.

¹⁷⁴ *Ibidem*. «Según este enfoque [liberal], los únicos derechos legítimos son puramente negativos, es decir, nunca hacen posible tener acceso a los recursos de otros sin su consentimiento. Lo que se puede llamar “el ideal libertario” es una sociedad en la que todos los recursos materiales se asignan en propiedad total a propietarios individuales y estos individuos son libres de comerciar, dar o legar su propiedad para obtener su consentimiento, ya sea para el comercio o simplemente como un regalo voluntario. Según esta opinión, una persona pobre no sufre ninguna violación de sus derechos mientras no sea víctima de robo o agresión violenta. Y no tiene derecho a recibir asistencia de sus conciudadanos, porque esta obligación sería en sí misma una violación de los derechos de los propietarios interesados. MARC FLEURBAEY, «Poverty as a form of oppression», en *Freedom from poverty as a Human Right: Who owes what to the very poor?*, ed. por Thomas Pogge (New York: Oxford University Press-UNESCO, 2007), 134 [traducción propia].

colectivas de proporcionar atención sanitaria, en la medida en que los pacientes necesiten recibirlas, para tener una oportunidad justa en la vida, tanto como sea posible»¹⁷⁵.

Claro está, esta doble argumentación va a estar contrastada por el sistema económico liberal imperante, que como anteriormente mencionamos, comprenderá que no es una obligación el ofrecer acceso a la atención sanitaria individual a quienes así lo requieran, haciendo distribución de los recursos que son contribuidos por la mayor parte de la sociedad a aquellos que menos aportan. Nozick y Engelhardt son dos de los autores que defienden esta idea invitando a evitar a toda costa lo que llaman la «redistribución coercitiva de los bienes»¹⁷⁶.

La propuesta para solventar esta cuestión es que existan dos niveles de distribución:

«El enfoque del mínimo decente implica la aceptación de un sistema escalonado de dos niveles de atención médica: cobertura social forzada para necesidades de salud básicas y catastróficas (nivel 1), junto con cobertura privada voluntaria para otras necesidades y deseos de salud (nivel 2)»¹⁷⁷.

Es decir, que ante la crítica de Nozick y Engelhardt la respuesta de Beauchamp y Childress es que cohabiten los sistemas de salud en los que en uno se aseguren los servicios básicos de salud para toda la población, es decir, un «mínimo decente»¹⁷⁸ y esto esté regulado por el Estado, mientras que en otro nivel privado se trabaja a partir de las reglas propias del mercado¹⁷⁹.

A primera vista esta propuesta parece aceptable, pero en la práctica se enfrenta a una cuestión fundamental: ¿cómo garantizar que dichos niveles tengan un grado equiparable de calidad de la atención para todos los pacientes? Esto porque, si bien es cierto que la autonomía como elección está garantizada en este sistema, en realidad la brecha entre la calidad de atención privada y pública se da incluso en países desarrollados donde la capacidad de atención de los hospitales se ve sobrepasada por ser la única alternativa que tienen los pobres mientras que aquellos que pueden pagar por la atención

¹⁷⁵ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 336-337.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 338.

¹⁷⁷ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics*, 244.

¹⁷⁸ Cf. BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 332-335.

¹⁷⁹ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics*, 244.

privada no han de someterse a los avatares de la atención pública. Pensemos, por ejemplo, en países donde, incluso en pleno crecimiento macroeconómico, la inversión en salud pública no es suficiente para cubrir la demanda de la masa pobre y donde el acceso a una clínica privada no es posible para la gran mayoría de la población. En definitiva, el que haya niveles de atención no garantiza la calidad de la atención e incluso puede aumentar la brecha de desigualdad que aleja a los pobres de las oportunidades de la configuración de una vida digna.

De hecho, en la argumentación de Beauchamp y Childress los únicos impedimentos mencionados como posibles reductores de la capacidad de vivir adecuadamente son la discapacidad o la enfermedad, mientras se ignoran factores sociales que inciden directamente en la capacidad de los individuos de determinar su plan de vida buena.

c) La regla de la oportunidad justa

Uno de los puntos que proponen Beauchamp y Childress, desde las primeras ediciones de su texto, es la regla de la *oportunidad justa* que toman de la *Teoría de la Justicia* de Rawls.

«La regla de la oportunidad justa dice que nadie debe tener garantizados beneficios sociales sobre la base de condiciones ventajosas no merecidas (porque ninguna persona es responsable de tenerlas) y que a nadie se deberían negar beneficios sociales sobre la base de condiciones desventajosas no merecidas (porque tampoco son responsables de esas propiedades). Dichas condiciones distribuidas por la lotería de la vida social y biológica no son base para una discriminación moralmente aceptable entre las personas a no ser que la gente tenga una oportunidad justa de adquirirlas o superarlas. [...] La regla de la oportunidad justa requiere que a todos se les dé una oportunidad justa en la vida cuando sufren desventajas que no está en su mano evitar»¹⁸⁰.

En esta definición de oportunidad justa destacan dos conceptos importantes a la hora de reconocer su alcance, los de *lotería natural* y *lotería social*. Estos conceptos suponen que existen ventajas y desventajas que posee el individuo desde el nacimiento (coeficiente intelectual, discapacidades físicas o cognitivas, etc.) y otras que surgen a raíz de la distribución de los bienes sociales como son la educación, la situación laboral y familiar, entre otras. Por lo que la oportunidad justa consistiría en una manera de

¹⁸⁰ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 326-327.

compensar las desventajas inmerecidas de las loterías natural y social¹⁸¹. Uno de los problemas que surgen ante esta propuesta de solución de las desigualdades entre los individuos es que no parece plausible justificar las desigualdades sociales como meros golpes de mala suerte en el devenir de la propia vida. La desigualdad de oportunidades también hunde sus raíces en los modelos socioeconómicos que asume un Estado particular, que generan, aunque con responsabilidades veladas¹⁸², marginalidad y exclusión. La bioética no puede ignorar esto porque, de otro modo, estaría sumándose a un modelo que se hace indiferente ante la desigualdad social, al menos teóricamente.

Al hilo de lo anterior, surge la pregunta de cómo diferenciar lo *desafortunado* de lo *injusto*¹⁸³. Esto, porque si las desigualdades son meros golpes del azar, no habría ninguna obligación moral sobre ellas, mientras que si son fruto de una injusticia deben ser atendidas en términos de justicia. En esta línea, en el caso de que una desigualdad sea causada meramente por la mala suerte del afectado, entonces lo que correspondería como respuesta sería la «benevolencia o la compasión de otros»¹⁸⁴. Sin embargo, esta concepción de la inequidad supone una pregunta por la responsabilidad individual sobre la propia desigualdad, ya que si es fruto de una falta de responsabilidad personal no tendrían derecho a las oportunidades justas, de lo contrario sí. Lo sorprendente de esta línea de pensamiento es que no toma en cuenta que muchas desventajas que provocan una disminución de las capacidades de los individuos no vienen por puro azar o por una elección personal, sino que pueden surgir como fruto, por ejemplo, de una exclusión sistémica como lo es el racismo, la xenofobia u otra dinámica social excluyente.

La mala suerte de algunos individuos, según el modelo liberal, si no es fruto de una injusticia, no han de ser atendidos desde una apelación a la justicia. Esto porque «los liberales insisten en que todos los derechos a bienes sociales, basados en la beneficencia

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, 328.

¹⁸² «Este tipo de opresión es más impersonal que la violencia física, que siempre tiene un vehículo bien identificado. La opresión por la pobreza, excepto en los casos obvios de robo, desplazamiento de población y manipulación de precios, es una forma de opresión que dificulta la identificación del opresor. Los empleadores que ofrecen malos trabajos, los fabricantes que ofrecen malos bienes de consumo, son simplemente aprovechadores que explotan la vulnerabilidad de sus víctimas, pero son solo una parte de la cadena causal que mantiene a los pobres en dificultades. Esta es la principal dificultad de los derechos positivos. Las violaciones de estos derechos son generalmente impersonales, anónimas y estructurales». FLEURBAEY, «Poverty as a form of oppression», 146-147.

¹⁸³ Cf. BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principios de ética biomédica*, 329.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

obligada, violan el principio de autonomía»¹⁸⁵. Nuestros autores rechazan esta postura en cuanto modelo único de discernimiento ético y por ello proponen un sistema con dos niveles de respuesta: 1) aquel que responde a la salud pública de las poblaciones a cargo de un Estado particular y, por tanto, asumida como responsabilidad colectiva, y 2) la atención sanitaria que sería un bien privado individual¹⁸⁶. Esto lanza la pregunta por el mínimo exigible a un Estado y sus contribuyentes para la atención sanitaria de los menos favorecidos de la población. Esto nos remite nueva vez al *mínimo decente*¹⁸⁷. Aunque consideran que no es posible responder a esto desde una única teoría de la justicia, consideran necesario que se garanticen al menos «los niveles de empleo, las oportunidades de empleo y los incentivos a los empresarios, [...] ni tampoco debería frustrar [...] el sistema de competición de libre mercado»¹⁸⁸. En definitiva, terminan apoyando la política liberal que considera la atención sanitaria como un bien privado cuya responsabilidad recae sobre el individuo y no sobre la colectividad.

d) La vulnerabilidad

Uno de los temas que es introducido en la séptima edición de *Principles of biomedical ethics*, como respuesta a sus críticos, es el de la vulnerabilidad¹⁸⁹. Esta es entendida como la que afecta a los «sujetos que están en riesgo de explotación [...] especialmente aquellos que se encuentran en desventaja económica»¹⁹⁰ y lo hacen en el contexto de la

¹⁸⁵ *Ibid.*, 335.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 338-339.

¹⁸⁷ «Aquellos que promueven el acceso a un mínimo decente o nivel adecuado de asistencia generalmente no especifican dónde colocar los límites a los gastos para asistencia sanitaria que confieren derechos concretos. El derecho a un mínimo decente de asistencia sanitaria sugiere, pero no supone necesariamente, una obligación gubernamental de hacer frente a las necesidades básicas de salud de todos los ciudadanos, al menos una obligación de actuar como último recurso. [...] La idea del mínimo decente supone aceptar el sistema de dos niveles de asistencia sanitaria mencionado más arriba: cobertura social obligada para necesidades sanitarias básicas y de catástrofes (nivel 1), junto con cobertura privada voluntaria para otras necesidades y deseos de salud (nivel 2). En el nivel 1, la distribución se basa en la necesidad, y las necesidades se afrontan por medio de un acceso igual, universal, a los servicios básicos. Servicios mejores pueden estar disponibles para quienes los adquieren con gasto personal en el segundo nivel, pero las necesidades sanitarias básicas de todos y cada uno se afrontarían en el primer nivel». *Ibid.*, 340-341.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 342.

¹⁸⁹ «Porque muchas de las investigaciones envuelven incertidumbre, todos los participantes de las investigaciones son en cierto sentido vulnerables. Como sea, se ha sugerido que la vulnerabilidad, en el contexto de una investigación, debería ser entendida como una condición, ya sea intrínseca o situacional, de algunos individuos que los coloca en gran riesgo de ser utilizados de maneras éticamente inapropiada en una investigación». NATIONAL BIOETHICS ADVISORY COMMISSION, *Ethical and Policy Issues in Research Involving Human Participants*, Vol. 1 (Bethesda: Government Printing Office, 2001), 85 [traducción propia].

¹⁹⁰ BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics*, 267.

participación de las investigaciones biomédicas. Para Beauchamp y Childress el catalogar a los miembros de un grupo social como vulnerables puede conducir a una sobreprotección, a la creación de estereotipos o incluso considerar a los miembros de dicho grupo como incapaces de tomar sus propias decisiones, en otras palabras, incapaces de ejercer su autonomía¹⁹¹. De hecho, se unen a la crítica de aquellos que consideran que la indefinición conceptual de la vulnerabilidad coloca bajo su sombra a una gran cantidad de grupos humanos sin hacer distinciones precisas dentro de los mismos¹⁹². De otro modo, se catalogan como vulnerables a poblaciones enteras sin tener en cuenta los matices existentes dentro de las mismas. Según nuestros autores, las condiciones de pobreza de una población determinada no son suficientes para excluirla de una investigación científica dado que esto sería discriminatorio y no les permitiría ejercer su autonomía.

Beauchamp y Childress consideran que debe diferenciarse entre *situaciones limitantes* y *situaciones coercitivas*. Las primeras se dan cuando hay un escenario en el que la persona se experimenta limitada por alguna enfermedad o por la falta de algunos suministros básicos para la vida; las segundas, según la opinión de los autores, se dan cuando existe una amenaza de una persona concreta sobre el sujeto que participará de la investigación biomédica. De otro modo, no hay coerción cuando nadie ejerce intencionalmente una amenaza para forzar a una persona a dar su consentimiento¹⁹³. En este sentido, continúan la línea argumentativa de Jennifer Hawkins y Ezekiel Emanuel quienes afirman:

«Casi todos los expertos en ética aceptan la siguiente definición: una persona es coaccionada cuando sus opciones son desfavorablemente disminuidas por alguien que está tratando de que haga algo que ella, bajo otras circunstancias, no haría. [...] La

¹⁹¹ Cf. *Ibidem*. «Si bien la vulnerabilidad se asocia con la justicia, se considera principalmente como falta de autonomía. La injusticia de involucrar a grupos vulnerables se considera como el resultado de su condición de dependiente y su comprometida capacidad de libre consentimiento. Por lo tanto, el principio de respeto a las personas anula el principio de justicia en la interpretación de la noción de vulnerabilidad». HENK TEN HAVE, *Vulnerability: challenging bioethics*, (New York: Routledge, 2016), 65.

¹⁹² Cf. DEBRA A. DEBRUIN, «Looking beyond the Limitation of “Vulnerability”»: Reforming Safeguards in Research», *American Journal of Bioethics* 4 (2004): 76-78 [traducción propia].

¹⁹³ Cf. BEAUCHAMP Y CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics*, 268. «Puede ser útil subrayar que esta opresión de los pobres no es fortuita y sirve en gran medida al interés de los ricos. Si a los pobres se les concediera una dotación adicional, la comodidad de los ricos estaría en peligro, incluso en ausencia de cualquier gravamen sobre su riqueza personal. La rentabilidad de las empresas se beneficia directamente de la disponibilidad de una fuerza laboral lista para aceptar malas condiciones de trabajo y bajos salarios. En general, los ricos se benefician de la presencia de los pobres junto a ellos por un puro efecto de ventaja comercial comparativa. Los pobres, debido a su pobreza, desarrollan diferentes comportamientos de oferta y demanda de los ricos y, por lo tanto, les ofrecen oportunidades comerciales que de otro modo no existirían». FLEURBAEY, «Poverty as a form of oppression», 144-145.

coerción depende de: (a) el tipo de opción al que un agente se enfrenta y (b) las acciones decididas de otros que han creado esa situación. Un requisito es que las opciones del agente deben haber sido alteradas desfavorablemente. La alteración debe ser mala para la persona, ya que necesitamos explicar por qué, aunque una opción es claramente mejor que las otras, es malo para ella tener que tomar esa de manera particular. Sin embargo, a menos que esta mala situación haya sido provocada por otra persona, no es correcto hablar de coerción. Si el curso casual de los acontecimientos nos deja en una mala situación, podemos sentirnos “engañados” por el destino o por la vida. Sin embargo, las elecciones nuevas y desagradables que hacemos en nuestras circunstancias siguen siendo voluntarias. Un conjunto de opciones desfavorablemente limitado es necesario, pero no suficiente, para la coerción. La coerción también requiere que algún acto humano deliberado limite las opciones de una persona en un intento de manipularla»¹⁹⁴.

Este modo de interpretar la coerción estrecha las posibilidades de comprender las experiencias de pobreza extrema o de desigualdad social desfavorable como coercitivas. Esto porque una de las condiciones fundamentales para la consideración de estos fenómenos sociales como coercitivos es que se necesitaría la existencia de un actor específico que actúe de manera deliberada para que un individuo sea pobre o para que no tenga las mismas oportunidades sociales que otros para desarrollarse. Se concibe, de este modo, que la coacción de la libertad y de la capacidad para decidir autónomamente que es fruto, por ejemplo, de una presión socioeconómica estructural, no son coercitivas, sino que pertenecen a la mala suerte situacional; terminando así señalando a la mera responsabilidad individual las causas de la pobreza. Esta postura es criticada por David Ingram cuando hace un recorrido histórico sobre la consideración de las raíces de la pobreza.

«Incluso si los hallazgos estadísticos de la academia muestran una imagen más precisa de la complejidad y la variabilidad de la pobreza, cuyo valor no debe subestimarse, su individualismo metodológico y, sobre todo, su rechazo al holismo estructural, crean un vacío narrativo en el que las familias e individuos terminar jugando los papeles decisivos. De ahí la obsesión, que todo lo consume, con el comportamiento individual, seguido de la cultura patológica y la codependencia del gobierno, como la principal causa de la pobreza. [...] ¿Qué moraleja debemos sacar de esta historia? Para los conservadores que no se suscriben a las variantes neo-racistas del determinismo cultural, queda solo el simple hecho de que las personas toman malas decisiones. Los liberales que desean contrarrestar esta explicación ya no pueden recurrir a la estructura social como causalmente determinante sin negar la posibilidad del empoderamiento y la autodeterminación de la comunidad. Una vez que se reconoce que las causas de la pobreza son múltiples e incrustadas en narrativas de fondo opuestas, pero igualmente convincentes, sobre el funcionamiento social “normal”, los expertos en pobreza aún deben enfrentar la aparente contradicción de que las personas a las que buscan potenciar eligen de manera racional y autónoma cursos de acción que puede estar sub-optimizando

¹⁹⁴ JENNIFER S. HAWKINS Y EZEKIEL J. EMANUEL, «Clarifying confusions about coercion», *Hasting Center Report* 35, n.º 5 (2005): 17.

precisamente porque están obligados a hacerlo por circunstancias más allá de su control»¹⁹⁵.

Siguiendo a Ingram, la consideración de la pobreza como fruto de las malas decisiones personales o de una cultura patológica, trae como consecuencia que se ignoren las posibilidades coercitivas de la misma. De otro modo, si la pobreza no condiciona el ejercicio de la autonomía de aquellos que la sufren, entonces la vulnerabilidad no es posible, pero tampoco tiene muchas posibilidades de remediarse pues depende exclusivamente de las decisiones particulares de un individuo aislado de su contexto vital¹⁹⁶. Si la pobreza es producto de las decisiones personales y de la mala suerte situacional, sumándole a esto que solo se puede considerar como coercitiva una acción directa de un individuo sobre otro, entonces no habría necesidad de preocuparse por la pobreza, ni de estudiar los factores que provocan que una persona caiga en ella. Esto tiene claras consecuencias sobre los sistemas económicos y políticos, cuya tendencia será la de desentenderse de los más pobres o de aquellos que no han hecho mérito para obtener una vida digna. Esto puede conducir a la irresponsabilidad estatal y a la indiferencia colectiva¹⁹⁷, que en definitiva ejercerá mayor presión sobre aquellos más desfavorecidos manteniendo así su *status quo*.

Diana Meyers, tomando como ejemplo la migración forzada por razones económicas, sostiene que uno de los problemas es que la naturaleza dispersa y no estatal del capitalismo global, provoca que se escondan los posibles agentes coercitivos que generan situaciones de exclusión y marginalidad para los más desposeídos, a lo que se suma una indiferencia generalizada fruto de la creencia de que la pobreza es producto de

¹⁹⁵ DAVID INGRAM, «Poverty knowledge, coercion, and social rights: a discourse ethical contribution to social epistemology», en *Poberty, agency and human right*, ed. por Diana Teitjens Meyers (New York: Oxford Unuversity Press, 2014), 49.

¹⁹⁶ «En una ideología liberal impregnada de los imperativos de la ética protestante está la suposición de que la pobreza es una cuestión de responsabilidad personal: si usted está necesitado, depende de usted tomar la iniciativa, encontrar un trabajo remunerado y mantenerse a sí mismo y sus dependientes». DIANA TIETJENS MEYERS, «Rethinking coercion for a world of poverty and transnational migration», en *Poberty, agency and human right*, ed. por Diana Teitjens Meyers (New York: Oxford Unuversity Press, 2014), 68-69.

¹⁹⁷ «Dado que el actual orden institucional global está previsiblemente asociado con la incidencia masiva de la pobreza severa evitable, su imposición (no compensada) manifiesta una violación continua de los derechos humanos, posiblemente la mayor violación de este tipo, en mi opinión, porque aquellos que la cometen no tienen la intención de dar muerte o de infligir sufrimiento, ya sea como un fin o como un medio. Simplemente actúan con indiferencia deliberada ante los enormes daños que causan al avanzar sus propios fines mientras hacen todo lo posible para engañar al mundo (y a veces a sí mismos) sobre el impacto de su conducta. Pero aún así, la más grande violación. THOMAS POGGE, «Severe poverty as a human rights violation», en *Freedom from poverty as a Human Right: Who owes what to the very poor?*, ed. por Thomas Pogge (New York: Oxford University Press-UNESCO, 2007), 52 [traducción propia].

la mala suerte o de la poca capacidad o voluntad del individuo de salir adelante¹⁹⁸. Pero esta autora, también argumenta:

«si la pérdida del sustento adecuado a causa de la expropiación deliberada o la privación de oportunidades es coercitiva, la falta de sustento a causa de una economía en la que existe un gran déficit de trabajo decente y que se sostiene en un orden económico y geopolítico global también puede ser coercitiva. Ni las víctimas del despojo generalizado ni las víctimas de los derechos sociales y económicos no reconocidos son capaces de satisfacer sus necesidades de subsistencia»¹⁹⁹.

Esta propuesta supone una ampliación del concepto de coerción que implica que puede haber rasgos estructurales que influyan sobre el ejercicio de la autonomía de las personas y que les obliguen a tomar decisiones que no tomarían bajo otras circunstancias. También involucra al actor colectivo como agente de la coerción sobre los individuos. La migración por razones económicas es un ejemplo de este tipo de coerción. No existe un agente claro a quien señalar, tampoco una presión directa sobre un individuo particular, pero la falta de oportunidades generalizada, la discriminación velada o explícita a la hora de conseguir un empleo digno, la poca atención de los gobiernos en términos de educación, salud y alimentación, pueden generar un estado tal de desesperación que haga que se salga del propio país en un intento desesperado de romper con el círculo de la miseria. Esto, aunque no cumple con los requisitos liberales para la consideración de la misma como coerción, limita la libertad y fuerza a los individuos a actuar de maneras indeseadas, puesto que no tienen otra alternativa. Esto también es coerción.

Beauchamp y Childress, al asumir un concepto de justicia liberal, y consecuentemente una comprensión estrecha de la coerción, terminan haciendo una bioética centrada en la defensa de una autonomía individualista. Lo anterior provoca el descuido de las dimensiones sociales y comunitarias que influyen en la vida de las personas, es decir, no permite la necesaria complementariedad entre lo individual y lo estructural, lo social y lo personal, que posibilita la formulación de soluciones viables y sostenibles para las situaciones reales que aquejan a las personas. Sin una mirada que incluya lo estructural y lo relacional todo aquello que aqueja a las personas queda referido, en último término, a la responsabilidad individual, trayendo como consecuencia el desentendimiento social, por ello no es extraño que para el liberalismo la presencia del

¹⁹⁸ MEYERS, «Rethinking coercion for a world of poverty and transnational migration», 70.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 79.

Estado en la vida de las personas ha de ser mínima. De lo anterior se hace necesario que, sin descuidar al individuo, su autonomía pueda ser equilibrada a partir de un concepto de justicia que tome en consideración la dimensión estructural, en tanto que capaz de ayudar al desarrollo de los planes de vida buena particular, pero también como impedimento para los mismos cuando se transforma en generadora de injusticias. Por otro lado, no debe faltar un concepto de justicia que incluya como sujeto de la bioética a la gran masa de personas que viven en situaciones de vulnerabilidad, pobreza y desigualdad; y que le ayude a superar la indiferencia causada por la aparente neutralidad de las loterías natural y social, que terminan generando irresponsabilidad social. Habrá, pues, que examinar más a fondo la perspectiva liberal de la justicia y conocer algunas de las críticas que suscita, especialmente desde la denominada comunitarista. Lo haremos en los capítulos siguientes.

Balance

El recorrido histórico que hemos realizado en este capítulo nos coloca frente a la evolución del concepto «bioética» desde que Jahr lo acuñó, a inicios del siglo XX, hasta su resurgimiento de la mano de Potter, en la década de los setenta del mismo siglo. Al mismo tiempo, pudimos constatar el giro hacia la preocupación por la ética en la práctica médica y el surgimiento de un método práctico de solución de los conflictos que se presentaban en esa área a partir de lo que se denominó el «principialismo». El principialismo impactó de tal manera a la reflexión y la práctica de la bioética que se transformó en uno de los paradigmas más recurridos para el ejercicio de la misma en ámbitos académicos y clínicos. El marcado acento de la autonomía por sobre los otros principios (benevolencia, no maleficencia y justicia) ha traído como consecuencia que este método no se considere el más adecuado para contextos donde impera la pobreza y la desigualdad social. Esto último debido a una comprensión liberal de la autonomía y de las causas que provocan la incidencia de la pobreza en el mundo, ya que terminan responsabilizando a los pobres por serlo y a los demás actores sociales les quita responsabilidad, abocándolos a la indiferencia con el prójimo o a la mera caridad. Por tanto, la bioética ha de reflexionar sobre el concepto de justicia desde el que equilibrar su noción de autonomía y ha de fundamentar sus consideraciones y decisiones, de manera que pueda hacerse cargo de los contextos socio-económicos desde donde ha de dar respuesta a los desafíos en el área de la salud o en aquellos que sea invitada a brindar una

opinión. Examinaremos en los próximos capítulos el concepto de justicia, tanto liberal como comunitarista, en la búsqueda de un paradigma que ayude a la bioética a realizar el discernimiento ético, contextualmente responsable, allí donde se palpa la desigualdad social y pobreza.

CAPÍTULO 2

Paradigmas de justicia: Perspectiva liberal

La justicia ha ocupado parte del quehacer intelectual de pensadores de todas las épocas, la actual no es la excepción¹. Al parecer siempre estamos en deuda con el despliegue y concreción de la justicia en nuestras sociedades. La vulnerabilidad, la exclusión social, la desigualdad y la pobreza extrema denuncian el hecho de que no hemos conseguido que la justicia sea alcanzada por todos los que participan de una sociedad determinada.

Como hemos visto en el recorrido histórico que realizamos en el capítulo anterior, el resurgimiento del concepto «bioética» y su desarrollo, en tanto que disciplina académica y su práctica en diferentes ámbitos de incidencia, se dio en un contexto socio-cultural de importantes cambios. Paralelo al resurgimiento de la bioética se desarrollaban nuevos enfoques del concepto de justicia, especialmente a partir de la publicación de la *Teoría de la Justicia*² de John Rawls en el año 1971³. Tomando como punto de partida este momento y su notable influjo en la reflexión del concepto de justicia, iniciaremos el examen de dicho término haciendo énfasis en las discusiones suscitadas por la obra de Rawls, ya que, contemporáneamente a estas, se fue configurando la bioética como disciplina. Metodológicamente agruparemos estas discusiones en dos bloques o perspectivas. La primera, que desarrollaremos en este capítulo, será la perspectiva liberal. En el capítulo siguiente nos concentraremos en la perspectiva comunitarista. Ambas perspectivas no agotan el vasto concepto de justicia, pero para las intenciones de nuestra

¹ Cf. DAVID. D. RAPHAEL, *Concepts of Justice* (New York: Oxford University Press, 2001).

² JOHN RAWLS, *Teoría de la justicia*, 2.^a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

³ «Por lo general se acepta que el reciente renacimiento de la filosofía política normativa se inició con la publicación de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls en 1971, y que su teoría constituirá un lugar natural desde donde comenzar a examinar las concepciones de la justicia actuales». WILL KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea. Una introducción* (Barcelona: Ariel, 1995), 21. Cf. JULIO MARTÍNEZ, *Religión en público. Debate con los liberales* (Madrid: Encuentro – Universidad Pontificia Comillas, 2012), 137.

investigación sirven para ejemplificar la importancia de la sustentación de dicho concepto de cara a responder a realidades donde la pobreza y la exclusión social tienen rostro concreto y consecuencias palpables, además de que constituyen parte del marco teórico-filosófico para los desarrollos de la bioética occidental⁴.

2.1 Liberalismo deontológico

El liberalismo parte de la concepción de que la justicia tiene primacía frente a otros ideales políticos y morales⁵. De aquí que, la tesis central del liberalismo, que fraguan y expresan los autores afines al marco liberal de diversa manera, podría resumirse como sigue:

«la sociedad compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*. Lo que justifica estos principios regulativos por encima de todo no es el hecho de que maximicen el bienestar social no que promuevan el bien, sino más bien el que estén en conformidad con el concepto de lo *justo*, que es una categoría moral que precede al bien y es independiente de éste»⁶.

Esta primacía de la justicia por sobre las concepciones del bien, presupone una negación del consecuencialismo, al modo utilitarista, y de la teleología, como las teorías derivadas de las corrientes aristotélicas, ya que no depende ni de las consecuencias prácticas o morales que conlleve, ni su definición depende de un propósito ordenador

⁴ Es oportuno recordar la crítica de Tom L. Beauchamp a la fundamentación filosófica de la bioética: «Las teorías filosóficas de hoy en día tienen una importancia menor en la bioética que hace diez o veinte años. Las razones de la degradación de la teoría ética son la falta de autoridad distintiva detrás de un marco o metodología, el carácter poco atractivo y formidable de muchas teorías, el carácter indeterminado de las normas generales de todo tipo, el giro de la bioética hacia cuestiones más prácticas y —lo que es más importante— la forma confusa y difícil en que los filósofos han tratado de vincular la teoría con la práctica». TOM L. BEAUCHAMP, «Does Ethical Theory Have a Future in Bioethics?», *Journal of Law, Medicine & Ethics* 32, n.º 2 (2004): 216.

⁵ Para Rawls, «el liberalismo político presupone que, en cuenta a propósitos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. El liberalismo político supone, también, que una doctrina comprensiva razonable no rechaza los principios esenciales de un régimen democrático». JOHN RAWLS, *Liberalismo político* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 10.

⁶ MICHAEL SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 2013), 13. Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, 11.

último⁷. De aquí que este modo de comprender la justicia por parte del liberalismo se encuentre dentro del marco de la teoría deontológica kantiana⁸.

En el utilitarismo⁹ la justicia queda subordinada, como los principios morales en general, al principio de utilidad de maximización del placer y reducción del dolor, que fundamentan el liberalismo de Mill¹⁰. Kant objetará esta prioridad del principio de utilidad por sobre el de justicia alegando, por un lado, que un principio que depende de un objeto de la facultad de desear no puede fundamentar una ley práctica dada la diversidad de concepciones de bien que pueden depender de los objetos de los deseos; y por otro, que hacer depender de fines particulares una ley moral provocaría una situación en la que se impediría a algunos miembros de la sociedad realizar sus propias concepciones particulares del bien¹¹. De aquí que, para Kant, «la justicia debe tener un fundamento anterior a todos los fines empíricos», ya que esto garantizaría que, «soy libre para perseguir mis propios fines, que son consistentes con una libertad semejante para todos los otros individuos»¹². Esto conduce a colocar en el centro no al objeto de la ley moral sino al sujeto de la razón práctica, es decir, aquel que ejercita autónomamente su voluntad. En este sentido, no es tanto los fines que elegimos, sino la capacidad misma de

⁷ *Ibid.*, 16. «No se puede negar que la reconstrucción hecha por Rawls de la idea de justicia se inscribe en una perspectiva antiteleológica». PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI, 1996), 206.

⁸ «Si la metaética y el emotivismo los poníamos bajo la sombra de Hume, la reacción a favor de la recuperación de la ética normativa no es extraño que se ponga bajo la luz de Kant. La opinión de que lo moral es expresión del sentimiento e independiente de la razón provocó en su día (siglo XVIII) la respuesta de Kant, que situó el hecho moral en el centro mismo del hombre como ser racional: las cuestiones morales surgen sólo y necesariamente de ser racionales y libres, y la moral se basa en la razón que tiene un papel constitutivo». MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», 192. Cf. IMMANUEL KANT, *Crítica de la Razón Práctica* (México: Porrúa, 1990).

⁹ «Bentham filósofo moral y reformista legal inglés, fundó la doctrina del utilitarismo. Su idea principal se formula fácilmente y resulta intuitivamente convincente: el principio mayor de la moral consiste en maximizar la felicidad, en maximizar la medida en que una vez sumado todo, el placer sobrepuja al dolor. Según Bentham, debe hacerse aquello que maximice la utilidad. Por “utilidad” entendía cualquier cosa que produjese placer o felicidad y cualquiera que evitase el dolor o sufrimiento». MICHAEL SANDEL, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* (Barcelona: Penguin Random House, 2017), 45. Cf. THOMAS NAGEL, «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy & Public Affairs* 16 n.º 3 (1987): 219.

¹⁰ JOHN STUART MILL, *El utilitarismo* (Barcelona: Altaya, 1994), 164. Cf. SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 17. «Su libro [de Mill] *Sobre la libertad* (1859) ofrece la defensa por excelencia en el mundo anglófono de la libertad individual. Su principio esencial reza que las personas deberían ser libres de hacer lo que quieran con tal de que no perjudiquen a otros. El Estado no debe interferir en la libertad individual para proteger a una persona de sí misma o para imponer la que la mayoría crea que es la mejor manera de vivir. Los únicos actos por los que una persona ha de rendir cuentas a la sociedad, sostiene Mill, son los que afectan a otros. Mientras no perjudique a nadie más, mi “independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su mente el individuo es soberano”». SANDEL, *Justicia*, 61-62.

¹¹ Cf. SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 17-18.

¹² *Ibid.*, 19.

elegir del sujeto. He aquí el punto de partida de la deontología liberal: «como lo justo es anterior a lo bueno, de ese modo el sujeto es anterior a sus fines»¹³.

La afirmación de que el sujeto antecede a los fines presupone que los sujetos no están determinados, en tanto que tales, únicamente por las leyes de la naturaleza, al modo de los demás objetos. Esto coloca al sujeto como habitante de un mundo inteligible o suprasensible en el que es capaz de la autonomía al no depender de las leyes de la naturaleza, sino que puede darse una ley por sí mismo. La libertad, en términos kantianos, está posibilitada por esta concepción del sujeto: se es libre por no ser un mero ente empírico, sino uno capaz de tener una voluntad incondicionada, es decir, es un ser trascendente¹⁴.

El posterior desarrollo del liberalismo deontológico de la mano de Rawls buscará desvincularse de la perspectiva del sujeto que parte del idealismo trascendental y abogará por un empirismo *razonable*¹⁵ que sustente el concepto de justicia sin negar la condición humana del sujeto¹⁶. Lo hará haciendo énfasis en la naturaleza misma de la justicia y no en los principios de lo justo. Desde esta perspectiva insistirá en que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales»¹⁷. Lo que la convierte en mediadora entre los conflictos de valores y las contradicciones en las concepciones del bien que puedan interactuar en una sociedad determinada. En este sentido, según la propuesta rawlsiana, la justicia sería garantizadora de la subsistencia de la pluralidad social y la integridad de los individuos¹⁸. Veamos con más detalle el desarrollo propuesto por Rawls en su *Teoría de la Justicia*.

¹³ *Ibid.*, 20. «Rawls asume, pues, totalmente la idea de un contrato original entre personas libres y racionales preocupadas por promover sus intereses individuales. Contractualismo e individualismo avanzan, pues, cogidos de la mano. Si el intento saliera bien, una concepción puramente “procedimental” de la justicia, no sólo se liberaría de todas las presuposiciones sobre el bien, sino que liberaría definitivamente lo justo de la tutela del bien, en primer lugar en el plano de las instituciones, luego, por extensión, en el de los individuos y el de los Estados-naciones considerados como grandes individuos». RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 245.

¹⁴ *Ibid.*, 23. «La independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad». IMMANUEL KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (México: Porrúa, 1990), 59.

¹⁵ Rawls desarrolla la distinción entre «racional» y «razonable» basándose en W. M. SIBLEY, «The rational versus the reasonable», *The Philosophical Review* 62, n.º 4 (1953): 554-560. Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, 53-57 (ver nota 1).

¹⁶ Cf. JOHN RAWLS, «The basic structure as subject», *American Philosophical Quarterly* 14, n.º 2 (1977): 159-165.

¹⁷ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 17. Cf. SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 31.

¹⁸ *Ibidem*. Cf. SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 32-33.

2.2 Rawls: La teoría de la justicia

El propósito de Rawls, declarado en el prefacio de su libro *Teoría de la justicia*, es el de contrarrestar lo que comprende como el dominio del utilitarismo¹⁹ en la filosofía moral moderna. Su propuesta parte de una generalización y elevación a un mayor grado de abstracción de la teoría tradicional del contrato social²⁰. Dicha tradición, representada por pensadores como Hobbes, Locke, Rousseau²¹, entre otros, es asumida por Rawls a través de la marcada influencia de Kant²² en su obra.

«Rawls, como muchos otros liberales, defenderá la concepción no-consecuencialista (“deontológica”), esto es, una concepción conforme a la cual la corrección moral de un acto depende de las cualidades intrínsecas de dicha acción —y no, como ocurre en las

¹⁹ «Mi propósito es elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitario en general y, por tanto, a todas sus diferentes versiones. [...] La idea principal [de Sidgwick] es que cuando las instituciones más importantes de la sociedad están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa». RAWLS, *Teoría de la justicia*, 34. Recordemos que «El *utilitarismo* se basa en la tesis de que una acción o práctica es correcta (en comparación con cualquier acción o práctica alternativa) si conduce al mayor balance posible de buenas consecuencias o al menor balance posible de malas consecuencias en el mundo en general. Los utilitaristas sostienen que hay un solo principio básico de ética: el principio de utilidad. Este principio afirma que siempre debemos producir el balance máximo de buenas consecuencias sobre malas consecuencias. El clásico de los orígenes de esta teoría se encuentra en los escritos de Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1873)». TOM L. BEAUCHAMP, «Ethical Theory and Bioethics», en *Contemporary Issues in Bioethics*, 6ª ed., ed. por Tom L. Beauchamp y LeRoy Walters (New York: Wadsworth, 2003), 10.

²⁰ Cf. JOHN RAWLS, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (Barcelona: Paidós, 2009). «Un contrato social es un acuerdo hipotético: a) entre todos, y no entre algunos integrantes de la sociedad, y se hace: b) entre ellos, como integrantes de la sociedad (como ciudadanos), y no como individuos que tienen alguna posición o desempeñan algún papel en ella. En la forma kantiana de esta doctrina, a la que llamaré “justicia como imparcialidad”, c) se considera a las partes contratantes personas morales libres e iguales, y d) el contenido del acuerdo social son los primeros principios que regularán la estructura básica». RAWLS, *Liberalismo político*, 188-189. «La idea de un contrato social es familiar y, de hecho, antigua en la filosofía política, habiendo sido utilizada para explicar una obligación política justificada, el deber del ciudadano de obedecer las leyes del Estado. La innovación de Rawls radica en transferir la idea a la explicación del concepto de justicia». RAPHAEL, *Concepts of Justice*, 196.

²¹ Cf. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 73. MARTÍNEZ, *Religión en público*, 145-146.

²² Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 9-10. Cf. *Ibid.*, 24. «Si los principios de la justicia han de informar las instituciones básicas de la sociedad y deben formularse como criterio ideal para su interpelación y crítica, es decir, si se van a construir como sustento de todo el sistema ético-jurídico, el acuerdo sobre las premisas normativas en las que se cimienta todo el edificio, su fundamento primordial tenemos que buscarlo en una determinada concepción de la racionalidad práctica». MARTÍNEZ, *Religión en público*, 146. La utilización de Kant por parte de Rawls ha sido criticada, por ejemplo: «John Rawls se había propuesto dotar al liberalismo de un nuevo hogar que se ajustara sin fisuras a la arquitectura teórica del presente. Para ello decidió beber de la teoría de la libertad de Kant en algunos puntos esenciales en cuanto al contenido, pero dejándola atrás en cuanto al método; es decir, un liberalismo sin metafísica de la libertad». CLAUS DIERKSMEIER, *Libertad cualitativa. Autodeterminación con responsabilidad mundial* (Barcelona: Herder, 2019), 197. La interpretación que hace Rawls de Kant no está exenta de controversia, a modo de ejemplo, véase: OLIVER A. JOHNSON, «The Kantian Interpretation», *Ethics* 85, n.º 1 (1974): 58-66. <https://doi.org/10.1086/291939>. «Autonomy in Kant and Rawls: A Reply», *Ethics* 87, n.º 3 (1977): 251-254. <https://doi.org/10.1086/292038>. STEPHEN L. DARWALL, «A Defense of the Kantian Interpretation», *Ethics* 86, n.º 2 (1976): 164-170. <https://doi.org/10.1086/291990>.

posiciones “teleológicas”, de sus consecuencias, de su capacidad para producir un cierto estado de cosas previamente valorado»²³.

Para alcanzar el grado de abstracción deseado de la teoría del contrato social²⁴, Rawls parte proponiendo que los principios de justicia para las instituciones básicas de la sociedad han de ser fruto de un acuerdo original. Para alcanzar dicho acuerdo, las personas que han participado en su elaboración han de ser libres y racionales, siendo su fin el establecer las bases de una sociedad justa en la que todos sus miembros puedan buscar sus fines particulares. A este modo de organización social es lo que denomina el filósofo *justicia como imparcialidad*²⁵. Su objetivo es poder «formular una concepción razonable de la justicia para la estructura básica de la sociedad, concebida, por el momento, como un sistema cerrado, aislado de otras sociedades»²⁶. Lo intenta desde la observación de cómo los principios de justicia regularían una sociedad bien ordenada, donde «se supone que todos actúan justamente y cumplen con su parte en el mantenimiento de las instituciones justas»²⁷. Es decir, nuestro autor se coloca en el ideal de una sociedad justa para desarrollar su teoría y no en la reconstitución o en la construcción de los principios de justicia en una sociedad desordenada, allí donde los intereses particulares pueden guiar las acciones de sus miembros²⁸. En *Liberalismo*

²³ ROBERTO GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política* (Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1999), 23.

²⁴ Resulta interesante hacer notar lo que destaca Paul Ricoeur: «el contrato viene a ocupar, en el plano de las instituciones, el lugar que la autonomía reivindica en el plano fundamental de la moralidad. Pero, mientras que se puede decir que la autonomía es un “hecho de la razón”, el contrato social parece que no puede fundarse más que en una ficción, una ficción fundadora sin duda, pero una ficción». RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 256.

²⁵ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 24. Por otro lado observa el autor: «La justicia como imparcialidad no es una teoría contractual completa, ya que está claro que la idea contractualista puede extenderse a la elección de un sistema ético más o menos entero, esto es, un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia». *Ibid.*, 29. «La concepción rawlsiana de justicia social, la justicia como imparcialidad, es una concepción liberal en el sentido de que protege y da prioridad a ciertas libertades básicas iguales, que permiten a los individuos ejercitar libremente sus conciencias, decidir sus valores y según el estilo de vida que han decidido vivir». SAMUEL FREEMAN, *Rawls*, (New York: Routledge, 2007), 44. Cf. SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 35.

²⁶ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 21.

²⁷ *Ibidem*. Este modo de concebir la justicia lo describe Jesús Conill de la siguiente manera: «La concepción clásica creyó descubrir en el orden natural la vía de respuesta a lo que sea la justicia, estableciendo dentro de la justicia política (de la pólis) la noción de “justicia natural”, distinguiéndola de la justicia legal (que se determina por convención). Si se quiere rebasar las convenciones contextuales, la noción de justicia requiere acudir a algún modelo canónico, ideal, puro, utópico o fantástico, o bien ideológico, y así ha sido a lo largo de la historia desde antiguo hasta la actualidad (la naturaleza [Aristóteles], el espectador imparcial [Smith], la razón pura [Kant], la posición original [Rawls], la comunidad ideal comunicación [Apel], la fantasía [Ortega y Gasset]». JESÚS CONILL, «Teorías de la justicia y recursos limitados», en *Salud, justicia y recursos limitados*, ed. por Javier de la Torre (Madrid: Pontificia Universidad Comillas, 2012), 20.

²⁸ Cf. JOHN RAWLS, *Justice as fairness. A restatement*, ed. por Erin Kelly (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 13. Esta postura de Rawls ha provocado bastantes críticas: «Rawls se dedica a la “teoría ideal”, en lugar de, por ejemplo, examinar cómo deben organizarse las instituciones sociales en sociedades

*político*²⁹, reconociendo que es un concepto idealizado y haciéndose eco de las críticas recibidas luego de la publicación de *Teoría de la Justicia*, ahondará en esta idea:

«Decir que una sociedad está bien ordenada expresa tres cosas: la primera (implícita en la idea de una concepción de la justicia públicamente reconocida) que es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todo el mundo acepta, los mismos principios de justicia; la segunda (implicada en la idea de la regulación efectiva de tal concepción), que su estructura básica —esto es, sus principales instituciones políticas y sociales y cómo forman en conjunto un sistema de cooperación—, se sabe públicamente, o al menos se tienen buenas razones para creer, cumple con estos principios. Y tercera: que sus ciudadanos tienen, normalmente, un sentido efectivo de la justicia, y por ello cumplen generalmente las reglas de sus instituciones básicas, a las que consideran justas. En tal sociedad, la concepción de justicia públicamente reconocida establece un punto de vista compartido desde el cual pueden juzgarse los reclamos que los ciudadanos plantean a la sociedad»³⁰.

El filósofo estadounidense parte de la afirmación de la inviolabilidad de la persona humana fundada en la justicia³¹. Esta no puede transarse a cambio de un mayor bienestar social o de regateos políticos ni beneficios particulares. De aquí que una sociedad bien ordenada es aquella que está regulada por una concepción pública de justicia, además de promover el bien de sus miembros³². Es decir, aquella en la que sus miembros aceptan unos mismos principios de justicia y cuyas instituciones satisfacen dichos principios de manera consciente y pública³³. Pero Rawls se concentrará en lo que considera el objeto

que enfrentan una grave escasez de recursos. Otra restricción es que estos principios de justicia están destinados a aplicarse dentro de las sociedades; no se mantienen para el orden global de los estados. Además, Rawls restringe su argumento a las sociedades democráticas liberales: defiende los principios que deben seguirse para que una democracia liberal sea justa». LUKAS H. MEYER y PRANAY SANKLECHA, «Philosophy of justice: extending liberal justice in space and time», en *Handbook of social justice theory and research*, ed. por Clara Sabbagh y Manfred Schmitt (New York: Springer, 2016), 16 [traducción propia]. «En esta sociedad, las preocupaciones centrales sobre las injusticias surgen simplemente de los efectos acumulativos, pero no intencionados, de múltiples decisiones personales y políticas públicas que se presumen moralmente benignas o incluso saludables». MADISON POWERS y RUTH FADEN, *Structural Injustice: Power, Advantage, and Human Rights* (New York: Oxford University Press, 2019), 19 [traducción propia]. Rawls se refiere a ello en: RAWLS, *Liberalismo político*, 50-52.

²⁹ Es importante hacer notar lo que acentúa Julio Martínez: «[...] *Liberalismo Político* representa una nueva comprensión del liberalismo [...]. El giro hermenéutico del *liberalismo político* presenta el paso de una racionalidad universal y ahistórica al reconocimiento de que la racionalidad está siempre embebida en comprensiones culturales contingentes». MARTÍNEZ, *Religión en público*, 183.

³⁰ RAWLS, *Liberalismo político*, 45. Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 8-9.

³¹ «Cuando lo justo es instrumental para la prosecución de algún fin que se considera como anterior, puede justificarse la negación de la libertad de algunos individuos en nombre de un bien que para otros prevalece. Las libertades de la ciudadanía igualitaria están de esa manera en peligro cuando se fundan en principios teleológicos». SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 35. Cf. THOMAS NAGEL, «Personal rights and public space», *Philosophy and Public Affairs* 24, n.º 2 (1995): 83-107. POWERS y FADEN, *Structural Injustice*, 49.

³² Rawls explica de forma concisa la diferencia entre una sociedad democrática bien ordenada y otros tipos de asociaciones (comunidades) en: RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 20-21.

³³ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 17-18. «He caracterizado una sociedad bien ordenada como una sociedad planeada para incrementar el bien de sus miembros, y eficazmente regida por una concepción

primario de la justicia: las instituciones³⁴. Para él, las instituciones sociales son las que «distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social»³⁵. En este sentido, la concepción contractual de la justicia sostenida por el autor tiene como característica esencial «que la estructura básica de la sociedad es el primer objeto de la justicia»³⁶, dado que entiende las instituciones tienen el papel de asegurar que exista un trasfondo social justo en el que los individuos y asociaciones puedan desarrollar sus proyectos de vida³⁷.

Esta estructura básica de la sociedad contiene en sí diferentes posiciones sociales, que están determinadas no solo por el nacimiento, sino también por el sistema político como por las situaciones sociales y económicas en que se encuentra el sujeto. Evidentemente, estas posiciones sociales no pueden ser atribuidas a las opciones particulares de los individuos, sino que se encuentran como fruto de la estructura social que no han elegido o incluso les puede resultar inevitable, influyendo incluso en el

pública de la justicia. Es, pues, una sociedad en la que todos aceptan y saben que los otros aceptan los mismos principios de la justicia, y las instituciones sociales básicas satisfacen y se sabe que satisfacen estos principios. Ahora bien: la justicia como imparcialidad está estructurada de acuerdo con esta idea de sociedad». *Ibid.*, 410-411. La conjunción entre cooperación social y la centralidad de la persona queda aclarada en: Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, 216-217.

³⁴ «En *A Theory of Justice*, John Rawls ofreció su propuesta de justicia doméstica con el fin de proporcionar una guía para valorar, diseñar y reformar el orden institucional (“estructura básica”) de una sociedad». THOMAS POGGE, *Hacer justicia a la humanidad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 132. Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 11.

³⁵ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 20. Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, 188. Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 52-57. «Rawls entiende a la sociedad como una empresa cooperativa justa entre personas libres e iguales en la que los individuos persiguen sus concepciones de la buena vida». MEYER y SANKLECHA, «Philosophy of justice: extending liberal justice in space and time», 15. Críticos de esta postura afirman: «El verdadero problema radica en algo más profundo; a saber, en el pensamiento de que (solo) el interés personal de los individuos constituye una base del acuerdo general para el contrato social. Los decisores racionales se darán cuenta de que su interés personal ilustrado radica en iniciar relaciones sociales en caso de —y en la medida en— que la sociedad se configure como «una empresa cooperativa para obtener ventajas comunes». La disposición de los individuos para la «cooperación social» se compra por lo tanto en la medida en que beneficia a todos en el resultado final». DIERKSMEIER, *Libertad cualitativa*, 204. En cuando al acento en la ventaja recíproca como fuente de la cooperación, opina Nussbaum: «no parece el punto de partida correcto ni la base primaria para la cooperación social». MARTHA C. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (Barcelona: Paidós, 2007), 140.

³⁶ RAWLS, *Liberalismo político*, 188. Sobre esto afirma Ricoeur: «El enfoque deontológico sólo ha podido asentarse en el campo institucional en el que se aplica la idea de justicia gracias a una unión con la tradición “contractualista”, más concretamente con la *ficción* de un contrato social gracias al cual cierto conjunto de individuos logran superar un supuesto estado primitivo de naturaleza para acceder al estado de derecho. Este encuentro entre una perspectiva deliberadamente deontológica en materia moral y la corriente contractualista no tiene nada de contingente. La ficción del contrato tiene como fin y como función separar lo *justo* de lo *bueno*, sustituyendo cualquier compromiso previo sobre un pretendido bien común por el procedimiento de una deliberación imaginaria. Según esta hipótesis, es el procedimiento contractual el que se supone que engendra el o los principios de justicia». RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 241-242.

³⁷ RAWLS, *Liberalismo político*, 193-194.

desarrollo de los talentos y habilidades particulares³⁸. Si esto es así, en opinión de Rawls, la justicia social, en tanto que justicia distributiva, ha de atender las desigualdades provocadas por las diversas posiciones sociales asignando derechos, deberes y oportunidades fundamentales para los miembros de los distintos grupos sociales que participan de una sociedad determinada³⁹. Se ha de tener en cuenta, para la atención de las desigualdades, los sujetos que las viven y a los que se dirigen las acciones conducentes a contrarrestarlas y los bienes sociales que se distribuirán⁴⁰.

Desplegar la concepción de justicia como imparcialidad presupone, para nuestro autor, colocarse en una posición inicial que permita escoger los principios de justicia que han de regir las relaciones sociales, esto lo denominará como *posición original* que «corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social»⁴¹. Esta posición original no es una situación históricamente real, sino un ejercicio hipotético⁴² con el que se busca garantizar que los acuerdos que sustentan a la justicia como

³⁸ *Ibid.*, 196-197.

³⁹ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 20-21.

⁴⁰ «Para empezar, es interesante conocer la concepción que se tiene de los sujetos que reciben los bienes y los servicios; por ejemplo; [...] si se considera que los pobres son seres pasivos, ignorantes de sus necesidades, e incapaces de elegir aquello que más les conviene, se implementarán políticas paternalistas. Por el contrario, si se los considera agentes activos, se apoyarán aquellas políticas que les permitan formar sus propios planes de vida». PAULETTE DIETERLEN, *La pobreza: un estudio filosófico* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 14. Cf. PAULETTE DIETERLEN, *Justicia distributiva y salud* (México: Fondo de cultura económica, 2015).

⁴¹ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 25. Amartya Sen critica esta postura como una «imparcialidad cerrada» dado que la determinación de los principios se da entre los ciudadanos de una comunidad determinada y no permite a ningún foráneo formar parte. Cf. AMARTYA SEN, *La idea de la justicia*, 2.^a ed. (Madrid: Alfaguara, 2014), 152. Por otra parte, Kymlicka afirma: «Mientras que la posición originaria de Rawls se “corresponde” con la idea del estado natural, también difiere de ella, porque Rawls cree que el aceptado estado natural no es realmente una posición inicial de igualdad. Aquí es donde su argumento contractual se combina con su argumento intuitivo. La explicación usual del estado natural no es equitativa porque algunas personas tienen más poder de negociación que otras —más aptitudes naturales, recursos iniciales, o pura fuerza física— y están capacitadas para resistir más tiempo hasta llegar a un mejor acuerdo, mientras aquellos que son menos fuertes o poseen menos aptitudes tienen que hacer concesiones». KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 75. Nagel caracteriza la teoría de la justicia de Rawls como mixta al albergar en la posición original argumentos de «puntos de partida comunes» y de «convergencia»: Cf. NAGEL, «Moral Conflict and Political Legitimacy», 220.

⁴² «Es claro entonces que la posición original es una situación puramente hipotética. [...] La concepción de la posición original no intenta explicar la conducta humana, salvo en la medida en que trata de dar cuenta de nuestros puntos morales y ayuda a explicar el hecho de que tengamos un sentido de la justicia. La justicia como imparcialidad es una teoría de nuestros sentimientos morales tal y como se manifiestan en nuestros juicios meditados, hechos en una reflexión equilibrada. Es de suponer que estos sentimientos afectan, en alguna medida, nuestros pensamientos y acciones. Así pues, aunque la concepción de la posición original es parte de la teoría de la conducta, no se deduce de ello en modo alguno que existan en la realidad situaciones que se le parezcan. Lo que es necesario es que los principios que serían aceptados en tal situación desempeñan su papel en nuestro razonamiento y conducta morales». RAWLS, *Teoría de la justicia*, 121. Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 14-18.

imparcialidad sean justos evitando el trascendentalismo kantiano⁴³ y dándole un giro interpretativo de carácter procedimental⁴⁴, pero con la información suficiente para mantener la racionalidad del posible acuerdo⁴⁵. Consiste, como afirma el autor, en «un punto de vista que se aparte de las características y circunstancias particulares [...] y que no sea distorsionado por ellas; un punto de vista a partir del cual sea posible llegar a un acuerdo justo entre personas consideradas libres e iguales»⁴⁶. Esta posición original, y en ello se despliega la teoría de Rawls, daría como fruto dos principios de justicia diferentes,

«el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo, las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad»⁴⁷.

Estos serían los principios que, dada la situación inicial de los participantes en la escogencia de los mismos, se considerarían justos. En este sentido, se ha de ponderar la conexión existente entre la teoría de la justicia y la teoría de la elección racional⁴⁸. La posición original, como ejercicio hipotético, lo que busca es garantizar la igualdad⁴⁹ de

⁴³ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 25. Cf. SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 41-42.

⁴⁴ Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, 207-209. Cf. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 243.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 199.

⁴⁶ RAWLS, *Liberalismo político*, 38. Anteriormente Rawls se había referido a esta situación en los siguientes términos: «La cuestión de la equidad se plantea cuando personas libres, que no tienen ninguna autoridad sobre las demás, se dedican a una actividad conjunta y entre ellas establecen o reconocen las normas que la definen y que determinan las respectivas participaciones en sus beneficios y cargas. Una práctica se considerará equitativa si ninguna de las partes siente que, al participar en ella, se aprovecha de ella o de cualquiera de las demás, o se ve obligada a ceder a pretensiones que no considera legítimas». JOHN RAWLS, «Justice as fairness», en *Contemporary political philosophy. An anthology*, ed. por Robert E. Goodin y Philip Pettit (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 192. La publicación original de este artículo se encuentra en: JOHN RAWLS, «Justice as fairness», *Philosophical Review* 67, n.º 2 (1958): 164-194. <https://doi.org/10.2307/2182612>.

⁴⁷ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 27.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 30. «El tema común a una gran parte de la doctrina liberal clásica que surge a partir de la consideración deontológica de la unidad del “yo” es la noción del sujeto humano como un agente de elección soberano, una criatura cuyos fines son elegidos antes que dados, que llega a sus propósitos y objetivos por actos de voluntad, en contraste, digamos, con los actos de cognición». SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 39. «Precisamente la racionalidad que asiste a las preferencias morales es la de la elección personal de proyectos de felicidad privada no enmarcable en el horizonte del bien común de la sociedad». MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», 185.

⁴⁹ «Parece razonable suponer que en la posición original los grupos son iguales, esto es, todos tienen los mismos derechos en el procedimiento para escoger principios; cada uno puede hacer propuestas, someter razones para su aceptación, etc. Obviamente el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia. Como base de la igualdad se toma la semejanza en estos dos aspectos. Los sistemas de fines u objetivos no están jerarquizados en cuanto a su valor, y se supone que cada quien tiene la capacidad necesaria para comprender y actuar conforme a cualesquier principios adoptados. Estas condiciones, junto con el velo de la ignorancia, definen los principios de justicia como aquellos que aceptarían en tanto que seres iguales, en tanto que personas

condiciones para todos los que buscan mantener el orden justo de una sociedad, esto porque las posiciones ventajosas o desventajosas, ya sean naturales o sociales, ni los intereses particulares, deberían influir en el modo en que se aplicaría el orden justo de una sociedad determinada. Rawls no ignora que se pueden provocar conflictos de intereses que vayan en detrimento de la conformación de una sociedad justa. Se deben ponderar, por tanto, las *circunstancias de la justicia*, que en términos generales se describen como «las condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria»⁵⁰. Detrás de esto se encuentra la concepción rawlsiana de «una sociedad como un sistema de cooperación justa entre personas libres e iguales»⁵¹, donde dicha igualdad tiene una base normativa y política, no metafísica o psicológica⁵². Rawls concibe esta cooperación justa, partiendo de la idea de que existe una pluralidad razonable⁵³ en las sociedades ordenadas y que permiten la convivencia tolerante de una serie de «doctrinas comprensivas razonables»⁵⁴ en el ideal político de la ciudadanía democrática en la que no se ha de imponer una doctrina particular para llegar a los consensos necesarios, sino que «las directrices y los procedimientos de la *razón pública*

racionales preocupadas por promover sus intereses, siempre y cuando supieran que ninguno de ellos estaba en ventaja o desventaja por virtud de contingencias sociales y naturales». RAWLS, *Teoría de la justicia*, 31. Resulta importante recordar: «lo que la situación original debe anular fundamentalmente son los efectos de contingencia, debidos tanto a la naturaleza como a las circunstancias sociales, pues Rawls sitúa el supuesto mérito entre estos efectos de contingencia». RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 248-249.

⁵⁰ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 126. «Estas condiciones pueden dividirse en dos clases. Primera, las circunstancias objetivas que hacen posible y necesaria la cooperación humana. [...] Las circunstancias subjetivas son los aspectos pertinentes de los sujetos de la cooperación, esto es, de las personas que trabajan juntas. Así pues, aunque las partes tienen, en términos generales, necesidades e intereses semejantes, o en algunas maneras complementarias, de modo que la cooperación mutuamente ventajosa sea posible, tienen, no obstante, también sus propios planes de vida». *Ibid.*, 126-127. Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, 64-65. *Justice as Fairness. A Restatement*, 84-85. Cf. MARTÍNEZ, *Religión en público*, 154. Esta idea es criticada por Gauthier, según él, «los contractualismos kantianos (Rawls, Hare, Nagel) juegan con una cierta ventaja, al suponer que los personajes que van a sellar el contrato ya tienen sentimientos morales, que ya tienen un sentido de la justicia por el que creen que lo racional es distribuir en una sociedad las cargas y los beneficios poniéndose en el lugar de cualquier otro. Evidentemente, cuando es éste el punto de partida, ya no queda sino decidir cuáles serán las normas más adecuadas para organizar esa distribución justa, porque ya tenemos la motivación que llevará a los individuos a seguirlas en los casos concretos. Pero, ¿y si los individuos carecen de motivación?». CONILL, «Teorías de la justicia y recursos limitados», 22. Cf. DAVID GAUTHIER, *Moral by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986). A su vez, la postura de Gauthier es criticada por Amartya Sen: Cf. SEN, *La idea de la justicia*, 113-115.

⁵¹ MEYER y SANKLECHA, «Philosophy of justice: extending liberal justice in space and time», 17. Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 18-24.

⁵² Esta aclaración es parte fundamental del hondo proceso de acogida, asimilación y respuesta que hace Rawls ante sus críticos. Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 19. MARTÍNEZ, *Religión en público*, 184-185.

⁵³ Aquí razonable refiere «al mundo público de los demás». RAWLS, *Liberalismo político*, 62. También: «Lo razonable, o la capacidad de las personas de tener un sentido de la justicia, que aquí es su capacidad de acatar y honrar los términos justos de la cooperación social». *Ibid.*, 220.

⁵⁴ Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, 60-64. MARTÍNEZ, *Religión en público*, 189-191.

se consideran seleccionados en la posición original y pertenecientes a la concepción política de la justicia»⁵⁵.

Quizás sea prudente detenernos en un concepto recientemente mencionado, pero cuyo desarrollo teórico fue profundizado por Rawls en su obra *Liberalismo político*, hablamos de la «razón pública»⁵⁶. Esta característica de los pueblos democráticos, consiste en la razón de los ciudadanos⁵⁷ que se comprenden entre sí en términos de igualdad⁵⁸. La razón pública, cuyo sujeto es el bien público, concerniendo a las instituciones y, por tanto, sus asuntos son los de la justicia fundamental⁵⁹, se desarrolla mediante una defensa política de algún asunto en el foro público⁶⁰. Esta parte de una «concepción ideal de la ciudadanía para un régimen constitucional democrático, presenta las cosas como debieran ser, considerando que el pueblo, como una sociedad justa y bien ordenada, las alentaría a ser»⁶¹. En tanto que ejercicio del poder ciudadano, obtiene su legitimidad, cuando se ejerce en concordancia con la Constitución suscrita por todos los ciudadanos como conjunto de ideales razonables y racionales desplegándose en el deber moral de la civilidad, donde se conjugan la escucha, la imparcialidad y el apego a lo justo⁶². Esto apunta a una sociedad democrática plural en la que existen diferentes, o incluso opuestas, doctrinas comprensivas y cuya concepción política se sostiene en un *consenso traslapado*⁶³. Este último concibe a los ciudadanos que pertenecen a una sociedad bien ordenada afirmando dos puntos de vista distintos pero relacionados: una

⁵⁵ *Ibid.*, 62.

⁵⁶ Cf. MARTÍNEZ, *Religión en público*, 189-199. *Ciudadanía, migraciones y religión* (Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, 2007), 203-204.

⁵⁷ Aclara Rawls que para comprender como libres e iguales a los ciudadanos en una sociedad democrática estos deben tener dos poderes: 1) «la capacidad para el sentido de la justicia, es decir, para entender, aplicar y actuar desde (y no meramente en acuerdo con) los principios políticos de justicia que especifican los términos equitativos de la cooperación social» y 2) «la capacidad para una concepción del bien, es decir, la capacidad de tener, revisar y de proponerse racionalmente una concepción del bien». RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 18-19.

⁵⁸ Además del giro hermenéutico que antes mencionamos (véase nota 29), esto «propone un nuevo marco desde el que elaborar todas las preguntas y utilizar todos los recursos disponibles para responderlas; un marco que es histórico y político: “¿Cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos entre ellos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?” (PL, XXV)». MARTÍNEZ, *Religión en público*, 137-138.

⁵⁹ Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, 160. «En una sociedad democrática, la razón pública es la razón de ciudadanos en pie de igualdad que, como cuerpo colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, al poner en vigor las leyes y al hacer enmiendas a su Constitución». *Ibid.*, 161.

⁶⁰ *Ibid.*, 161.

⁶¹ *Ibid.*, 160.

⁶² Cf. *Ibid.*, 163.

⁶³ Este término ha sido traducido de múltiples maneras: «consenso entrecruzado», «consenso por solapamiento», etc. Para un recuento de estas traducciones: Cf. MARTÍNEZ, *Religión en público*, 187 (nota 241).

concepción política que todos apoyan y sus particulares doctrinas comprensivas que nacen de sus concepciones religiosas, filosóficas y morales. El consenso traslapado ayuda a mantener la dimensión plural de las doctrinas comprensivas y los consensos políticos que posibilitan la convivencia social dentro del marco de una sociedad democrática de régimen constitucional⁶⁴.

El contenido de la *razón pública* brota de una concepción política de la justicia, que el caso de la propuesta rawlsiana es de corte liberal⁶⁵. Lo anterior implica tres elementos fundamentales:

«primero, que especifica ciertos derechos, libertades y oportunidades básicas (de la clase que se conoce bien en los regímenes constitucionales democráticos); segundo, que asigna especial prioridad a estos derechos, libertades y oportunidades, sobre todo en lo referente a las exigencias del bien general y de los valores perfeccionistas, y tercero, que preconiza medidas que aseguran a todos los ciudadanos medios apropiados para el ejercicio eficiente de sus libertades y oportunidades básicas»⁶⁶.

El profesor de Harvard considera fundamental para que el desarrollo y sano ejercicio de la razón pública que, además de los principios de justicia de las instituciones, estos deben contar con lo que denomina «directivas de indagación» que permitirán a los ciudadanos constatar que los principios están siendo aplicados de modo adecuado⁶⁷. Nueva vez, la razón pública tiene como trasfondo la idea de la cooperación social.

⁶⁴ Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 32-37. Cf. JOHN RAWLS, «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies* 7, n.º 1 (Primavera, 1987): 1-25. «Recordemos que el consenso entrecruzado se conseguiría completamente cuando una sociedad estuviera bien ordenada por la justicia como equidad. Para que eso pueda ocurrir sería esencial que todos y cada uno de sus miembros aceptasen y conociesen esa concepción política de la justicia y que ésta se hallase en consonancia y armonía con la visión comprensiva moral y religiosa de cada ciudadano». MARTÍNEZ, *Religión en público*, 188.

⁶⁵ «Un motivo para introducir la idea de la razón pública es el siguiente: mientras que el poder político es siempre coercitivo -respaldado por el monopolio de la fuerza legal del gobierno- en un régimen democrático es también el poder del público, es decir, el poder de los ciudadanos libres e iguales como cuerpo corporativo. Pero si cada ciudadano tiene una participación igual en el poder político, entonces, en la medida de lo posible, el poder político debería ejercerse, al menos cuando lo que está en juego es lo esencial de la Constitución y las cuestiones de justicia básica, de forma que todos los ciudadanos puedan respaldar públicamente a la luz de su propia razón. Este es el principio de legitimidad política que debe satisfacer la justicia como equidad». RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 90-91. Cf. MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 204-206.

⁶⁶ RAWLS, *Liberalismo político*, 167.

⁶⁷ *Ibid.*, 167. «Lo importante del ideal de la razón pública es que los ciudadanos han de conducir sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada cual considera una concepción política de la justicia fundada en valores que los demás puedan razonablemente suscribir y que cada cual está dispuesto, en buena fe, a defender tal concepción así entendida». *Ibid.*, 169.

Rawls explica la especificidad de la idea de la cooperación social en su texto *Liberalismo político*, argumenta:

«a. [...] La cooperación se guía por reglas públicamente reconocidas y por procedimientos que aceptan los cooperadores y que consideran como normas apropiadas para regular su conducta. [...] b. La cooperación implica la idea de condiciones justas de cooperación: éstas son términos que cada participante puede aceptar razonablemente, siempre y cuando todos los demás también los acepten. Los términos justos de cooperación especifican cierta idea de la reciprocidad: todos los que participan en la cooperación, y que cumplen con su parte según lo requieran las reglas y los procedimientos fijados, se beneficiarán de manera apropiada, conforme sea valorado por un patrón de comparación conveniente. [...] c. La idea de cooperación social necesita que intervenga la idea de la ventaja o bien racional de cada participante. Esta idea del bien especifica lo que están tratando de lograr quienes participan en la cooperación, ya sean individuos, familias, asociaciones, o incluso los gobiernos de los pueblos, cuando este esquema o proyecto se ve desde su propia perspectiva»⁶⁸.

Por otro lado, para alcanzar el modo de elección racional de los principios de justicia que han de guiar la cooperación social, Rawls propone utilizar el *velo de ignorancia*. El velo de ignorancia consiste en anular los efectos de las situaciones particulares que generan desigualdad y que inducen a la explotación de las circunstancias naturales o sociales para el provecho individual. El uso de este velo consiste en suponer que los que se encuentran en la posición original, en tanto que recurso de representación⁶⁹, no saben cómo serán afectados por las diversas alternativas entre las que escogerán los principios generales de justicia que regirán sus acuerdos sociales⁷⁰. Esto daría como resultado un *equilibrio reflexivo* que consiste en que los principios y juicios de los participantes coinciden y son conocidas las premisas de donde se derivan, siendo fruto de juicios reflexivos⁷¹. El equilibrio reflexivo que propone Rawls pretende ser respuesta al

⁶⁸ RAWLS, *Liberalismo político*, 33. Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 6.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 39.

⁷⁰ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 135. «El “velo de ignorancia” tiene el efecto de requerir a las partes hacer una escogencia estrictamente imparcial, una que no favorezca a las personas en su posición». FREEMAN, *Rawls*, 142. Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 85-89. Desde las teorías comunitaristas y feministas se ha acusado de que este modo de plantear el velo de ignorancia conduciría a un individualismo solipista. Un buen resumen sobre estas opiniones, sin estar de acuerdo con ellas, se puede encontrar en: MARTÍNEZ, *Religión en público*, 164-171.

⁷¹ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 31-32. Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 29-32. Existe una crítica a Rawls por su uso constante de la posición original en detrimento del equilibrio reflexivo, que posteriormente volverá a tener relevancia a través del consenso traslapado: Cf. MARTÍNEZ, *Religión en público*, 142-145. La propuesta de aplicación del equilibrio reflexivo a la bioética ha venido de la mano de Norman Daniels: Cf. NORMAN DANIELS, «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics», *Journal of Philosophy* 76, n.º 5 (1979): 256-82. *Justice and justification: reflective equilibrium in theory and practice* (New York: Cambridge University Press, 1996). «Wide Reflective Equilibrium in Practice», en *Philosophical Perspectives on Bioethics*, ed. por L. Wayne Sumner y Joseph Boyle (Toronto: University of Toronto Press, 1996), 96-114.

problema de la justificación en la filosofía moral⁷², considerándolo oportuno para y dentro de una sociedad liberal democrática⁷³.

Thomas Pogge, alumno de Rawls, critica esta metodología ya que considera que «expresa un enfoque de las cuestiones morales puramente orientado al afectado (POA)»⁷⁴. Según este autor, quienes defienden este tipo de enfoque, consideran que la solución a un problema moral se encuentra en la comparación de los resultados de las diversas soluciones sobre los afectados. En este sentido, una solución es mejor que otra en la medida que sea más favorable a los afectados concretos, por tanto, ha de elegirse aquella que resulte más conveniente a los aquejados por dicho problema moral⁷⁵. Pogge considera que las teorías POA «valoran meramente cómo les va a los afectados y, por lo tanto, ignoran las vías causales particulares por las que llegan los bienes y los males a afectados específicos»⁷⁶.

2.1.1 Los principios de justicia

Nos recuerda Rawls que los principios de justicia social tienen como primera característica el que su objetivo primario es alcanzar la «disposición de las instituciones sociales más importantes en un esquema de cooperación»⁷⁷, en cuanto parte de una concepción política de justicia, esto quiere decir, que especifican los términos equitativos

⁷² «Una característica esencial de una sociedad bien ordenada es que su concepción pública de la justicia política establece una base compartida para que los ciudadanos justifiquen entre sí sus juicios políticos: cada uno coopera, política y socialmente, con el resto en términos que todos pueden respaldar como justos. Este es el significado de la justificación pública. [...] La justificación pública procede de un cierto consenso: de premisas que todas las partes en desacuerdo, asumidas como libres e iguales y plenamente capaces de razonar, pueden razonablemente esperar que compartan y respalden libremente». RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 27.

⁷³ «En general, la idea de justificación es un concepto epistemológico, conectado con nuestro conocimiento de algún dominio (de hechos empíricos, teoremas matemáticos, principios morales, etc.), cómo llegamos a saber o al menos podemos afirmar que sabemos lo que hacemos, y nuestras razones para nuestras creencias y juicios con respecto a lo que es verdad. Proporcionar una justificación para algún reclamo o acción es proporcionar razones para creer que el reclamo es verdadero o que la acción es correcta o razonable. La justificación está relacionada con la idea de objetividad de los juicios y existe algún método de argumento (en algunos casos, prueba) que personas racionales y / o razonables pueden aplicar para llegar a la misma conclusión correcta». FREEMAN, *Rawls*, 29.

⁷⁴ POGGE, *Hacer justicia a la humanidad*, 133. Pogge considera que la estructura de la teoría doméstica de la justicia que propone Rawls en la *Teoría de la Justicia* es triádica, es decir, está compuesta por: «1. Un *iudicandum*, que debe ser juzgado moralmente; 2. Los *afectados*, cuya perspectiva modela el juicio, y 3. Los *intereses* que caracterizan a estos afectados y que identifican lo que se considera como bienes o males para ellos, y cómo estos bienes o desgracias se deben agregar tanto en cada afectado como a través de ellos». *Ibidem*.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 133.

⁷⁶ *Ibid.*, 134.

⁷⁷ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 62.

de la cooperación social dentro de una sociedad democrática⁷⁸. Su segunda característica es que están orientados a las instituciones políticas y sociales, sujeto primario de la justicia como imparcialidad. Dichas instituciones son «un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc. [...] Estas reglas especifican ciertas formas de acción como permisibles otras como prohibidas»⁷⁹. Como tercera nota característica, estos principios de la justicia como imparcialidad se enmarcan dentro de un liberalismo político, lo cual pone el acento en ciertos valores básicos en el modo de comprender la aplicación de los mismos. En este sentido, Rawls comprende que la relación básica de las personas con las instituciones sociales se realiza en el marco de una sociedad política que no se escoge mediante un acto voluntario, sino que se entra por nacimiento y sale por la muerte. Además, considera que dicha sociedad política está inserta en un régimen constitucional que comprende el poder político, que siempre es coercitivo, como el poder de los ciudadanos libres e iguales en cuanto cuerpo colectivo⁸⁰.

Visto lo anterior, volvamos a la configuración misma de los principios de justicia propuestos por Rawls. Para cumplir con su condición de principio de justicia estos deberán alcanzar ciertos requisitos previos, los principios han de ser: 1) generales, ya que deben servir de base pública de la sociedad; 2) universales en su aplicación; 3) de carácter público dado que es elemento fundamental de su función contractual; 4) deben proporcionar un ordenamiento de las demandas conflictivas y, 5) ser de carácter definitivo en tanto que recurso último del razonamiento práctico⁸¹. Partiendo de las características y requisitos antes mencionados, el profesor de Harvard enuncia los dos principios de justicia que sustentarán su teoría, formulándolos del siguiente modo:

⁷⁸ Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 7. *Ibid.*, 39.

⁷⁹ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 62-63. «Cuando públicamente se sabe que la estructura básica de la sociedad satisface sus principios por un largo periodo de tiempo, las personas que se encuentran sujetas a estos acuerdos tienden a desarrollar un deseo de actuar conforme a estos principios y a cumplir con sus tareas en las instituciones que los ejemplifican. Una concepción de la justicia es estable cuando el reconocimiento público de su realización en el sistema social tiende a producir el correspondiente sentido de la justicia». *Ibid.*, 170-171.

⁸⁰ Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 39-40.

⁸¹ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 130-133.

«Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás»⁸².

«Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, como b) ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades»⁸³.

Estos principios presuponen que las instituciones constan de dos partes: una que se encarga de las libertades básicas⁸⁴ iguales y otra de las desigualdades sociales⁸⁵. Además, es bueno reiterar que estos principios son aplicables a la estructura básica de la sociedad, las instituciones, y que los derechos y libertades básicos son definidos por las reglas públicas de dicha estructura⁸⁶. Ahora bien, para Rawls es importante el reconocer que el hecho de que los principios refieren a las libertades básicas y a las desigualdades no quiere decir que sean aplicables a personas particulares, ya que su intención y alcance son los acuerdos institucionales básicos, es decir, al diseño de la sociedad y no la administración de bienes básicos a los individuos⁸⁷.

La interpretación liberal que asume Rawls de la justicia como imparcialidad⁸⁸, a partir del paradigma de la igualdad democrática, provoca que en la interpretación que se hace de los dos principios se deba compensar el primero, que aboga por la igualdad en la

⁸² *Ibid.*, 67-68. La prioridad rawlsiana del principio de libertad es criticada por: HERBERT L. A. HART, «Rawls on Liberty and Its Priority», *University of Chicago Law Review* 40, n.º 3 (1973): 534-555. Rawls acoge la crítica de Hart y replante su postura en: RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 111-115.

⁸³ *Ibid.*, 88. En una primera formulación de este principio Rawls enfatizaba: «Hay que tener en cuenta que el segundo principio sostiene que una desigualdad está permitida sólo si hay razones para creer que la práctica de la desigualdad, o lo que da lugar a ella, funcionará en beneficio de *todas* las partes que participan en ella. Aquí es importante destacar que *todas* las partes deben beneficiarse de la desigualdad». RAWLS, «Justice as fairness», 188 [cursivas del autor].

⁸⁴ Hemos de notar que el primer principio de Rawls no refiere a la libertad sin adjetivos, sino a las libertades básicas. Cf. FREEMAN, *Rawls*, 45. «Lo que es original en el liberalismo de Rawls es su respuesta a la pregunta sobre cómo decidimos cuáles libertades son fundamentales o básicas, y cuáles no, y cómo decidimos los conflictos entre libertades básicas». *Ibid.* 46.

⁸⁵ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 68. «Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio». *Ibidem*. Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 44.

⁸⁶ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 70-71.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 71. «En opinión de Rawls, la justicia social requiere que la estructura básica se organice y se ejecute de acuerdo con los principios de la justicia; pero una vez que esa estructura está en su lugar, no requiere que las personas actúen de acuerdo con esos principios en su vida diaria». MEYER y SANKLECHA, «Philosophy of justice: extending liberal justice in space and time», 17.

⁸⁸ Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 44.

libertad, con la justa igualdad de oportunidades. Esto para contrarrestar los posibles influjos de las contingencias sociales o el azar natural, aunque admite que no se puede lograr del todo⁸⁹. Ante esto, surge la interpretación de la sociedad «como una empresa cooperativa para beneficio mutuo»⁹⁰ en la que las diferencias estén en función de aquellos que se encuentran en una situación menos ventajosa, teniendo en cuenta el cumplimiento del *principio de eficiencia*⁹¹ y el de *diferencia*⁹².

Por otro lado, los miembros de una sociedad determinada tienen una idea de bien que surge de su particular plan racional de vida a largo plazo, cuyo despliegue se hará efectivo según que las circunstancias razonables le sean favorables. Es decir, el bien es el fruto de la satisfacción del deseo racional y la confirmación de que un plan es racional si se da a través de que, tomando en cuenta todas las posibilidades y medios para realizarlas, se escoge aquella alternativa que no pudiera ser mejorable dada la situación del sujeto. En esto surge una tensión importante, están los deseos racionales de las personas que colocan el horizonte del bien y, por otro lado, están los bienes primarios⁹³, aquellos que se necesitan para perseguir una amplia gama de concepciones del bien⁹⁴, efectivamente disponibles para llevar a cabo los planes de vida particulares. Esta tensión es resuelta por nuestro autor evaluando la capacidad de los miembros racionales de una sociedad de

⁸⁹ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 72-79. «El grado en que se desarrollen y fructifiquen las capacidades naturales se ve afectado por todo tipo de condiciones sociales y actitudes de clase. Incluso la buena disposición para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, depende de la felicidad en la familia y las circunstancias sociales». *Ibid.*, 79. Cf. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 86-87.

⁹⁰ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 89.

⁹¹ «El principio afirma que una configuración es eficiente siempre que sea posible cambiarla de modo que beneficie a algunas personas (al menos una) sin que al mismo tiempo dañe a otras personas (al menos una)». *Ibid.*, 73.

⁹² «La idea intuitiva es que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los mejor situados a menos que el hacerlo vaya en beneficio de los menos afortunados». *Ibid.*, 80-81.

⁹³ Rawls utiliza el concepto de bienes primarios para definir quienes son los menos aventajados de una sociedad, en este sentido los define como: «Se trata de diversas condiciones sociales y de medios polivalentes que, en general, son necesarios para que los ciudadanos desarrollen adecuadamente y ejerzan plenamente sus dos facultades morales y persigan sus determinadas concepciones del bien. Aquí nos fijamos en los requisitos sociales y las circunstancias normales de la vida humana en una sociedad democrática. Los bienes primarios son cosas necesarias y requeridas por las personas vistas a la luz de la concepción política de las personas, como ciudadanos que son miembros plenamente cooperantes de la sociedad, y no meramente seres humanos al margen de cualquier concepción normativa. Estos bienes son cosas que los ciudadanos necesitan como personas libres e iguales que viven una vida completa; no son cosas que simplemente es racional querer o desear, o preferir o incluso anhelar. Utilizamos la concepción política, y no una doctrina moral global, para especificar esas necesidades y exigencias». RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 58.

⁹⁴ Cf. FREEMAN, *Rawls*, 53. DIETERLEN, *La pobreza: un estudio filosófico*, 56.

adaptar sus concepciones del bien a la situación que les rodea, sin generar así expectativas infundadas⁹⁵.

Ahora bien, las desigualdades sociales implican una perspectiva de la realidad que puede estar vinculada directamente con la naturaleza o la fortuna social, lo cual genera también un modo particular de proyectar el futuro según las oportunidades disponibles. Rawls entiende que los principios de justicia que plantea lo que buscan es regular que el lugar de nacimiento o la fortuna social no sean un determinante rígido de las posibilidades de la ejecución de un plan de vida racional. Por ello, sugiere que se parta desde el punto de vista de la igual ciudadanía, es decir, es la posición de los miembros de una sociedad que satisface los dos principios de justicia⁹⁶. Esto no desde la perspectiva de un principio de igualdad que busque nivelar a través de la compensación a todos los actores sociales llevándolos a un mismo estándar, sino a partir del *principio de diferencia* que, reconociendo las desigualdades sociales, enfocará los recursos en aquel grupo social que posibilite el mejoramiento de aquellos que tienen desventajas al momento de realizar su plan de vida racional⁹⁷.

⁹⁵ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 95-97. «Sen observa dos problemas en la propuesta de Rawls. El primero consiste en homogeneizar a las personas receptoras de los bienes primarios, puesto que la gente tiene necesidades muy distintas que cambian con su estado de salud, su longevidad, las condiciones climáticas, el lugar geográfico, las condiciones de trabajo, el temperamento, e incluso el tamaño de su cuerpo (que afecta a sus necesidades de alimento y vestido). [...] El segundo problema que observa Sen es que los bienes primarios no son valiosos en sí mismos, sino que sólo poseen un valor instrumental y contingente; considerarlos como fines sería tratarlos como fetiches, como si tuvieran un valor intrínseco». DIETERLEN, *La pobreza: un estudio filosófico*, 58. Cf. AMARTYA SEN, «¿Igualdad de qué?», en *Libertad, igualdad y derecho: Las conferencias Tanner sobre filosofía moral*, ed. por Sterling M. McMurrin (Barcelona: Ariel, 1988), 149-151.

⁹⁶ «Las posiciones sociales correspondientes especifican, entonces, el punto de vista general desde el cual habrán de aplicarse los dos principios de justicia a la estructura básica. De este modo, se toman en cuenta los intereses de todos, ya que cada persona es un ciudadano igual y todos tienen un lugar en la distribución del ingreso y la riqueza o en las diversas características naturales fijas sobre las que se basan las distinciones. Para tener una teoría coherente de la justicia social es necesaria alguna selección de las posiciones relevantes, y las que resulten escogidas deberán estar de acuerdo con sus primeros principios. Al seleccionar los llamados puntos de partida se cumple la idea de mitigar los efectos de los accidentes naturales y de las circunstancias sociales. Nadie habrá de beneficiarse de estas contingencias, salvo cuando esto redunde en el bienestar de los demás». RAWLS, *Teoría de la justicia*, 102.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 103. De aquí desprende el autor que el principio de diferencia mueve hacia el *principio de fraternidad*, «la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados». *Ibid.*, 107. Por otro lado, «Rawls sostiene que si bien el primer principio garantiza las libertades básicas solo en un sentido institucional (a excepción de las libertades políticas), el objetivo del segundo principio es garantizar el valor de las libertades básicas para todos, especialmente para los económicamente menos favorecidos. Lo hace asegurándose de que todos tengan medios adecuados para todo propósito (poderes, oportunidades, ingresos y riqueza) necesarios para ejercer las libertades básicas de manera efectiva. Debido a la garantía del principio de diferencia de un “mínimo social” completo, no debería haber una clase de personas empobrecidas en una sociedad de justa bien ordenada para quienes las libertades básicas sean de poco o ningún valor». FREEMAN, *Rawls*, 60.

Con todo, las distribuciones naturales (nacimiento y dotes naturales), según considera el autor, no pueden ser evaluadas en términos de justicia puesto que no han intervenido sobre ellas la acción humana, pero sí se ha de evaluar en términos de justicia la respuesta a estas desigualdades por parte de las instituciones. En este sentido, el sistema social que da respuesta a las desigualdades en una sociedad determinada si se puede considerar justo e injusto⁹⁸.

Por otro lado, Rawls considera que se deben destacar los principios que se han de aplicar, ya no sobre las instituciones, sino en las personas⁹⁹: los deberes naturales¹⁰⁰. Estos definirían la obligatoriedad de las disposiciones de las instituciones justas y justificarían la no obligatoriedad frente a las disposiciones de instituciones injustas. Esto tiene como trasfondo el *principio de imparcialidad*:

«El principio mantiene que a una persona debe exigírsele que cumpla con su papel y como lo definen las reglas de una institución, sólo si se satisfacen dos condiciones: primera, que la institución sea justa (o equitativa), esto es, que satisfaga los dos principios de justicia; y segundo, que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que se saque provecho de las oportunidades que ofrece para promover los propios intereses. La idea básica es que cuando un número de personas se comprometen en una empresa cooperativa, mutuamente ventajosa y conforme a reglas, restringiendo por tanto su libertad en la medida en que sea necesario para que se produzcan ventajas para todos, entonces aquellos que se han sometido a estas restricciones tienen derecho a una aceptación semejante por parte de aquellos que se benefician de tal sumisión. No está permitido obtener ganancias del trabajo cooperativo de los demás sin haber cumplido con nuestra parte proporcional. Los dos principios de la justicia definen lo que es una porción equitativa en el caso de las instituciones que pertenecen a la estructura básica. Así, si estos acuerdos son justos, cada persona recibe una porción equitativa cuando todos cumplen con su parte»¹⁰¹.

⁹⁸ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 104-105. Cf. *Ibid.*, 109.

⁹⁹ «La distinción entre los principios que abarcan las libertades básicas y los que abarcan las desigualdades sociales y económicas [...] estriba en que la estructura básica de la sociedad tiene dos papeles coordinados; los principios que comprenden las libertades básicas especifican el primer papel, y los que comprenden las desigualdades sociales y económicas especifican el segundo. En el primer papel, esa estructura especifica y asegura las libertades y los derechos básicos de los ciudadanos en pie de igualdad, e instituye procedimientos políticos justos. En el segundo, fija las instituciones del entorno de la justicia social y económica apropiado para unos ciudadanos que son personas libres e iguales. El primer papel concierne a cómo se adquiere el poder político y a los límites de su ejercicio». RAWLS, *Liberalismo político*, 171.

¹⁰⁰ «[...] Lo característico de los deberes naturales es que se nos aplican con independencia de nuestros actos voluntarios. Más aún, no guardan ninguna conexión necesaria con las instituciones o prácticas sociales; en general, su contenido no viene definido por las reglas de estos acuerdos. Tenemos, por ejemplo, un deber natural de no ser crueles, y un deber de ayudar al prójimo, ya sea que nos hayamos comprometidos a estas acciones o no. [...] Otra característica de los deberes naturales es que se dan entre las personas con independencia de sus relaciones institucionales; surgen entre todos los hombres considerados como personas morales iguales». RAWLS, *Teoría de la justicia*, 113. Cf. *Ibid.*, 113-115.

¹⁰¹ *Ibid.*, 113.

De esto último se infiere que no se estará obligado a cumplir con las disposiciones de las instituciones injustas en la medida en que estas no definen de manera equitativa una porción justa en la estructura básica de la sociedad o que solo una parte de sus miembros sean los que colaboren en la institución mientras otros solo disfrutan de sus beneficios. Rawls diferencia las obligaciones que surgen de las instituciones de los *deberes naturales*¹⁰². Los deberes naturales se aplican con independencia de los actos voluntarios y no vienen definidos por las reglas de los acuerdos institucionales, son más bien deberes que surgen entre los individuos considerados personas morales iguales, en este sentido, exceden a los participantes de una estructura básica de la sociedad ya que se tienen con todas las personas. En esta misma línea, nuestro autor identifica como un deber natural básico el deber de justicia, desde donde se convierte en una obligación el apoyar las instituciones justas en las que tenemos oportunidad de participar. Una última salvedad, existen actos denominados supererogatorios, que son actos de benevolencia, heroísmo y autosacrificio, que no pueden ser considerados como un deber o ser impuestos como una obligación dado los riesgos y pérdidas que pueden conllevar, así se convierten en actos de generosidad a los cuales se puede responder con admiración y agradecimiento, pero nunca con un reclamo de realización¹⁰³.

2.1.2 Las instituciones

Para Rawls la estructura básica¹⁰⁴ de la sociedad ha de satisfacer los principios de justicia y esto se hace efectivo y funcional en la estructura de una democracia constitucional¹⁰⁵. Los principios se aplicarán a las instituciones en cuatro etapas, teniendo presente los tres tipos de juicios que tiene que formular un ciudadano. Primero, un ciudadano tendrá que ponderar la justicia de la legislación y de las políticas sociales. Segundo, deberá decidir qué disposiciones constitucionales ayudarán a conciliar las opiniones contrapuestas en

¹⁰² «Los siguientes son ejemplos de deberes naturales: el deber de ayudar a otro cuando lo necesita o está en peligro, siempre y cuando se pueda hacerlo sin riesgo o pérdida excesivos; el deber de no dañar o perjudicar a otro; el deber de no causar sufrimiento innecesario». RAWLS, *Teoría de la justicia*, 115.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, 115-118.

¹⁰⁴ «A menudo se ha entendido que tres características proporcionan criterios para identificar lo que pertenece a la estructura básica. En primer lugar, la influencia generalizada en las perspectivas de vida de las personas que viven bajo las instituciones que constituyen la estructura básica; en segundo lugar, son las instituciones de la estructura básica las que crean las condiciones básicas de una cooperación social estable; en tercer lugar, las instituciones de la estructura básica tienen el carácter coercitivo del poder político (y, por consiguiente, necesitan una justificación especial)». MEYER y SANKLECHA, «Philosophy of justice: extending liberal justice in space and time», 19.

¹⁰⁵ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 187.

torno a la justicia. Tercero, deberá decidir en qué casos las decisiones mayoritarias se transforman en obligatorias y en cuales no. Teniendo como telón de fondo estos tres problemas, las etapas serían: a) la constitucional, que busca proteger e incorporar las libertades de una ciudadanía igual (libertad de consciencia, de pensamiento, la libertad personal y la igualdad de derechos políticos); b) la procesal, que busca seleccionar disposiciones procesales que sean tanto justas como practicables y que conduzcan a orden jurídico justo y efectivo; c) la legislativa, que buscará evaluar las leyes y programas políticos desde la perspectiva de los principios de justicia y de la constitución; y d) la aplicación de las reglas a casos particulares, a mano de jueces y administradores, y la obediencia de las reglas por los ciudadanos en general. De este modo se aplicarían los principios de justicia, como parte de la teoría de la justicia como imparcialidad¹⁰⁶.

Hemos mencionado antes la prevalencia de la libertad en el orden lexicográfico que propone Rawls para los principios de justicia. El concepto de libertad, pues, resulta importante ya que determina la aplicación del primer principio de justicia. En este sentido el profesor de Harvard supone «simplemente que cualquier libertad puede ser explicada con referencia a tres cosas: los agentes que son libres, las restricciones o límites de los que están libres y aquellos que tienen libertad de hacer o no hacer»¹⁰⁷. En este sentido, hará referencia a la libertad dentro del marco de restricciones constitucionales y jurídicas, que conduce a la comprensión básica de la libertad como un complejo conjunto de derechos y deberes¹⁰⁸.

Nuestro autor toma como paradigma la libertad de conciencia. Según esto, las partes en la posición original han de asegurar la integridad de la libertad religiosa, moral y filosófica. Dado el velo de ignorancia, no saben cuales creencias religiosas o convicciones morales serán las más adecuadas, por tanto, lo que se habrá de escoger es un principio que garantice la libertad para elegir las creencias y convicciones en igualdad de condiciones. De ahí surge el principio de igualdad en la libertad de conciencia, que se puede comprender como un principio de libertad equitativa. Según Rawls, la justicia como imparcialidad argumenta en pro de la igualdad de la libertad para todos a partir de

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 187-192.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 193.

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*.

un modelo de cooperación en el que quedarían representados los individuos como personas morales libres¹⁰⁹.

Estos argumentos a favor de la libertad de conciencia también suponen un régimen contractual que regule la protección del interés común del orden y la seguridad públicos, dada la diversidad de creencias, pensamientos y prácticas que confluirían en un conglomerado social. Esta condición se transforma en una tarea para el Estado, que ha de garantizar la libertad de conciencia, no optando por ninguna creencia en particular, estableciendo los límites entre los cuales una creencia personal puede moverse sin afectar la libertad de creencia de los demás¹¹⁰. Es desde la justicia, pues, que se entiende la tolerancia y sus límites, dado que solo se podría confinar la libertad equitativa en cuanto que evite una injusticia mayor, o lo que es lo mismo, una pérdida mayor de libertad, incluso cuando la intolerancia de un grupo se encuentra dentro de una sociedad particular¹¹¹.

Por otro lado, la justicia política parte de dos aspectos importantes: primero, la constitución de la cual depende ha de ser un procedimiento justo, es decir, que satisfaga los requerimientos de libertad igual; y, segundo, los acuerdos factibles que surgen de ella se deben traducir en sistemas legislativos justos y eficaces¹¹². En términos políticos el primer principio es llamado por Rawls *principio de (igual) participación*. «Este principio exige que todos los ciudadanos tengan un mismo derecho a tomar parte y a determinar el resultado del proceso constitucional que establecen las leyes que ellos han de obedecer»¹¹³. Ahora bien, este principio se aplica a las instituciones y busca garantizar que todos tengan un estatus igual de ciudadanía¹¹⁴, sin que esto implique que todos los ciudadanos estén obligados a tomar parte activa de los procesos políticos¹¹⁵. Aunque si

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 196-201.

¹¹⁰ De aquí la importancia del «consenso traslapado» en la teoría rawlsiana. Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, 116-122.

¹¹¹ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 201-210.

¹¹² Cf. *Ibid.*, 210.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ «Con el primer principio, Rawls pretende, primero, definir un ideal democrático de ciudadanos libres que tengan el mismo estatus cívico con poderes para influir de manera justa y efectiva en la legislación y participar en la vida pública. [...] En segundo lugar, el primer principio de la *Teoría de la justicia* es parte del ideal liberal de Rawls de personas libres y autónomas que desarrollan sus capacidades humanas y configuran y persiguen formas de vida que son intrínsecamente gratificantes». FREEMAN, *Rawls*, 45.

¹¹⁵ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 215.

insiste el filósofo que la libertad política da al individuo «la misma oportunidad que a los demás para establecer cómo han de ser estructuradas las condiciones sociales básicas»¹¹⁶.

La prioridad de la libertad¹¹⁷, como condición social básica, es dilucidada por Rawls a través de lo que denomina el *imperio de la ley*. A su vez, la administración de la ley de forma regular e imparcial, la denomina *justicia como regularidad*¹¹⁸.

«Ahora bien, el imperio de la ley está directamente unido a la libertad. Podemos verlo considerando la noción de un sistema jurídico y su íntima conexión con los preceptos de la justicia como regularidad. Un sistema jurídico es un orden coercitivo de normas públicas dirigidas a personas racionales con el propósito de regular su conducta y asegurar el marco para la cooperación social. Cuando estas normas son justas, establecen una base para las legítimas expectativas. Estas normas constituyen motivos por los que las personas confían unas en otras y ejercen sus derechos cuando sus expectativas no se cumplen. Si las bases de estas exigencias son inseguras, también lo son los límites de las libertades humanas»¹¹⁹.

En este sentido, existen preceptos que el orden jurídico debe satisfacer para que sea considerado como justo. Primero, «el precepto de que deber implica poder»¹²⁰. Es decir, que las leyes han de exigir y prohibir aquello que es posible cumplir o evitar a los miembros de una sociedad y esto también supone que aquellos que legislan lo hacen de buena fe no imponiendo cargas imposibles a los ciudadanos¹²¹. Por otro lado, el impero de la ley implica que los casos similares se han de tratar de modo similar, esto para evitar la arbitrariedad en los conflictos legales y la justificación de las decisiones en caso de que sean tratadas de modo distinto¹²². Además, ha de reconocer el precepto *nullum crimen sine lege*, es decir, que las leyes sean conocidas, claras, comprendidas, promulgadas y que no sean retroactivas de modo que el ciudadano sepa a que se abstiene con su conducta¹²³. Por último, se habrán de marcar los lineamientos en los que se desarrollarán

¹¹⁶ *Ibid.*, 220-221.

¹¹⁷ Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 44-50. Julio Martínez identifica en *Teoría de la Justicia* dos fundamentos para la prioridad de la libertad: «Rawls expone dos clases de argumentos para afirmar la prioridad de la libertad: uno en conexión con la libertad de conciencia y pensamiento; otro en relación con el bien primario del auto-respeto (las bases sociales del auto-respeto) y el deseo de los seres humanos de expresar su naturaleza en unión social libre con otros». MARTÍNEZ, *Religión en público*, 161. Cf. *Ibid.*, 161-164.

¹¹⁸ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 222.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibid.*, 223.

¹²¹ Cf. *Ibidem*.

¹²² Cf. *Ibid.*, 224.

¹²³ Cf. *Ibid.*, 224-225.

los procesos judiciales de forma justa¹²⁴. De aquí que, se pueda comprender la incidencia del imperio de la ley en la libertad, ya que esta consiste para Rawls en «un complejo de derechos y deberes definido por las instituciones»¹²⁵. En este sentido, la libertad se circunscribe a actuar dentro de un marco de normas que la garantizan, de aquí que «el principio de libertad conduce al principio de responsabilidad»¹²⁶.

Para Rawls su interpretación de la justicia como imparcialidad se deriva de la noción kantiana de autonomía¹²⁷, ya que,

«Kant mantenía, según creo, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional. Los principios sobre los que actúa no se adoptan a causa de su posición social o sus dotes naturales, o a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Actuar sobre tales principios es actuar heterónomamente»¹²⁸.

De este modo, Rawls sostiene que los principios de justicia, que son escogidos en la posición original por personas racionales y libres, son un ejemplo de la teoría kantiana de la autonomía y, por tanto, no dependen de las contingencias sociales o naturales. En este sentido, los principios de justicia propuestos por nuestro autor son considerados por él como imperativos categóricos, en cuanto principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza libre y racional. Esto posibilita que los principios no sean aplicados a un fin específico, sino que estén orientados, en tanto que medios, para alcanzar los fines racionales que cada individuo se propone disponiendo de unos bienes primarios, garantizando así la libertad en general y frente a las contingencias en particular.

En relación al segundo principio, Rawls describe «un esquema de las instituciones que cumplen sus exigencias en la composición del Estado moderno»¹²⁹. Aquí nos enfocaremos en cómo los principios actúan como concepción de economía política. Dado

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, 225.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibid.*, 228.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, 236. Rawls da mayor luz sobre su modo de entender la autonomía al decir: «Son los ciudadanos iguales en una sociedad bien ordenada los que sí poseen la autonomía plena, porque aceptan libremente las restricciones de lo razonable, y al hacer esto su vida política refleja esa concepción de la persona que considera fundamental su capacidad para la cooperación social. Es la plena autonomía de los ciudadanos activos la que expresa el ideal político que se quiere realizar en el mundo social». RAWLS, *Liberalismo político*, 220-221. Para un estudio detallado de la noción de autonomía en Kant: Cf. CAAMAÑO, *Autonomía moral*, 105-147.

¹²⁸ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 237.

¹²⁹ *Ibid.*, 243.

que las decisiones legislativas en el ámbito económico y social repercuten en las estructuras básicas de la sociedad, nuestro autor afirma:

«El sistema social forja los deseos y aspiraciones que sus ciudadanos llegan a tener, y también determina, en parte, la clase de personas que quieren ser, y la clase de personas que son. Así, un sistema económico no es sólo un mecanismo institucional para satisfacer los deseos y las necesidades, sino un modo de crear y de adaptar los deseos futuros. El cómo los hombres trabajan en conjunto para satisfacer sus deseos presentes afecta los deseos que tendrán después, la clase de personas que serán. [...] Como los esquemas económicos tienen estos efectos, y deben tenerlos, la elección de estas instituciones supone una concepción del bien humano y de los proyectos de las instituciones para conseguirlo. Esta elección debe ser hecha sobre bases morales y políticas tanto como económicas»¹³⁰.

Como bien dice Rawls, las características de un sistema económico¹³¹ tienen una alta influencia en la concepción del bien humano y en la escogencia de las instituciones que se harán cargo de llevar a cabo dicho bien, aunque no considera que esto condiciona la clase de persona que los individuos quieren ser. En este sentido, la teoría de la justicia como imparcialidad coloca ciertos límites a la teoría del bien que se deriva de ella. Lo hace colocando prioritariamente la justicia sobre la eficiencia y la libertad sobre las ventajas económicas y sociales. De aquí que la justicia como imparcialidad no se encuentre a merced de los deseos e intereses presentes, sino que apunta a los objetivos últimos de la sociedad independientemente de los deseos particulares y necesidades actuales de sus miembros. Se concentrará, pues, en el deducir una estructura básica justa y un ideal de persona que sea compatible con ella, de modo que las instituciones tengan una guía y los cambios sociales una orientación pertinente. En este sentido, las contingencias actuales no son tomadas en cuenta pues la mirada está puesta en el ideal al que se ha de tender¹³². En esto se hace notar la influencia del idealismo en Rawls de la mano del reino de los fines de Kant¹³³.

¹³⁰ *Ibid.*, 244.

¹³¹ «Un sistema económico regula qué cosas se producen y por qué medios, quién las recibe, a cambio de qué contribuciones, y qué fracción de recursos sociales se dedica al ahorro y a la provisión de bienes públicos. Idealmente, todos estos aspectos deberían ser resueltos por medios que satisfagan los dos principios de la justicia. Pero hemos de preguntarnos si esto es posible, y cuáles son las exigencias concretas de estos principios». *Ibid.*, 249.

¹³² Cf. *Ibid.*, 243-247.

¹³³ Cf. FREEMAN, *Rawls*, 22. MARTÍNEZ, *Religión en público*, 142. «Rawls entiende que una “teoría ideal” de la justicia opera bajo la presunción de que, en primer lugar, todas las personas que tienen deberes de justicia cumplen esos deberes plenamente y, en segundo lugar, que las condiciones “naturales” son tales que es posible realizar la justicia, principalmente en el sentido de que hay suficientes recursos disponibles para que la justicia perfecta sea posible». BERT VAN DEN BRINK, et al., «Report on the workshop “Ideal and Non-Ideal Theories of Justice”»: Towards a Non-Ideal Theory of Justice in Europe» (Reporte de WP2

Dada nuestra línea de investigación, debemos detenernos por un momento en las consideraciones de Rawls acerca de los sistemas económicos. Los sistemas económicos son tratados en la *Teoría de la justicia* de manera parcial dado que solo se busca «descubrir el lado practicable de la justicia como imparcialidad», analizado «desde el punto de vista del ciudadano que intenta organizar sus juicios referentes a la justicia de las instituciones económicas»¹³⁴.

Rawls comprende que existe una dualidad en lo relativo a los sistemas económicos, tienen que ver tanto con los sectores públicos como también con el privado. En el sector público distingue dos elementos: 1) la propiedad de los medios de producción y 2) la proporción de los recursos sociales destinados a bienes públicos. Los bienes públicos son indivisibles (han de ser disfrutados por todos en la misma proporción) y tienen un carácter público (por lo que su distribución ha de tener un carácter político y no meramente de mercado). De las posibles dificultades de un sistema económico público, que identifica con un corte más socialista, nuestro autor considera que pueden surgir varios inconvenientes. El primero es que ante un sistema público amplio puede surgir la tentación de algunos de no cumplir con su parte, dado que no dejarían de producirse los bienes sociales necesarios para todos, aunque algunos fallaran con su responsabilidad. De aquí surge la necesidad de que el Estado asuma un rol de vigilancia para el cumplimiento de una serie de normas que obliguen a los individuos a cumplir con la parte asignada para el beneficio de todos. Esto implica que, aunque todos los ciudadanos estén impelidos por un sentido de justicia, se hará necesario la formulación de normas que obliguen a que todos cumplan con su parte, de donde se deduce que existe una coerción permitida que garantiza la seguridad de que los acuerdos sociales serán cumplidos¹³⁵.

Otro elemento a tomar en cuenta es que los bienes públicos tienen en sí un importante elemento de externalidad, es decir, que su producción siempre causará

Philosophical Foundations for a European Theory of Justice and Fairness, Coimbra, Febrero 23-24 de 2018), https://www.ethos-europe.eu/sites/default/files/docs/d2.2_loaded_website_version.pdf, 3-4.

¹³⁴ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 249. «Un sistema económico regula qué cosas se producen y por qué medios, quién las recibe, a cambio de qué contribuciones, y qué fracción de recursos sociales se dedica al ahorro y a la provisión de bienes públicos. Idealmente, todos estos aspectos deberían ser resueltos por medios que satisfagan los dos principios de la justicia. Pero hemos de preguntarnos si esto es posible, y cuáles son las exigencias concretas de estos principios». *Ibidem*.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, 249-251.

beneficios y pérdidas a otros más allá de aquellos que los producen o benefician. Rawls nos invita a considerar el ejemplo de una industria que fabrique algunos bienes a bajo costo pero que a su vez contamina las aguas de la zona. Los bienes a bajo costo, en este ejemplo, tienen un costo medioambiental alto. De aquí que sugiera que «una tarea esencial de la ley y del gobierno es introducir las correcciones necesarias»¹³⁶. De manera que se ha de indagar cuales empresas colectivas son las más idóneas para alcanzar los fines del conjunto de los ciudadanos y cómo asegurar que cada parte está cumpliendo con su parte y así generar la confianza en el sistema¹³⁷.

En cuanto al sistema económico regulado por el mercado, es decir, donde los precios están determinados por la libre oferta y demanda, el profesor de Harvard hace las siguientes consideraciones: 1) la producción de bienes estará regida por las preferencias de los consumidores que se descubren a través de las tendencias de consumo en el mercado; 2) el grado en que el mercado se emplea para decidir la tasa de ahorro y la dirección de la inversión, que por lo general están determinados por empresas individuales que compiten entre sí teniendo como efecto la regulación efectiva de los precios; 3) tiene como ventaja de que los ciudadanos tienen la capacidad de libre elección de la carrera y ocupaciones que deseen, por lo que una dirección centralizada del trabajo no tendría razón de ser¹³⁸. Esto último es importante, puesto que Rawls afirma que el libre mercado «concuera con las libertades justas y con una justa igualdad de oportunidades [...] descentraliza el ejercicio del poder económico»¹³⁹, de otro modo, cumple con los principios de justicia. Aunque se ha de tener en consideración que esta aparente preferencia del autor por el sistema de libre mercado, puesto que no afirma lo mismo de un sistema socialista, según nos informa, no es una respuesta definitiva.

«Cuál de estos sistemas y de las formas intermedias responde a las exigencias de la justicia es algo que no puede, según creo, determinarse de antemano. Puede suponerse que no hay una respuesta general a este problema, ya que depende en gran parte de las tradiciones e instituciones y fuerzas sociales de cada país, y de sus particulares circunstancias históricas. La teoría de la justicia no incluye estos aspectos, pero lo que puede hacer es establecer de modo esquemático los lineamientos de un sistema económico justo que admita algunas variaciones. El juicio político, en cualquier caso, dependerá de qué variaciones serán las que mejor funcionen en la práctica. Una

¹³⁶ *Ibid.*, 252.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, 252-253.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, 253-255.

¹³⁹ *Ibid.*, 255.

concepción de la justicia es parte necesaria de cualquier valoración política, pero no basta»¹⁴⁰.

Pero el autor estadounidense tomará como paradigma para su esquema de justicia distributiva el sistema de mercado en una democracia de propiedad privada, tanto por su eficiencia como por su garantía de la libertad, ya que considera que solo de ese modo puede tratarse como un caso de justicia puramente procesal, sin que esto signifique que no se puedan dar elementos de injusticia en este sistema económico¹⁴¹. Para Rawls, «el principal problema de la justicia distributiva es la elección de un sistema social»¹⁴². Dicho sistema habrá de establecer un proceso económico y social que esté sostenido por instituciones políticas de acuerdo a un orden constitucional que regule las libertades básicas de los ciudadanos iguales y sus justas oportunidades, además de un mínimo social que responda a las eventuales precariedades de grupos o individuos motivadas por diversas razones¹⁴³. Son cuatro las ramas en las que se propone debe estar dividido el gobierno: 1) rama de asignación, mantiene el sistema de precios a un nivel factiblemente competitivo y previene un poder irrazonable por parte del mercado, además, identifica y corrige los derechos de propiedad; 2) la rama estabilizadora, es la que busca mantener un razonable pleno empleo; 3) la rama de transferencia, que es la encargada del mínimo social tomando en cuenta las necesidades y asignándoles el valor apropiado de acuerdo a las demandas; por último, 4) la rama de distribución cuya «tarea es conservar una justicia aproximada de las porciones distributivas mediante la tributación y los reajustes necesarios a los derechos de propiedad»¹⁴⁴. Rawls resume la aplicación de los principios de justicia a las instituciones con el siguiente esquema:

¹⁴⁰ *Ibid.*, 256.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, 256-257.

¹⁴² *Ibid.*, 257.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, 257-258.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 257. Cf. *Ibid.*, 258-259.

«Primer Principio
Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.
Segundo Principio ¹⁴⁵
Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.
Primera Norma de Prioridad (La Prioridad de la Libertad)
Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad. Hay dos casos: a) una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos; b) Una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para los que tienen una libertad menor.
Segunda Norma de Prioridad (La Prioridad de la Justicia sobre la Eficiencia y el Bienestar)
El segundo principio de la justicia lexicográficamente anterior al principio de la eficiencia, y al maximizar la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos: a) la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos; b) una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga.
Concepción general
Todos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo–, han de ser distribuidos de un modo igual, al menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados» ¹⁴⁶ .

Fig. 1. Resumen de los dos principios de justicia para las instituciones.

2.1.3 Los fines

Para Rawls la concepción del bien de una persona está determinada por la conjunción de su plan de vida racional y las circunstancias razonablemente favorables para el mismo. Además, considera que las concepciones del bien de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada deben estar adecuadas a los principios del derecho públicamente reconocido, que presupone un orden adecuado de los distintos bienes primarios. En este sentido, en la justicia como imparcialidad rawlsiana, el concepto de derecho tiene prioridad con

¹⁴⁵ Sobre el modo de comprender el principio de diferencia como principio de reciprocidad: Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, 64-65.

¹⁴⁶ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 280-281. En *Liberalismo político*, Rawls modifica ligeramente el primer principio: «Cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para todos». RAWLS, *Liberalismo político*, 210.

respecto al del bien, es decir, contrario a las teorías teleológicas, algo es bueno cuando se ajusta a los principios del derecho. Ahora bien, para llegar a los principios del derecho se hace necesaria alguna noción de bondad, que establecería al menos las suposiciones de las motivaciones en la posición original. A partir de esto último nuestro autor distingue entre dos teorías del bien: la *teoría tenue del bien*, cuyo «propósito es asegurar las premisas de los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de justicia»¹⁴⁷; y luego de tener elaborada la teoría y explicados los bienes primarios, se podrá realizar lo que Rawls denomina la *teoría completa del bien*¹⁴⁸.

El profesor de Harvard afirma que, si el proyecto racional de una persona determina su bien, la persona, cuando pone de manifiesto sus propósitos y motivos, lo que pretende con su vida, también descubre su identidad¹⁴⁹. Ahora bien, las condiciones para que un proyecto sea racional son:

«1) es uno de los proyectos congruentes con los principios de elección racional, cuando estos se aplican a todas las características importantes de su situación, y 2) es ese proyecto, entre los que satisfacen esta condición, el que sería elegido por él con plena racionalidad deliberativa, esto es, con plena conciencia de los hechos importantes y tras una cuidadosa reflexión acerca de las consecuencias. [...] En segundo lugar, los intereses y los propósitos de una persona son racionales, cuando –y sólo cuando– han de ser estimulados y proporcionados por el proyecto que es racional para esa persona»¹⁵⁰.

De aquí se desprende que la formulación de un proyecto racional implica un esfuerzo de congruencia de los juicios de valor de una persona, de donde se deducen sus aspiraciones de felicidad. Una persona es feliz, según la postura del autor, cuando «sus proyectos se desarrollan bien, cuando sus más importantes aspiraciones se van realizando, y cuando se siente seguro de que su buena fortuna será duradera»¹⁵¹. De aquí que la concepción de la felicidad sea dependiente del proyecto racional de vida, las facultades particulares del individuo y las circunstancias que le toque vivir con su consecuente accesibilidad o no a ciertos bienes. A la larga, la felicidad tiene un alto grado de dependencia de la buena fortuna¹⁵².

¹⁴⁷ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 360.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 359-360.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 370. Cf. JOSIAH ROYCE, *The philosophy of loyalty* (New York: The Macmillan Company, 1908), 167-172.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 370-371.

¹⁵¹ *Ibid.*, 371.

¹⁵² Cf. *Ibidem*.

Elegir racionalmente un proyecto vital es un proceso complejo. Partamos por comprender que «un principio de elección racional es el aplazamiento»¹⁵³. Esto supone que un proyecto racional de vida no es un programa detallado de actividades conducentes a un fin último. Implica las circunstancias y las posibilidades, de donde se deduce que se deberá configurar desde unos subproyectos específicos que se sitúan en el momento adecuado de cara al proyecto racional general. Se deben, en este sentido, asegurar los bienes primarios generales que posibilitan los posteriores deseos particulares. Ha de existir, pues, una programación que consiste en una sucesión temporal de actividades que satisfagan los deseos de manera eficiente y armoniosa¹⁵⁴.

«Los recursos básicos de tiempo y de energía se asignan a las distintas actividades, según la intensidad de los deseos a que responden y según la medida en que probablemente contribuirán a la consecución de otros fines. El objeto de la deliberación es encontrar el proyecto que mejor organice nuestras actividades e influya en la formación de nuestros deseos subsiguientes, de modo que nuestros propósitos e intereses puedan combinarse fructíferamente en un solo esquema de comportamiento»¹⁵⁵.

Además, estas pequeñas elecciones de los subproyectos, propone Rawls, deben tener ciertos criterios: 1) se deben elegir los medios más eficaces, aquellos que realicen el fin de mejor modo; 2) es preferible aquel subproyecto que cumpla con la mayor cantidad de objetivos del proyecto racional general; y 3) se ha de elegir aquel subproyecto que tenga mayor probabilidad de realización. Todo lo anterior, la elección de un proyecto racional de vida y el ordenamiento de la consecución de los pequeños proyectos conducentes al primero, presupone un ejercicio de racionalidad deliberativa¹⁵⁶. Esta racionalidad comprende que la persona que elige conoce al detalle sus deseos y sus objetivos presentes y futuros, valora la intensidad de sus deseos y tiene la libertad para

¹⁵³ *Ibid.*, 372.

¹⁵⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ «Llegados a este punto, introduzco la noción de racionalidad deliberativa, siguiendo una idea de Sidgwick. Éste caracteriza al futuro bien de una persona, en conjunto, como lo que esta persona desearía y buscaría ahora, si las consecuencias de todas las diversas formas de comportamiento que se le ofrecen fuesen, en el momento actual, exactamente previstas por ella y adecuadamente realizadas en su imaginación. El bien de un individuo es la composición hipotética de las fuerzas impulsivas que resulta de la reflexión deliberativa que cumple determinadas condiciones. Adaptando la noción de Sidgwick a la elección de proyectos, podemos decir que el proyecto racional para una persona es el que elegiría con racionalidad deliberativa (entre los que son compatibles con los principios contables y con otros principios de elección racional, una vez establecidos éstos). Es el proyecto sobre el que recaería la decisión como resultado de una reflexión cuidadosa, en la que el agente reconsideraría, a la luz de todos los hechos pertinentes, lo que probablemente realizaría aquellos proyectos, investigando así el modo de acción que mejor cumpliría sus deseos más fundamentales». *Ibid.*, 378.

decidir si es necesario lo que desea, estableciendo así una clasificación coherente de las alternativas que tiene a la mano¹⁵⁷ para la realización de la idea dominante¹⁵⁸ del proyecto racional que guía su vida¹⁵⁹.

Es importante destacar que las instituciones básicas de la sociedad pueden estimular y sostener algunos proyectos racionales de vida, en la medida que estos contribuyan al bien común en maneras conformes a la justicia¹⁶⁰. Pero debemos destacar que uno de los bienes primarios que pueden sostener los proyectos racionales de vida, quizás el más importante para Rawls, es el respeto propio¹⁶¹. Este se puede definir desde dos aspectos: primero, desde el propio valor que asigna una persona a su concepción del bien y de su proyecto de vida, como digno de llevarse a cabo; y, segundo, desde la confianza en las propias capacidades para realizarlo. La ausencia de estos aspectos del respeto puede mermar la voluntad de realización de los mismos. De aquí surge un dato importante de la posición original, que es que en ella se evitarían las condiciones sociales que puedan carcomer el respeto propio¹⁶². Claro está, Rawls considera que el respeto propio se enlaza con el apoyo de los demás en una conjunción que confirma que el proyecto racional de vida es adecuado, porque otros con sus proyectos racionales de vida también lo avalan¹⁶³. Rawls contrapone al respeto propio dos sentimientos, el pesar y la vergüenza. «El pesar es el sentimiento general suscitado por la pérdida o la ausencia de lo que consideramos bueno para nosotros, mientras que la vergüenza es la emoción evocada por los golpes inferidos a nuestro respeto propio, que es una forma especial de bien»¹⁶⁴. La vergüenza, al estar vinculada con nuestras aspiraciones, con lo que intentamos y las personas con las quisiéramos entrar en relación, por tanto, está determinada por el proyecto racional de vida¹⁶⁵. Un aspecto importante en la teoría de Rawls es que

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 378-379.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 381.

¹⁵⁹ «La atractiva idea que se encuentra en la base de la visión predominante es que el destino de las personas debería venir determinado por sus elecciones —sus decisiones acerca del modo en que quieren llevar adelante sus vidas— y no por las circunstancias en las que terminan encontrándose. Sin embargo, la visión predominante sólo reconoce las diferencias en las circunstancias sociales, mientras que las ignora en las cualidades naturales (o las trata como si fueran producto de nuestras elecciones)». KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 70-71.

¹⁶⁰ Cf. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 385.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, 398.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, 398-399.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, 399.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 401.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 402.

«la concepción que un individuo tiene de su bien ha de ajustarse, desde el comienzo, a su situación particular. Un proyecto racional de vida tiene en cuenta nuestras facultades, aspiraciones y circunstancias especiales y, por consiguiente, es bueno que dependa de nuestra posición social y de nuestras dotes naturales. No hay objeción alguna a hacer al ajuste de los proyectos racionales a estas contingencias, porque los principios de la justicia han sido elegidos ya y determinan el contenido de estos proyectos, los objetivos que fomentan y los medios de que se valen»¹⁶⁶.

Podría surgir la pregunta de si estas condiciones para la configuración y puesta en marcha del proyecto racional de vida no son coercitivas para el sujeto que debe elegir las. A esta cuestión Rawls responde desde la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad. Esta defiende que actuar bajo los principios de la justicia expresaría su naturaleza como seres racionales, libres e iguales, por tanto, su actuación podría catalogarse como autónoma¹⁶⁷ y determinan la responsabilidad de nuestros actos¹⁶⁸.

Al final de su obra, Rawls pone de relieve dos temas que pueden iluminar las dificultades propias de la vulnerabilidad, la pobreza y la exclusión social. Estos son el problema de la envidia y de la felicidad. Para el autor, la envidia plantea un problema dado que puede surgir a raíz de que las desigualdades sociales hayan alcanzado un nivel tal que sean socialmente peligrosas¹⁶⁹. Rawls explica que la envidia es colectivamente perjudicial pues quien la experimenta estará dispuesto a que las cosas empeoren con tal de acortar la distancia con el privilegiado, esto acompañado de sentimientos de rencor, derrota y fracaso¹⁷⁰. Ahora bien, el sentimiento moral que preocupa al profesor de Harvard es el resentimiento.

«Si experimentamos resentimiento por el hecho de tener menos que otros, puede ser porque consideramos que su mejor situación es el resultado de instituciones injustas, o de un comportamiento personal indigno. Los que expresan resentimiento deben estar preparados para demostrar por qué ciertas instituciones son injustas, o cómo les han perjudicado los otros»¹⁷¹.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 407.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 466.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 469.

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 480.

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 481.

¹⁷¹ *Ibid.*, 482.

De otro modo, Rawls coloca, a raíz de su concepción liberal, el peso de la situación que provoca el resentimiento en la percepción del sujeto¹⁷² y no en la posibilidad de una estructura social que sea necesariamente injusta.

«Ahora bien: yo supongo que la principal raíz psicológica de la propensión a envidiar es una falta de confianza en nuestro propio valor, combinada con una sensación de impotencia. Nuestro modo de vida carece de vigor, y nos sentimos incapaces de cambiarlo o de alcanzar los medios de hacer lo que aún queremos hacer. Por el contrario, el que está seguro del valor de su proyecto de vida y de su capacidad de realizarlo no se entrega al rencor ni está inconforme con su buena fortuna. Aunque pudiera, no desearía ni desea rebajar el nivel de ventajas de los demás a costa propia, por mínima que ésta fuese. Esta hipótesis implica que los menos favorecidos tienden a ser más envidiosos de la mejor situación de los más favorecidos cuando menos seguro sea su propio respeto y mayor su convicción de que no pueden mejorar sus perspectivas»¹⁷³.

Por otro lado, considera que la base de la autoestimación en una sociedad bien ordenada es la distribución justa de derechos y libertades fundamentales, donde la libertad tiene prioridad sobre las ventajas económicas y sociales¹⁷⁴. La libertad permite la formulación y el desarrollo del proyecto racional de vida particular del cual, según Rawls, depende la felicidad. «Somos felices cuando nuestros proyectos racionales se desenvuelven bien, nuestras aspiraciones más importantes se cumplen y estamos, con razón, totalmente seguros de que nuestra buena fortuna continuará»¹⁷⁵.

2.1.4 Influjo del proyecto de Rawls

El influjo de *Teoría de la Justicia* en la filosofía contemporánea es indiscutible. Suscitó en los medios académicos una enorme cantidad de reacciones, algunas críticas y otras de confirmación de sus afirmaciones. Rawls respetó a sus críticos tomando en cuenta algunas de sus sugerencias e intentando responder con profundidad a lo que consideraba una mala interpretación de sus posturas. Con todo, el propio filósofo reconocía tres límites de su teoría: primero, que no se comprende a la justicia como imparcialidad como una doctrina comprensiva global, sino como una estructura política que se centra en las instituciones; segundo; dado que su obra se ocupa del contenido y la naturaleza de la justicia en una sociedad bien ordenada, reconoce que su propuesta es «realísticamente utópica» señalando a una democracia perfecta; por último, partiendo de la posición

¹⁷² Cf. *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibid.*, 483.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 492.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 495.

kantiana de que un gobierno global sería o despótico o demasiado inestable por los constantes conflictos internos, por ello no se ocupa de las relaciones justas entre los pueblos¹⁷⁶.

A modo de recordatorio, como hemos mencionado al inicio de este capítulo, la publicación de la *Teoría de la Justicia* de Rawls surge como respuesta a dos posturas filosóficas que se plantean ante los problemas de justicia: el intuicionismo y el utilitarismo¹⁷⁷. El intuicionismo comprende que existen múltiples principios de justicia que interactúan en un contexto determinado y que constantemente entran en conflicto. Además, entiende que no existe un criterio o método adecuado para escoger cual de los principios de justicia es el más adecuado para la solución de un conflicto o, si existen varios principios que pueden dar solución al problema, cual debe tener prioridad¹⁷⁸. El utilitarismo, contrario al intuicionismo, considera que existe un único principio capaz de mediar en los conflictos de justicia y de dar prioridad a los principios contrapuestos: el principio de utilidad. Según dicho principio, un acto es correcto y es prioritario en la medida en que maximice el placer o la felicidad general¹⁷⁹.

El utilitarismo resulta atractivo ya que en él se toman en cuenta los puntos de vista de todos aquellos que se encuentran afectados por una situación determinada, considerándolos igualmente válidos. Además, convence con facilidad pues resulta habitual el cálculo coste-beneficio en las decisiones cotidianas de la población en general. Pero, a su vez, esto que resulta atractivo es también la fuente de mayor crítica: ¿qué límites han de colocarse a las posturas ofensivas si se consideran como igualmente válidas? ¿Qué criterios se han de utilizar para que aceptar o rechazar una postura? ¿Es siempre el cálculo del beneficio más extendido el más éticamente correcto? La alternativa de Rawls es la propuesta de unos principios de justicia a partir de una propuesta tradicionalmente liberal: el contractualismo. Recurrir al contractualismo liberal tiene dos acentos importantes para su influencia en la bioética: hace énfasis en la autonomía personal y en la igualdad de *status* moral¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Cf. RAWLS, *Justice as Fairness. A restatement*, 12-14.

¹⁷⁷ Cf. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 61-65.

¹⁷⁸ Cf. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 22. Cf. RAPHAEL, *Concepts of Justice*, 199.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 28-34.

Veamos algunos autores a los que ha influenciado la postura rawlsiana, ya sea para afirmarla o criticarla al menos parcialmente, dentro de la línea de pensamiento liberal. Dada las intenciones de nuestra investigación, nos auxiliaremos de los análisis y síntesis de Gargarella, Kymlicka y Martínez.

a) *Robert Nozick*¹⁸¹

Robert Nozick (1938-2002), filósofo estadounidense y profesor de Harvard al igual que Rawls, es de los primeros críticos de la *Teoría de la Justicia*. Su obra más emblemática en este sentido, en tanto que respuesta a Rawls, es *Anarquía, Estado y Utopía*¹⁸². Nozick se inscribe entre los autores del liberalismo conservador, aquel cuyo valor primordial es la libertad individual para proponer, basándose en John Locke¹⁸³, un *Estado mínimo*¹⁸⁴, es decir, con la menor intervención posible en la vida de los ciudadanos. Con lo anterior se enfrenta a las teorías anarquistas¹⁸⁵ que abogan por la desaparición total del Estado y por el igualitarismo rawlsiano¹⁸⁶ que, según su perspectiva, exige una institucionalización fuerte que traería como consecuencia una mayor capacidad de control del Estado. Nozick no se opone a la igualdad como tal, pero sí a la imposición de la misma por parte del Estado¹⁸⁷. Lo que Nozick pretende es que todas aquellas pautas ideológicas que coexisten en la sociedad puedan hacerlo con tal de que todos respeten los derechos de los demás, sin la intervención estatal y sin la desaparición total de las instituciones, por ello, su propuesta apunta a una utopía¹⁸⁸.

«La teoría defendida por Nozick es, como la de Rawls, una deontológica, que afirma la existencia de ciertos derechos básicos inviolables y que, como tal, rechaza la posibilidad de que los derechos de algún particular resulten violentados en favor del mayor bienestar de otros. [...] Los derechos “naturales” en los que piensa Nozick se fundan en una

¹⁸¹ Entre algunas de las obras de Nozick se encuentran: ROBERT NOZICK, *Philosophical Explanations* (Oxford: Clarendon Press, 1990). *The examined life. Philosophical meditations* (New York: Touchstone, 1990). *The nature of rationality* (New Jersey: Princeton University Press, 1993). *Invariance. The structure of the objective world* (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

¹⁸² Cf. ROBERT NOZICK, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974). Versión castellana: ROBERT NOZICK, *Anarquía, Estado y Utopía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988).

¹⁸³ Nozick retoma a Locke especialmente desde: JOHN LOCKE, *Two Treatises of Government*, 2.^a ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1967). Cf. RAPHAEL, *Concepts of Justice*, 214.

¹⁸⁴ Cf. NOZICK, *Anarquía, Estado y Utopía*, 39-62.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 61-62.

¹⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 183-227.

¹⁸⁷ Cf. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 53.

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 45-46.

intuición básica, que es la propiedad de cada uno sobre sí mismo —cada uno es el legítimo propietario de su cuerpo—»¹⁸⁹.

Los derechos naturales para Nozick son derechos negativos. Estos implican la no interferencia en el desarrollo de los planes y deseos personales, así como la negación de la asistencia en tanto que derecho positivo. Los únicos derechos positivos que contempla son los relacionados a las transacciones voluntarias entre personas¹⁹⁰.

Si la respuesta de Nozick a la *Teoría de la Justicia* de Rawls apunta a una insuficiencia liberal, otro buen número de autores apuntan a su insuficiencia como propuesta igualitaria. Entre los comentarios y propuestas suscitadas al igualitarismo de Rawls destacan las de Ronald Dworkin, la de Gerald Cohen y la de Amartya Sen. Algunas pinceladas orientativas sobre los mencionados autores.

b) *Ronald Dworkin*¹⁹¹

Ronald Dworkin, desde la misma tradición liberal y con más similitudes que discrepancias con Rawls, pondrá el acento en que

«el liberalismo igualitario debe distinguir entre la “personalidad” y las “circunstancias” que rodean a cada uno. [Es decir] el de igualar a las personas en sus circunstancias, permitiendo que los individuos se hagan responsables de los resultados de sus gustos y ambiciones. [...] En segundo lugar, Dworkin considera que una buena concepción igualitaria debe rechazar, como métrica de la igualdad, el bienestar o la satisfacción que pueda alcanzar cada uno. [...] Así, propone la noción de “recursos”, para decir que la situación de las personas deberá evaluarse teniendo en cuenta los recursos que poseen. [...] La tercera idea fundamental de la igualdad liberal es un complemento de la segunda [El liberalismo igualitario] insiste no sólo en que la justicia es una cuestión de recursos, sino que es una cuestión de recursos *iguales*. [...] Finalmente, la cuarta idea propia del liberalismo igualitario es, conforme con Dworkin, la referida a la tolerancia. Para Dworkin, un Estado igualitario debe ser neutral en materia ética, no debiendo prohibir o recompensar ninguna actividad privada sobre la base de que alguna concepción ética resulta superior o inferior a las demás»¹⁹².

¹⁸⁹ *Ibid.*, 46.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 47. Rawls responde a Nozick en *Liberalismo político* a través de su crítica al libertarismo. Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, 191-193.

¹⁹¹ Entre algunas de las obras de Dworkin se encuentran: RONALD DWORKIN, *Los derechos en serio* (Barcelona: Ariel, 1995). *Ética privada e igualitarismo político* (Barcelona: Gedisa, 1992). *Sovereign virtue. The theory and practice of equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2000). *Religión sin dios* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

¹⁹² GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 70-71. Cf. RONALD DWORKIN, «The Ethical Basis of Liberal Equality», *Ethics and Economics* 2 (1991): 21-45.

En estos puntos anteriores Dworkin coincide con Rawls en su propuesta de justicia liberal. Ahora bien, considera que una de las falencias de la teoría rawlsiana es que resulta demasiado insensible a las dotaciones naturales de cada persona y a las ambiciones de cada uno. Ante esto, Dworkin presenta un *modelo ideal regulativo* que contrarreste las insuficiencias antes mencionadas. Presenta su modelo a partir de una *subasta hipotética* que se satisface cuando pasa el «test de envidia» (cuando la persona se encuentra satisfecha con los recursos adquiridos y no desea los recursos de los demás) y las diferencias solo reflejan las diversas ambiciones de cada cual¹⁹³. Luego de esto se le deberá asignar a cada persona una porción adicional e igual de recursos para la adquisición de bienes, de manera que puedan ser utilizados para: primero, elegir el plan de vida que cada uno desea y, segundo, para contratar seguros para posibles desventajas futuras. En resumen, la idea es tener la posibilidad de elegir el plan de vida particular a partir de unos recursos iguales y tener la capacidad de asegurarse ante eventuales desigualdades. Esto disminuye la incidencia de la *mera suerte* sin quitar los riesgos propios de la *suerte optada* producto de las opciones tomadas¹⁹⁴. Pero esta postura de Dworkin tiene el problema de que las circunstancias naturales, en el mundo real, aunque tengan más recursos invertidos para solventarlas, no terminan igualando a todas las personas y dándoles la oportunidad de desarrollar sus planes particulares de vida. De lo anterior se desprende la necesaria intervención de los seguros que propone el autor¹⁹⁵.

Para Kymlicka existen dos problemas que brotan ante la propuesta de Dworkin, el primero es que «en el mundo real no existe una forma de medir cuáles son las ventajas y desventajas reales de la gente»¹⁹⁶. Según este autor, esto se debe que la persona lo que eligen es cómo desarrollar sus talentos, de aquí que, algunos los desarrollen de manera adecuada y otros, por razones diversas, no lo hagan, sin que sea posible cuantificar cuantos talentos son desarrollados y cuantos no. A esto se le suma que es difícil determinar lo que se considera una ventaja natural, puesto que la ventaja o desventaja de la misma dependerá de los planes de vida de cada uno. El segundo problema es que «las desventajas naturales no son la única causa de las circunstancias desiguales (incluso en

¹⁹³ Cf. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 92.

¹⁹⁴ GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 70-71. Cf. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 91-107.

¹⁹⁵ Esta es la crítica que hace: JAN NAVERSON, «On Dworkinian Equality», *Social Philosophy and Policy* 1, n.º 1 (1983): 18. Citado por: . KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 97.

¹⁹⁶ KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 98.

sociedades con igualdad de oportunidades para diferentes razas, clases, o sexos)»¹⁹⁷. Refiere esto a la falta de información completa sobre el futuro y sus incidencias. Los problemas antes mencionados conducen a la consideración de la propuesta dworkoniana como impracticable¹⁹⁸, sin que esto signifique que su aporte no sea significativo en términos de análisis de las posibilidades de la justicia distributiva¹⁹⁹.

c) *Gerald A. Cohen*

Desde otra perspectiva, Gerald A. Cohen, partiendo de sus estudios sobre el marxismo²⁰⁰, realiza una crítica aguda y pormenorizada de las propuestas de Nozick en *Anarquía, Estado y Utopía*²⁰¹ por su acentuado liberalismo conservador. Pero, además, Cohen, partiendo de la perspectiva del igualitarismo radical de cuño marxista, dedica buena parte de su obra a la crítica de lo que considera son carencias y fallos de la propuesta de Rawls²⁰². Cohen percibe que la distinción entre circunstancias y elecciones planteada por Rawls acarrea ciertas dificultades.

«Según Rawls, cada individuo sólo es parcialmente responsable de sus esfuerzos dado que, en parte, esa capacidad de esforzarse es un mero producto de la suerte. Luego, y debido a la dificultad para distinguir claramente hasta qué punto uno es responsable de sus propios esfuerzos y hasta qué punto no lo es, la política que Rawls aconseja seguir es la de ignorar, en principio, el esfuerzo de cada uno como una base legítima para exigir recompensas al resto de la sociedad. Sin embargo, en el análisis que lleva adelante Rawls en relación a los deseos de cada uno y el modo en que tales deseos deben ser tratados, su propuesta parece seguir un camino completamente diferente del aconsejado para el caso anterior. En esta oportunidad, Rawls también sostiene que somos al menos parcialmente responsables de nuestros gustos, pero concluye afirmando que cada uno debe hacerse cargo por completo de las consecuencias de sus elecciones. [...] Este diferente tratamiento de las decisiones individuales en cada caso causan perplejidad en Cohen, quien concluye su análisis preguntándose “por qué la responsabilidad parcial por el esfuerzo no importa ninguna recompensa, mientras que la (mera) responsabilidad parcial por formar gustos caros implica una penalización completa” [COHEN, «On the Currency

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ Cf. DAVID MAPEL, *Social Justice Reconsidered: The Problem of Appropriate Precision in a Theory of Justice* (Urbana: University of Illinois Press, 1989).

¹⁹⁹ Cf. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 99-101.

²⁰⁰ Cf. GERALD A. COHEN, *Karl Marx's theory of history: a defense* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

²⁰¹ Una recopilación de las críticas de Cohen a Nozick se encuentra en: GERALD A. COHEN, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

²⁰² Cf. GERALD A. COHEN, «On the Currency of the Egalitarian Justice», *Ethics* 99, n.º 4 (1989): 906-944. «Incentives, Inequality, and Community» en *The Tanner Lectures on Human Values* 13, ed. por Grethe Peterson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), 261-329. «The Pareto Argument for Inequality», *Social Philosophy and Policy* 12, n.º 1 (1995): 160-185. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Barcelona: Paidós, 2001).

of the Egalitarian Justice», 915]. De este modo, Cohen abre una pequeña “grieta” en la teoría de Rawls»²⁰³.

Cohen, por otro lado, abre otro frente de crítica sobre el principio de diferencia rawlsiano, ya que afirma que dicho principio termina negando el principio de igualdad proclamado, ya que permite la desigualdad favoreciendo a los más aventajados con tal de que asistan a los más desaventajados. Para Cohen esto es una replicación de las dinámicas sociales de injusticia que la misma teoría pretende combatir. Si no hay problema con beneficiar a los que por dotes naturales son más talentosos, entonces resulta que las instituciones diseñadas terminan beneficiando doblemente a estos individuos que ya de por sí tenían ventajas, alentando de ese modo las desigualdades. Si las instituciones no están diseñadas para proteger a los más desaventajados, entonces la igualdad queda a merced de la conducta de los más talentosos y esto no garantiza necesariamente la justicia. Para Cohen una sociedad justa no solo requiere de un Estado que conforme un cuerpo legislativo justo, sino que necesita de un *Ethos* en el que las elecciones personales de los individuos que participan en la sociedad también sean justas²⁰⁴. Es decir, en contra de la opinión de Rawls, no basta con instituciones justas, sino que son necesarias personas justas²⁰⁵.

d) Otros liberales a propósito de Rawls

El académico español Julio Martínez en su obra *Religión en público* destaca una serie de autores del mundo anglosajón que, influenciados por la obra de Rawls, realizaron sus propios aportes, críticas o ampliaciones a la *Teoría de la Justicia* y a *Liberalismo político* del profesor de Harvard. El hilo conductor que caracteriza a estos autores liberales es el concepto, planteado de diversa manera, de *neutralidad*²⁰⁶.

Entre los autores destacados por Martínez está Bruce Ackerman, profesor de Yale, quien, partiendo de posiciones cercanas a Rawls, publicó en 1980 el libro *Social Justice in a Liberal State*²⁰⁷ como parte de las respuestas y discusiones suscitadas por la *Teoría*

²⁰³ GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 80-81.

²⁰⁴ Cf. GERALD COHEN, «Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice», *Philosophy & Public Affairs* 26, n.º 1 (1997): 3-30. <http://www.jstor.org/stable/2961909>.

²⁰⁵ Cf. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 81-85.

²⁰⁶ Cf. MARTÍNEZ, *Religión en público*, 214.

²⁰⁷ Cf. BRUCE ACKERMAN, *Social Justice in a Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980). [Versión española] *La justicia social en el estado liberal* (Madrid: C.E.C., 1993).

de la *Justicia* de Rawls. Su propuesta giraba en torno a una política neutral, es decir, que las distintas posturas e ideologías de cualquier tipo no incidieran en la configuración del Estado. En otras palabras, que el valor de una sociedad pluralista debe regirse por el principio de neutralidad en el que se verifiquen las siguientes premisas: «a) ninguna concepción del bien humano es superior a otra; b) ninguna persona (o grupo) es intrínsecamente superior a cualquier otra»²⁰⁸.

Para llegar a acuerdos en una sociedad pluralista Ackerman apela al diálogo, pero no desde posiciones ideales en los que las personas deberían ubicarse en situaciones hipotéticas (esto en contra de la posición original rawlsiana), sino con un fuerte sentido pragmático donde la única vía razonable para la convivencia posible es el diálogo entre las partes contrapuestas. Ahora bien, esto lo propone desde lo que denomina la *restricción conversacional* que consiste en obviar los desacuerdos y posturas morales particulares de la conversación, restringiendo estos a las conversaciones privadas, para que el Estado liberal pueda centrarse en la conversación pública de la vida política o ciudadana. Esto conllevaría un *sacrificio emocional* ya que implica la renuncia a la defensa de la verdad que guía la vida de cada persona en aras de un diálogo que abogue por lo común. Esto, según el autor, permitiría concentrar los esfuerzos del Estado en la búsqueda de premisas razonables compartidas y no en la búsqueda de una concepción particular de bien o de verdad moral que termina dividiendo la sociedad²⁰⁹. Esto ciertamente resulta atractivo para poder neutralizar muchas discusiones públicas estériles, pero cabría la pregunta de si posible o recomendable una neutralidad tal que anule las concepciones de verdad que alimentan la actuación de las personas. Por otro lado, habría que preguntarse si la posibilidad de diálogo real y efectivo puede darse a partir de una neutralización de las convicciones morales particulares.

Otro autor destacado en el espectro liberal es Thomas Nagel, profesor de derecho y filosofía de la Universidad de Nueva York, quien hizo la tesis doctoral bajo la dirección de Rawls. El profesor norteamericano prefiere el concepto de «imparcialidad» para referirse al trato que se debe dar «a todos y cada uno de un modo igual bajo algún respecto»²¹⁰. Esto presupone no solo aspectos de la ética individual, sino también la

²⁰⁸ MARTÍNEZ, *Religión en público*, 215.

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 218-220.

²¹⁰ *Ibid.*, 222.

consideración de los valores que han de proteger las instituciones públicas, que tienen como base de justificación la *impersonalidad* y la *objetividad*²¹¹. Esto porque Nagel considera que no debe existir desde el liberalismo un escepticismo epistemológico respecto a las creencias particulares de los individuos en tanto que justificación política, puesto que, para el profesor de filosofía y derecho, «la *verdad* se relaciona con lo público; la *creencia*, con lo privado»²¹². De este modo, quedarían para el ámbito privado las *creencias* religiosas o filosóficas, mientras que las instituciones se habrán de regir por las *verdades* que puedan ser objetiva e impersonalmente justificadas. Una división ciertamente problemática, como plantea Martínez:

«Todo lo que estamos considerando apunta a una necesaria revisión del sentido de la reclusión de las materias pertenecientes al ámbito público, pues se puede razonablemente suponer que la expresión pública no es únicamente una forma de auto-desvelamiento que le hace a la persona sentirse mejor y más ajustada existencialmente, sino que la participación de sentimientos, creencias o convicciones en el espacio público implicaría forzosamente su influencia en la formación de la opinión pública y su intervención en las decisiones más o menos formalmente establecidas»²¹³.

La división que Nagel realiza entre las creencias personales que rigen las actitudes individuales y privadas y aquellas verdades imparcialmente justificables que han de regir las instituciones sociales, aunque presentan un modelo típicamente liberal, presentan el problema no poder solucionar la constatable influencia de las creencias particulares en la vida pública y en la incidencia política de las personas. En definitiva, no resuelve la lucha por el poder político que ha de dar el visto bueno a las instituciones acordadas²¹⁴.

En la línea del liberalismo pragmático nos encontramos con Richard Rorty. Este aboga por una separación radical entre lo público y lo privado desde la justificación de una necesidad interna de cada uno de dichos ámbitos. Según este autor, en lo público ha de destacar el pluralismo relativista que no permite la proclamación de las verdades,

²¹¹ Cf. THOMAS NAGEL, «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy & Public Affairs* 16 n.º 3 (1987): 215-240. «La justificación imparcial es impersonal en tanto que ha de ser independiente de quiénes son los que participan en ella. Es objetiva en cuanto permite apelar a razones que se reconocen como pertenecientes a un fundamento común de justificación, no a la creencia particular de cualquiera de las partes». MARTÍNEZ, *Religión en público*, 222.

²¹² MARTÍNEZ, *Religión en público*, 226.

²¹³ *Ibid.*, 228.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, 229-231.

mientras que en lo privado se comprende la verdad como un elemento incapaz de la universalización²¹⁵. De ahí su énfasis en una «verdad contextualizada»²¹⁶.

«Según la interpretación de Rorty, Rawls habría ido avanzando desde un liberalismo filosófico hacia un liberalismo pragmático, el “liberalismo burgués posmoderno”, una evolución que le habría hecho prescindir de deducciones trascendentales en relación con el liberalismo americano o del empeño por conseguir fundamentos filosóficos para las instituciones democráticas»²¹⁷.

Esto, según el autor, es lo que conduciría a Rawls a renunciar a la inclusión de las ideas comprensivas basadas en creencias religiosas o en teorías filosóficas. Pero Martínez no considera que la motivación de Rawls fuese el escepticismo frente a las mismas, «sino para establecer una base compartida para la razón pública, en una situación caracterizada (no provisionalmente sino permanentemente) por el pluralismo de visiones del bien»²¹⁸, base del consenso traslapado.

Por otro lado, para Amartya Sen, alumno de Rawls, lo que debería tomarse en cuenta no son tanto los recursos o la utilidad obtenida de los mismos, sino algo más bien intermedio: «la capacidad de cada sujeto para transformar esos recursos en libertades»²¹⁹. De aquí la importancia de la idea de capacidades, es decir, la diversidad de desempeños o funcionamientos de los individuos, que tanto él como Martha C. Nussbaum han desarrollado²²⁰. Nos detendremos con más detalle en la propuesta de Sen al analizar en este capítulo su texto *La idea de la justicia*, publicada en el año 2009. En nuestro comentario, por razones de espacio, acentuaremos algunas discrepancias entre Rawls y Sen, pero sabiendo que este último bebe mucho de su maestro y que comparten el proponer sus ideas desde la tradición liberal. Lo acentuado hasta aquí es que Rawls tiene una importante influencia en el pensamiento filosófico en torno a la justicia a partir de la publicación de su *Teoría de la justicia* y, por tanto, un enorme impacto en la concepción liberal de la política.

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, 233-234.

²¹⁶ Para la diferencia entre verdad y creencia meramente justificada: Cf. RICHARD RORTY, «Norteamericanismo y pragmatismo», *Isegoría* 8 (1993): 5-25. Citado por: MARTÍNEZ, *Religión en público*, 234.

²¹⁷ MARTÍNEZ, *Religión en público*, 232.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, 238.

²¹⁹ GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 76.

²²⁰ Cf. MARTHA C. NUSSBAUM Y AMARTYA SEN (comp.), *La calidad de vida*, (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996). AMARTYA SEN, *Desarrollo y libertad* (Barcelona: Planeta, 2000). MARTHA C. NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades* (Barcelona: Herder, 2002).

2.3 Sen: La idea de la justicia

Amartya Sen, filósofo y Premio Nobel de Economía en 1998, publicó en el año 2009 la obra titulada *La idea de la justicia* y lo hacía no por la «percepción de que el mundo no es justo del todo, lo cual pocos esperamos, sino que hay injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno que quisiéramos suprimir»²²¹. Como bien enuncia el autor, busca centrarse en las injusticias reparables para fundamentar una teoría de la justicia²²². Dicha teoría, más que concentrarse en la fundamentación de un paradigma perfecto de justicia, estaría encaminada, al «mejoramiento de la justicia y la superación de la injusticia»²²³.

En este sentido, rompe con la tendencia de las teorías sobre la justicia que intentan basar sus propuestas en la caracterización de las sociedades perfectamente justas. Para ello, Sen propone un razonamiento práctico en la prosecución del avance de la justicia y la búsqueda de soluciones concretas en aras de la reducción de las injusticias. Esto mediante un ejercicio comparado de las distintas razones de justicia, en las que no considera necesario la definición formal y última de la justicia en la que todos los actores estén de acuerdo para llevarse a cabo, sino que aboga por un ejercicio de argumentación razonada para gestar acuerdos que, más allá de las instituciones, aunque sin negar su importancia, tenga impacto positivo en la forma real en que las personas viven²²⁴. Por ello, el economista se identifica con una tradición de la Ilustración denominada «comparatista»²²⁵ en contraposición con la «contractualista» a la que se suma Rawls.

Sen considera que para la idea de la justicia resulta determinante el experimentar un fuerte sentimiento de injusticia, que podría tener su fundamento en diversas razones y que estas no tienen porqué coincidir para adquirir un carácter de validez. Por ello hablará

²²¹ SEN, *La idea de la justicia*, 11.

²²² Cf. *Ibidem*.

²²³ *Ibid.*, 13.

²²⁴ Cf. *Ibid.*, 13-15.

²²⁵ «En contraste, otros filósofos de la Ilustración (por ejemplo Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx, John Stuart Mill) adoptaron una variedad de enfoques que compartían un interés común en comparar las diferentes maneras en que las personas podían orientar sus vidas, bajo la influencia de las instituciones pero también del comportamiento real de la gente, las interacciones sociales y otros factores determinantes. Este libro se inspira en gran medida en esa tradición alternativa». *Ibid.*, 20.

de una fundamentación plural del sentimiento de injusticia²²⁶. El filósofo considera que en la tradición del pensamiento occidental existen dos enfoques, surgidos en el período de la Ilustración (ss. XVIII-XIX), desde el cual se ha discutido el tema de la justicia y se han planteado consideraciones acerca de la injusticia: por un lado, el «institucionalismo trascendental»²²⁷ y por el otro, el «comparativismo»²²⁸.

El institucionalismo trascendental, de donde, según nuestro autor, se deriva la filosofía política dominante en el presente²²⁹, se dedica al estudio de la naturaleza de la justicia en su estado de perfección. Esto hace que se concentre en la consideración de las instituciones y cómo estas han de ser justas, en vez de ocuparse de las sociedades reales²³⁰. De este modo de proceder se desprenden las teorías contractualistas, entre cuyos representantes se encuentran Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y otros pensadores contemporáneos, entre ellos Rawls²³¹.

A partir de las teorías centradas en el contrato social se elaboraron teorías de la justicia centradas en la «identificación trascendental de las instituciones ideales»²³². El también economista considera que existen dos problemas básicos del trascendentalismo: 1) la *factibilidad*, es decir, la posibilidad de que no exista un consenso razonado sobre la naturaleza de una sociedad justa y, 2) la *redundancia*, esto es que, la elección real de un esquema de justicia entraña la necesaria comparación de las alternativas factibles y no solo una identificación de una situación de justicia perfecta que posiblemente no esté disponible para su concreción en los miembros de una sociedad²³³. Otra crítica de Sen al trascendentalismo radica en que entraña la imposibilidad de una mirada global de la justicia dado que requiere un conjunto de instituciones a escala mundial que, siendo

²²⁶ Cf. *Ibid.*, 34.

²²⁷ Cf. *Ibid.*, 37.

²²⁸ Cf. *Ibid.*, 39.

²²⁹ Cf. *Ibidem*.

²³⁰ «Un enfoque trascendental no puede ocuparse por sí solo de cuestiones sobre el avance de la justicia y comparar propuestas alternativas para tener una sociedad más justa, son mencionar la utópica propuesta de dar un salto imaginario a un mundo perfectamente justo. En verdad, las respuestas que un enfoque trascendental da, o puede dar, son muy distintas y distantes del tipo de preocupaciones que interesan a la gente en sus discusiones sobre la justicia y la injusticia del mundo (por ejemplo, las iniquidades del hambre, la pobreza, el analfabetismo, la tortura, el racismo, el sometimiento de las mujeres, el encarcelamiento arbitrario o la exclusión médica como problemas sociales que necesitan redención)». *Ibid.*, 126.

²³¹ Cf. *Ibid.*, 38.

²³² *Ibidem*.

²³³ Cf. *Ibid.*, 41.

perfectamente justas, sean tuteladas por un Estado soberano global, que realmente parece poco probable²³⁴.

Por otro lado, teóricos como Smith, Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Marx y Mill, entre otros, asumieron, cada uno a su modo, «enfoques comparativos que se ocupaban de las realizaciones sociales resultantes de las instituciones reales, el comportamiento real y otras influencias»²³⁵. El propio Sen se identifica con este enfoque de la justicia. Nuestro autor lo hace desde el deseo de responder a la pregunta de «¿cómo debería promoverse la justicia?»²³⁶. Con dicha pregunta se propone la búsqueda de realizaciones reales en las sociedades estudiadas más que las instituciones o reglas que deberían existir para que se de una sociedad perfectamente justa²³⁷. Sin detrimento de la importancia de las instituciones y reglas, considera que la justicia no puede estar de espaldas a las situaciones verídicas de la gente, a las vidas que los sujetos pueden realmente vivir. En este sentido, en la propuesta de Sen, la libertad de escoger la vida que se desea vivir es un elemento fundamental de la justicia, dado que es un modo de evaluar las capacidades reales de la gente para realizar su propia vida y también como elemento de responsabilidad²³⁸ de la propia elección²³⁹. El premio Nobel intenta con este enfoque «comprender la importancia de la prevención de la injusticia manifiesta en el mundo, en lugar de buscar lo perfectamente justo»²⁴⁰.

Un elemento importante para dilucidar el modo en que se ha de comprender la justicia es el constatar que las acciones propias pueden afectar, y de hecho afectan, la vida de las demás personas. En este sentido, se ha de tener en cuenta la racionalidad de las elecciones particulares de manera que no solo se considere el beneficio propio, sino que se pueda observar con objetividad el modo en que afectan la vida de los demás. Esto no resulta tan obvio como parece: «Los proponentes de la llamada “teoría de la elección racional” [...] se han esforzado mucho para que aceptemos la peculiar idea de que la

²³⁴ Cf. *Ibid.*, 56-57.

²³⁵ *Ibid.*, 39.

²³⁶ *Ibid.*, 41.

²³⁷ Cf. *Ibidem*.

²³⁸ «La libertad de elegir nos da la oportunidad de decidir qué debemos hacer, pero con dicha oportunidad viene la responsabilidad por lo que hacemos, en la medida en que se trata de acciones elegidas. Puesto que una capacidad es el poder de hacer algo, la responsabilidad que emana de esa habilidad, de ese poder, es una parte de la perspectiva de la capacidad, lo cual abre un espacio para las exigencias del deber, lo que puede llamarse “demandas deontológicas” en sentido amplio». *Ibid.*, 51.

²³⁹ Cf. *Ibid.*, 50-51.

²⁴⁰ *Ibid.*, 52-53.

elección racional consiste tan sólo en la ingeniosa promoción del interés propio»²⁴¹. En este sentido, la razonabilidad de una elección no solo se juega en la condescendencia con el interés propio, sino también con la objetividad del mismo. Ahora bien, la objetividad planteada por Sen no implica solo valores, sino el diálogo fecundo y transparente, sin negar las dificultades que trae consigo, entre «creencias filosóficas, creencias religiosas y creencias fácticas»²⁴². Para ello, apela al «escrutinio razonado»²⁴³ que pone en diálogo diferentes perspectivas sin que se pretenda llegar a un único conjunto de principios ni a una rígida estructura institucional, pero sí con la condición de que exista una base de imparcialidad y un buen uso de la razón²⁴⁴.

Sen es un discípulo de Rawls que, en ciertos aspectos, toma distancia de su maestro. Desde la perspectiva del filósofo, Rawls aporta a la reflexión sobre la justicia el que esta parta desde las exigencias de la equidad, que en términos generales se puede considerar como una exigencia de imparcialidad²⁴⁵. Como hemos visto, para ello han de intervenir conceptos clave en la teoría de la justicia de Rawls como son la «posición original» y el «velo de ignorancia» de donde se obtendrían unos principios básicos únicos que regirían una sociedad bien ordenada y justa. Es aquí cuando Sen comienza a distanciarse de su maestro, puesto que la formulación de unos principios únicos le genera escepticismo ante la pluralidad de principios imparciales posibles que a los miembros de una sociedad están convencidos de que deberían adoptarse como principio de justicia²⁴⁶. Esto supone un discernimiento de cara a la escogencia de unos principios de justicia que sean viables en una sociedad plural y no solo una abstracción de los principios de justicia que se transformen en un ideal desconectado de la realidad de aquellos que viven en una sociedad particular.

Con todo, Sen reconoce aspectos positivos del enfoque rawlsiano. Primero, como habíamos mencionado, la «prioridad fundacional de la equidad para el desarrollo de una teoría de la justicia»²⁴⁷. Segundo, el alcance de «la naturaleza de la objetividad en la razón

²⁴¹ *Ibid.*, 62. Cf. *Ibid.*, 210.

²⁴² Cf. *Ibid.*, 71.

²⁴³ *Ibid.*, 74.

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 78.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 82-83.

²⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 86.

²⁴⁷ *Ibid.*, 91.

práctica»²⁴⁸ que sienta las bases de la deliberación en común y toma de decisión racional en una sociedad plural. Tercero, el reconocimiento de «los poderes morales» que les conduce a tener una concepción de la justicia y del bien²⁴⁹. Cuarto, otro elemento al que Sen le concede especial importancia, es que Rawls coloca a la libertad como prioridad absoluta. Quinto, su insistencia en la equidad procedimental, colocando en la palestra la desigualdad por raza, género, etc., además de la económica y social²⁵⁰. De esta insistencia en la equidad surge, sexto, la necesidad permitir la desigualdad en cuanto sea necesaria para sostener a los más desaventajados²⁵¹.

Por otra parte, Sen también considera los límites de la teoría de la justicia de Rawls. En primer lugar, sostiene que el énfasis de Rawls en las instituciones justas en vez de en las sociedades justas, hace que no se tomen en consideración las instituciones efectivas ni las características reales del comportamiento de sus miembros. Segundo, aunque se hayan escogido al modo rawlsiano las instituciones justas no se podría garantizar que todos los miembros de una sociedad actuarían conforme a las mismas según un comportamiento razonado, es decir, no se garantiza que todos se comprometan a actuar de manera consecuente con las instituciones establecidas. En este sentido, se tendría que acoger una asunción gradual del concepto de justicia adquirido por una sociedad que poco a poco vaya transformando el comportamiento real de sus miembros²⁵².

Otro rasgo de la teoría de Rawls, siguiendo la línea kantiana²⁵³, es su opción contractualista. Esta manera de pensar la justicia centra sus esfuerzos en buscar cual sería el contrato social aceptado por todos de manera unánime en la posición original. Esto lo expresa de manera directa en el prefacio de la *Teoría de la Justicia*: «Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción»²⁵⁴. Claro está, la preocupación de Rawls es contrarrestar la teoría utilitarista que considera domina la

²⁴⁸ *Ibid.*, 92.

²⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

²⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 93.

²⁵¹ Cf. *Ibid.*, 93-94.

²⁵² Cf. *Ibid.*, 96-98.

²⁵³ Cf. *Ibid.*, 99. «La teoría resultante es de naturaleza sumamente kantiana». Rawls, *Teoría de la justicia*, 10.

²⁵⁴ Rawls, *Teoría de la justicia*, 9-10. Cf. SEN, *La idea de la justicia*, 99.

reflexión sobre la justicia. Para Sen el centrarse en el contractualismo en contra del utilitarismo será la causa de una mirada parcial de las teorías de la justicia por parte de Rawls que no explora otros enfoques, como la propuesta de Adam Smith del «espectador imparcial»²⁵⁵.

Otra de las críticas a la concepción contractualista de Rawls que desarrolla Sen es que esta limita la posibilidad de impacto global de la justicia. Esto porque la teoría contractualista termina limitándose a un conglomerado social delimitado, a una comunidad o pueblo, y no considera instituciones justas para una sociedad global dada la impracticabilidad de la posición original a dicha escala. Ahora bien, según el economista, resulta evidente que lo que ocurre con las instituciones de algunos países incide en los países que, al menos, tienen trato directo con ellos, solo hay que fijarse en las amenazas terroristas o en las pandemias globales. Por otro lado, también se hace necesario que la interacción entre los diversos países pueda ayudar a evaluar las instituciones que rigen un territorio particular, ampliando de ese modo la mirada hacia una justicia más global²⁵⁶.

2.3.1 Instituciones y personas

Sen considera que existen papeles interdependientes entre las instituciones y los patrones de conducta de las personas que marcan el modo de evaluar las sociedades a nivel político y económico. Desde esta perspectiva el autor hace la siguiente pregunta a la propuesta rawlsiana de la justicia como equidad:

«si los patrones de conducta varían entre las diferentes sociedades (y hay pruebas de que así ocurre), ¿cómo puede Rawls usar los mismos principios de justicia, en lo que él llama la “fase constitucional”, para establecer instituciones básicas en distintas sociedades?»²⁵⁷.

²⁵⁵ «Tenemos que examinar los aspectos en los cuales el razonamiento smithiano del espectador imparcial permite reconocer las posibilidades que no caben con facilidad en el enfoque del contrato social, a saber: 1. abordar la evaluación comparativa en lugar de reducirse a la mera identificación de una solución trascendental; 2. tomar nota de las realizaciones sociales y no sólo de las exigencias de las instituciones y las reglas; 3. permitir la evaluación social incompleta, pero también ofrecer orientación en importantes problemas de justicia social, como la urgencia de superar casos manifiestos de injusticia, y 4. reconocer voces más allá de la pertenencia al grupo contractualista, para registrar sus intereses o evitar el parroquialismo». SEN, *La idea de la justicia*, 99.

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 100-101.

²⁵⁷ *Ibid.*, 107-108.

En la respuesta que intenta darse el economista observa que ciertamente la propuesta de Rawls no habla de instituciones particulares sino de reglas para la elección de instituciones reales²⁵⁸. Pero también Rawls presupone que luego de alcanzado un contrato social para el establecimiento de las instituciones las personas accederán a desistir de la búsqueda de instituciones justas y, más aún, de sus propios intereses particulares. De otro modo, asentirían a una conducta razonable establecida por las instituciones escogidas en la posición original. Podríamos decir que se considera que Rawls está incurriendo en cierta ingenuidad en su planteamiento, que no en incoherencia teórica²⁵⁹. Para Sen las cosas no resultan tan fáciles, para él es importante el constatar las «lagunas institucionales y la inadecuación de los pensamientos»²⁶⁰ y pensar en cómo establecer instituciones que garanticen las libertades y el bienestar de las personas de una sociedad y realidad concreta. Aboga, pues, por una institucionalidad realista y aterrizada que cuente con las virtudes y límites de las personas de una sociedad real, también con procesos de verificación de la elección institucional en términos de efectividad de sus propósitos para el bienestar de los miembros de la sociedad. De aquí que se busquen instituciones que promuevan la justicia y evitar así el confundir a las instituciones existentes como si fuesen manifestaciones preclaras de la justicia sin medir sus consecuencias efectivas sobre la vida de las personas, ya que esto último sería, lo que denomina Sen, un *fundamentalismo institucional*²⁶¹.

El premio Nobel considera que los principios rawlsianos podrían excluir ciertos elementos cuya ausencia resulta problemática. Por ejemplo, el centrarse de manera exclusiva en las demandas de una sociedad perfectamente justa, podría conllevar a pasar por alto las necesidades actuales de una sociedad²⁶². Por otra parte, también le preocupa

²⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 108.

²⁵⁹ «Decimos que a las personas razonables no las motiva el bien general como tal, sino el deseo mismo de que hay un mundo social en que ellas, como ciudadanos libres e iguales, puedan cooperar con los demás en términos que todos puedan aceptar. Insisten en que la reciprocidad debe regir en ese mundo, de manera que todo el mundo se beneficie. En contraste con lo anterior, las personas son irrazonables en el mismo aspecto básico cuando planean comprometerse en esquemas de cooperación, pero no están dispuestas a honrar, ni siquiera a proponer, excepto como una simulación pública y necesaria, ningún principio general o normas para especificar los términos justos de la cooperación. En cambio, están dispuestos a quebrantar tales términos como convenga a sus intereses, cuando las circunstancias lo permitan». RAWLS, *Liberalismo político*, 54. Cf. SEN, *La idea de la justicia*, 109-110.

²⁶⁰ SEN, *La idea de la justicia*, 111.

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, 112-113.

²⁶² Oportuno resulta recordar la caracterización de las necesidades que realiza David Wiggins: «1) la urgencia, que se refiere al daño que una persona sufriría si no se le proporcionara el bien en cuestión; 2) las consecuencias que resultan de la urgencia, que se relacionan con la premura con la que el bien debe ser suministrado; 3) el “atrincheramiento”, que remite al hecho de que una persona, independientemente del

que sean ignoradas las realizaciones sociales que afectan de forma directa la vida de las personas por querer identificar, de forma exclusiva, los rasgos característicos de las instituciones justas. Asimismo, Sen comprende que dichos principios pueden favorecer el desconocimiento de los efectos de las elecciones y actos de un país o conglomerado social sobre otro, por tanto, contribuir al aislamiento del mismo en un mundo que, a su entender, tiende a la globalización. Del mismo modo, preocupa a nuestro autor que se imposibilite la diversidad de principios que se podrían aplicar a contextos y personas con necesidades diferentes, teniendo en cuenta, además, de que incluso en un proceso de elección institucional bien llevado, existe la posibilidad de que las personas no actúen razonablemente como habíamos mencionado anteriormente²⁶³.

Para el laureado economista y filósofo, no existe una necesidad del enfoque trascendental de la justicia, pues en la comparación de alternativas, según la realidad a la que se desea responder, simplemente se necesitan dos opciones factibles, sin que sea necesario un modelo último o ideal de justicia que ayude a dirimir, mucho menos si esta resulta imposible de alcanzar para la situación contextual del problema que se intenta resolver²⁶⁴. Lo que si recomienda es el uso de la teoría de la elección social para la formulación de una teoría de la justicia. Para fundamentar su recomendación enfatiza en siete aspectos que aporta la teoría de la elección social: 1) que esta se centra en la comparación de las posibilidades disponibles y no en el imaginario de una sociedad perfectamente justa; 2) permite el reconocimiento de que existe una pluralidad de principios y que entre estos puede haber conflicto; 3) esta permite que los principios escogidos en un contexto determinado puedan reexaminarse a la luz de la experiencia; 4) posibilita las soluciones parciales e inacabadas a las problemáticas que se han de enfrentar y no esperar a una respuesta última y articulada al detalle frente a situaciones que en muchas ocasiones urgen de una respuesta; 5) la estructura formal de la teoría de la elección social facilita la diversidad de interpretaciones alternativas e insumos para la toma de posturas de justicia; 6) dado que enfatiza en la articulación y razonamiento

umbral mencionado, no puede permanecer ileso sin el bien; lo básico, que se refiere a las razones que tenemos para excluir escenarios futuros en los que una persona permanecería ileso sin el bien en cuestión, las cuales se basan en leyes de la naturaleza, hechos ambientales e invariables, o hechos sobre la constitución humana; 5) la no sustituibilidad, que se remite al hecho de que es imposible debilitar las demandas de la necesidad promoviendo que un bien sustituya a otro». DAVID WIGGINS, «Claims of Needs», en *Morality and Objectivity*, ed. por Ted Honderich (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985), 159-161. Citado por: DIETERLEN, *La pobreza: un estudio filosófico*, 60-61.

²⁶³ Cf. SEN, *La idea de la justicia*, 120.

²⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 131.

precisos tiene una alta capacidad dialógica y resolutive en los debates para la escogencia de las normas que han de regir a un conglomerado social; y 7) la estrecha vinculación de la teoría de la elección social con la razón pública²⁶⁵. De fondo, Sen está preocupado por fundar una idea articulada de justicia social desde el razonamiento público, las decisiones sociales participativas, las exigencias de la elección social y la equidad²⁶⁶.

Por esto último, ve con suspicacia los recursos rawlsianos del velo de ignorancia y la posición original que, aunque intentan proteger al proceso de elección racional de los intereses particulares de los participantes, pueden potenciar el parroquialismo al cerrarse a los valores que están más allá del grupo que discierne los principios, ya sean estos locales o globales²⁶⁷.

«La evaluación de la justicia exige compromiso con “los ojos de la humanidad”; primero, porque podemos identificarnos con los otros y no sólo con nuestra comunidad local; segundo, porque nuestras opciones y acciones pueden afectar las vidas de otros aquí y allá; y tercero, porque lo que los otros ven desde sus perspectivas históricas y geográficas puede ayudarnos a superar nuestro propio parroquialismo»²⁶⁸.

Para contrarrestar el denunciado parroquialismo, Sen se auxilia de Adam Smith y plantea que su postura sobre el espectador imparcial permite elegir juicios y principios de mejor manera ya que parte de una «imparcialidad abierta» que permite la actuación de elementos más allá del grupo focal que elige. Por tanto, permite que aquellos que puedan participar porque su opinión es relevante puedan hacerlo sin que se lo impida el derecho de pertenencia. Por último, y muy importante para Sen, es que la postura de Smith permite que nos fijemos más en las realizaciones sociales que en la búsqueda de instituciones perfectamente justas²⁶⁹. De hecho, contempla que la cooperación imparcial puede darse tanto siendo esta mutuamente beneficiosa como también si solo beneficia a una de las partes²⁷⁰. Con ello intenta evitar tres dinámicas que considera presentes en la posición original de Rawls. La primera es la *negligencia excluyente*. Esta consiste en dejar fuera de la participación a aquellos que no pertenecen al grupo focal, pero cuyas vidas se ven afectadas por las decisiones de dicho grupo. Segunda, la *incoherencia incluyente*. Se trata

²⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 135-140.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 142.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 157.

²⁶⁸ *Ibid.*, 159.

²⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 163.

²⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 167.

de que en el ejercicio de cerrar el grupo focal se puedan dar incoherencias en su conformación y su tamaño por decisiones tomadas por el mismo grupo. La tercera dinámica que critica Sen es la del *parroquialismo procedimental*, esta evitaría el problema de los intereses de los miembros del grupo, pero no evita los prejuicios compartidos por el mismo²⁷¹.

2.3.2 Formas de razonamiento

Un elemento que introduce Sen en su texto es el de las perspectivas posicionales. Si bien es cierto que es importante el esfuerzo por trascender al confinamiento posicional que nos parcializa la mirada sobre la realidad, lo cierto es que tiene una gran dificultad²⁷². «Lo que podemos ver no es independiente de dónde estamos en relación con lo que tratamos de ver. Y esto a su vez puede influir en nuestras creencias, nuestro entendimiento y nuestras decisiones»²⁷³. Ciertamente, esto puede confundirse con una pérdida de objetividad, entendida como neutralidad posicional, en favor de una mirada subjetiva de la realidad, pero nuestro autor no se dirige hacia ese camino, sino que propone una «objetividad posicional» que presupone la objetividad propia de la posición específica desde donde se observe y evalúe la realidad²⁷⁴. Esto porque Sen considera que sería una laguna ética concebir la objetividad de «la perspectiva de ninguna parte, en vez de desde un lugar determinado»²⁷⁵.

«Es difícil negar que nuestras posiciones y predicamentos pueden influir en nuestras actitudes generales y creencias políticas acerca de las diferencias y asimetrías sociales. Si nos tomamos muy en serio el autoescrutinio, es posible que seamos lo suficientemente obstinados como para aspirar a más consistencia en nuestros juicios evaluativos generales (así que, por ejemplo, nuestros juicios sobre los ricos no varíen radicalmente según si nosotros somos ricos o pobres). Pero no hay nada que garantice que este tipo de riguroso escrutinio ocurrirá siempre, puesto que somos muy proclives a la autoindulgencia en nuestras opiniones sobre las cosas en las cuales estamos directamente implicados, y ello puede restringir el alcance de nuestro autoescrutinio»²⁷⁶.

Para Sen la racionalidad se juega en el autoescrutinio, pero la perspectiva de los otros, en un escrutinio crítico de la misma, se tendría que traducir en comportamiento

²⁷¹ Cf. *Ibid.*, 168.

²⁷² Cf. *Ibid.*, 185-186.

²⁷³ *Ibid.*, 186.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 188.

²⁷⁵ *Ibid.*, 191.

²⁷⁶ *Ibid.*, 228.

razonable hacia los demás, que a su vez abre paso a las exigencias éticas en términos políticos y sociales.

2.3.3 Los materiales de la justicia

El progreso de la humanidad se ha de basar en la calidad de la vida de la gente, pero las ciencias sociales, en especial la economía, han tendido a medir el progreso humano en términos de *Producto Nacional Bruto* y de *Producto Interno Bruto*. Sen constata que existe un mayor reconocimiento sobre la necesidad de cambiar de perspectiva e inclinarse por indicadores directos de calidad de vida, el bienestar y la libertad de las vidas humanas implicadas en una realidad concreta. Aboga, pues, por una observación de la vida real de las personas para poder tener una estimación objetiva del progreso social. Dos elementos son fundamentales para la propuesta de Sen: además de las condiciones de vida que se logran tener, también la libertad para elegir la clase de vida que se desea desarrollar. Nuestro autor se concentrará en la libertad para elegir el estilo de vida que se desea²⁷⁷.

«La libertad es valiosa al menos por dos razones diferentes. Primera, más libertad nos da más oportunidad de perseguir nuestros objetivos, esas cosas que valoramos. Sirve, por ejemplo, a nuestra habilidad para decidir cómo vivir y promover los fines que queremos impulsar. Este aspecto de la libertad está relacionado con nuestra destreza para conseguir lo que valoramos, sin importar el proceso a través del cual alcanzamos ese logro. Segunda, podemos atribuir importancia al proceso de elección como tal. Podemos, por ejemplo, asegurarnos de no ser forzados merced a la imposición de otros. La distinción entre el “aspecto de oportunidad” y el “aspecto de proceso” de la libertad puede ser a la vez significativo y de largo alcance»²⁷⁸.

El aspecto de oportunidad dentro de este modo de comprender la libertad se distingue a su vez desde el «efecto de culminación» y el «efecto comprensivo»²⁷⁹. Si se mide la oportunidad por la culminación, entonces el énfasis se encuentra en aquello con lo que la persona termina. Sen considera este efecto muy estrecho en términos de opciones y libertad. Pero si las oportunidades se miden a partir del logro de los efectos comprensivos se abriría una manera de mirar las oportunidades desde la perspectiva de la forma en que la persona alcanza la situación de culminación. En este sentido, es importante desde que modo de evaluar el efecto de la oportunidad se partirá para entonces

²⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 255-257.

²⁷⁸ *Ibid.*, 258-259.

²⁷⁹ *Ibid.*, 260.

comprender desde cual idea de libertad partimos y de ahí a conceptos más específicos como el de la capacidad²⁸⁰.

a) El enfoque de la capacidad

¿Cuál es el foco de información en el que se sostiene la teoría de la justicia que defiendes? De otro modo, ¿cuáles son los parámetros en los que debemos centrarnos para evaluar una sociedad como justa o injusta? Dependiendo del foco de información resultará la evaluación de dicha sociedad. Es decir, es importante la perspectiva con la que evaluamos la situación de los individuos que participan de una sociedad. El enfoque de la capacidad, que ha ocupado mucho del quehacer intelectual de Sen, es aquel que considera que «la ventaja individual se juzga según la capacidad de una persona para hacer cosas que tenga razón para valorar»²⁸¹. Se fija, pues, en las oportunidades reales del individuo más que en el diseño de la mejor sociedad posible. Toma en cuenta, además, que existe desigualdad en las capacidades en la evaluación de las disparidades sociales, pero no presupone una fórmula única de solución, sino un discernimiento de cuales son las necesidades particulares dado el contexto peculiar de los individuos.

Otro aspecto de la propuesta de la capacidad de Amartya Sen es que acoge la «pluralidad de aspectos de nuestras vidas y preocupaciones», ocupándose menos «de la concentración en los *medios* de vida [dando paso] a la concentración en las *oportunidades reales* de vivir»²⁸². En esto, nuevamente, Sen se distancia de Rawls, ya que considera que los bienes primarios son meros medios para alcanzar otras cosas como la libertad. «El núcleo del enfoque de la capacidad no es entonces sólo lo que a persona realmente termina por hacer, sino también lo que ella es de hecho capaz de hacer, elija o no aprovechar esa oportunidad»²⁸³. En este sentido, acoge una mayor cantidad de información que un enfoque que solo se centre en las realizaciones de los individuos. Coloca el ejemplo de aquel que es víctima de una hambruna y aquel que se encuentra desnutrido por un ayuno voluntario, el estado nutricional de ambos puede ser igual, pero las desventajas del que es víctima de una hambruna son evidentes. No es que quiera dejar de comer, es que no

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 260-261.

²⁸¹ *Ibid.*, 261.

²⁸² *Ibid.*, 263-264.

²⁸³ *Ibid.*, 264.

tiene la oportunidad para ello²⁸⁴. Es la diferencia entre *hacer* algo y *ser* libre para hacer algo²⁸⁵.

«La idea de la capacidad puede dar cabida a esta importante distinción puesto que está orientada hacia la libertad y las oportunidades, esto es, la habilidad efectiva de las personas para optar por vivir diferentes tipos de vidas a su alcance, en lugar de confinar su atención tan sólo a lo que puede ser descrito como la culminación —o secuela— de la elección»²⁸⁶.

En el plano político, las capacidades, a diferencia de las realizaciones, pueden apuntar a las responsabilidades sociales en relación a los desposeídos y en materia de derechos humanos. Las capacidades apuntan más claramente a las libertades a conquistar, colocando así un parámetro de avance, que a las realizaciones efectivas, que podrían conducir al conformismo y a la inacción por parte de los Estados²⁸⁷.

Otra dimensión de la propuesta de Sen es que puede comprenderse como una teoría basada en un «individualismo metodológico»²⁸⁸, pero realmente el énfasis de la teoría de las capacidades es precisamente la de tomar en cuenta las influencias sociales que impactan las decisiones de los individuos y, además, contempla la diversidad de pertenencias que configuran a los sujetos y que constituyen parte importante de su libertad. «Resulta difícil entonces representarse de manera convincente cómo las personas en la sociedad pueden pensar, elegir o actuar sin ser influidas en una u otra forma por la naturaleza y el funcionamiento del mundo a su alrededor»²⁸⁹. Veamos más en detalle la relación de las capacidades y los recursos para comprender de mejor manera la propuesta del profesor de Harvard.

Los bienes primarios propuestos por Rawls son medios de uso múltiple, en sí mismos adquieren su valor en la medida que colaboran en el alcance de aquello que la persona valora. En sí mismo, analizar la situación de las personas a partir de los bienes primarios en la propuesta rawlsiana es más incluyente que el realizado a través de los

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 267.

²⁸⁵ *Ibid.*, 267.

²⁸⁶ *Ibidem.*

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 268.

²⁸⁸ Cf. STEVEN LUKES, *Individualism* (Oxford: Blackwell, 1973). «Methodological Individualism Reconsidered», en *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, ed. por Dorothy Emmet y Alasdair MacIntyre (London: Palgrave Macmillan, 1970), 76-88. https://doi.org/10.1007/978-1-349-15388-6_5. Citados por: SEN, *La idea de la justicia*, 274.

²⁸⁹ SEN, *La idea de la justicia*, 275.

ingresos, como es tradicional en los estudios sobre pobreza y marginalidad. El problema viene cuando los bienes primarios son valorados como fines valiosos en sí mismos y como parámetro adecuado para juzgar la equidad en la distribución. Cuatro son las fuentes de dificultades que enfrenta el análisis de las oportunidades de las personas para transformar los ingresos y los bienes primarios en la clase de vida que desean vivir: Primero, las «heterogeneidades personales» (características físicas dispares que diversifican las necesidades particulares); segundo, las «diversidades en el ambiente físico» (condiciones ambientales, climáticas, etc.); tercero, las «variaciones en el clima social» (acceso a la salud, educación, violencia, etc.); y cuarto, las «diferencias en perspectivas relacionales» (patrones de conducta de la comunidad y los recursos necesarios para tomar parte de la misma)²⁹⁰. Por ello, Sen considera que es más efectivo, a nivel evaluativo, el enfoque de las capacidades, pues coloca el fin en aquello que la persona valora y analiza los medios necesarios para ello, sin confundirlos con el fin.

Por las dificultades anteriormente mencionadas, Sen es crítico, además, del principio de diferencia rawlsiano. El principio de diferencia, según lo evalúa Sen, se concentra demasiado en los bienes primarios para el juicio de la distribución para la base institucional de la sociedad. El economista reconoce que Rawls se preocupa por intentar corregir el énfasis en los recursos en aras de tener un mejor entendimiento de la libertad real de las personas, pero lo hace en la fase legislativa de su propuesta y no en la constitucional de las instituciones. Es decir, en su propuesta relega a las capacidades a un asunto de segunda categoría, siendo que la comprensión de las causas que provocan las privaciones a nivel de las capacidades resulta más esencial y efectivo para la eliminación de las injusticias manifiestas, aunque no sea tan efectivo para el ordenamiento global de la sociedad perfectamente justa²⁹¹. Según Elizabeth Anderson, el enfoque de las capacidades,

«es superior a la métrica de los recursos porque se enfoca en los fines y no en los medios, puede afrontar mejor la discriminación contra los discapacitados, es apropiadamente sensible a las variaciones individuales de la actividad que importa en democracia, y está bien dispuesta para orientar la justa prestación de los servicios públicos, en especial la salud y la educación»²⁹².

²⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 284-286.

²⁹¹ Cf. *Ibid.*, 290-292.

²⁹² ELIZABETH ANDERSON, «Justifying the capabilities approach to justice», en *Measuring justice: Primary goods and capabilities*, ed. por Harry Brighouse e Ingrid Robeyns (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 87. Citado por: SEN, *La idea de la justicia*, 293.

A pesar de sus diferencias, aunque con sus matices propios, un punto de convergencia entre Rawls y Sen es su rechazo al utilitarismo. Sen parte de la diferencia entre la felicidad y el bienestar por un lado y la relación entre capacidad y libertad por otro, para rechazar el utilitarismo como parámetro de la justicia. Aunque considera que a la felicidad no se le debe otorgar un papel imperialista en la reflexión sobre los parámetros de evaluación acerca de aquello que valoramos, si debe ser tomado como un elemento a considerar entre muchos. En este mismo orden, la capacidad para ser felices, uno de los aspectos importantes para la ponderación de nuestra libertad, también debe ser valorado dentro de la evaluación de las circunstancias en las que se desarrolla la vida de las personas²⁹³. Este modo de ubicar la felicidad, el bienestar, la capacidad y la libertad contrarresta la posición de los utilitaristas, afirma Sen:

«Los utilitaristas, como Bentham, Edgeworth, Marshall o Pigou, no vieron mayor dificultad en afirmar que el orden de preferencias en materia de bondad social y la selección de opciones tienen que hacerse simplemente con base en la suma total de los bienestar individuales. Y consideraban que el bienestar individual está representado por la “utilidad” individual y se identifica típicamente con la felicidad individual. Ellos también tendían a ignorar los problemas de desigualdad en la distribución del bienestar y de la utilidad entre las personas. Así, todos los estados alternativos se juzgaban por la suma total de felicidad que pudiera encontrarse en los respectivos estados, y las políticas alternativas se evaluaban según la “felicidad total” que resultara de tales políticas»²⁹⁴.

El premio Nobel recuerda que este modo de comprender el bienestar y la felicidad individual se apoyó posteriormente en las teorías de Lionel Robbins²⁹⁵, que considera imposible la comparación científica y razonable de las utilidades individuales, y de Kenneth Arrow²⁹⁶ con su «teorema de la imposibilidad» que presentaba el problema de la elección social basada en las preferencias individuales partiendo del sinsentido de la comparación interpersonal de utilidades, lo que imposibilita la evaluación de la desigualdad y atender a las exigencias de la equidad²⁹⁷.

²⁹³ Cf. SEN, *La idea de la justicia*, 306.

²⁹⁴ *Ibid.*, 307.

²⁹⁵ Cf. LIONEL ROBBINS, *Teoría política económica* (Madrid: Rialp, 1966). *Libertad e igualdad* (Madrid: Unión Editorial, 1980).

²⁹⁶ Cf. KENNETH ARROW, *Elección social y valores individuales* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1974), cap. 4.

²⁹⁷ Cf. SEN, *La idea de la justicia*, 307-309.

Otro aspecto que destaca el profesor de Harvard es que el cálculo utilitarista de la felicidad puede estar viciado por el ajuste habitual de los deseos a las circunstancias que nos rodean. Una especie de acomodación o adaptabilidad al medio de existencia que puede condicionar los deseos y reclamos de aquellos que, acostumbrados a que las cosas sean así, «tiende a ajustar sus deseos y expectativas a lo poco que ve como factible» [...], «se trata de una manera de vivir en paz con pobreza persistente»²⁹⁸. Esto perfila a la capacidad como uno de los aspectos de la libertad, ya que la persona tiende a relacionar la capacidad de acción con su propio bienestar, apoyado en las oportunidades sustantivas que se le ofrecen según las considere oportunas para sus fines, aunque no todos sus fines se encuentren encaminados a su bienestar personal e incluso pueda renunciarse a este en aras del bienestar colectivo (como cuando se coloca la capacidad de acción por encima del bienestar individual)²⁹⁹.

«Tomar nota de las realizaciones de la capacidad de acción o de la libertad para la capacidad de acción desplaza el foco de atención de la persona como un mero vehículo de bienestar y deja de ignorar la importancia de sus propios juicios y prioridades con los cuales se relaciona la capacidad de acción. [...] La capacidad de una persona puede caracterizarse como libertad para el bienestar (que refleja la libertad de avanzar el propio bienestar) y como libertad para la capacidad de acción (que refleja la libertad para avanzar fines y valores que la persona tenga razón para avanzar). Mientras que la primera puede ser de más interés general para la política pública (como la superación de la pobreza, en la forma de superación de la privación de la libertad para el bienestar), la segunda puede ser presumiblemente de interés primario para el sentimiento personal sobre los propios valores»³⁰⁰.

b) Igualdad y libertad

La importancia de la igualdad en el quehacer intelectual y en las reivindicaciones sociales y políticas ha ido en crecimiento, de manera particular durante el siglo XX y los inicios del siglo XXI. La reflexión del denominado igualitarismo liberal (Rawls, Dworkin, Nagel, entre muchos otros) denotan la relevancia de la igualdad como anhelo de muchos. Igualdad, claro está, que se encuentra enfocada en una importante diversidad de factores que cada autor y teoría considera más relevante, además, de un énfasis importante en la

²⁹⁸ *Ibid.*, 312-313.

²⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 317-320.

³⁰⁰ *Ibid.*, 318-319.

imparcialidad de dichos factores conducentes a la igualdad para que no existan discriminaciones en su distribución³⁰¹.

Sen considera importante los conceptos de *imparcialidad*, en tanto que exigencia normativa, y de *objetividad*, en cuanto reivindicación. Parte de la pregunta sobre el qué de la igualdad, puesto que la respuesta a la misma es lo que provoca las diferencias entre los proponentes del igualitarismo. Pese a lo que se podría suponer, el economista no propone una igualdad sostenida en las capacidades, pues como hemos destacado anteriormente,

«la capacidad es [...] sólo un aspecto de la libertad, relacionada con las oportunidades sustantivas, y no puede prestar adecuada atención a la rectitud y a la equidad implicadas en los procedimientos que tienen relevancia para la idea de la justicia. Mientras que la idea de capacidad tiene considerable mérito en la evaluación del aspecto de oportunidad de la libertad, no puede tratar de manera apropiada con el aspecto de proceso de la libertad. Las capacidades son características de las ventajas individuales, y si bien pueden incorporar algunos aspectos de los procesos implicados, no llegan a decirnos lo suficiente sobre la equidad o la rectitud de tales procesos, o sobre la libertad de los ciudadanos para invocar y utilizar procesos equitativos³⁰².

El punto de Sen es que no puede haber un foco único de la igualdad, ya sean estos recursos, bienes primarios o capacidades³⁰³. Según lo cual, la igualdad es necesariamente multidimensional. Resulta necesaria esta perspectiva en términos de justicia, pues, así como la igualdad no es el único valor que puede definir una teoría de justicia, las capacidades tampoco lo son³⁰⁴. Ahora bien, la disputa entre los bienes primarios y las capacidades, partiendo de que Sen comparte la prioridad rawlsiana de la libertad, «se circunscribe a un terreno, en un dominio específico, interesado en la evaluación de las ventajas generales que tienen los distintos individuos»³⁰⁵. Pero para ello hay que partir de la constatación de la realidad polisémica de la libertad, que a su vez refiera a una variedad de factores que inciden en la realización de los fines particulares de los individuos³⁰⁶. Presuponiendo, claro está, que la persona tiene los elementos necesarios para razonar sobre lo que quiere, «la cuestión aquí es si una persona puede producir los objetos de su

³⁰¹ Dos trabajos importantes de Sen en este sentido son: AMARTYA SEN, «¿Igualdad de qué?», *opt. cit.* y *Nuevo examen de la desigualdad* (Madrid: Alianza, 2004)

³⁰² SEN, *La idea de la justicia*, 325-326.

³⁰³ Cf. *Ibid.*, 327.

³⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 328.

³⁰⁵ *Ibid.*, 329.

³⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 339.

elección razonada»³⁰⁷, ya sea a través del control directo o indirecto de la producción³⁰⁸. La insistencia del premio Nobel es que la mirada multidimensional, en la que se deben comprender tanto la igualdad y la libertad, deben conducir a una visión amplia y plural de la justicia.

Balance

Como hemos podido apreciar, para el liberalismo, la pregunta por la justicia se enmarca dentro de una concepción de la sociedad como aquella compuesta por individuos de carácter plural, es decir, con fines, intereses y concepciones de bien particulares. De aquí que los parámetros de justicia que se han de establecer deberán estar por encima de las concepciones de bien particular, dado que, desde esta perspectiva, frente a la pluralidad de concepciones de bien ha de prevalecer la búsqueda del bienestar general antes que la promoción de una visión particular de bien. De donde la libertad buscada desde el liberalismo apunte a que cada persona desarrolle su concepción de bien individual y sus propios fines. De este modo, así como lo justo es prevaleciente a lo bueno, el sujeto es anterior a los fines.

La propuesta de Rawls, dentro del marco liberal y deontológico, coloca el foco en un modelo abstracto del contrato social que permita la formulación de principios que posibiliten el desarrollo individual de las concepciones de bien y de los fines particulares en una sociedad donde conviven de forma tolerante, y cooperan de manera justa, los diversos actores sin que ello vaya en detrimento del despliegue de sus concepciones razonables de lo bueno. Esto, en la propuesta rawlsiana, se logra a través del marco institucional que distribuye de manera equitativa deberes y derechos fundamentales que permitan y promuevan la cooperación social.

Según nuestro autor, los principios que deberán regir el marco institucional de una sociedad plural han de apuntar hacia la igualdad de libertades básicas para todos y, en caso de que existan desigualdades sociales, estas han de terminar favoreciendo a los menos aventajados de la sociedad. Aunque con lo anterior, según admite, no resuelve del todo las contingencias sociales y el azar natural. Por ello, lo institucional en la noción de

³⁰⁷ *Ibid.*, 331.

³⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 332.

justicia que propone, intenta asegurar el acceso a los bienes primarios que permitirán una amplia gama de concepciones de bien y planes de vida. Pero debemos hacer la salvedad de que, como propuesta ideal, ante las dificultades que surgen para llevar a cabo los deseos racionales y los planes de vida, Rawls remite a la adaptación de las concepciones del bien a la situación que los rodea, para no generar expectativas infundadas. Concediendo, por otro lado, que los sistemas sociales forjan los deseos y aspiraciones de las personas, es decir, lo que quieren ser o incluso lo que son, de donde se sigue que los sistemas económicos también tienen bastante influencia en lo que los miembros de un país y de una clase social sueñan y desean. Por ello, escoger el sistema social es lo que comprende Rawls como el principal problema de justicia distributiva. Y es que, para llevar a cabo un plan de vida razonable, deben existir un mínimo de circunstancias que le sea favorable.

A raíz de lo anterior, consideramos que aquí existe una dificultad en el planteamiento rawlsiano, puesto que, como veremos en el cuarto capítulo, las condiciones de vulnerabilidad, pobreza, marginalidad, exclusión social y desigualdad económica, también afectan las aspiraciones particulares y restringen los deseos y oportunidades de aquellos que experimentan dichas situaciones. Esto puede desembocar en una coerción velada en medio de una realidad que, más que la mera adecuación individual de las aspiraciones personales, exige un compromiso social que permita a los individuos y grupos que viven en marginalidad acceder a las oportunidades necesarias y factibles para ganar en capacidad de vivir según un proyecto de vida racional y que aporte al bien común.

Ahora bien, es reconocido por muchos de los críticos de Rawls su capacidad para escuchar a los que discrepaban de su pensamiento y tomarlos en serio para dar una respuesta a sus reclamos. En este sentido, el profesor de Harvard en su obra *Liberalismo político*, reconoce la necesidad de pasar de una racionalidad ahistórica a una interpelada por las comprensiones culturales y sociales contingentes, lo que presupone un marco histórico y político; siendo el marco político necesariamente democrático ya que permitiría la convivencia de la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables que posibilitan la razón pública y la cooperación social.

Cabe insistir que Rawls desea que el lugar de nacimiento o la fortuna social no sean determinantes insalvables para llevar a cabo un plan de vida racional, para ello remite a la igualdad ciudadana de cuño liberal, es decir, con un marcado acento individual y legal. Veremos en el quinto capítulo las diversas maneras de la concepción ciudadana y la insuficiencia de una mirada estrictamente liberal.

Por otro lado, hemos podido apreciar otro planteamiento liberal de la mano de Amartya Sen, quien no desea partir de una situación ideal, como su maestro Rawls, sino desde la realidad de las injusticias con posibilidad de reparación que viven las personas. Tiene la convicción de que para poder elaborar un concepto de justicia se ha reconocer que las acciones propias pueden afectar, y de hecho afectan, la vida de las demás personas. De lo anterior se entiende que los proyectos de vida particular han de tomar en consideración la manera en que la opción personal afectará objetivamente a los demás. Esto le lleva a alejarse de Rawls en la exclusividad de los principios que han de regir las instituciones sociales, ya que considera que no puede existir una rigidez en los principios, sino un discernimiento continuo de los mismos, según las circunstancias y necesidades particulares, para no confundir a las instituciones establecidas con la justicia en sí misma o, como lo refiere el mismo Sen, no caer en el fundamentalismo institucional. De aquí la necesidad de una idea articulada de justicia social a partir del razonamiento público que comprenda: decisiones sociales participativas y las exigencias de la elección social y la equidad.

Además, Sen desea evitar lo que considera la posibilidad del parroquialismo y la falencia de una mirada más global que ve en el velo de ignorancia y la posición original planteadas por Rawls. Se concentra, pues, en dos elementos para él fundamentales: las condiciones de vida que se logran tener y la libertad para elegir la clase de vida que se desea vivir. Como buen liberal, se concentrará en la libertad de elegir ese estilo de vida que se desea, pero lo hará desde el planteamiento de las capacidades. Esta concentración en las capacidades le permite mirar más allá de los medios necesarios para llevar a cabo un plan de vida y centrarse en las oportunidades reales que tiene una persona para vivir. El quid de la propuesta está en si la persona es libre para aprovechar o no la oportunidad que se le presenta. Es lo que refiere como la diferencia entre hacer algo y ser libre para hacer algo. Esto, nueva vez, remite la justicia a la libertad, aunque toma más en cuenta

las circunstancias reales de las personas a la hora de elegir y llevar a cabo un proyecto de vida.

Los planteamientos liberales de Rawls suscitaron un ingente y diverso número de reacciones, tanto a favor como en contra. Veamos en el capítulo siguiente los planteamientos comunitaristas que, a pesar de su diversidad interna, contrarrestan la mirada liberal de la justicia.

CAPÍTULO 3

Paradigmas de justicia: Perspectiva comunitarista

El comunitarismo es una corriente de pensamiento relativamente pequeña¹ que surge como respuesta a las proposiciones del liberalismo en general, y los liberalismos igualitarios y libertarios en particular, a partir de la década de los ochenta del siglo XX². Se reconoce en ella el resurgimiento de las críticas de Hegel a Kant³,

«mientras Kant aludía a la existencia de ciertas obligaciones universales que debían prevalecer sobre aquellas más contingentes derivadas de nuestra pertenencia a una comunidad particular, Hegel invertía aquella formulación para otorgar prioridad a nuestros lazos comunitarios. Así, en lugar de valorar —junto a Kant— el ideal de un sujeto “autónomo”, Hegel sostenía que la plena realización del ser humano derivaba de la más completa integración de los individuos en su comunidad»⁴.

Aunque el comunitarismo no es una corriente unificada de pensamiento⁵, su acento por la influencia de la comunidad y su crítica al liberalismo, especialmente desde

¹ Cf. AMITAI ETZIONI, «Communitarianism revisited», *Journal of Political Ideologies* 19, n.º 3 (2014): 241.

² «El término “comunitarismo” fue utilizado por primera vez en 1841 por John Goodwyn Barmby, fundador de la Asociación Comunitaria Universal, y se refería a la filosofía pública de aquellos preocupados por el desarrollo de comunidades intencionales y experimentales. A partir de entonces, se empleó raramente hasta la década de 1980, cuando se utilizó para referirse a las obras de Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer». *Ibid.*, 242. Cf. AMITAI ETZIONI, «Communitarianism», en *The Encyclopedia of Political Thought Vol. 2*, ed. por Michael T. Gibbons (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2015), 1. DOI: 10.1002/9781118474396.wbep0184.

³ Cf. AMY GUTMANN, «Communitarian Critics of Liberalism», en *Debates in Contemporary Political Philosophy. An anthology*, ed. por Derek Matravers y Jon Pike (London: Routledge, 2003), 182.

⁴ GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 125. «Los críticos comunitaristas, a diferencia de los liberales contemporáneos, abogan por una política del bien común. En un tono que recuerda a los argumentos de Hegel contra Kant, cuestionan la pretensión liberal de priorizar lo correcto sobre lo bueno, y cuestionan la imagen del sujeto individual capaz de elegir libremente que tal pretensión encarna». MICHAEL SANDEL, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política* (Barcelona: Debate, 2020), 213.

⁵ «La mayoría de ellos [los autores de esta corriente] no se sentía a gusto con esa etiqueta, pues parecía insinuar una concepción relativista de la justicia, como si fuese sencillamente lo que una comunidad concreta definiera que es». SANDEL, *Justicia*, 251. Cf. MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 221.

la publicación de la *Teoría de la Justicia* de Rawls⁶, une a autores con puntos de partida y perspectivas diversas⁷, como: Charles Taylor⁸, Michael Sandel⁹, Michael Walzer¹⁰, Alasdair MacIntyre¹¹, Nancy Fraser¹², entre otros. A modo general, entre las críticas que hacen al liberalismo se encuentran su marcado acento individualista o atomista¹³ en contra de lo que consideran una manifiesta influencia de la pertenencia comunitaria de los individuos. También la pretendida escogencia, sin incidencia comunitaria, de los fines individuales, ya que los comunitaristas consideran que la elección de los fines particulares está influenciada por los valores comunitarios que integra la persona por pertenencia a una comunidad determinada¹⁴. A esta última crítica Seyla Benhabib la denomina la *crítica del ser “sin atributos”*, y considera que su raíz es epistémica:

«Los comunitaristas critican el punto de vista epistémico de la Ilustración basándose en que este punto de vista y las filosofías políticas liberales que se siguen de él presuponen un concepto del ser humano empobrecido e incoherente. Para poder ver el mundo de la

⁶ «Mientras que Rawls parecía presentar su teoría de la justicia como universalmente verdadera, los comunitaristas sostenían que las normas de justicia deben encontrarse en las formas de vida y las tradiciones de las sociedades particulares y, por tanto, pueden variar de un contexto a otro». DANIEL BELL, «Communitarianism», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Edward N. Zalta (edición otoño, 2020). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/communitarianism/>

⁷ Cf. DAVID MORRICE, «The liberal-communitarian debate in contemporary political philosophy and its significance for international relations», *Review of International Studies* 26 (2000): 233–251.

⁸ Cf. CHARLES TAYLOR, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). *Hegel y la sociedad moderna* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 1996). *Imaginaris sociales modernos* (Barcelona: Paidós, 2006). *La era secular* (Barcelona: Gedisa, 2014). «Cross-purposes: The liberal-communitarian debate», en *Debates in contemporary political philosophy: An anthology*, ed. por Derek Matravers y Jon Pike (New York: Routledge, 2003), 195-212. RUTH ABBEY (ED.), *Charles Taylor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Un análisis sobre la posición comunitarista de Taylor en torno a la justicia: Cf. STEPHEN MULHAL, «Articulating the Horizons of Liberalism. Taylor’s Political Philosophy», en *Charles Taylor*, ed. por Ruth Abbey (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 105-126.

⁹ Cf. MICHAEL SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 2013). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* (Barcelona: Penguin Random House, 2017). *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* (Barcelona: Penguin Random House, 2020).

¹⁰ MICHAEL WALZER, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, 2.ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2015). «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory* 18, n.º 1 (1990): 6-23.

¹¹ Cf. ALASDAIR MACINTYRE, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos* (Barcelona: EIUNSA, 1994). *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona: Paidós, 2001). Cf. F. JAVIER DE LA TORRE Y J. MAXIMILIANO LORIA (EDS), *Alasdair MacIntyre: Relecturas iberoamericanas. Recepción y proyecciones* (Madrid: Dykinson, 2020). SANDEL, *Justicia*, 251-253.

¹² NANCY FRASER, *Escalas de justicia* (Barcelona: Herder, 2008).

¹³ Cf. CHARLES TAYLOR, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 190. «Es una crítica que enfatiza el excesivo individualismo [...], descubierto en el carácter esencial que se pone en la capacidad de la elección autónoma de cada individuo, libre e independiente de compromisos morales que no sean de elección propia. Los comunitaristas resaltan que las elecciones autónomas sólo son posibles en ciertos contextos, cuya existencia y desarrollo no pueden ser garantizados por el tipo de neutralidad liberal del individualismo atomista». MARTÍNEZ, *Religión en público*, 157.

¹⁴ Cf. SANDEL, *Filosofía pública*, 203.

manera que sugieren aquellos que creen en el punto de vista arquimedeano, debemos ser cierta clase de personas. Pero, replican los comunitaristas, la clase de personas que somos y la perspectiva epistémica que requería de nosotros el liberalismo de la Ilustración son contrarias entre sí. Podemos adoptar la “visión desde ningún lugar” (Thomas Nagel) que requiere el liberalismo kantiano solamente si también podemos concebirnos como seres “sin atributos”»¹⁵.

En otro orden, difiere el comunitarismo del liberalismo en la misión propia y alcance del Estado. Mientras los liberales abogan por un Estado neutral¹⁶, los comunitaristas defienden un Estado activista comprometido con ciertos planes de vida y la organización de la vida pública¹⁷. En el fondo, detrás de esta disputa está la consideración de la propuesta liberal como insostenible por su marcado acento en un sujeto individual desvinculado¹⁸. Es lo que Benhabib llama la *crítica política*.

«En el campo político, la deontología se traduce en que los principios básicos de un orden justo deben ser moralmente neutrales, tanto en el sentido de permitir que sus ciudadanos admitan y sigan diversas concepciones de la vida buena, como en el sentido de que las libertades básicas de los ciudadanos nunca deben limitarse en pos de alguna concepción específica del bienestar social o el bien común. [...] La mayoría de los comunitarios rechaza la deontología en el campo de la teoría moral, y afirma que las concepciones de justicia implican necesariamente ciertas concepciones sobre la vida buena»¹⁹.

En la línea de la cita anterior, recordemos que una de las características del pensamiento liberal moderno es la de considerar al individuo como libre de toda atadura previa con respecto a una concepción de vida buena y, por tanto, capaz de elegir en libertad dentro de un Estado que se ha de mantener neutral frente a las opciones de vida de los individuos que participan de él, es decir, para que puedan perseguir sus propios fines²⁰. Esto, desde la perspectiva kantiana, parte de la necesidad de desvincular la

¹⁵ SEYLA BENHABIB, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (Barcelona: Gedisa, 2006), 86. Julio L. Martínez considera que la posición rawlsiana no es solipsista aunque sí individualista: Cf. MARTÍNEZ, *Religión en público*, 170-171.

¹⁶ Julio Martínez afirma: «En efecto, la realidad del bien común, como un bien compartido que se considera importante en sí mismo y no sólo instrumentalmente para el logro del bien de cada uno o el de todos colectivamente, ha sido destruida por una política cultural de neutralidad estatal en la que las personas son libres de elegir sus bienes de modo independiente de este modo de vida común, y son capaces de abandonar la prosecución de este bien común en caso de que el mismo vaya contra sus intereses, según el modelo de los derechos que corresponde con una conciencia más atomista (individualista moral) en la que se entiende la dignidad simplemente como la de un individuo portador de derechos». MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 227-228.

¹⁷ Cf. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 126-130. MORRICE, «The liberal-communitarian debate in contemporary political philosophy», 235-238. MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 228-229.

¹⁸ Cf. SANDEL, *Filosofía pública*, 220.

¹⁹ BENHABIB, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, 92.

²⁰ Cf. SANDEL, *Justicia*, 248.

fundamentación de la moral de los fines particulares del sujeto, por lo cual la fundamentación de las leyes morales ha de ser *categorica*, es decir, no *contingente*. A su vez, este fundamento ha de estar sostenido, no por el objeto de la razón práctica, sino por el *sujeto* capaz de voluntad autónoma²¹. Lo que Rawls intenta hacer con su actualización del liberalismo kantiano es desvincular a éste de la necesidad del sujeto trascendental y colocarlo dentro del marco del empirismo razonable²² a partir de la *posición original*²³. En contraste, desde el pensamiento comunitarista, se considera que,

«Si entendemos que cada uno es en sí mismo libre e independiente y no está sujeto a ataduras morales que no haya escogido, no podremos dar sentido a una variedad de obligaciones morales y políticas que por lo común reconocimos e incluso apreciamos. Entre ellas están las obligaciones que dimanan de la solidaridad y de la lealtad, de la memoria histórica y de la fe religiosa, esas exigencias morales que surgen de las comunidades y tradiciones que moldean nuestra identidad. A no ser que pensemos que, aun en sí mismo, cada uno tiene sus ataduras y está abierto a exigencias morales que no ha promulgado él mismo, resulta difícil dar sentido a esos aspectos de nuestra moral y de nuestra experiencia política»²⁴.

Según el propio Sandel, una de las tensiones que emergen de la valoración comunitaria de la justicia brota de que la concepción liberal de la libertad surge como reacción a las ataduras comunitarias que fijaban los destinos de sus miembros por diferentes motivos (castas, oficios, tradición, etc.) convirtiéndose en un sistema opresivo dada la determinación social o cultural de los destinos de los individuos²⁵. Según esto, «solo una justificación neutral con respecto a los fines podría respetar la pretensión liberal de no favorecer fin particular alguno y de no imponer sobre los ciudadanos un modo de vida preferido»²⁶. De hecho, esta mirada es la que provoca dos tipos de respuestas comunitaristas, según Benhabib: la *integracionista* y la *participativa*. La línea

²¹ Cf. SANDEL, *Filosofía pública*, 221-222.

²² Cf. JOHN RAWLS, «The basic structure as subject», en *Values and morals. Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt*, ed. por Alvin I. Goldman y Jaegwon Kim (Dordrecht: Springer, 1978), 47-71.

²³ Cf. SANDEL, *Filosofía pública*, 224. «Michael Sandel cree que la teoría rawlsiana expuesta en 1971 y años cercanos se deslizaba hacia una metafísica de “sujeto trascendental”, según la cual la persona se definía independientemente de todos los fines que pudiese elegir y de todas las concepciones de bien que pudiese sostener, y dejaría de ser un individuo o persona real, con la pérdida de identidad humana. La crítica comunitarista a la “justicia como equidad”, de la cual Sandel y Taylor son exponentes principales, mantiene que el individualismo rawlsiano es de corte metafísico o “atomismo” (Ch. Taylor): las relaciones que los individuos mantienen entre sí son más o menos contingentes y extrínsecas a la propia identidad. Y esto alcanza una expresión máxima en las relaciones inter-individuales de la “posición original”». MARTÍNEZ, *Religión en público*, 166-167.

²⁴ SANDEL, *Justicia*, 250.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 251.

²⁶ SANDEL, *Filosofía pública*, 211. Cf. MARTÍNEZ, *Religión en público*, 159-161.

comunitarista de corte integracionista entiende que «el individualismo, el egotismo, la anomia y la alienación en las sociedades modernas sólo puede resolverse recuperando o revitalizando algún esquema de valores coherente»²⁷. Mientras que la respuesta comunitarista de corte participativa «considera los problemas de la modernidad no tanto en la pérdida de un sentido de pertenencia, unicidad y solidaridad, sino más bien en el de una pérdida de *iniciativa y eficacia política*»²⁸. Aunque la propia autora nos informa que esta ambivalencia del comunitarismo es la que ha dejado a estos autores con cierta vulnerabilidad a las críticas liberales.

Otro que analiza y comparte la propuesta comunitarista es Amatai Etzioni²⁹. Este divide en dos etapas el surgimiento del comunitarismo. La primera etapa se desarrolló en la década de 1980 en la que Sandel, Taylor y Walzer llevaron el protagonismo de las propuestas de esta línea de pensamiento, más centrada en el mundo académico de la filosofía y la teoría política: «Los tres comunitaristas sostienen que no se puede tratar con las personas abstrayéndolas de sus atributos particularistas y ponerlas detrás de un velo de ignorancia y para que elijan los principios sobre los que fundar el Estado liberal, porque las personas son un conjunto de atributos particularistas»³⁰. En la década de 1990 las ideas comunitaristas se dan a conocer de modo más divulgativo, según Etzioni, a raíz de la publicación de su libro *The Spirit of Community*³¹, cuya tesis principal advertía de la necesidad de no abocar a la sociedad a un individualismo desenfrenado, sino que habría que discernir «un término medio de equilibrio entre las preocupaciones individuales y las comunitarias, entre los derechos y el bien común»³².

Lo cierto es que las ideas comunitaristas recibieron críticas y resistencias por parte de aquellos que consideraban que las ideas que emanaban de esta corriente de pensamiento iban en detrimento de las conquistas alcanzadas por las sociedades en términos de los derechos individuales³³. Etzioni, además, destaca otro elemento que generó recelo y sospecha sobre esta línea de pensamiento: la colocación bajo el paraguas

²⁷ BENHABIB, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, 93.

²⁸ *Ibidem*. [Cursivas de la autora].

²⁹ Una buena síntesis de los postulados de este autor se puede encontrar en: Cf. AMITAI ETZIONI, *La Tercera Vía hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo* (Madrid: Trotta, 2001).

³⁰ ETZIONI, «Communitarianism revisited», 242.

³¹ Cf. AMITAI ETZIONI, *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society* (New York: Touchstone, 1993).

³² ETZIONI, «Communitarianism revisited», 244.

³³ Cf. GUTMANN, «Communitarian Critics of Liberalism», 186-187.

comunitarista de filosofías e ideologías que daban apoyo a regímenes totalitarios. Esto generó tanto revuelo que aún hoy los pioneros de esta línea de pensamiento, como ya hemos mencionado, temen catalogarse como comunitaristas. De esta tensión surge la clasificación de comunitaristas *receptivos*³⁴ y *liberales*³⁵. Sandel, por ejemplo, afirma:

«El debate se plantea en ocasiones como una confrontación entre quienes valoran la libertad individual y quienes piensan que lo que siempre debería prevalecer son los valores de la comunidad o la voluntad de la mayoría, o bien entre quienes creen en los derechos humanos universales y quienes insisten en que no hay modo alguno de criticar o juzgar los valores que inspiran culturas y tradiciones diferentes. Si entendemos el “comunitarismo” como un término equivalente al mayoritarismo o a la idea de que los derechos deben descansar sobre los valores que predominan en una comunidad y un momento dados, no es ese el punto de vista que yo defiendo. Lo que se dirime en el debate entre el liberalismo rawlsiano y el punto de vista que yo propugno en *El liberalismo y los límites de la justicia* no es si los derechos son importantes, sino si los derechos pueden ser identificados y justificados sin presuponer una determinada concepción particular de la vida buena. Lo que está en juego no es si deben importar más las pretensiones del individuo o las de la comunidad, sino si los principios de justicia que gobiernan la estructura básica de la sociedad pueden ser neutrales con respecto a las convicciones morales y religiosas divergentes a las que se adscriben sus ciudadanos. La pregunta fundamental, por decirlo de otro modo, es si lo correcto es previo a lo bueno»³⁶.

Por otra parte, Simon Caney³⁷, crítico de la postura comunitarista, afirma que los reclamos del comunitarismo al liberalismo se pueden clasificar en tres tipos: *descriptivos*, *normativos* y *meta-éticos*. Los reclamos descriptivos son aquellos que se refieren a la naturaleza de las personas y la identidad humana, se apoyan en la *tesis del arraigo* que dice que: «las personas están arraigadas en comunidades, por tanto, su “identidad” está “constituida” por su pertenencia a una comunidad»³⁸. Bajo esta premisa se afirma que no es posible para la persona separarse de su cultura y forjar por sí misma su carácter personal, lo que contradice la que los comunitaristas consideran es una de las tesis fundamentales de los liberales. Por tanto, toda persona para constituirse como tal ha de estar vinculada a una comunidad, puesto que su carácter se configura a través de su contexto social³⁹. La segunda tesis descriptiva es la *social*. La tesis social afirma que las

³⁴ «Los comunitaristas receptivos, también llamados políticos o neocomunitaristas, eran un grupo de académicos y legisladores que, en la década de 1990, enfatizaron que las sociedades no pueden basarse en un único principio normativo, y que tanto los derechos individuales como el bien común son fuentes importantes de normatividad, sin que ninguno de los dos sea *a priori* privilegiado». ETZIONI, «Communitarianism», 2.

³⁵ Cf. ETZIONI, «Communitarianism revisited», 244-245.

³⁶ SANDEL, *Filosofía pública*, 334-335.

³⁷ Cf. SIMON CANEY, «Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate», *Political Studies* XL (1992): 273-289.

³⁸ *Ibid.*, 274.

³⁹ Cf. *Ibid.*, 274-279.

personas solo desarrollan sus capacidades característicamente humanas en el marco de la sociedad, por tanto, existen precondiciones culturales al ejercicio de la autonomía⁴⁰, esto en contra del atomismo liberal. El tercer reclamo de tipo descriptivo está basado en *la tesis de las opciones culturales*, esta afirma que la autonomía puede ser facilitada en un contexto cultural plural⁴¹, de otra manera, solo en la pluralidad que facilita un contexto cultural particular es que las personas pueden determinar un proyecto de vida bueno en el cual desarrollar su vida, esto en contra de lo que consideran el exagerado acento de la autonomía del liberalismo.

Luego están los reclamos comunitaristas de tipo *normativos*. Según afirma Caney,

«El liberalismo, según los comunitaristas, no sólo se basa en una teoría descriptiva inadecuada, sino que también respalda ideales normativos excesivamente individualistas. En particular, los comunitaristas alegan que: promueve el egoísmo y no reconoce el valor de la virtud cívica; pasa por alto el valor constitutivo de la comunidad; y no aprecia el valor de la participación pública»⁴².

Por último, está lo que Caney llama el reclamo *meta-ético* del comunitarismo al liberalismo. Este se basa en afirmar que el liberalismo niega «que los principios morales correctos reflejan los entendimientos compartidos de las comunidades»⁴³. Estas son, según Caney, las principales ideas que expone el comunitarismo en su crítica al liberalismo.

Lo cierto es que, detrás de las críticas del comunitarismo al liberalismo está la preocupación de que con la precedencia de lo correcto y el yo sobre lo bueno y los fines, se exacerba, por paradójico que resulte, una sociedad de individuos separados e independientes. Los comunitaristas consideran que esto no refleja la realidad humana, pues las relaciones sociales, tanto para elegir los fines como para alcanzarlos, resultan indispensables⁴⁴. Aún más, sería necesario que, bajo ciertas circunstancias, se puedan dar

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 279.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 280.

⁴² *Ibid.*, 282.

⁴³ *Ibid.*, 286.

⁴⁴ «El comunitarismo disputa al liberalismo la concepción de la persona según la cual “el yo antecede a sus fines”. Esto significa que más allá de su pertenencia a cualquier grupo, categoría, entidad o comunidad -ya sea religiosa, económica, social o sexual- los individuos tienen (y es valioso que tengan) la capacidad de cuestionar tales relaciones, hasta el punto, incluso, de separarse de ellas, si así lo prefieren: el individuo libre de vínculos, de compromisos y elector de sus fines y objetivos vitales». MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 224.

apoyos oportunos para que las personas particulares o los grupos sociales puedan acceder a las opciones que han de ayudar al desarrollo de sus planes de vida buena. Si esto es así, la neutralidad de las instituciones del Estado sería obstáculo para que algunas personas o grupos puedan desarrollar sus vidas. De aquí que no bastaría con una política de derechos, sino que sería necesario una política del bien común⁴⁵.

Por último, a modo general, otro tema importante que diferencia a ambas tendencias, es la concepción de tolerancia. Para los liberales la tolerancia resulta ser un valor necesario para vivir en una sociedad donde cada quien puede escoger sus fines particulares sin la intromisión de otros. Para los comunitaristas resulta una mayor fuente de intolerancia «allí donde los modos de vida están desubicados, donde las raíces son poco firmes y donde se anulan las tradiciones»⁴⁶. Si a esto se le adhiere la desvinculación de la vida pública y de la consciencia común entonces se considera necesario estar prevenidos de totalitarismos que se aprovechen de la falta de cohesión social propia del atomismo liberal.

En este capítulo analizaremos la postura comunitarista tomando como guía a dos autores que han escrito sendas obras de referencia para esta línea de pensamiento: Michael Walzer y Nancy Fraser. No es nuestra pretensión agotar la visión comunitarista con estos dos autores, sino poder dar voz a esta postura filosófica a partir de dos de sus autores y de sus obras más emblemáticas.

3.1 Walzer: Las esferas de la justicia

Michael Walzer (1935-), filósofo estadounidense, es uno de los promotores de la teoría comunitarista de la justicia. Su obra de mayor impacto en lo referido a la teoría de la justicia es *Las esferas de la justicia*, la cual utilizaremos como guía para comprender su propuesta.

⁴⁵ Cf. SANDEL, *Filosofía pública*, 214-216. «La tesis social que defienden los comunitaristas nos dice que la capacidad para elegir una concepción de lo bueno sólo puede ejercerse en un tipo particular de comunidad, y este tipo de comunidad sólo puede sostenerse a partir de una política del bien común. En otras palabras, son necesarios algunos límites sobre la autodeterminación, para mantener las condiciones sociales que permiten la autodeterminación. Ésta no se puede conseguir por instituciones gobernadas según el principio de neutralidad, porque socavan los criterios compartidos acerca del bien común que los ciudadanos necesitan para aceptar los sacrificios que exige el Estado de bienestar». MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 227.

⁴⁶ SANDEL, *Filosofía pública*, 216.

La primera edición de *Las esferas de la justicia* vio la luz en el año 1983 y ha tenido múltiples ediciones y reimpressiones. En el prólogo de la misma, Walzer inicia con una afirmación provocadora: «Literalmente entendida, la igualdad es un ideal que incita a la traición»⁴⁷. Parte de la premisa de que la igualdad es imposible de llevar a cabo en su forma literal dado que tiene un sentido negativo y abolicionista. La igualdad tiene por objetivo eliminar ciertas diferencias, no todas, según los tiempos y lugares⁴⁸. La mayoría de las luchas igualitarias, dice, no son en sí mismas producto de la existencia de las diferencias, sino del poder que pueden ejercer algunos individuos sobre otros a partir de ellas⁴⁹. Lo que es lo mismo, el problema de las diferencias no es que existan, sino que aquellos que detentan el poder lo ejerzan de manera despótica sobre aquellos que no lo poseen. Partiendo de esto, «el objetivo del igualitarismo político es una sociedad libre de dominación»⁵⁰. El propósito de Walzer con su obra es precisamente que ningún bien social sirva como medio de dominación⁵¹, a partir de un planteamiento particularista, es decir, local y particular, tomando así distancia de Rawls⁵².

3.1.1 La igualdad compleja

Partiendo de la idea de que «la sociedad humana es una comunidad distributiva»⁵³, aunque no considera que se reduce a ello, si cree que es parte esencial de la misma. Siguiendo esta premisa, plantea que «la idea de la justicia distributiva guarda relación con el ser y el hacer como con el tener, con la producción tanto como con el consumo, con la identidad y el *status* tanto como con el país, el capital o las posesiones personales»⁵⁴. De aquí que la posibilidad de tener un criterio o un medio de control único para toda la distribución de los bienes resulta poco probable, sino imposible⁵⁵. Ante la enorme variedad de bienes se multiplican los criterios distributivos de los mismos. Además, Walzer quiere destacar que la influencia de los avatares históricos particulares, la pertenencia grupal y la cultura influyen en la escogencia de los criterios de distribución

⁴⁷ WALZER, *Las esferas de la justicia*, 9.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 10.

⁴⁹ *Ibid.*, 10-11.

⁵⁰ *Ibid.*, 11.

⁵¹ Cf. *Ibidem*.

⁵² Cf. *Ibid.*, 12-13.

⁵³ *Ibid.*, 17.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 18.

de los bienes, poniendo en duda con ello que, siendo la justicia un constructo humano, pueda existir un único modo en el que la justicia puede ser realizada⁵⁶. Por lo anterior, acusa a los filósofos de no comprender la materia de la justicia distributiva dado el afán generalizado de la búsqueda de un único criterio distributivo⁵⁷. Por ello afirma:

«Yo pretendo añadir algo más que esto: que los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural»⁵⁸.

Teniendo en cuenta lo anterior, Walzer propone seis puntos que debe contener una teoría de los bienes. El primer punto consiste en afirmar que «todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales», por tanto, «no son ni han de ser valorados por sus particularidades exclusivas»⁵⁹. Con esto nuestro autor afirma que los bienes que son sociales tienen una significación compartida porque son concebidos y creados en procesos sociales, lo que les conduce a una pluralidad de significación en diversas sociedades⁶⁰. El segundo punto es que «los individuos asumen identidades concretas por la manera en que conciben y crean —y luego poseen y emplean— los bienes sociales»⁶¹. Por ello, no se puede concebir la apreciación de los bienes sociales y la manera de distribuirlos sin contar con la historia que les configura y les asigna valor. Lo anterior conduce al tercer punto: «no existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales»⁶², esto porque la significación de los mismos depende del contexto particular y un nivel de abstracción elevado que los universalice les haría perder la posibilidad de ser significativo para un contexto particular.

El cuarto punto de una teoría de la distribución de los bienes, según Walzer, sería el reconocer que «la significación de los bienes determina su movimiento»⁶³. De otro modo, el bien en sí mismo no elabora por sí solo los criterios para su distribución, sino que la distribución está intrínsecamente ligada a la significación de dicho bien otorgada

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 19.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 18.

⁵⁸ *Ibid.*, 19.

⁵⁹ *Ibid.*, 21.

⁶⁰ Cf. *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibid.*, 22.

⁶³ *Ibidem.*

por el conjunto social. Sabiendo lo que un bien significa para un grupo se irán revelando las razones por las cuales debe ser distribuido y quienes deben ser los beneficiarios del mismo. Dado el carácter histórico de la valoración de los bienes sociales —afirma Walzer en el quinto punto—, sus significados pueden variar y, por tanto, sus distribuciones pueden ser distintas en el tiempo⁶⁴. De aquí que, como sexto y último punto, «cuando los significados son distintos, las distribuciones deben ser autónomas»⁶⁵.

Resultan oportunas algunas aclaraciones conceptuales. Para Walzer un bien es dominante «si los individuos que lo poseen, por el hecho de poseerlo, pueden disponer de otra amplia gama de bienes»⁶⁶. Si este bien dominante está siendo acaparado por una persona o grupo, entonces es un bien monopolizado⁶⁷. El predominio, por otro lado, es la capacidad de utilizar los bienes sociales configurando su significado, más allá del intrínseco que posee, a la propia imagen de quien los usa⁶⁸. De aquí que un bien dominante puede ser convertido en una gran diversidad de cosas como «oportunidades, poderes y reputación»⁶⁹, cuya posesión puede estar justificada y aceptada desde una ideología justificadora, pero que no evita que aflore el conflicto social. Tres son los conflictos destacados por Walzer:

1. «La pretensión de que el bien dominante, sea cual fuere, sea redistribuido de modo que pueda ser igualmente o al menos más ampliamente compartido: ello equivale a afirmar que el monopolio es injusto.
2. La pretensión de que se abran vías para la distribución autónoma de todos los bienes sociales: ello equivale a afirmar que el predominio es injusto.
3. La pretensión de que un nuevo bien, monopolizado por algún nuevo grupo, remplace al bien actualmente dominante: ello equivale a afirmar que el esquema existente de predominio y monopolio es injusto»⁷⁰.

Según la apreciación del autor, es la segunda de las pretensiones la que «parece aprehender mejor la pluralidad de los significados sociales y la verdadera complejidad de los sistemas distributivos»⁷¹. La insistencia de Walzer es que los filósofos se han concentrado de forma errónea en la primera pretensión comprendiendo la justicia

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 23.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibid.*, 24.

⁶⁷ Cf. *Ibidem*.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 26.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibid.*, 27.

distributiva desde el problema del monopolio y no desde el predominio de los bienes sociales, esto incluye a Rawls⁷², ya que considera que el monopolio no es inadecuado dentro de las esferas propias⁷³. Para contrarrestar esta práctica filosófica propone una «sociedad complejamente igualitaria»⁷⁴. Parte de que «la igualdad es una compleja relación de personas regulada por los bienes que hacemos, compartimos e intercambiamos entre nosotros; no es una identidad de posesiones»⁷⁵. De aquí que la igualdad compleja signifique «que ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto»⁷⁶. Walzer plantea de este modo el principio distributivo con el que criticará el predominio y la dominación: «*Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X*»⁷⁷. Su planteamiento consiste en una defensa a la diversidad, en otras palabras: ante bienes y grupos diversos, se han de tener razones distributivas diversas, dado que de este modo integrarían las distintas dimensiones del mundo social⁷⁸. En este sentido, los criterios clásicos de intercambio libre, propio del mercado, de merecimiento y el de necesidad, no se absolutizan ni se rechazan, sino que se ha de examinar si son acordes a los bienes y situaciones de cada comunidad concreta, que incluye sus características culturales particulares que dan significación a los bienes⁷⁹.

3.1.2 Las esferas de la justicia

Para reconocer el modo en que la igualdad compleja se ha de aplicar de manera distinta según los bienes que deseen ser distribuidos, Walzer habla de diversas esferas: la pertenencia, la seguridad y el bienestar, el dinero y la mercancía, el cargo, el trabajo duro, el tiempo libre, la educación, el parentesco y el amor, la gracia divina, el reconocimiento y el poder político. En lo adelante describiremos y analizaremos algunas de estas esferas según vengán a colación a la investigación que realizamos.

⁷² Cf. *Ibid.*, 29.

⁷³ Cf. *Ibid.*, 32.

⁷⁴ *Ibid.*, 30.

⁷⁵ *Ibid.*, 31.

⁷⁶ *Ibid.*, 33.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 39.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 34-39.

a) Esfera de la pertenencia

Dado que la distribución se da dentro de una comunidad política, resulta importante para Walzer ahondar sobre la pertenencia. La comunidad política comprende el modo en que los bienes sociales han de ser distribuidos entre los miembros de dicha comunidad mucho antes de pensar en la distribución fuera de la misma. De hecho, nuestro autor valora como un bien primario la pertenencia a una comunidad humana. Esto último porque los parámetros de pertenencia estructuran las opciones distributivas de una sociedad determinada. Quien pertenece y quien no a la comunidad proporciona parámetros de decisión sobre el otorgamiento de los bienes sociales y determinará la apreciación de su *status* dentro de dicho conglomerado⁸⁰. Los que no pertenecen a ningún sitio o no tienen un *status* similar a los que si pertenecen son más vulnerables y tienen menos acceso a los bienes relevantes⁸¹. El caso más evidente, en este sentido, es el del apátrida, pues al no pertenecer a ninguna comunidad nacional no tiene acceso a los bienes distribuidos en ella, de aquí la importancia de las políticas migratorias y de refugio.

b) Esfera de la seguridad y el bienestar

Walzer considera que la pertenencia es importante también con respecto a la «previsión comunitaria de la seguridad y el bienestar»⁸². La comunidad implica tres ámbitos en los cuales las necesidades particulares se transforman en necesidades socialmente reconocidas: la cultura, la religión y la política⁸³. Por esta misma razón la pertenencia a una comunidad se convierte en sí misma en un bien. Nos advierte nuestro autor: «El contrato social es un acuerdo para llegar con otros individuos a decisiones sobre los bienes necesarios para nuestra vida común, y después para proveernos unos a otros de esos bienes»⁸⁴. En este sentido, considera que la fuente originaria de la vida común, según tiempos y personas y con procesos distributivos particulares, circunda en la esfera del

⁸⁰ Esto permite a Seyla Benhabib considerar a Walzer dentro de los comunitaristas de línea participativa. Cf. BENHABIB, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, 93-95.

⁸¹ Cf. WALZER, *Las esferas de la justicia*, 44.

⁸² *Ibid.*, 75.

⁸³ Cf. *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

bienestar y la seguridad⁸⁵. De aquí que considere que, a pesar de sus posibles deformaciones coercitivas, «toda comunidad política es un Estado de beneficencia»⁸⁶.

Dos, pues, son las preguntas que surgen a partir de la esfera de la seguridad y el bienestar: ¿cuáles son los bienes que deberían ser compartidos para garantizar la seguridad y el bienestar de los miembros de una comunidad política?; y, a partir de la definición de los bienes, ¿cuáles serían los principios distributivos más adecuados para la distribución de los mismos?⁸⁷ Una vez se han decidido los bienes a distribuir y elegidos los criterios de distribución con los que se velara por la satisfacción de las necesidades particulares, previa ponderación de los recursos disponibles, entonces se debe proceder a la distribución.

«La justicia distributiva en la esfera del bienestar y la seguridad posee un doble significado: en primer lugar, se refiere al reconocimiento de la necesidad; en segundo lugar, al reconocimiento de la pertenencia. Los bienes deben ser suministrados a los miembros necesitados merced a su carácter menesteroso, pero también deben serlo de tal manera que se mantenga su pertenencia»⁸⁸.

En este sentido, se puede apreciar el distanciamiento existente entre la propuesta liberal rawlsiana y la propuesta comunitarista. Mientras Rawls recalca la necesidad de una posición original que neutralice toda característica particular, Walzer propone una mirada local a la cultura, a las concepciones del bien que se encuentran en competencia, a los recursos disponibles y a las necesidades peculiares para consignar los principios distributivos que guiarán el reparto de los bienes necesarios⁸⁹. Por otro lado, advierte que la previsión comunitaria parte de una concepción compleja de la necesidad, que no puede olvidar que los conflictos redistributivos de los bienes necesarios parten, no de las tensiones propias de la suma de los intereses particulares, sino de la concepción de los valores colectivos que, en muchas ocasiones implícitos, determinan el modo en que se percibe una distribución como justa o no: ¿quién pertenece a la comunidad? ¿Qué significa salud, alimentación, trabajo, refugio y descanso, etc.?⁹⁰ De aquí que nuestro autor proponga una nueva definición del contrato social:

⁸⁵ *Ibid.*, 76.

⁸⁶ *Ibid.*, 79.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 85.

⁸⁸ *Ibid.*, 89.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 90.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 92-93.

«Un acuerdo para redistribuir los recursos de los miembros en arreglo a una noción compartida de sus necesidades, y sujeto a continua determinación política de sus detalles. El contrato es un vínculo moral. Relaciona a los fuertes con los débiles, a los afortunados con los desafortunados, a los ricos con los pobres, creando una unión que trasciende toda diferencia de intereses, tomando su fuerza de la historia, la cultura, la religión, el lenguaje, y así sucesivamente. La discusión en torno a la previsión comunitaria es, en su más profundo nivel, una interpretación de tal unión. Mientras más estrecha e inclusiva es, más amplio es el reconocimiento de las necesidades, mayor el número de los bienes sociales incluidos en la esfera de la seguridad y el bienestar»⁹¹.

Lo anterior indica que las exigencias morales de la previsión comunitaria sobrepasan las de la mera suma de las necesidades particulares, presuponen una búsqueda de fórmulas que satisfaga necesidades y mantenga la pertenencia de los miembros. En algunos sistemas de previsión liberales predomina la riqueza material por encima de la pertenencia, es decir, prevalece la capacidad de pagar por encima de la necesidad particular. Esto se puede percibir claramente, por ejemplo, en lo que refiere a la atención médica, donde los pacientes más necesitados no precisamente tienen acceso a los recursos que requieren dada su condición de pobreza⁹². Esto sugiere que los intereses particulares pueden transformarse en criterios distributivos y generar diversos estratos dentro de una sociedad, donde algunos miembros viven con pertenencia total, otros con pertenencia a medias y otros como excluidos de una comunidad que les hace sentir sin derechos fundamentales.

Cuando aquellos que, perteneciendo a una comunidad, son tratados como foráneos o como miembros de segunda o tercera categoría son acogidos como objetos de caridad, la dinámica de exclusión puede perpetuarse. «La caridad practicada en privado engendra dependencia personal, así como los vicios típicos de la dependencia: condescendencia, pasividad y sometimiento, por una parte; arrogancia, por otra»⁹³.

c) Esfera del dinero y la mercancía

Para la esfera del dinero y la mercancía, Walzer propone dos preguntas básicas: ¿qué se puede comprar? y ¿cómo se distribuye? Insiste en este orden de las preguntas porque

⁹¹ *Ibid.*, 93.

⁹² *Cf. Ibid.*, 99.

⁹³ *Ibid.*, 102.

considera necesario que delimitar el radio de acción del dinero, es decir, aquello que puede o no comprar, para luego determinar su distribución⁹⁴. El dinero, en tanto que representación de un valor, por tanto, lo que indica el dinero es que los bienes sociales pueden ser valuados, pero no quiere decir que dicho valor sea necesariamente traducido a un valor monetario, de otro modo, no todo tiene un precio. La imposibilidad de adquirir algunos bienes a través de transacciones monetarias, lo denominará Walzer como «intercambios obstruidos»⁹⁵, es decir, prohibidos, pues provocan resentimientos o están censurados.

Dichos intercambios obstruidos colocan los límites necesarios a cualquier pretensión de predominio de la riqueza material. Catorce son los intercambios censurados que menciona nuestro autor a modo de ejemplo, la imposibilidad de la compra y venta: 1) de seres humanos; 2) de poder político e influencia; 3) de la justicia en materia criminal; 4) de las libertades de expresión, prensa, religión o reunión; 5) de los derechos al matrimonio y a la procreación; 6) del derecho al abandono de una comunidad política; 7) de las exenciones al servicio militar, a los impuestos o al servicio requerido por el sistema judicial en caso de ser contemplado por el sistema jurídico de un país; 8) de los cargos políticos; 9) de los servicios de beneficencia elementales; 10) de los intercambios desesperados; 11) de los premios y honores; 12) de la gracia divina; 13) del amor y la amistad; ni tampoco, 14) de toda clase de actos que conduzcan a hechos delictivos⁹⁶.

Claro está, existen otros bienes sociales que el dinero sí puede comprar. A estas cosas estamos más o menos familiarizados, el punto problemático es lo que denominará la *significación de lo adquirido*. Con esto último, lo que quiere dar a entender nuestro autor es que las cosas que se pueden comprar también surten un efecto en la consideración de los individuos de una sociedad. La adquisición de bienes puede mover de posición en la escala social y otorgar un *status* determinado según corresponda. Apoyándose en Lee Rainwater⁹⁷, Walzer afirma:

«A menos de que podamos gastar dinero y gozar de bienes ubicados más allá de lo necesario para la subsistencia, a menos de que dispongamos de tiempo libre y de las

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 106.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, 108.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 110-114.

⁹⁷ Cf. LEE RAINWATER, *What Money Buys: Inequality and the Social Meaning of Income* (New York: Basic Books, 1974).

comodidades que el dinero puede comprar, sufrimos una pérdida más seria que la pobreza en sí misma, una especie de pérdida de *status*, un descrédito sociológico. Nos convertimos en extranjeros en nuestra propia tierra —y a menudo en nuestro hogar—. No podemos desempeñar más nuestros papeles de padres de familia, amigos, vecinos, socios, camaradas o ciudadanos. Esto no es verdad en todas partes, pero actualmente en los Estados Unidos y en toda donde el mercado triunfa, la mercancía gestiona la pertenencia. A menos de que poseamos cierto número de cosas socialmente exigidas, no podemos ser personas efectivas ni ser socialmente reconocidos»⁹⁸.

Esta especie ostracismo dentro de la misma sociedad a la que se pertenece, se convierte en castigo excluyente de una masa importante de personas que terminan siendo minusvaloradas por su baja participación en el aparato comercial. Esto implica que las identidades y pertenencias terminan siendo vendidas a través de las posibilidades adquisitivas y de la significación de lo adquirido, lo cual resulta injusto. La pertenencia plena a una comunidad, la ciudadanía y los derechos que conlleva, no puede pasar por el poder adquisitivo, pues termina colocando un escalafón que distorsiona incluso la propia percepción al provocar la experiencia de sentirse como miembros de segunda o tercera categoría dentro del conglomerado social que le corresponde vivir. «El fracaso económico, sea cual fuere la pérdida de estima que traiga consigo, no debería tener como consecuencia la devaluación de la ciudadanía, ya en sentido legal, ya en sentido social»⁹⁹. Dentro de las posibilidades que abre la igualdad compleja, según Walzer, las diferencias en la adquisición de bienes de consumo, no deberían ser fuente divergencias en la valoración social de los miembros de la comunidad¹⁰⁰.

d) Esfera del cargo

Walzer define el cargo como «cualquier posición hacia la cual la comunidad política, considerada como un todo, manifiesta interés y escoge a la persona que lo ocupa, o regula los procedimientos mediante los cuales esa persona es escogida»¹⁰¹. Los cargos dentro de las comunidades de pertenencia pueden representar una ventaja económica o social, por lo que su distribución debe hacerse de manera justa, con criterios públicamente conocidos y procesos de selección transparentes¹⁰². Por ello, Walzer considera que el Estado ha de velar por el cumplimiento de las normas establecidas para otorgar un puesto o un cargo a

⁹⁸ WALZER, *Las esferas de la justicia*, 116-117.

⁹⁹ *Ibid.*, 117.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 118.

¹⁰¹ *Ibid.*, 140.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 142.

alguien, esto para garantizar que los ciudadanos tengan oportunidades iguales y compitan bajo parámetros universales¹⁰³.

El modo de selección de las personas que ocuparán algún cargo en la sociedad tiene como trasfondo el que los puestos también otorgan un nivel de *status* según la relevancia del mismo. Con la distribución de cargos se distribuye «honor y *status*, poder y prerrogativas, riqueza material y comodidades. El cargo es un bien dominante que trae consigo otros más»¹⁰⁴. De tal manera que, se ha de examinar los criterios de selección de dichos puestos para garantizar el acceso equitativo de los ciudadanos a los cargos de relevancia para la comunidad. Uno de los criterios tradicionales para el acceso a los cargos es la meritocracia, es decir, que «deben ser ocupados por los individuos mejor calificados porque la calificación es un caso especial del merecimiento»¹⁰⁵. Nuestro autor advierte que muchos de los cargos de una comunidad requieren de una calificación mínima, por lo que se tendrán complementar con otros criterios para poder atribuirlos justamente.

Walzer distingue entre merecimiento y calificación. Para él, «el *merecimiento* implica una especie muy rigurosa de títulos, de manera que el título precede y determina la selección, mientras que la *calificación* es una idea mucho más amplia»¹⁰⁶. Por ello, puede haber ciudadanos que estén calificados para un puesto, pero no lo merezcan. Por ejemplo, si una persona paga para ser obtener el puesto, aunque esté calificado no merece obtenerlo. En este sentido, se debe tener en cuenta que el cargo no es solo una función social, sino también implica una carrera personal¹⁰⁷. Es aquí donde entra lo que Walzer denomina el *profesionalismo*, que implica «un código ético, un vínculo social, un esquema de regulación mutua y autodisciplina»¹⁰⁸. En el profesionalismo se establecen distinciones en lo relativo a los conocimientos y habilidades adquiridas, como también en cuanto a las relaciones de poder (jefes y subalternos, profesionales y clientes)¹⁰⁹.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, 143.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 165.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 146.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 147.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 166.

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 167.

La preocupación de nuestro autor se centra en el modo en que el cargo y el profesionalismo pueden ejercer y provocar unas relaciones de poder que generen distanciamientos injustos y una estratificación social insalvable. De aquí que considera que la intervención estatal, es decir, el control político de las actividades y empleos vitalmente beneficiosos para la comunidad, se hace necesario; de tal manera que se pueda inhibir o eliminar, en la medida de lo posible, la discrecionalidad privada en el otorgamiento de cargos¹¹⁰. Claro está, no todo cargo puede ser políticamente administrado. Walzer aboga por una diferenciación en el modo de otorgar cargos y plazas de trabajo. En lo relativo a los cargos vinculados al servicio de la comunidad «se hacen necesarios el control comunitario y la calificación individual, y el principio fundamental es la “equidad”»¹¹¹. Por otro lado, hay cargos que se desarrollan en áreas social y económicamente menos relevantes, estos no ameritan una burocratización de los procesos de selección ni una calificación especializada para su acceso. De aquí que abogue nuevamente por la igualdad compleja en la esfera del cargo, para que la significación de los mismos se modere y evite una monopolización por parte de los talentosos, siendo valoradas otras esferas y sus significados¹¹².

e) Esfera del trabajo duro

El trabajo duro es un bien negativo, pues conlleva un *status* negativo sobre quien lo realiza. Son trabajos que implican «pobreza, inseguridad, amenazas a la salud, peligros físicos, deshonra y degradación. Aún así, se trata de labores socialmente necesarias»¹¹³. La consideración de este tipo de trabajo, dado el *status* que proporciona a aquellos que lo realizan, nos da luces importantes sobre la pertenencia comunitaria de quienes lo hacen. Por lo general, a quienes se les delegan estos encargos son los extranjeros, ya que los ciudadanos de pleno derecho no consideran esos trabajos como dignos de ser realizados, y si por alguna situación se ven forzados a realizarlos, se consideran a sí mismos o son considerados por sus conciudadanos como extranjeros en su propia tierra¹¹⁴. De aquí que, la consideración de un trabajo como degradante tiene un alto contenido cultural¹¹⁵.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, 171.

¹¹¹ *Ibid.*, 174.

¹¹² Cf. *Ibid.*, 174-175.

¹¹³ *Ibid.*, 176.

¹¹⁴ Cf. *Ibidem*.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, 185.

«La mayoría de nosotros negaría que cualquier trabajo socialmente útil pueda o deba ser denigrante. Aún así, a los conciudadanos que se las ven con el trabajo duro les imponemos esquemas de comportamiento, rutinas de distanciamiento que los colocan en una especie de limbo: actitudes de deferencia, órdenes terminantes, denegación de reconocimiento. Cuando un basurero se siente estigmatizado a causa del trabajo que realiza, escribe un sociólogo contemporáneo¹¹⁶, la marca se le nota en la mirada. [...] Mira hacia otra parte, al igual que nosotros. “Nuestras miradas no se encuentran. Él se convierte en una no-persona”»¹¹⁷.

La pregunta que brota es cómo subsanar esta relación degradante. Walzer considera que el mercado podría ayudar, pero que en la práctica no lo hace: paga sueldos miserables a los trabajos más duros, generando así un espiral interminable de pobreza y exclusión¹¹⁸. Resulta difícil eliminar el trabajo duro, pero la pretensión de nuestro autor es que esta esfera no corrompa las otras que interactúan con ella: que genere pobreza en la esfera del dinero, que provoque degradación en la esfera del honor, ni tampoco debilidad y resignación en la esfera del poder¹¹⁹. Por ello propone «hacer que desaparezca el predominio negativo: tal es el propósito de la negociación colectiva, de la gerencia cooperativista, del conflicto profesional, de la rectificación de los nombres —la política del trabajo duro—»¹²⁰. En otras palabras, la solución que propone para los que realizan trabajos duros es la acción política en aras a la mejora de sus condiciones y a la dignificación de su rol social.

f) Esfera del reconocimiento

Partiendo de la tradición del otorgamiento de títulos, propio de la sociedad jerárquica feudal, Walzer describe el modo en que estos influyen en el ordenamiento social y como marcan una diferenciación en el trato entre unos individuos y otros. Si todos tienen un título, argumenta, se reconocería el orden social establecido, el trato que cada quien ha de recibir y se eliminaría toda invisibilidad social puesto que todos ocuparían un puesto reconocible, independientemente de las ventajas o desventajas que estos le traigan. Ahora bien, una de las consecuencias del orden jerárquico es el modo de relación entre aquellos cuyo título se comparte y aquellos que están subordinados a ellos. El elogio y la censura

¹¹⁶ Walzer hace referencia a: STEWART E. PERRY, *San Francisco Scavengers: Dirty Work and the Pride of Ownership* (Berkeley: University of California Press, 1978), 7.

¹¹⁷ WALZER, *Las esferas de la justicia*, 186-187.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, 187.

¹¹⁹ *Ibid.*, 194.

¹²⁰ *Ibidem.*

se puede manifestar entre iguales e inferiores, mientras que el reconocimiento al superior es irrenunciable. Es decir, la categoría dentro de la clasificación de los diversos estratos sociales, determina el reconocimiento debido a cada quien¹²¹. Ahora bien, «los reconocimientos dependen no de juicios independientes sino de prejuicios sociales»¹²².

En las sociedades democráticas modernas el reconocimiento ha pasado a ser fruto de una «carrera abierta al talento»¹²³, es decir, se reconoce son otorgados a quien los pueda obtener gracias a su talento. Esto supone que nadie tiene un lugar preestablecido ya sea por raza, nacimiento, situación económica, etc.; pero si provoca que pueda darse la insignificancia o la invisibilidad de algunos individuos incapaces de competir en la carrera de talentos¹²⁴. El reconocimiento es un bien necesario como escaso y su goce está en relación con la posición relativa en que se encuentra el individuo respecto al reconocimiento de los que le rodean, es una carrera, la competencia no es una opción¹²⁵. No puede manejarse, según nuestro autor, desde una igualdad simple¹²⁶. «Podemos garantizar la visibilidad de todos (ante los funcionarios gubernamentales, digamos), pero no podemos garantizar a todos la misma visibilidad (ante los conciudadanos)»¹²⁷. Aunque sí se podrá intentar la búsqueda de la igualdad de oportunidades, como promete la sociedad democrática, aunque en la práctica la democracia no haya garantizado la abolición de las clases sociales¹²⁸.

La complejidad del reconocimiento circunda en que no es otorgado únicamente por los logros individuales, sino que el honor está relacionado, en las sociedades democráticas, a la riqueza material, las relaciones, los cargos, el poder, etc. De hecho, la igualdad compleja no garantiza que el honor sea distribuido de manera objetiva¹²⁹. Lo que si se ha alcanzado en las sociedades democráticas, al menos en cuanto consenso, es lo que Walzer denomina reconocimiento simple. «El reconocimiento simple es hoy en día un requisito moral: tenemos que reconocer que toda persona a quien lleguemos a conocer es digna, al menos en potencia, de honor y admiración; se trata de un competidor,

¹²¹ Cf. *Ibid.*, 260-261.

¹²² *Ibid.*, 262.

¹²³ *Ibid.*, 263.

¹²⁴ Cf. *Ibidem.*

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, 265.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, 266.

¹²⁷ *Ibidem.*

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, 267.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, 268.

tal vez de una amenaza»¹³⁰. Aunque no conozcamos su historia, no podemos negarle su dignidad. Dentro del reconocimiento simple podemos catalogar a la ciudadanía: «cada ciudadano posee los mismos derechos legales y políticos, el voto de cada ciudadano cuenta de la misma manera, mi palabra en los tribunales posee el mismo peso que la tuya»¹³¹. Esto es enunciado como principio general, aunque en la práctica sabemos que no siempre ha sido aplicado.

Por otro lado, está la capacidad reflexiva del honor y la deshonra. «No hay conocimiento del yo sin la ayuda del otro»¹³². Aunque Walzer afirma que esto último tiene en sí una gran verdad, el reconocimiento propio es problemático y complejo. Entre la estima recibida y la autoestima, entre el respeto otorgado por otros y el autorrespeto, existe un entramado complejo de posibles resultados que en ocasiones es contradictorio¹³³.

«A fin de gozar de autorrespeto, debemos creer que somos capaces de estar a la altura, y tenemos que aceptar la responsabilidad por los actos que constituyen el hecho de estar a la altura o de no estarlo. Por consiguiente, el autorrespeto depende de un valor más profundo que llamaré “autoposición”: el ser dueño no del propio cuerpo sino del carácter, las cualidades y los actos propios. [...] La autoestima es un asunto relacionado con lo que Pascal llamara las cualidades “prestadas”: vivimos en la opinión del otro. El autorrespeto es cuestión de nuestras propias cualidades y, por tanto, de conocimiento y no de opinión, de identidad y no de posición relativa»¹³⁴.

Consolidar una identidad propia, valorarla y tener conciencia de las cualidades con las que puede desarrollar su propia vida, colocan al individuo como ente autónomo en la sociedad y capaz de demandar y hacer justicia.

3.1.3 Algunas consideraciones finales del autor

Walzer, que no parte de una concepción singular del bien¹³⁵, considera que «el mejor tratamiento de la justicia distributiva es un tratamiento de sus partes: los bienes sociales

¹³⁰ *Ibid.*, 269.

¹³¹ *Ibid.*, 288.

¹³² *Ibid.*, 283.

¹³³ Cf. *Ibid.*, 284. «Según el diccionario, la autoestima es “una apreciación u opinión favorable de nosotros mismos”, en tanto que el autorrespeto es “una adecuada consideración a la dignidad de la propia persona o de la propia posición”. El segundo de estos conceptos, y no el primero, es un concepto normativo que depende de nuestra noción moral acerca de la gente y de las posiciones». *Ibid.* 284-285.

¹³⁴ WALZER, *Las esferas de la justicia*, 289-290.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, 322.

y las esferas de distribución»¹³⁶. De aquí que afirma que «la justicia es relativa a los significados sociales»¹³⁷. Es decir, la manera de definir una distribución justa de bienes pasa por examinar la sociedad concreta y los significados que asigna a dichos bienes de manera que explicita las razones internas por las cuales los bienes a distribuir son valiosos en un lugar concreto.

«Hay un número infinito de vidas posibles, configuradas por un número infinito de culturas, religiones, lineamientos políticos, condiciones geográficas, etc., posibles. Una sociedad determinada es justa si su vida esencial es vivida de cierta manera —esto es, de una manera fiel a las nociones compartidas de sus miembros—. (Cuando los individuos disienten acerca del significado de los bienes sociales, cuando las nociones son controvertidas, entonces la justicia exige que la sociedad sea fiel con la disensión suministrando canales institucionales para expresarla, mecanismos de adjudicación y distribuciones alternativas)»¹³⁸.

El acento que Walzer quiere dar es que los criterios distributivos justos surgen desde lo local y no desde principios externos y generales¹³⁹. La igualdad propuesta por este autor es basada en que los individuos que pertenecen a una comunidad se igualan en su capacidad de producir cultura, es decir, de dar significación a los bienes y así dar sentido a la existencia. De ahí que solo se pueda hacer justicia a las personas respetando su cultura particular, de donde brota la necesaria vinculación entre justicia e igualdad compleja¹⁴⁰.

Ahora bien, la igualdad compleja no es la mera armonía de las esferas autónomas de la justicia, las esferas interactúan entre sí y su armonía solo se logra si se comprende el significado de los bienes sociales que contiene y el modo en que se distribuyen, con lo que se diferencia de otras esferas contiguas. A esferas distintas, principios distintos, según bienes a distribuir y su significado en una cultura concreta¹⁴¹.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*. Seyla Benhabib advierte: «A pesar de que, en *Esferas de la justicia*, el objetivo de Michael Walzer es proponer una concepción participativa e igualitaria de la justicia, cuya principal tarea es permitir la igualdad compleja y evitar la nominación “ilegítima” de un conjunto de bienes por otro (de los cargos públicos y los votos por el dinero, por ejemplo), al apelar constantemente a las “ideas compartidas” acerca de los bienes sociales Walzer cae en el lenguaje integracionista». BENHABIB, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, 95.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, 323.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 324-325.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, 328.

«La cultura de una comunidad es la historia que sus miembros nos narran de modo que todas las distintas partes de su vida social tengan sentido. La justicia es la doctrina que distingue tales partes. En toda sociedad diferenciada, la justicia conducirá a la armonía sólo si conduce a la separación. Buenas verjas hacen sociedades justas»¹⁴².

Esta separación no es estática, pueden cambiar y moverse si cambian los significados de los bienes sociales que corresponde distribuir. La movilidad de estas distribuciones presupone un discernimiento constante de la realidad social en la que se vive inmerso y ha de estar sostenida por el respeto mutuo y el autorrespeto, posibilitadores de una distribución justa desde la igualdad compleja.

3.1.4 Crítica de Sandel a Walzer

Michael Sandel, identificado bajo el mismo paraguas comunitarista que Walzer, entiende la postura de este último como «una alternativa imaginativa al actual debate sobre la justicia distributiva»¹⁴³. Considera que Walzer quiere llevar a un nuevo terreno la eterna discusión entre libertarios e igualitarios sobre el uso del dinero y la capacidad que tiene este de comprar o no bienes sociales. Según Sandel, Walzer lo hace limitando lo que se puede adquirir con dinero a través de las ya detalladas esferas de justicia, aunque admite que las discusiones filosóficas tienen que ver sobre los bienes de cada esfera¹⁴⁴. En otras palabras, «la injusticia de la desigualdad de riqueza no radica en los yates y en las cenas de alta concina que el dinero procura, sino en el poder que tiene ese mismo dinero para dominar en esferas que no le corresponden, como cuando compra influencia política»¹⁴⁵.

Para Walzer, el criterio de discernimiento de si un bien pertenece a una esfera o no, no parte de una invocación de los derechos, sino que depende de la pertenencia a una comunidad política. En este sentido, podríamos afirmar que, para Walzer, la pertenencia precede a los derechos y, por tanto, la distribución de los bienes al valor asignado y su importancia para la comunidad. Esto tiene como trasfondo lo que Sandel denomina «resistir al impulso universalizador de la filosofía, la de afirmar la rica particularidad de nuestra vida moral»¹⁴⁶. Aunque es una pretensión loable, en el fondo es susceptible a los cuestionamientos surgidos de las tantas veces en que las comunidades han elegido

¹⁴² *Ibid.*, 328.

¹⁴³ SANDEL, *Filosofía pública*, 239.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 240-241.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 240.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 242.

rasgos de pertenencia o una distribución de bienes eminentemente injusta. Pero Walzer hace este énfasis en lo comunitario para rescatar la dimensión pública de nuestras vidas y, en este sentido, la justicia no podría solo ocuparse de lo particular e individual, sino que también de lo común y lo compartido. La justicia propuesta por Walzer quiere extenderse más allá de lo distributivo, para examinar las condiciones morales de la pertenencia que condicionan la distribución de los bienes¹⁴⁷.

3.2 Fraser: escalas de justicia

Nancy Fraser (1947-), filósofa estadounidense, cuyos temas de interés están relacionados con la política, la justicia social y el feminismo, en el último tiempo desarrolló su labor docente y de investigación al alero de la *New School of Social Research* de Nueva York. En el año 2008 publicó el libro *Escalas de justicia* que nos servirá de guía para el análisis de su propuesta sobre justicia social.

Partiendo del inglés, la imagen de la escala que utiliza Fraser evoca dos interpretaciones distintas: la tradicional balanza con la que se representa a la justicia, que indica la anhelada imparcialidad en la que se debe mover, y las medidas cartográficas para la representación de los mapas¹⁴⁸. Esta última imagen, la de los mapas, es de reciente elaboración y busca representar los problemas globales de justicia, esos que no se limitan al ámbito de lo estrictamente nacional.

Nuestra autora parte de la constatación de que, si bien es cierto que a inicios del siglo XX existía una mirada más o menos compartida sobre la sustancia de la justicia centrada en la redistribución de recursos, hoy en día la sustancia de la justicia es un concepto contestado¹⁴⁹. ¿Cómo garantizar la imparcialidad cuando unos comprenden la justicia como redistribución, otros como reconocimiento y otros como representación? De otro modo, la balanza evoca a la pregunta sobre el «qué» de la justicia¹⁵⁰. Por otro lado, la imagen del mapa nos coloca ante la pregunta de los límites de lo que se debe en justicia a otros, es decir, ¿qué deber de justicia corresponde con aquellos que están fuera de los límites de la nación? ¿Hasta dónde llegan los límites de la justicia por la cual

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 243-244.

¹⁴⁸ Cf. FRASER, *Escalas de justicia*, 15.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 16.

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 21.

debemos trabajar? Dicho de otra manera, la pregunta que brota de la imagen del mapa es «quién» es el sujeto de justicia¹⁵¹.

La diversidad de reivindicaciones que se realizan de cara a la conquista de la justicia social y los distintos supuestos ontológicos que se encuentran detrás de ellas, además del fenómeno de la difuminación de las fronteras nacionales y el impacto de la interrelación entre países, hace difícil la solución unívoca a los conflictos de justicia¹⁵². En esta obra de Fraser, que utilizaremos como marco de referencia de su teoría, ella intenta responder a las preguntas sobre «qué» justicia (redistribución, reconocimiento y representación) y a «quién» se ha de dirigir los esfuerzos sobre la justicia (teoría crítica del enmarque).

3.2.1 Justicia en un mundo globalizado

El modo de hablar de la justicia no ha de ser indiferente a los procesos de globalización. Ya la justicia no se puede comprender como una discusión intraterritorial limitada a los conciudadanos. Delimitar el ámbito de la justicia a las fronteras del Estado territorial moderno hacía sentido si se comprende que los problemas de justicia se dan meramente en los ámbitos de la distribución de bienes y el reconocimiento legal o cultural. Cuando las problemáticas se extienden más allá de los límites territoriales de un Estado, los parámetros de justicia eficaces dentro del mismo territorio pueden resultar insuficientes ya que estos se centraban en «qué debía considerarse un ordenamiento justo de las relaciones sociales dentro de una sociedad»¹⁵³. Los mercados transnacionales, el cambio climático, las investigaciones científicas, la comunicación y las enfermedades, a modo de ejemplo, influyen de manera directa en la vida de millones de personas traspasando las fronteras territoriales. El modelo westfaliano-keynesiano¹⁵⁴, nos señala Fraser, ya no es adecuado para responder a la situación actual. Las luchas por la justicia ya no se realizan

¹⁵¹ Cf. *Ibidem*.

¹⁵² Cf. *Ibid.*, 18.

¹⁵³ *Ibid.*, 34.

¹⁵⁴ «Uso la expresión “marco westfaliano-keynesiano” para referirme al trasfondo nacional-territorial de los debates sobre justicia en el apogeo del Estado de bienestar democrático de posguerra, más o menos entre 1945 y la década de los setenta. [...] Invoco más bien “Westfalia” como imaginario político que trazó el mapa del mundo a modo de un sistema de Estados soberanos territoriales que se dieron mutuo reconocimiento. Mantengo la postura de que este imaginario dio forma al marco de posguerra de los debates sobre justicia en el Primer Mundo, incluso cuando ya amanecían los comienzos de un régimen poswestfaliano de derechos humanos». *Ibid.*, 32-33. Véase nota 2.

solo en el ámbito local, sino que implican una vinculación con lo transnacional e internacional.

«Hoy día, dicho con otras palabras, las polémicas sobre justicia asumen un doble aspecto. Por una parte, conciernen a cuestiones sustanciales de primer orden, lo mismo que antes: ¿cuánta desigualdad económica puede permitir la justicia, ¿cuánta distribución se requiere y de acuerdo con qué principio de justicia distributiva? ¿En qué consiste la igualdad en el respeto, qué tipos de diferencias merecen reconocimiento público y por qué medios? Pero, más allá de estas cuestiones de primer orden, los debates sobre justicia en la actualidad conciernen también a cuestiones de segundo orden, de metanivel: ¿cuál es el marco adecuado dentro del cual han de tomarse en consideración los problemas de justicia de primer orden? ¿Quiénes son los sujetos apropiados con derecho a una justa distribución o al reconocimiento recíproco en un caso determinado? De este modo, lo que está en discusión no es sólo la sustancia de la justicia, sino también el marco»¹⁵⁵.

Dada esta mirada, Fraser propone una estrategia para pensar el marco de la justicia en el contexto de la globalización. Lo hará desde una triple dimensionalidad: representación, distribución y reconocimiento, es decir, desde las dimensiones política, económica y cultural respectivamente. La dimensión política de la representación, a su vez, intentará responder a las preguntas por el «qué», el «quién» y el «cómo», lo que conduce a su propuesta de una «teoría de la justicia democrática poswestfaliana»¹⁵⁶.

Para nuestra autora, «el significado más general de justicia es la paridad de participación», por lo que, partiendo de la igualdad de valor moral, «la justicia requiere acuerdos sociales que permitan a todos participar como pares en la vida social»¹⁵⁷. La injusticia, pues, puede darse cuando se obstaculiza dicha participación. Dos modos de obstaculizar la participación destacan en la propuesta de Fraser: la injusticia distributiva fruto de la no participación en las estructuras económicas, y por las jerarquías establecidas por las culturas que impiden una participación igualitaria de unos individuos frente a otros, de otro modo, el no reconocimiento¹⁵⁸. Esta consideración bidimensional de la

¹⁵⁵ *Ibid.*, 38.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 38-39.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 39. «Este principio tiene una doble cualidad que expresa el carácter reflexivo de la justicia democrática. Por un lado, el principio de la paridad participativa es una noción consecuencial, que especifica un principio sustantivo de justicia mediante el cual podemos evaluar los acuerdos sociales: éstos son justos si y sólo si establecen que todos los actores sociales pertinentes pueden participar como pares en la vida social. Por otro lado, la paridad participativa es también una noción procesal, que especifica un procedimiento estándar mediante el cual podemos evaluar la legitimidad democrática de las normas: éstas son legítimas si y sólo si exigen el asentamiento de todos los implicados en los procesos de deliberación, equitativos y abiertos, en los que todos pueden participar como pares. En virtud de esta doble cualidad, la perspectiva de la justicia como paridad participativa posee un carácter reflexivo consustancial». *Ibid.*, 63.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 39-40.

justicia, propuesta anteriormente por la autora¹⁵⁹, dado el contexto globalizado le resulta deficiente. Para contrarrestar esta deficiencia teórica propone la dimensión política, en tanto que «remite a la naturaleza de la jurisdicción del Estado y a las reglas de decisión con las que estructura la confrontación»¹⁶⁰, introduciendo la dimensión de la representación. La representación, en un primer nivel, atañe a la pertenencia social; en un segundo nivel corresponde a los procesos públicos de confrontación, es decir, como los miembros de una comunidad política gestionan y reglamentan sus discusiones¹⁶¹.

La representación es fallida, «cuando los límites políticos y/o las reglas de decisión funcionan injustamente negando a determinadas personas la posibilidad de participación en paridad con otras en la interacción social»¹⁶². Esto puede darse de dos maneras: cuando se niegan injustamente las posibilidades de participación en igualdad de condiciones a unos individuos; la otra es cuando la delimitación injusta de las fronteras posibilita, de manera absoluta, la exclusión de las confrontaciones de justicia que le atañen a un individuo, a esta exclusión nuestra autora la denomina «des-enmarque»¹⁶³. De otro modo, partiendo de la importancia del enmarque para la justicia social, la exclusión como miembros de una comunidad posibilita que algunos queden impedidos de participar en la configuración misma de la comunidad, por tanto, pierden toda representación, reconocimiento y participación en la distribución de bienes¹⁶⁴. Fraser cataloga esta situación como «muerte política»¹⁶⁵.

La globalización ha sacado a la luz lo que el Estado westfaliano-keynesiano, por su circunscripción a lo territorial mantenía oculto: más allá de la distribución de los bienes y del reconocimiento de la diversidad cultural, hay individuos que quedan fuera de la comunidad política al no tener una incidencia en la configuración de la comunidad, al no tener voz. Los pobres y los excluidos de los círculos de poder no pueden hacer frente a las fuerzas que les subyugan. De aquí que el des-enmarque de aquellos que podrían desafiar las estructuras injustas establecidas sea la injusticia propia de los tiempos de la

¹⁵⁹ Cf. NANCY FRASER Y AXEL HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (Madrid – A Coruña: Morata – Fundación Paideia Galiza, 2006), 17-88.

¹⁶⁰ FRASER, *Escalas de justicia*, 41.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, 42-43.

¹⁶² *Ibid.*, 43.

¹⁶³ *Ibid.*, 45.

¹⁶⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 46.

globalización, pues sin representación política, sin contar dentro de la comunidad, no hay posibilidad de una distribución justa o de un reconocimiento adecuado. Queda reflejado el carácter tridimensional de la justicia que insiste Fraser¹⁶⁶.

Nuestra autora propone, para la política del enmarque en el contexto de la globalización, que no solo se combata la representación fallida y el des-enmarque, sino que se ha de democratizar el proceso mismo del establecimiento de la política de enmarque¹⁶⁷.

«La política del enmarque, que se centra en las cuestiones sobre quién cuenta como sujeto de la justicia y cuál es el marco apropiado, abarca los esfuerzos para establecer y consolidar, rechazar y revisar la división oficial del espacio político. Se incluyen aquí las luchas contra el des-enmarque, que tienden a dismantelar los obstáculos que impiden que los desfavorecidos puedan hacer frente a las fuerzas que los oprimen con sus reivindicaciones de justicia. Centrada en el establecimiento y el rechazo del marco, la política del enmarque se interesa por lo que he llamado la cuestión del “quien”»¹⁶⁸.

Este «quien» en el Estado westfeliano-keynesiano queda circunscrito a los que se encuentran dentro de un marco espacio-territorial que define las políticas estatales y forman parte de la comunidad de dicho espacio político. Fraser propone una política de enmarque transformativa. Esta, más allá del principio territorial-estatal para la definición del «quien», se fija en los flujos propios de la globalización buscando mover los límites que posibilitan el des-enmarque, provocando una mayor inclusión del «quien», sino también buscando principios poswestfalianos para sostener la diferenciación política¹⁶⁹. El primer principio que nos propone la investigadora es el «principio de todos los afectados»:

«Este principio sostiene que todos los afectados por una estructura o una institución social determinadas están en condición moral de ser sujetos de la justicia respecto de ellas. Desde esta perspectiva, lo que hace que un conjunto de personas se convierta en miembros sujetos de la justicia no es la proximidad geográfica, sino su co-imbricación en un marco estructural o institucional común, que establece las reglas básicas que gobiernan su interacción social, configurando así sus respectivas posibilidades vitales según pautas de ventaja y desventaja»¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 46-50.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 51.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 53-54.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 54-55. La propia autora hace constar que, aunque este principio le resulta atractivo más adelante le resultará insuficiente, por lo que propondrá un «principio de todos los sujetos». Cf. *Ibid.*, 54. Véase nota 29.

Dicho principio, aunque pudo interpretarse en el marco del Estado territorial, pretende hacer notar las influencias que desbordan lo espacio-territorial del Estado y que afectan a los individuos de una comunidad independientemente de que pertenezcan o no a ella, determinan la justicia que se les debe. Esta pretensión implica una «justicia metapolítica», aquella que abogan los movimientos transformativos que no solo exigen el derecho a participar en la determinación del «quien» de la justicia, sino en la configuración del «cómo» de dicha determinación¹⁷¹. Apuntan, pues, a un modo de injusticia muchas veces velada: «la no institucionalización de la paridad participativa, a nivel metapolítico, en las deliberaciones y las decisiones concernientes al “quien”»¹⁷². En otras palabras, la monopolización por parte de los que ostentan el poder político y económico de los procesos de establecimiento del marco de justicia, enmudeciendo de ese modo a los afectados y tronchando los procesos democráticos, de manera velada o explícita¹⁷³. De aquí que, continúa Fraser: «las luchas por la justicia en un mundo en globalización no pueden tener éxito a menos que se unan a las luchas por la *democracia en el plano metapolítico*. Pues a este nivel tampoco hay redistribución o reconocimiento sin representación»¹⁷⁴.

3.2.2 Dos modos de comprender el igualitarismo

Como hemos podido apreciar en la sección anterior, Fraser busca un paradigma de justicia que supere aquel enmarcado en el Estado westfaliano-keynesiano, es decir, uno que pueda ser aplicado en el marco de la globalización. Esto suscita la pregunta por el «qué», el «quién» y el «cómo» de la justicia. Lo tradicional, incluso desde los teóricos analíticos de la justicia distributiva como Rawls¹⁷⁵, resultaba ser la presunción, asumida sin examen, del «quién» dentro del marco nacional, es decir, la justicia se debía a los miembros de un Estado nacional. Sin embargo, dados los procesos de globalización, hoy existen posturas diversas en este sentido. Están los cosmopolitas, aquellos quienes abogan por una justicia

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, 58-59.

¹⁷² *Ibid.*, 60.

¹⁷³ Cf. *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 71. «Por un lado, está Rawls mismo, que negó que las normas de justicia distributiva igualitaria tuvieran aplicabilidad alguna a nivel global o internacional. Trazando una neta distinción westfaliana entre la esfera interna y la internacional, hizo de la primera el terreno único y exclusivo de la justicia distributiva, mientras concebía la justicia internacional de manera que no ofreciera ninguna base para las reivindicaciones económicas igualitarias». *Ibidem*.

que se interese por las relaciones entre seres humanos y no solo entre conciudadanos. En otras palabras, para los cosmopolitas el «quién» de la justicia es el «conjunto global de personas individuales»¹⁷⁶. También están los internacionalistas, quienes dividen las exigencias de justicia en dos: las de mayor fuerza relacionadas con los que viven dentro de las comunidades y las de menor exigencia que viene dada de la relación entre comunidades. Esto es, «el conjunto corporativo de comunidades políticas con Estados territoriales»¹⁷⁷. Por otro lado, están los nacionalistas liberales, estos defienden que las exigencias de justicia son plausibles entre aquellos que, perteneciendo a una misma comunidad, comparten rasgos moralmente relevantes (constitución política, autoidentificación histórica, etc)¹⁷⁸.

«En este debate, por tanto, la elección del “quién” se reduce en gran parte a cómo cada filósofo responde a las siguientes cuestiones: ¿existe una economía global con suficiente influencia sobre las relativas oportunidades vitales de los individuos que pueda valer como una “estructura básica” global? ¿O están las oportunidades vitales relativas de los distintos pueblos determinadas exclusiva o primariamente por las estructuras constitucionales de sus respectivas sociedades nacionales? O, finalmente, ¿están las oportunidades vitales codeterminadas por estructuras nacionales e internacionales a la vez?»¹⁷⁹.

Lo que prevalece, pues, en el debate es la primacía causal, ¿qué es lo que influye o determina las oportunidades vitales de las personas en la situación actual?¹⁸⁰ Dependiendo a la respuesta que se de a esta pregunta entonces se atenderá a las razones del deber de justicia de unos hacia los otros. Fraser critica, por ejemplo, la postura de Rawls que responde a la pregunta por el «quién» al modo westfaliano-keynesiano desde la creencia de que el poco acceso a las oportunidades vitales no son fruto de una economía política internacional, sino de la constitución interna de las sociedades más desfavorecidas¹⁸¹.

Otro modo de sostener el igualitarismo, según Fraser, es el de argumentar a favor de que la ciencia social normal pueda determinar por sí sola el «quién» de la justicia¹⁸².

¹⁷⁶ *Ibid.*, 72.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 65-70. En el último grupo, los nacionalistas liberales, Fraser coloca a Michael Walzer. *Ibid.*, 70 (Véase nota 9).

¹⁷⁹ *Ibid.*, 75-76.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 76.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, 76-77. JOHN RAWLS, *El derecho de gentes* (Barcelona: Paidós, 2001), 125-132.

¹⁸² Cf. *Ibid.*, 78.

Esto provoca un descuido de los procesos conducentes a la definición del «cómo» debería determinarse el marco de la justicia social en un mundo globalizado. Si se externaliza la responsabilidad de definir el «quién» de la justicia se deja a otros la pregunta por los criterios y procedimientos —el «cómo»— desvinculándose así, en última instancia, de la definición del «quién»¹⁸³.

Centrarse en la ciencia social normal para definir el «quién» de la justicia tiene tres atractivos: interrelaciona los debates de justicia con las circunstancias sociales particulares; vincula a los sujetos de la justicia con el marco común que regula las relaciones sociales, la distribución de beneficios y cargas, además de la gestión de las oportunidades vitales; por último, acuña el «principio de todos los afectados»¹⁸⁴. Esto es criticado por Fraser dado que coloca las bases de las circunstancias de justicia solo en el valor empírico de los datos, desconociendo así la dimensión performativa de las decisiones sobre el enmarque de la justicia como si dicho marco no influyera en el análisis de las circunstancias y la definición del «quién». Por último, otro peligro que ve la filósofa es que el enfoque de la ciencia social normal tiende a considerar a los sujetos pasivos que se encuentran sometidos por las estructuras establecidas. Esto conduce a la búsqueda de soluciones a través de los mecanismos que refuercen la autonomía individual, pero olvidando la autonomía pública, esa que permite a los actores de una comunidad unirse para definir las normas que regirán sus vínculos, quitando de ese modo legitimidad democrática¹⁸⁵.

La autora estadounidense propone para la formulación del «cómo» una perspectiva crítico-democrática. El enfoque crítico-democrático parte de una doble tarea, la epistémica y la política. En términos epistémicos centra su atención en la vulnerabilidad y la interdependencia de los sujetos de un mundo globalizado. Esto desde una racionalidad dialógica y comunicativa, es decir, desde la teoría crítica. En términos políticos, busca descubrir públicamente el marco que permitirá definir el «quién» de la justicia¹⁸⁶. El enfoque crítico-democrático del cómo, pues, combina dos ideas fundamentales: «una concepción influida por la teoría crítica de la relación entre

¹⁸³ Cf. *Ibidem*.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 80-81.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 85-86.

¹⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 86-87.

conocimiento social y reflexión normativa; por otra, un interés político democrático por una confrontación pública imparcial»¹⁸⁷. El fin que se pretende es que la definición del «quién» de la justicia sea fruto de la legitimidad dada por los procesos democráticos, sabiendo que dicha definición no ha de ser estática o definitiva, sino provisional y revisable según las reivindicaciones que surjan en el futuro¹⁸⁸.

3.2.3 Justicia anormal

La «normalidad» de los discursos y discusiones públicas sobre la justicia se desarrolla a partir de algunos presupuestos que están presentes incluso en posiciones contradictorias sobre la justicia. Comúnmente se comparten los supuestos ontológicos de los que actores que reivindican la justicia y a las instituciones que ellos han de referirse, el alcance comunitario y político de la reivindicación, etc. Pero esta supuesta normalidad en la que se pretenden desarrollar los debates sobre la justicia no tiene un firme asidero en la realidad puesto que, aunque se compartan puntos de partida comunes, no se deberá ignorar que habrá posturas marginadas o suprimidas por aquellos que han llegado a un consenso o detentan el poder. Las disidencias frente a los modelos establecidos del «qué», el «quién» y el «cómo» pueden quedar silenciados¹⁸⁹.

También subsiste en nuestro contexto globalizado la justicia anormal. Dada la discrepancia sobre quién es aceptable que reclame justicia y quien no. También ocurre que hay disenso en cuanto a las instituciones a las que corresponde dar respuesta a los reclamos específicos de justicia ya que algunos corresponden a temas de índole global y otros a lo estatal-territorial. En la línea anterior, pareciera que la diversidad de puntos de vistas y factores a tomar en cuenta sobre la justicia provocan un desorden sustentado en la ausencia de supuestos compartidos¹⁹⁰. «Trátase de redistribución, reconocimiento o representación, los conflictos actuales ponen de manifiesto una heteroglosia del discurso sobre la justicia, que no mantiene ningún parecido con la normalidad»¹⁹¹.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 88.

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 88-90.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 97-99.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 100.

¹⁹¹ *Ibid.*, 102.

Para tiempos anormales Fraser propone algunos enfoques sobre la justicia. Para ello, parte de la constatación de que las metadiscusiones sobre la justicia tienen, según la autora, tres focos. Primero, «la ausencia de una visión compartida acerca del “qué” de la justicia», es decir, «la materia de la justicia, la sustancia que le incumbe»¹⁹². El segundo foco es «la falta de una idea compartida acerca del “quién” de la justicia», de otro modo, «del marco en el que se aplica»¹⁹³. Por último, el tercer foco, es la «falta de comprensión compartida acerca del “como” de la justicia», es decir, «la cuestión es esencialmente de procedimiento» para escoger el «qué» y el «quién» de la justicia¹⁹⁴. Ante estos focos, la pregunta que surge es: ¿qué teoría de la justicia puede dar respuesta a esta situación de anormalidad?

Partiendo de su modo de comprender la justicia como paridad en la participación, Fraser propone dicha paridad en las tres dimensiones que despliegan el «qué» de la discusión contemporánea: la redistribución, el reconocimiento y la representación. Esta multidimensionalidad es la propia de los tiempos anormales, dado que el monismo ontológico que clásicamente define las teorías de justicia no es compatible con la diversidad de reclamos de justicia existentes.

«Consideremos las tres posibilidades aludidas. En primer lugar, vista desde el ángulo de los conflictos laborales, la justicia comprende una dimensión económica, enraizada en la economía política, cuya injusticia asociada a la *mala distribución* o desigualdad de clase. En segundo lugar, en cambio, vista desde la perspectiva de las luchas por el multiculturalismo, la justicia abarca una dimensión cultural, enraizada en el orden de estatus, cuya correspondiente injusticia es el *reconocimiento fallido* o jerarquía de estatus. Vista, finalmente, desde la óptica de las luchas por la democratización, la justicia incluye una dimensión política, enraizada en la constitución política de la sociedad, cuya injusticia asociada es la *representación fallida* o carencia de participación política»¹⁹⁵.

Claro está, estas tres dimensiones de la justicia no cierran la posibilidad de la ocurrencia de nuevas dimensiones donde el reclamo de justicia aflore con fuerza. Por otro lado, resulta insuficiente pretender que la definición de una ontología social multidimensional por sí misma dé respuesta a las situaciones de injusticia, se necesita un principio normativo común que los englobe a todos y sirva de parámetro para las disputas

¹⁹² *Ibid.*, 105.

¹⁹³ *Ibid.*, 106.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 107.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 114.

sobre el «qué» de la justicia¹⁹⁶. Insiste la autora en proponer la paridad de participación como principio englobante. «De acuerdo con este principio, la justicia requiere acuerdos sociales que permitan a todos participar como pares en la vida social»¹⁹⁷. De aquí que apunte a la eliminación de los obstáculos que impida a los individuos participar en la vida social y política.

Ante la pregunta por el «quién» de la justicia, si se ha de garantizar la paridad de participación, se propone una teorización reflexiva y determinativa¹⁹⁸. En la justicia anormal, argumenta Fraser, la reflexividad se apoya en la dimensión política, que abarca la político-ordinaria como la metapolítica, mientras que el foco determinativo contribuye a la evaluación de los marcos de referencia en los que se define el «quién» de la justicia¹⁹⁹. Para este último, ante la propia autocrítica de la autora frente al principio de todos los afectados, propone el «principio de todos los sujetos»²⁰⁰. Según este principio, «todos aquellos que están sujetos a una estructura de gobernación²⁰¹ determinada están en posición moral de ser sujetos de justicia en relación con dicha estructura», es decir, que es «la sujeción conjunta a una estructura de gobernación, [lo] que establece las normas básicas que rigen su interacción»²⁰². En este sentido, se rompe el esquema nacionalista y se centra en el ofrecimiento de una diversidad de marcos desde donde se pueden atender los reclamos de justicia de los distintos individuos y grupos que interactúan. Lo importante aquí es que el «quién» de la justicia no tiene un enmarque único, ni local ni global, que impida su necesaria actualización según tiempos, problemas y lugares²⁰³.

En cuanto al «cómo» de la justicia para tiempos anormales, Fraser propone «una teorización que sea a la vez dialógica e institucional»²⁰⁴. Parte del rechazo de dos presunciones anteriormente mencionadas: la de que han de ser los Estados y las élites (apelación al poder) o la ciencia social normal (apelación a la ciencia) quienes determinen

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 116-117.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 117.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 120.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 122-123.

²⁰⁰ *Ibid.*, 126.

²⁰¹ Sobre la sujeción a estructura de gobernación: «Yo entiendo esta expresión en sentido amplio, en cuanto puede abarcar relaciones de diverso tipo con el poder. Las estructuras de gobernación, como no se limitan a los Estados, comprenden también organismos no estatales que generan reglas que han de aplicarse y que estructuran importantes áreas de interacción social». *Ibid.*, 127.

²⁰² FRASER, *Escalas de justicia*, 126-127.

²⁰³ Cf. *Ibid.*, 129.

²⁰⁴ *Ibid.*, 130.

la gramática de la justicia²⁰⁵. De otro modo, en tiempos anormales la justicia el «cómo» de la justicia deberá rehuir de la premisa monológica y forjar dialógicamente «las disputas sobre el enmarque, como conflictos políticos cuya legítima resolución requiere una discusión pública incluyente y libre»²⁰⁶. Aunque la misma autora refiere que no es suficiente, se necesitarán modos para que las consideraciones fruto del diálogo obtengan fuerza vinculante, esto es, una vía institucional formal²⁰⁷.

Una vía institucional formal presupone, primero, «procedimientos imparciales y una estructura representativa que garantice la legitimidad democrática de sus deliberaciones»; y segundo, los «representantes [...] han de tener la capacidad de tomar decisiones vinculantes sobre el “quién”, que reflejen su juicio generado comunicativamente sobre quien de hecho está sujeto a una determinada estructura de gobernación»²⁰⁸. Lo que en definitiva sugiere Fraser es la conformación de instituciones democráticas de tipo global en las que puedan tomarse las decisiones adecuadas con respecto al enmarque de la justicia²⁰⁹. Ahora bien, esto no quiere decir que la filósofa abogue por una «nueva normalidad», es decir, por un modo fijo de justicia en la globalización. Esto contradeciría sus propios argumentos. Más bien propone una «justicia reflexiva».

«La idea de una justicia reflexiva encaja bien en el contexto actual de discurso anormal. En este contexto, es improbable que las disputas sobre el “qué”, el “quién” y el “cómo” se decidan a corto plazo. Para ello, tiene sentido considerar aquellos tres focos de anormalidad como rasgos persistentes del discurso sobre la justicia en un futuro previsible. Por otro lado, dada la cantidad de injusticias de primer orden en el mundo actual, la peor respuesta imaginable sería tratar las continuas metadiscusiones como una licencia para quedarnos quietos. De modo que es imperativo no permitir que las anormalidades del discurso aplacen o disipen los esfuerzos por remediar las injusticias. La expresión “justicia reflexiva” denota ese compromiso dual que indica un género de teorización que funciona a dos niveles a un mismo tiempo: atención a las reivindicaciones urgentes en defensa de los desfavorecidos y análisis al mismo tiempo de los metadesacuerdos que se entrelazan con esas reivindicaciones»²¹⁰.

Desde esta perspectiva, nuestra autora desea forjar una teoría de la justicia realista, pero sin olvidar las metadiscusiones que la sustentarán a largo plazo.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 130-131.

²⁰⁶ *Ibid.*, 132.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 132-133.

²⁰⁸ *Ibid.*, 133-134.

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 134-136.

²¹⁰ *Ibid.*, 139.

3.2.4 Mundo poswestfaliano: ¿Habermas, Foucault o Arendt?

Fraser ofrecerá una visión panorámica y crítica de las posiciones sobre la justicia de Jürgen Habermas, Michel Foucault y Hannah Arendt, teniendo como telón de fondo las escalas de justicia y el contexto poswestfaliano que les desafía.

a) Habermas: teoría de la esfera pública

La esfera pública, concebida como parte de la teoría crítica democrática, tiene como fin ser un espacio destinado a la conformación comunicativa de la opinión pública. El hecho de que este espacio permita la confrontación de ideas y el examen crítico de las mismas, demanda la aclaración de quienes tienen posibilidad de participar en dicho espacio y cuál es la capacidad de incidencia política de las opiniones cribadas por crítica democrática²¹¹. De otra manera, «juntas, estas dos ideas —la *legitimidad normativa* y la *eficacia política* de la opinión pública— son esenciales en el concepto de esfera pública en la teoría crítica»²¹².

Según nos informa Fraser, la dificultad de la concepción de la esfera pública, al menos desde su formulación por Jürgen Habermas es que esta está circunscrita a la esfera westfaliana, es decir, su campo de acción está delimitado por el marco del Estado territorial²¹³.

Fraser identifica seis los supuestos de Habermas sobre la teoría de la esfera pública expuestos en la obra *Historia y crítica de la opinión pública* y que se encontrarían en el marco de un Estado westfaliano (continuado en *Facticidad y validez*²¹⁴), lo cual provoca la crítica de nuestra autora. Los seis puntos que aparecen en la citada obra serían los siguientes:

²¹¹ Cf. *Ibid.*, 146.

²¹² *Ibidem*. Para esta afirmación Fraser se apoya en: Cf. JÜRGEN HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (Barcelona: Gustavo Gili, 1981). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. 6.ª ed. (Madrid: Trotta, 2008).

²¹³ Cf. FRASER, *Escalas de justicia*, 148.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, 160-161.

- 1) Relaciona la esfera pública con el modo organizativo del Estado moderno que ejerce el poder soberano sobre un espacio territorial delimitado²¹⁵. Esto está puesto en cuestión por los impactos externos a las políticas nacionales, no solo en los Estados pobres, sino también en el modo en que los Estados más poderosos y con mayores recursos forman parte de organismos internacionales que les regulan y la desnacionalización de los grandes capitales que impactan a los Estados más allá de su territorio²¹⁶.
- 2) Contempla a los participantes de la discusión de la esfera pública como conciudadanos de un Estado o comunidad política territorialmente delimitada²¹⁷. Fraser opina que esta comunidad no tiene asidero en la realidad pues los fenómenos migratorios o de pertenencias múltiples, por ejemplo, la contradicen. Ahora bien, si los que interactúan en una esfera pública no pertenecen a un pueblo determinado, ¿qué impacto puede tener su opinión, en tanto que colectiva, en las políticas públicas o en el marco legislativo?²¹⁸
- 3) Concebía a las relaciones económicas de la comunidad política como el terreno principal de las discusiones de la esfera pública nacional. Relaciones económicas que, a su vez, estaban dentro del marco de la economía de mercado capitalista. El impacto de las empresas e inversiones transnacionales e internacionales, los acuerdos de libre comercio, las crisis financieras globales y la externalización de las producciones locales desmontan esta premisa habermasiana²¹⁹.
- 4) Vinculaba esfera pública con medios de comunicación modernos, pero lo hacía favoreciendo los vínculos comunicativos nacionales, es decir, suponía una estructura comunicativa dentro del territorio nacional. Aunque la apertura de nuevos canales de comunicación global pueda favorecer a una red más amplia de opinión pública crítica, argumenta Fraser, no hay que olvidar que en el marco global las voces no tienen la misma fuerza o la misma capacidad de impacto político. En la red global de comunicación aún hay personas que no tienen voz²²⁰.
- 5) Daba por supuesto que las discusiones en la esfera pública se realizaban en un lenguaje e idioma comprensible por todos, de otro modo, un lenguaje unificado

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, 150.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, 164-166.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, 150.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, 166-167.

²¹⁹ Cf. *Ibid.*, 167-169.

²²⁰ Cf. *Ibid.*, 169-171.

dentro del marco nacional. Esto es fácil de desmontar al saber que el marco nacional no garantiza unidad lingüística²²¹.

- 6) Relacionaba los orígenes culturales de la esfera pública con los géneros burgueses de cartas y novelas del capitalismo del siglo XVIII y XIX, las mismas que dieron origen a la idea de nación. Esto es contrafáctico, las identidades hoy en día están forjadas dentro de un marco de impacto más amplio: la masificación de los medios de comunicación, el crecimiento de los intercambios culturales, entre otros, no permiten, en la mayoría de los casos, el surgimiento de un relato único y unificador de un pueblo cuya opinión pública esté igualmente cohesionada²²².

Fraser propone por separado una consecuencia de este marcado acento Estado territorial de Habermas: la conceptualización de la esfera pública «desde el punto de vista de un proyecto político específicamente histórico: la democratización del Estado(-nación) territorial moderno»²²³. Fraser, por su parte, lo que desea apuntar es la imposibilidad de continuar en un marco westfaliano dado el impacto de las problemáticas transversales que sobrepasan los límites territoriales: cambio climático, migración, comercio, terrorismo, derechos de la mujer, etc²²⁴. Para ello propone una nueva manera de pensar la esfera pública:

«Mi propuesta se centra en dos rasgos que, unidos constituyeron la fuerza crítica del concepto de esfera pública en la era westfaliana, a saber, la *legitimidad normativa* y la *eficacia política* de la opinión pública. Tal como yo las contemplo, estas ideas son elementos intrínsecos e indispensables de toda concepción de esfera pública que pretenda ser crítica, cualesquiera que sean las condiciones sociohistóricas en las que pueda surgir»²²⁵.

En la teoría de la esfera pública, la opinión pública es legítima si todos los que se pudieran afectar de ella tienen la capacidad de participar como pares en las discusiones que conciernen a la organización de los asuntos que les afectan. En otras palabras, son dos los factores que dan legitimidad a una opinión pública: «la extensión de su *inclusividad* y el grado en que hace real la *paridad participativa*»²²⁶. La inclusividad

²²¹ Cf. *Ibid.*, 171-172.

²²² Cf. *Ibid.*, 172-173.

²²³ *Ibid.*, 152-153.

²²⁴ Cf. *Ibid.*, 161.

²²⁵ *Ibid.*, 175.

²²⁶ *Ibid.*, 175.

respondería al «quién», la paridad indicaría el «cómo»²²⁷. Esta discusión se daba por zanjada en el Estado westfaliano pues se comprendía que la legitimidad estaba dada por la ciudadanía nacional, pero esto no responde a la realidad poswestfaliana del mundo globalizado. En la situación actual, que las condiciones de vida no solo dependen de las incidencias de la vida interna de las naciones, las esferas públicas que entren en juego han de corresponder a la escala de aquellos que afecta, si es local o si es transnacional, la participación deberá corresponderse a dichas dimensiones. Por esto Fraser propone:

«En adelante, la opinión pública es legítima si y sólo si es consecuencia de un proceso comunicativo en el que todos los que están conjuntamente sujetos a la(s) estructura(s) de gobernación relevante(s) pueden participar como pares, *independientemente de la ciudadanía política*»²²⁸.

En cuanto a la eficacia de la opinión pública, en la teoría de la esfera pública esta es eficaz si moviliza, como una fuerza política, la rendición de cuentas y el ejercicio de la voluntad ponderada de la sociedad civil por parte del poder público²²⁹. Esto en el Estado poswestfaliano donde las condiciones de transnacionalidad traen consigo la imposibilidad del Estado territorial de administrar por sí solo sus asuntos internos, genera una tensión para la que la teoría de la esfera pública no tiene una respuesta adecuada.

b) Foucault: disciplina en tiempos de globalización

Foucault desarrolló su crítica al modo fordista de regulación social en medio del punto de mayor auge del Estado de bienestar keynesiano. Evaluaba la propuesta keynesiana desde la óptica de la disciplina, la vigilancia y el biopoder, es decir, un modo de regulación y sometimiento social. Fraser desea hacer una lectura de Foucault a partir de la nueva etapa posfordista de la globalización. Esto presupone una aproximación distinta, el filósofo francés reflexionó sobre la sociedad disciplinaria cuando ya estaba emergiendo la globalización neoliberal, de otro modo, en el momento del surgimiento de un nuevo régimen orientado a la desregulación y la flexibilización. Fraser, partiendo de las tensiones teóricas que suscita el nuevo contexto de la globalización para la propuesta de

²²⁷ Cf. *Ibid.*, 176.

²²⁸ *Ibid.*, 180.

²²⁹ Cf. *Ibidem*.

Foucault, plantea una transformación creativa de las categorías foucaultianas para dar cuerpo a una gobernabilidad acorde con la globalización neoliberal²³⁰.

Fraser parte de una historización de la propuesta foucaultiana, es decir, de una recontextualización de su teoría a las problemáticas que no estaban a su alcance en el momento de exponer sus ideas. Para nuestra autora, «la disciplina es el modo fordista de regulación social»²³¹. Para ella el fordismo sobrepasa los asuntos meramente económicos e implicaba un sistema socio-político que configuraba el orden y las relaciones sociales. Fraser postula que, por debajo de las instituciones,

«había un conjunto característico de mecanismos reguladores que las organizaba en un *ethos* común. [...] Este modo de gobernabilidad, que organizaba a los individuos, disponía de sus cuerpos en el espacio y en el tiempo, coordinaba sus fuerzas y hacía llegar hasta ellos el poder, ordenaba también las relaciones sociales de nivel básico de acuerdo con una lógica de control diseñada por expertos. Todo ello llevó a un modo de regulación social históricamente nuevo, un estilo fordista adaptado a las sociedades de fabricación en serie y consumo de masas nacionalmente delimitadas»²³².

La disciplina fordista, pues, resulta ser totalizadora, socialmente concentrada en un marco nacional y favorecedora de la autorregulación individual. Es totalizadora en el sentido de querer regular todos los aspectos importantes de la vida social. Está concebida dentro del marco regulatorio nacional donde los poderes disciplinarios estaban horizontalmente dispuestos con un marcado acento sistémico. Por último, favorecía la autorregulación personal como modo de ordenación social a partir del autodominio interno; en otras palabras, al reclutar individuos como agentes de control social y fomentar la autonomía, la coerción externa era transformada en autorregulación interna²³³. Fraser sostiene que los tres supuestos fordistas, en el nuevo contexto de globalización neoliberal, no se sostienen: que la regulación social se organiza nacionalmente, que se sostiene en las instituciones de que consta el Estado nacional de bienestar y que la lógica de la regulación es subjetivadora e individualizadora²³⁴.

²³⁰ Cf. *Ibid.*, 211-213.

²³¹ *Ibid.*, 214.

²³² *Ibid.*, 215-216.

²³³ Cf. *Ibid.*, 218-221.

²³⁴ Cf. *Ibid.*, 222.

c) Arendt: amenazas a la humanidad en un mundo globalizado

Hannah Arendt, desde su mirada sobre las atrocidades cometidas por la humanidad en el siglo XX, nos invitó a mirar con claridad aquellas dinámicas deshumanizadoras que, producto de visiones totalizadoras, despojaban de toda individualidad y pluralidad a las naciones²³⁵. Pero, en el caso que nos ocupa, Fraser se acerca a Arendt desde el análisis del diagnóstico que esta realiza. Fraser destaca las dos corrientes históricas que al converger han provocado las catástrofes del siglo XX:

«Una fue la crisis del Estado-nación, al que la lógica expansionista del imperialismo había obligado a soltar amarras de los límites de su espacio; esta crisis produjo profundos chovinismos nacionales y pan-nacionales, minorías estigmatizadas y vulnerables y personas apátridas e indefensas, privadas de pertenencia política y por lo mismo del “derecho a tener derechos”. La otra corriente fue la intrusión en la política de una manera de ver totalizadora y fundamentalmente antipolítica, no muy distinta de la manera de ver que James Scott parafrasea como “ver como mira un Estado”²³⁶. Al asumir una perspectiva omnisciente que se produce “desde las alturas dominantes (*commanding heights*), esta manera de ver hacía de los seres humanos material para sus esquemas totalizadores. Esta visión no sólo pasó por alto la pluralidad y la libertad humanas, sino que, además, su *raison d'être* era precisamente eliminarlas²³⁷».

Partiendo de una mirada que historiza el presente, diagnosticando y previniendo los posibles peligros para el futuro, Arendt mantiene su actualidad en el siglo XXI. La propuesta de rescate de Arendt por parte de Fraser es una actualización creativa de su metodología de manera que responda a un contexto globalizado. Se pregunta nuestra autora: ¿qué nuevos modos de negación de lo humano son propios del siglo XXI?²³⁸ El esquema arendtiano es importante, pero insuficiente para responder a los desafíos contemporáneos del mundo poswestfaliano: el régimen internacional de derechos humanos, resurgimiento del interés del cosmopolitismo, el aprecio por la pluralidad individual y multicultural, políticas transnacionales y multiestratificadas, etc²³⁹.

«El supuesto subyacente en este enfoque es doble. Por un lado, ninguna de estas formaciones políticas propias del siglo XXI es totalitaria per se. Por otro, ninguna está libre del todo de “cristales” cuasitotalitarios. Por ello, estos proyectos se comprenden mejor desde una perspectiva que renuncie firmemente a usar la forma nominal de

²³⁵ Cf. *Ibid.*, 235-236.

²³⁶ Cf. JAMES C. SCOTT, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998). Citado por: FRASER, *Escalas de justicia*, 236.

²³⁷ FRASER, *Escalas de justicia*, 236-237.

²³⁸ Cf. *Ibid.*, 237-238.

²³⁹ Cf. *Ibid.*, 239.

“totalitarismo” en favor de formas adjetivamente modificadas como “protototalitario” y “cuasitotalitario”»²⁴⁰.

La complejidad y sutileza de los procesos de globalización poswestfalianos sugieren que los análisis que se realicen de las dinámicas sociales que provocan no insistan en tratar de acomodar las metodologías anteriores a las nuevas problemáticas, sino que intenten dar respuestas creativas desde lo aprendido en la historia comprendiendo el talente multifactorial del presente y mirando creativamente al futuro. Esto es lo que intenta Nancy Fraser con su obra.

Balance

La postura comunitarista en sus diferentes vertientes, dada la diversidad de caminos asumidos por los autores que son colocados bajo este paraguas, intenta unir la justicia con una concepción de bien desde el valor que le asigna una comunidad específica. Uno de los problemas de esta postura se encuentra en que las comunidades siempre tienen la posibilidad de asumir una concepción de bien que sea injusta para ciertos individuos dentro de la comunidad. Basta con mencionar algunos términos y nos pueden venir a la memoria (o constatar en el presente) muchas injusticias surgidas a partir visiones concebidas como tradicionales: prejuicios que generan racismo, xenofobia, exclusión y marginalidad, entre otras muchas dinámicas que laceran la vida de aquellos que no se consideran una parte digna de la sociedad donde viven. Los autores y las obras que hemos visto con más detalle, han querido enfatizar la importancia de la comunidad local y la comunidad global a la hora de concebir un paradigma de justicia. No es lo propio de esta investigación, pero podrían concebirse las posturas de Michael Walzer y Nancy Fraser como complementarias en la búsqueda de un sano equilibrio entre lo local y lo global en la búsqueda de la justicia social que alcance al mayor número de personas.

Ciertamente, la postura liberal ha tenido mayor influjo que la postura comunitarista en la concepción de la bioética, pero cabe preguntarse si el énfasis en lo individual que ha caracterizado a la bioética anglosajona no podría ser complementada y mejorada por un sano equilibrio con la concepción comunitarista de justicia. Incluso, podrían considerarse de tal manera que el modo de hacer bioética pase por una concepción

²⁴⁰ *Ibid.*, 250.

desde la justicia comunitarista o liberal dependiendo del contexto en que se vayan a dilucidar los discernimientos bioéticos. ¿Podría la bioética concebirse desde la justicia social? ¿Dependería esto de los contextos donde surgen los dilemas? A estas preguntas intentaremos dar respuesta en el último capítulo de esta investigación.

CAPÍTULO 4

Hacer bioética en contextos de vulnerabilidad, pobreza y exclusión social

El contexto social en el que vive una persona afecta no solo el modo en que se comprende a sí misma y evalúa la realidad de su entorno, sino que incluso puede condicionar las respuestas que da a sus preguntas existenciales y a sus dilemas morales. Del mismo modo, distintos contextos suscitan necesidades diversas, por lo que, si se pretende responder adecuadamente a las mismas, no se puede ignorar la situación real en que vive la persona concreta a la que se desea ayudar, ni dejar, por tanto, de sopesar las posibilidades y limitaciones propias de su circunstancia. Podemos afirmar lo mismo para las preguntas éticas. Las respuestas a las cuestiones éticas no deben perder de vista las circunstancias en las que surgen y, por tanto, han de darse respuestas situadas. De otro modo, la ética debe brindar soluciones contextualmente responsables.

Dicho lo anterior, la bioética también se deberá situar y posicionar de manera diversa según el rol social que le corresponda jugar en un contexto determinado. No puede ser lo mismo hacer bioética, por ejemplo, en un país con medios económicos suficientes para garantizar una atención médica universal y de calidad para todos sus ciudadanos, que hacerla en un país donde los más pobres no tienen acceso a los servicios como el agua corriente o la electricidad en sus hogares, mucho menos, a un servicio de salud digno. Esto no quiere decir, en ningún sentido, que no deberán existir principios universales que sirvan de guía para la ponderación ética de las situaciones particulares, pero sí que la jerarquía de los principios no ha de ser rígida, por tanto, que tendrá que ser discernida de cara a la adecuación de los mismos a los contextos que se enfrenta. Vimos en el primer capítulo de esta investigación como el principialismo ha centrado su discurso en la autonomía, colocando los demás principios —beneficencia, no maleficencia y justicia—

al servicio de la misma o definiéndolos desde ella. En este capítulo buscamos comprender los fenómenos de la vulnerabilidad, la pobreza y la exclusión social desde la perspectiva de su impacto en el ejercicio de la bioética. De esta manera intentamos responder a la pregunta de si es necesario proponer un modo específico de hacer bioética que aspire a responder al contexto donde se encuentren dichos fenómenos sociales.

4.1. El contexto moral

Una de las que ha llamado la atención sobre la necesidad de mirar el *contexto moral* es la filósofa estadounidense Margaret Urban Walker¹. Ella considera que una de las suposiciones más comunes de los filósofos morales es la de asumir que las obligaciones, permisos y prohibiciones de todos los seres humanos son iguales en todos los lugares y situaciones, a esto le llama *universalismo moral*². Sin embargo, Walker considera que es más apropiado abogar por una *tesis de la moral particular*. Esta tesis propone que hay rasgos particulares de la vida de los individuos que influyen en la posición moral que estos asumen frente a una situación singular y a un período de tiempo determinado. De otro modo, que existen rasgos de la identidad de cada persona que pueden influir en la configuración de sus decisiones morales y en la resolución de los conflictos que se presenten en esta dimensión. Para ella, una persona moralmente desarrollada puede reconocer y escoger precedentes que vayan construyendo su personalidad moral de modo que encuentren vínculos morales con otros individuos³. Se podría denominar a esto una moralidad construida desde abajo, desde lo particular a lo general. En este sentido, Walker intenta demostrar que los elementos que gravitan en las vidas de los individuos, sus

¹ «La filosofía moral es una práctica teórica de examinar reflexivamente y probar críticamente la naturaleza de nuestros valores morales, juicios y responsabilidades. Pretende descubrir o construir (dependiendo de si el teórico ve la moralidad como dada en la naturaleza de las cosas, o como una construcción humana sujeta a cambio y refinamiento) lo que es verdadero o mejor en el camino de la moralidad para los seres humanos». MARGARET URBAN WALKER, *Moral contexts* (Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003), xii.

² «Los temas que caen dentro del ámbito de la bioética: hacer el bien, evitar el daño, respetar a las personas y sus comunidades, la justicia, son motivo de preocupación para todos aquellos que comparten la vida en la tierra, pero su articulación, en instituciones de investigación, centros de salud, comités empresariales y políticas gubernamentales: tiene el fuerte acento de Occidente. Si bien una bioética con acento occidental tiene sus usos, por ejemplo, simplifica la globalización de la investigación médica y el desarrollo de medicamentos, esta ignora las tradiciones morales cuyas raíces y formas de pensar se encuentran fuera de la filosofía, la teoría política y social occidental. Aquí hay una ironía interesante: para que la bioética sea *global*, debe ser *local*». SUBRATA CHATTOPADHYAY Y RAYMOND DE VRIES, «Bioethical concerns are global, bioethics is Western», *Eubios Journal of Asian and International Bioethics* 18 (2008): 107.

³ Cf. WALKER, *Moral contexts*, 5.

historias, valores y posiciones sociales, influyen de manera directa en sus motivaciones, decisiones y tomas de postura morales.

Para Walker la importancia del contexto moral particular radica en su impacto en la competencia moral de los individuos. «La competencia moral es nuestra capacidad de actuar de manera consistente con las restricciones que los valores y principios nos imponen moralmente»⁴. La forma más fuerte de esta competencia moral, según nuestra autora, es la de la autodefinición moral, que indica la capacidad de la persona de hacer y actuar a partir de juicios morales irreductiblemente particulares⁵, contrarrestando así la imposibilidad de autodefinición moral que provoca el universalismo moral⁶. Ahora bien, la autodefinición moral se da en un contexto vital más amplio y que algunos autores⁷ han denominado *suerte moral*.

«La suerte moral consiste en el hecho aparente y supuestamente problemático o incluso paradójico de que los factores decisivos para la posición moral de un agente son factores sujetos a la suerte. Si bien se han observado diversas variantes, las que llaman más la atención son la suerte en la forma en que resultan nuestras acciones y proyectos (a veces llamada *suerte resultante*), y la suerte en esas circunstancias que encontramos que brindan oportunidades de excelencia o desgracia (*suerte circunstancial o situacional*)»⁸.

Ahora bien, uno de los problemas que surge de la consideración de la suerte moral es saber si las circunstancias que se encuentran fuera del control de un sujeto determinado, pueden influir en sus decisiones morales o incluso si pueden ser parte de la evaluación moral de sus actos. Esto resulta importante para la ponderación moral de los actos individuales ya que, si el influjo del contexto social, económico y cultural es determinante en el comportamiento y decisiones de los individuos, entonces la evaluación moral no

⁴ *Ibid.*, 7-8.

⁵ «Los juicios irreductiblemente particulares consisten en la asignación de un valor discrecional de un agente a motivos particulares (compatible con ordenamientos generalmente aceptables de valores genéricos) en el acto de afirmar sobre su base una determinada posición moral. Tales juicios morales no dan lugar a un punto de vista estándar, sino que establecen o renuevan un precedente que deriva la fuerza que tiene de la identificación del agente con él: se presume que compromete al agente en futuros actos y valoraciones para permitir el alcance especial de las particularidades, peso o centralidad donde se aplican. Lo que es sistemático y no arbitrario en la relación entre los fundamentos y la posición en este tipo de casos se deriva no de una uniformidad sobre todos los agentes morales, sino de una uniformidad existente o prospectiva sobre el desempeño de este agente moral. Llame a esta uniformidad la personalidad moral del agente, real o prevista. Son los juicios morales los que se extienden o pretenden constituir una persona moral distintiva que son irreductiblemente particulares (“Debería A en C, pero no juzgar si alguien más debería A en C”)». *Ibid.*, 9.

⁶ Cf. *Ibid.*, 8.

⁷ Cf. THOMAS NAGEL, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 24-38. BERNARD WILLIAMS, *Moral luck. Philosophical Papers 1973-1980* (New York: Cambridge University Press, 1993).

⁸ WALKER, *Moral contexts*, 21.

podrá ser una mera aplicación desencarnada de principios universales, sino una valoración contextualizada de los actos morales. Por otro lado, la suerte moral implicaría una agencia moral impura puesto que el agente está inmerso en un orden causal que le condiciona en sus posibilidades y en sus actos⁹. Es decir, que podría considerarse que la agencia moral es situada y que dicha situación, muchas veces no elegida por el sujeto, puede no solo estrechar sus posibilidades, sino también condicionar sus actos¹⁰. De cara a nuestra investigación la pregunta que nos guía es si las situaciones de vulnerabilidad, pobreza y exclusión social pueden influir en el ejercicio moral de los agentes que sufren estas circunstancias y si, en algún caso, puede afectar el modo de hacer bioética en dichos contextos.

4.2. Vulnerabilidad y bioética

Como hemos visto en el primer capítulo, la bioética, por el contexto en el cual resurgió y se desarrolló, adquirió una mirada de la vulnerabilidad particularmente centrada en el principio de autonomía. Dicha comprensión define la vulnerabilidad como una pérdida de poder y control y, por tanto, como el menoscabo de la autonomía personal¹¹. En términos generales, la vulnerabilidad tiene dos características importantes a nivel moral: primero, que es condicional, afecta a un individuo que es proclive a ser dañado, pero aún no ha sufrido el posible daño, lo que conduce a una propuesta de prevención o protección, predisponiendo así a la realización de una acción¹²; y segundo, que el fruto de la vulnerabilidad siempre es negativo ya que indica la posibilidad de ser perjudicado¹³. Ahora bien, en la bioética predominante en los medios clínicos y académicos el concepto

⁹ Cf. *Ibid.*, 29-30.

¹⁰ «Nos suceden muchas cosas, buenas o malas, que no merecemos, y que no solo pueden influir en los resultados específicos de nuestras acciones, sino que también moldean el tipo de personas en las que nos convertimos: suceden independientemente, impulsadas por fuerzas que no tienen nada que ver con justicia o bienestar humano. Si bien los filósofos tienden a retratarlos como contingencias aleatorias que impactan en los individuos y provienen de ninguna parte en particular, también incluyen los efectos sistemáticos y no intencionados de las principales estructuras sociales, como las del capitalismo y el patriarcado. Bajo el capitalismo, las desigualdades no son simplemente efectos de la suerte moral transhistórica, o de hecho de la lotería del mercado, sino de los derechos de propiedad desiguales legalmente impuestos. En otras palabras, es posible identificar características estructurales de la sociedad que se suman a la falta de buen orden moral del mundo, y lo hacen no solo al azar, sino también sistemática y recurrentemente, de modo que los bienes y males tienden a caer repetidamente. en las mismas personas, creando continuidades en la reproducción de las desigualdades de clase y geográficas». ANDREW SAYER, «Class, moral worth and recognition», *Sociology* 39, n.º 5 (2005): 957 [traducción propia].

¹¹ Cf. HAVE, *Vulnerability*, 2.

¹² *Ibid.*, 64 [traducción propia].

¹³ Cf. *Ibid.*, 14-15.

de vulnerabilidad está relacionado con «la incapacidad de proteger el propio interés»¹⁴, de modo que, se considera como el remedio más eficaz para contrarrestarla el consentimiento informado, de donde se puede concluir que el objetivo principal es restaurar la autonomía del individuo y respetarla.

Una mirada distinta de la vulnerabilidad¹⁵ nos la aportan los estudios relacionados con la salud pública¹⁶. Estos, analizando la salud de comunidades y poblaciones específicas, introducen los factores contextuales como causantes de la propensión de ciertos grupos sociales a peligros y daños en su salud. De este modo, colocan el foco de atención en los mecanismos sociales que conducen a ciertas poblaciones a situaciones de riesgo en términos de salud¹⁷. Esta manera de comprender la vulnerabilidad abre la posibilidad a su consideración desde la perspectiva del principio de justicia¹⁸. En este sentido, habría que distinguir dos conceptos de vulnerabilidad, el primero relacionado a la incapacidad de decidir sobre la propia salud (basado así en el principio de respeto a la autonomía) y el segundo relativo a los contextos por los que un grupo poblacional puede ser presa de un daño a su salud (que centra su mirada sobre el principio de justicia)¹⁹.

Otro modo de distinguir vulnerabilidades es el que propuso el *Council for International Organizations of Medical Sciences* (CIOMS) de la Organización Mundial de la Salud en 1994 en México:

«Se podían distinguir dos grupos de vulnerables: aquellos que son vulnerables por su situación en la vida: madres, niños y personas de edad avanzada, discapacitadas o en riesgo para la salud debido a dónde viven y trabajan o cómo viven y trabajan; y aquellos

¹⁴ *Ibid.*, 63 [traducción propia]. «Enfatizar la falta de capacidad para proteger los intereses de uno como el núcleo de la vulnerabilidad es consistente con las tradiciones liberales y utilitarias que argumentan que cada individuo está en la mejor posición para juzgar lo que es de su propio interés». *Ibidem* [traducción propia].

¹⁵ Para una mirada de la vulnerabilidad desde la psicología, la sociología y la filosofía: Cf. CAROLINA MONTERO ORPHANOPOULOS, «Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana» (Tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2020), 11-133.

¹⁶ Una interesante aplicación del principio de vulnerabilidad en el contexto de la pandemia del virus Sars-Cov-2 es la que realiza: JAVIER DE LA TORRE, «Principio de vulnerabilidad y el coronavirus», en *La humanidad puesta a prueba. Bioética y COVID-19*, ed. por Rafael Amo Usanos y Federico de Montalvo Jääskeläinen (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020), 105-121.

¹⁷ «Hay una vulnerabilidad que es intrínseca a todos los seres humanos, que es natural. Pero hay otro tipo de vulnerabilidad que no es natural, sino que es el resultado de la manera como se distribuyen la riqueza y el poder en la sociedad». JORGE JOSÉ FERRER, «Pandemia e inequidad en América Latina», en *La humanidad puesta a prueba. Bioética y COVID-19*, ed. por Rafael Amo Usanos y Federico de Montalvo Jääskeläinen (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020), 381.

¹⁸ Cf. HAVE, *Vulnerability*, 71-72.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 72.

que se vuelven vulnerables debido a su condición socioeconómica y las formas en que la sociedad trata con ellos»²⁰.

En otro orden, también podemos distinguir una vulnerabilidad intrínseca u ontológica, propia de la fragilidad compartida por todos los seres humanos, y otra contingente o situacional que hace proclive de daño a los miembros de un grupo determinado por las condiciones socio-económicas en que se encuentra. Es decir, son diferentes tipos de vulnerabilidades la de un niño por ser pequeño y por no tener todas sus capacidades desarrolladas (ejemplo clásico de la vulnerabilidad centrada en la autonomía), que la vulnerabilidad de un pobre que, teniendo todas sus capacidades desarrolladas, no puede ejercitarlas dada su situación socio-económica. Para nuestro estudio, nos centraremos en la vulnerabilidad determinada por elementos sociales, culturales y económicos que, de hecho, al ser problemáticas que están por encima de las decisiones individuales de las personas consideradas vulnerables, suponen una respuesta responsable y articulada desde los estamentos comunitarios, sociales y gubernamentales²¹. Nos acercaremos a este tipo de que vulnerabilidad centrándonos en las causas que la provocan²².

Hemos de comprender la vulnerabilidad como provocada de manera multifactorial²³. Es decir, no solo comprende los factores personales o individuales, sino también los factores culturales, ambientales, socio-económicos, étnicos, etc., que en conjunto provocan que una persona o grupo sea considerada como vulnerable, por tanto, necesitada de una acción que les prevenga de las amenazas que le acechan. La acción apropiada ante una amenaza sobre la salud de un conglomerado de personas ha de pasar por una decisión colectiva o política que, a través de mecanismos legales, instituciones y estructuras colectivas que atienda las necesidades del conjunto de los posibles afectados²⁴. En ese sentido se da un giro epistemológico de la consideración de una

²⁰ COUNCIL FOR INTERNATIONAL ORGANIZATIONS OF MEDICAL SCIENCES, «Health Policy, Ethics and Human Values — An International Dialogue», en *Organization, activities and members* (Switzerland: CIOMS, 1994), 25 [traducción propia].

²¹ Cf. HAVE, *Vulnerability*, 77-78.

²² Cf. NATIONAL BIOETHICS ADVISORY COMMISSION, *Ethical and policy issues in research involving human participants* (Maryland: NBAC, 2001), iv.

²³ Véanse, por ejemplo los múltiples factores que identifica Julio Martínez que provocan vulnerabilidad en Europa. Cf. JULIO MARTÍNEZ, *La cultura del encuentro. Desafío e interpelación para Europa* (Santander: Sal Terrae, 2017), 24-33.

²⁴ Cf. AMY T. CAMPBELL, «“Vulnerability” in Context: Recognizing the Sociopolitical Influences», *The American Journal of Bioethics* 4, n.º 3 (2004): 58-59.

población como vulnerable, ya que no se le considera en un estatus menor a otras poblaciones, no supone una estigmatización, sino que consiste en denunciar que sufre algún tipo de daño cultural, económico, racial, entre otros, que amenaza la salud de los suyos. Supone mirar las estructuras que provocan que una población determinada no pueda gozar de la salud que podría tener si tuviera todas las oportunidades que su ambiente amerita²⁵. No se trata, pues, de rastrear soluciones solo para el empoderamiento individual, como los que buscaría una respuesta liberal desde el principio de autonomía, sino de buscar respuestas desde la justicia social que hagan frente a las problemáticas colectivas y, por tanto, se infiere que dicha respuesta ha de ser desde estructuras políticas, comunitarias o de Estado.

«En salud pública, la vulnerabilidad da lugar a la formulación de deberes de protección por parte del estado y a la especificación de las leyes internacionales de derechos humanos para los sujetos vulnerables de categorías particulares. Los profesionales de la salud deberían participar, como explica Carolyn Ells, en “acciones de intercesión y defensa ante los gobiernos en nombre de las poblaciones a las que sirven (o deberían servir)”. Pero también deberían hacer participar e involucrar a las personas y poblaciones vulnerables en la formulación de las políticas de desarrollo y en la toma de decisiones que sean relevantes para su salud. Hacerlo requerirá de la colaboración con iniciativas locales, comunidades marginadas y ONGs para contrarrestar las vulnerabilidades»²⁶.

El advertir que las políticas públicas han de responder a las vulnerabilidades de los colectivos sociales hunde sus raíces en la comprensión del ser humano como intrínsecamente dependiente y relacional²⁷. Esto coloca a la vulnerabilidad propia de todo ser humano un peso importante en su constitución como tal y en sus relaciones, aunque

²⁵ «La sociedad está justamente ordenada cuando todas las personas tienen una equitativa igualdad de oportunidades para vivir vidas conforme a la dignidad humana, libres de cargas y privaciones desproporcionadas. El autor [T. Massaro] añade que la justicia social requiere la reforma de las estructuras que perpetúan la pobreza, impidiendo que los colectivos y personas más vulnerables y desaventajados puedan realizar su potencial humano [...] Parte de lo que exige la justicia social es que se tomen acciones remediadoras y restauradoras que puedan ir subsanando desventajas históricas. Mientras no se pongan medios para remediar esas injusticias privadas, queda viciado cualquier intento de obrar con justicia en la actualidad». FERRER, «Pandemia e inequidad en América Latina», 387.

²⁶ HAVE, *Vulnerability*, 84 [traducción propia].

²⁷ Esta visión ha sido enfatizada especialmente desde la ética feminista de diferente cuño. Cf. JUDITH BUTLER, *Prekarious life. The powers of mourning and violence* (London: Verso, 2006). MARTHA ALBERTSON FINEMAN, «The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition», *Yale Journal of Law and Feminism* 20, n.º 1 (2008): 1-23. EVA FEDER KITTAY, *Love's labor. Essays on women, equality, and dependency* (New York: Routledge, 1999). Desde otra perspectiva: Cf. ALASDAIR MACINTYRE, *Dependent rational animals. Why human beings need the virtues* (Chicago: Open Court Publishing Company, 1999). MARTHA C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid: Visor, 1995). Véase, además: RAFAEL AMO USANOS Y CARLOS GÓMEZ-VIRSEDA, «COVID-19, el impulso definitivo para la autonomía relacional», en *La humanidad puesta a prueba. Bioética y COVID-19*, ed. por Rafael Amo Usanos y Federico de Montalvo Jääskeläinen (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020), 89-104.

no indica, a pesar de que todos los individuos comparten el ser vulnerables, que dicha característica se manifieste de la misma forma o con el mismo grado de impacto en todos por igual. De otro modo, todos los seres humanos son vulnerables, pero no todos lo son de la misma manera y ni le afectará de igual forma en contextos diversos²⁸.

Nos puede ayudar un ejemplo. Todos estaremos de acuerdo en que un neonato es un ser particularmente vulnerable y dependiente, pero estas características pueden potenciarse o disminuirse según el contexto en que nazca. No es lo mismo nacer en un hospital de un país desarrollado proviniendo de una familia de clase media que nacer en un campo de refugiados en un hospital de campaña donde, por ejemplo, las condiciones de salubridad podrían provocar altos riesgos para la vida del recién nacido y la de su madre. Repetimos, el hecho de que todos los individuos compartan el ser vulnerables no quiere decir que esta característica se manifieste de la misma forma ni en el mismo grado. En este sentido, la vulnerabilidad como característica propia del ser humano, ha de ser situada y ha de responderse a ella de forma contextualizada. Comprender la vulnerabilidad solo desde la capacidad de toma de decisiones, sería reducir las amenazas que constriñen las posibilidades de vida de las personas a meras cuestiones de autonomía. Centrar la vulnerabilidad en el principio de autonomía provoca el olvido de que, más allá de la vulnerabilidad compartida por toda la humanidad, existen situaciones sociales, políticas, económicas y culturales que la provocan y que transforman a los que las viven no solo en personas vulnerables, sino también en personas vulneradas.

Desde el punto de vista de la vulnerabilidad, el individuo autónomo e independiente «es una ficción de la tradición liberal», que «tiende a perpetuar

²⁸ Es pertinente recordar aquí «dos conceptos de la filosofía política de Butler para caracterizar la vulnerabilidad humana: precariedad (*precariousness*) y precaridad (*precarity*). El primero, alude a la universal vulnerabilidad humana. La esencia de lo humano está caracterizada por la fragilidad y debilidad. Somos, como diría Levinas, hasta la medula de nuestros huesos vulnerabilidad. La condición humana es vulnerable. [...] El segundo concepto [...] expresa la condición vulnerable que sufren personas y colectivos que son excluidos y expulsados. En palabras de la autora americana “lo que queremos decir es que la política necesita comprender la precariedad como una condición compartida y la precariedad como la condición políticamente inducida que negaría una igual exposición mediante una distribución radicalmente desigual de la riqueza y unas maneras diferenciales de exponer a ciertas poblaciones, conceptualizadas desde el punto de vista racial y nacional, a una mayor violencia” [JUDITH BUTLER, *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (Barcelona: Paidós, 2010), 50]. Es decir, que la vulnerabilidad social, en tanto que precaridad, es una condición construida social y políticamente. [...] La precaridad, en tanto que vulnerabilidad social, es una construcción social que es modificable en sus desarrollos políticos, sociales y económicos». SEBASTIÁN MORA ROSADO, «Pandemia social: Exclusión, desigualdad y discriminación en tiempos de COVID-19», en *La humanidad puesta a prueba. Bioética y COVID-19*, ed. por Rafael Amo Usanos y Federico de Montalvo Jääskeläinen (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020), 363-364.

desigualdades y acuerdos sociales injustos»²⁹. En este sentido la propuesta ha de ser la de considerar la vulnerabilidad como posibilitadora de un discurso ético de responsabilidad que conduzcan a la solidaridad y al bien común³⁰. La propuesta de Henk Ten Have es la de no hablar de una vulnerabilidad ontológica, sino de una vulnerabilidad antropológica. Este autor define la vulnerabilidad antropológica como aquella que expresa que los seres humanos están caracterizados «por una fragilidad o precariedad general, por tener un cuerpo mortal y finito, por estar socialmente relacionados y ser inevitablemente dependientes de otros»³¹. Según la propuesta de Have, esta vulnerabilidad antropológica tiene tres características: la universalidad, la pasividad y la positividad. La universalidad consiste en la constatación de que la vulnerabilidad es compartida por todos los seres humanos y que no es una mera característica de un individuo en una situación particular, sin que esto robe especificidad a cada persona. En este sentido, es universal en tanto que característica compartida por todos sin dejar de lado la necesaria conexión interpersonal y con el mundo en que la vulnerabilidad se desarrolla³². La segunda característica es la pasividad. Esta está referida a la exposición en la que se encuentra el ser humano a situaciones que están fuera de su control. Es decir, se constata el hecho de que las personas dependen de las condiciones sociales que le circundan y que dichas condiciones tienen un alto nivel de incidencia en la configuración de las posibilidades y decisiones de los agentes morales. Según esto, la autonomía es fruto de la protección del sujeto de manera que sus actos estén salvaguardados y posibilitados por su medio social y no que es una característica intrínseca del sujeto. En términos de Levinas, la vulnerabilidad precede a la autonomía³³. Por último, la tercera característica es la positividad. Esta se fija en la potencialidad de la vulnerabilidad en tanto que posibilitadora de nuevas formas de colaboración y comunidad³⁴.

Como vemos, una mirada más amplia de la vulnerabilidad nos invita a conocer a fondo las dinámicas de interdependencia en los que se desarrolla un individuo y las socio-

²⁹ HAVE, *Vulnerability*, 102 [traducción propia].

³⁰ Cf. *Ibid.*, 108.

³¹ *Ibid.*, 108.

³² Cf. *Ibid.*, 109.

³³ Cf. *Ibid.*, 110-111. Cf. EMMANUEL LEVINAS, *Humanism of the Other* (Chicago: University of Illinois Press, 2003), 64.

³⁴ Cf. HAVE, *Vulnerability*, 111-113. «La liberalización en las políticas neoliberales significa que las redes de seguridad y los acuerdos de solidaridad que existían para proteger a los sujetos vulnerables se han minimizado o eliminado. Las normas y reglamentos que protegen la sociedad y el medio ambiente se debilitan para promover la expansión del mercado global». *Ibid.* 152 [traducción propia].

económicas en las que las primeras se despliegan o constriñen³⁵. Consideramos pues, que el individuo que ha de discernir sus responsabilidades éticas en términos de salud no ha de hacerlo abstrayéndose de su contexto vital ni dejando de lado sus relaciones interpersonales. Ahora bien, esto implica una dimensión política que, por estar tan centrada en el respeto a la autonomía, la bioética predominante ha olvidado con demasiada facilidad³⁶. Si las personas están situadas en un contexto social y en una red de interdependencias, entonces, están influidas por fuerzas que se encuentran más allá de su control y que exigen una respuesta colectiva para la determinación de aquello que más conviene al conglomerado social como tal, de manera que, el individuo, pueda tomar sus decisiones particulares de forma consciente de aquello que le influye y según sus posibilidades sociales.

El tema de la interdependencia es importante³⁷. No parece muy plausible que una persona se pueda abstraer de su cosmovisión particular (a la que muchas veces se ha incorporado de forma pasiva a través de su cultura o de los acontecimientos que han ido configurando su historia) o que pueda desentenderse de sus vínculos afectivos o de su perspectiva política y socio-económica para tomar una decisión sobre su salud³⁸. Cabe un

³⁵ Javier de la Torre destaca: «Hay que reconocer que “durante toda la vida son necesarios los demás” para razonar moralmente, para imaginar futuros distintos —alternativos— (pues la vida cambia y siempre la perspectiva es limitada), para tener un adecuado sentido de sí mismos (pues el tiempo y las circunstancias nos alteran), para alcanzar el bien de uno (que es imposible buscar sin el bien común participando en relaciones – instituciones), para preguntarnos más qué debemos hacer (más que tengo yo que hacer), para deliberar, para acordar con otros fines mediante el diálogo, para la crítica y la investigación racional (pues aprendemos a través de las relaciones y criticamos desde unos presupuestos que compartimos con otros). La consecuencia es que la persona independiente necesita instalarse en redes de reciprocidad para mantenerse independiente. Este instalarse en redes con otros tiene que ver con la evitación de errores intelectuales y morales por los que puedo perder mi independencia, ir perdiendo autonomía». JAVIER DE LA TORRE, «Todos somos dependientes», en *Autonomía personal y atención a la dependencia*, ed. por Javier de la Torre y Juan Pérez Marín (Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Fundación Promi, 2009), 125.

³⁶ «Sin embargo, el discurso bioético a menudo utiliza los mismos supuestos básicos que el globalismo neoliberal, argumentando que la vulnerabilidad debe abordarse y reducirse a través de la protección y el empoderamiento de los tomadores de decisiones individuales. Es comprensible que la bioética se preocupe por las consecuencias de los procesos de globalización para personas individuales. Pero el uso de un enfoque individual abstraído de la dimensión social de la existencia humana, y descuidar el impacto de los mecanismos del mercado en la vida social no permitirá que las políticas y directrices bioéticas reparen la producción de vulnerabilidad. Lo que es un síntoma del impacto negativo de una visión unidimensional de los seres humanos se remedia con políticas basadas en el mismo tipo de visión. Mientras las condiciones problemáticas que crean y refuerzan la vulnerabilidad humana no se analicen y critiquen adecuadamente, la bioética solo proporcionará paliación limitada». HAVE, *Vulnerability*, 160 [traducción propia].

³⁷ «La dependencia es una parte inevitable de la condición humana; no es una circunstancia excepcional. Pero las personas no están “situadas simétricamente”. Las dependencias pueden variar según las condiciones sociales y económicas. Las relaciones de dependencia implican además desigualdad de poder». *Ibid.*, 126. Cf. KITTAI, *Love's labor*, 15 [traducción propia].

³⁸ «La bioética basada en la autonomía tiende a distorsionar la relación entre los individuos y el mundo. Por un lado, exagera el poder y el alcance de la agencia individual; además, subestima el impacto de la sociedad, la cultura y el medio ambiente, tanto en la toma de decisiones individuales como en la salud. Si se considera

ejemplo. Reducir las discusiones sobre el aborto a meros problemas de autonomía de la mujer sería desatender las situaciones socio-económicas en que ellas se pueden ver vulneradas en sus derechos y opciones, sería obviar las contingencias culturales que envuelven la maternidad, ignorar las dinámicas de opresión de las que pueden ser víctimas e incluso desentenderse del complejo sistema legal que ello implica, por ejemplo, para garantizar la libertad de consciencia del personal clínico o los protocolos necesarios para que no se transforme en un mero método anticonceptivo por falta de otros métodos.

En este sentido, ser parte de un contexto social y de una población particular puede hacer que se considere a los individuos dentro de ese conjunto como vulnerables, no porque hayan tomado malas decisiones individuales, sino porque sufren las consecuencias de vivir en una situación determinada.

«Personas que están viviendo en condiciones de pobreza, privación, hambre, opresión y corrupción, no son vulnerables como resultado de sus decisiones individuales, ellos son marginalizados incluso si ellos son personas totalmente autónomas. [...] Aquí el argumento es que la justicia solo puede ser restaurada en un nivel más sistemático, a través de un enfoque institucional»³⁹.

Esta comprensión de la vulnerabilidad abre la posibilidad de interpretarla desde las diferencias de poder y las desigualdades sociales, lo que pone de relieve su dimensión política. De aquí que se pueda hablar de una vulnerabilidad fruto de la violencia estructural.

«La “violencia estructural” ocurre cuando no hay una acción de un sujeto particular que sea quien cometa la violencia. Las personas pueden sufrir daños o ser explotadas, pero la violencia es indirecta; está “integrada en la estructura”. Este tipo de violencia no es visible en acciones concretas; no es personal ya que no es el resultado de actos individuales de violencia; a menudo no es intencionada; y lo más importante, no es fácilmente reconocible, y por lo tanto difícil de percibir. Aunque siempre las personas individuales son heridas, la violencia no puede entenderse simplemente como una experiencia individual. Es la manifestación de un contexto social dañino y perjudicial»⁴⁰.

a las personas de manera atomistas, prevalecen ciertas nociones defensivas de la autonomía individualista basada en los derechos. Si se emplea una construcción relacional de la identidad personal, el respeto a la autonomía se convierte en parte de una moralidad más amplia de relación y cuidado». AZÉTSOP Y RENNIE, «Principlism, medical individualism, and health promotion in resource-poor countries», *Philosophy, ethics, and humanities in medicine* 5, N.º 1 (2010): 3 [traducción propia].

³⁹ HAVE, *Vulnerability*, 131.

⁴⁰ *Ibid.*, 133.

La pregunta que surge, pues, de cara a nuestra investigación, es si la pobreza y la exclusión social, ambas consideradas como causantes de vulnerabilidades individuales y grupales, podrían transformar el modo de hacer bioética en los contextos donde estos fenómenos sociales estén instalados. Para ello debemos detenernos en dichos conceptos e indagar en su impacto en la salud de los que sufren esa realidad y teniendo como trasfondo la pregunta de si esto debería transformar el modo en que se hace bioética.

4.3. Impacto de la pobreza y la exclusión social en el quehacer de la bioética

4.3.1 Precedentes

La *Declaración Universal de Derechos Humanos* proclamada en 1948 en su primer considerando 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»⁴¹. Por ello no es extraño que para alcanzar dicha base la declaración parta por el reconocimiento de que «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos» sin distinción de «raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición»⁴². En este sentido, en términos de sociales y económicos, resulta importante el reconocimiento de los estados firmantes de la declaración del derecho de toda persona,

«a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez y otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad»⁴³.

Dada la consagración de un nivel adecuado⁴⁴ de salud y bienestar como derecho humano universal y teniendo en cuenta que esto no se puede lograr sin «que se creen

⁴¹ NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de Derechos Humanos*, considerando 1.

⁴² *Ibid.*, arts. 1-2.

⁴³ *Ibid.*, art. 25.

⁴⁴ «¿Cuándo es adecuado el estándar de vida? Siguiendo a Shue, una respuesta minimalista es que el estándar de vida es adecuado cuando está en o por encima del nivel de “un mínimo de seguridad económica o de subsistencia”. “Por un mínimo de seguridad económica o de subsistencia”, Shue escribió, “quiero decir aire sin contaminación, agua sin contaminación, comida adecuada, ropa adecuada, habitación adecuada y un mínimo de atención médica pública preventiva” [HENRY SHUE, *Basic Rights: Subsistence, Affluence,*

condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos»⁴⁵, en el año 1966 se firmó en la ONU el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Sobre el tema de la salud este pacto indica lo siguiente:

«1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental. 2. Entre las medidas que deberán adoptar los Estados Partes en el Pacto a fin de asegurar la plena efectividad de este derecho, figurarán las necesarias para: a) La reducción de la mortalidad y de la mortalidad infantil, y el sano desarrollo de los niños; b) El mejoramiento en todos sus aspectos de la higiene del trabajo y del medio ambiente; c) La prevención y el tratamiento de las enfermedades epidémicas, endémicas, profesionales y de otra índole, y la lucha contra ellas; d) La creación de condiciones que aseguren a todos asistencia médica y servicios médicos en caso de enfermedad»⁴⁶.

Este derecho a la salud que se va desplegando en los distintos acuerdos internacionales se va «parcializando» hacia la búsqueda de fórmulas que garanticen el ejercicio de ese derecho a las poblaciones vulnerables de más bajos recursos económicos. De aquí que en el año 1978 en la *Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud* celebrada en la antigua Unión Soviética, cuyo fruto documental más conocido es la *Declaración de Alma-Ata*, afirma no solo que la salud es un derecho fundamental, sino que necesita de la intervención de todos los sectores sociales y económicos, es decir, que ha de alcanzarse a través de una intervención integral. En este mismo orden, constata la desigualdad entre países desarrollados y los que no y, a partir de ese contraste, enlaza el derecho a la salud con el desarrollo económico y la paz mundial. Para los signatarios de dicha declaración no puede haber un grado máximo de salud para la población sin estar acompañado por el desarrollo social⁴⁷. La definición de salud que subyace en esta declaración es la propuesta por la constitución de la Organización Mundial de la Salud desde su entrada en vigor en el año 1948: «La salud es un estado de completo bienestar

and U.S. *Foering Policy*, 2.^a ed. (Princeton: Princeton University Press, 1996), 23.].» JOHN W. LANGO, «Global Health, Human Rights, and Distributive Justice», en *Medicine and Social Justice. Essays on the distribution of health care*, ed. por Rosamond Rhodes, Margaret P. Battin, Anita Silvers (New York: Oxford University Press, 2012), 232-233 [traducción propia].

⁴⁵ NACIONES UNIDAS, *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, 16 de diciembre de 1966, 2200 A (XXI), disponible en: <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cescr.aspx> [Acceso el 23 de diciembre de 2019].

⁴⁶ *Ibid.*, art. 12.

⁴⁷ ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD – ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Declaración de Alma-Ata*, 6-12 de septiembre de 1978, disponible en: <https://www.paho.org/hq/dmdocuments/2012/Alma-Ata-1978Declaracion.pdf> [Acceso el 25 de diciembre de 2019], arts. I-III.

físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades»⁴⁸. En la misma constitución se afirma: «Los gobiernos tienen responsabilidad en la salud de sus pueblos, la cual sólo puede ser cumplida mediante la adopción de medidas sanitarias y sociales adecuadas»⁴⁹. De modo que, la salud no se comprende como un estado individual, sino que tiene un estrecho vínculo social que se corresponde con el grado de implicación de los gobiernos en su protección y cuidado. Así, la salud, en cuanto que derecho, incorpora en sí dimensiones individuales y colectivas, responsabilidades personales, comunitarias y gubernamentales.

«Hoy en día, se acepta comúnmente que los Estados tienen tres obligaciones relacionadas con los Derechos Humanos: obligación de respetar, obligación de proteger y obligación de cumplir. La obligación de respetar significa que los Estados deben abstenerse de interferir directa o indirectamente con el disfrute de un derecho. La obligación de proteger significa que los Estados deben evitar que los actores privados interfieran con el disfrute de un derecho. La obligación de cumplir significa tomar todas las medidas necesarias para la realización de un derecho. Cada Derecho Humano puede implementarse y realizarse a través de la aplicación de estas tres dimensiones. En este contexto, el derecho a la salud requiere que el Estado no excluya arbitrariamente a alguien de la atención médica (respetar); que proteja el acceso de una persona a los servicios de atención médica contra la interferencia del sector privado (proteger) y tomar medidas legislativas, administrativas, judiciales y de cualquier otra índole necesarias para el derecho a la salud (cumplir)»⁵⁰.

A partir de la Declaración de Alma-Ata, se adopta el concepto de *promoción de la salud*. Este se desarrolla en la *Conferencia Internacional sobre la Promoción de la Salud - Hacia un nuevo concepto de la salud pública* celebrada en Ottawa, Canada, del 17 al 21 de 1986. Fruto de esta conferencia es la *Carta de Ottawa para Promoción de la Salud*, en ella se afirma:

«La promoción de la salud consiste en proporcionar a los pueblos los medios necesarios para mejorar su salud y ejercer un mayor control sobre la misma. Para alcanzar un estado adecuado de bienestar físico, mental y social un individuo o grupo debe ser capaz de identificar y realizar sus aspiraciones, de satisfacer sus necesidades y de cambiar o adaptarse al medio ambiente. La salud se percibe pues, no como el objetivo, sino como la fuente de riqueza de la vida cotidiana. Se trata por tanto de un concepto positivo que acentúa los recursos sociales y personales así como las aptitudes físicas. Por consiguiente,

⁴⁸ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Constitución*, 7 de abril de 1948, disponible en: <https://www.who.int/es/about/who-we-are/constitution> [Acceso el 25 de diciembre de 2019].

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ ÖZGE YÜCEL DERICILER, «Social Responsibility and Health, Obligations of the State: a Legal Framework» (comunicación presentada en Workshop Universal Declaration on Bioethics and Human Rights - Social Responsibility and Health, Istanbul, 25-26 April 2011), http://www.unesco.org.tr/Content_Files/Content/Yayinlar/bio.pdf [traducción propia].

dado que el concepto de salud como bienestar trasciende la idea de las formas de vida sanas, la promoción de la salud no concierne exclusivamente al sector sanitario»⁵¹.

Inmediatamente la carta coloca unas condiciones o requisitos para la salud que expanden el radio de acción de lo estrictamente sanitario: «la paz, la educación, la vivienda, la alimentación, la renta, un ecosistema estable, la justicia social y la equidad»⁵², lo que reclama la acción coordinada de los diversos actores sociales que participan de una sociedad determinada, lo que a su vez exige un abordaje socio-económico de la salud. De aquí que el primer compromiso que asumen los participantes al finalizar la carta es «a intervenir en el terreno de la política pública y a abogar en favor de un compromiso político claro en lo que concierne a la salud y la equidad en todos los sectores»⁵³.

Un precedente digno de mencionar son las propuestas políticas de 1998 a la Comisión Europea denominada *Declaración de Barcelona*. Esta declaración propone cuatro principios como base para la discusión y el diálogo de la elaboración de la normativa sobre bioética y bioderecho en la Unión Europea. Los principios propuestos fueron: autonomía, dignidad, integridad y vulnerabilidad. La autonomía es comprendida desde una perspectiva más amplia, no solo desde la capacidad de dar permiso al momento de recibir un tratamiento o participar de una investigación científica. En la declaración la autonomía tiene cinco características:

«1) la capacidad de creación de ideas y objetivos para la vida, 2) la capacidad de comprensión moral, “autorregulación” y privacidad, 3) la capacidad de reflexión y acción sin coerción, 4) la capacidad de responsabilidad personal y participación política, 5) la capacidad de consentimiento informado. Pero la autonomía no puede expresar el pleno significado del respeto y la protección del ser humano. La autonomía sigue siendo simplemente un ideal, debido a las limitaciones estructurales que le otorga la finitud humana y la dependencia de las condiciones biológicas, materiales y sociales, la falta de información para el razonamiento, etc. Debemos reconocer a la persona humana como un cuerpo vivo situado»⁵⁴.

En esta declaración se comprende la autonomía como situada y como un ideal, de otra manera, como una característica humana cuyo ejercicio posible está condicionado

⁵¹ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Carta de Ottawa sobre la promoción de la salud*, 17-21 de noviembre de 1986, disponible en: <https://www.paho.org/hq/dmdocuments/2013/Carta-de-ottawa-para-la-apromocion-de-la-salud-1986-SP.pdf> [Acceso el 26 de diciembre de 2019].

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ PETER KEMP Y JACOB DAHL RENDTORFF, «The Barcelona Declaration. Towards an Integrated Approach to Basic Ethical Principles», *Synthesis philosophica* 46, n.º 2 (2008): 247 [traducción propia].

por la historia, los recursos y el contexto de la persona que intenta ejercitarla. Al constituir un arquetipo, una representación modélica de la realidad, la autonomía solo podrá ser ejercitada de forma condicionada dado el irrenunciable influjo de las estructuras biológicas, materiales y sociales. Es decir, la autonomía se comprende como vulnerable⁵⁵, en contraste con el modelo liberal de autonomía que presupone individualidad e independencia. Aunque la declaración no lo hace de manera explícita, podemos suponer que entre los factores que la vulneran se encuentran la pobreza y la exclusión social.

Dada la dimensión de vulnerabilidad presente en la autonomía, otro elemento importante de la *Declaración de Barcelona* es la recomendación de incluir la vulnerabilidad como principio ético. La vulnerabilidad entendida como esa condición que amenaza la autonomía, la dignidad y la integridad de las personas, es presentada en la declaración desde dos perspectivas, primero, como «finitud y fragilidad de la vida» que «funda la posibilidad y la necesidad de toda moralidad», y segundo, como «el objeto de un principio moral que requiere el cuidado de los vulnerables»⁵⁶. De este modo, la vulnerabilidad afecta a todos los seres vivos y presupone la asistencia para que estos desarrollen todo su potencial, no solo como entes individuales, sino como pertenecientes a una red de solidaridad y a una comunidad. Así, vulnerabilidad y autonomía se complementan y se sostienen de modo que se garantiza el respeto del individuo, pero también se toma en cuenta la necesaria interacción con los demás miembros de la sociedad y su contexto ambiental, cultural y socio-económico⁵⁷.

Como pudimos apreciar en el primer capítulo de esta investigación, la bioética anglosajona, a pesar de los precedentes que acabamos de ver y del contexto social en el

⁵⁵ Cf. FRANCESC TORRALBA ROSSELLÓ, «The limits of the autonomy principle. Philosophical considerations», en *Basic ethical principles in European bioethics and biolaw Vol. II.*, ed. por Jacob Dahl Rendtorff y Peter Kemp (Barcelona: Institut Borja de Bioètica, 2000), 233-234 [traducción propia].

⁵⁶ *Ibid.*, 248.

⁵⁷ «La noción de autonomía humana es compleja porque depende de las condiciones culturales y sociales. Para ser nosotros mismos, necesitamos aprender un idioma, una cultura, un conocimiento, y necesitamos que esa misma cultura sea lo suficientemente variada como para permitirnos elegir entre una amplia gama de ideas existentes y reflexionar de manera autónoma. Por lo tanto, dicha autonomía se nutre de la dependencia; dependemos de una educación, de un idioma, de una cultura, de una sociedad, dependemos, por cierto, de un cerebro, siendo en sí mismo producto de un programa genético, y también dependemos de nuestros genes. [...] Somos una mezcla de autonomía, libertad, heteronomía e incluso, diría, de posesión por poderes ocultos que son solo los de la inconsciencia descubierta por el psicoanalista. Aquí tenemos una de las complejidades humanas más características». EDGAR MORÍN, *Introducción al pensamiento complejo* (Barcelona: Gedisa, 1995), 98-99.

que resurje, cae en una comprensión reduccionista de la autonomía⁵⁸. En el año 2005 se firmó la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* al alero de la *Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura* (UNESCO). En ella se reconoce que la salud no solo implica progreso científico y tecnológico, sino también factores psicosociales y culturales. Además, se ve como conveniente buscar nuevos enfoques de responsabilidad social de modo que los progresos científicos contribuyan a la justicia y a la equidad⁵⁹. En su artículo 10 se consigna el respeto a «la igualdad fundamental de todos los seres humanos en dignidad y derechos, de tal modo que sean tratados con justicia y equidad»⁶⁰. Pero será en el artículo 14, sobre responsabilidad social y salud, en el que, recogiendo parte de las declaraciones anteriores, enuncia los temas que esto supone para la bioética:

«1. La promoción de la salud y el desarrollo social para sus pueblos es un cometido esencial de los gobiernos, que comparten todos los sectores de la sociedad. 2. Teniendo en cuenta que el goce del grado máximo de salud que se pueda lograr es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano sin distinción de raza, religión, ideología política o condición económica o social, los progresos de la ciencia y la tecnología deberían fomentar: a) el acceso a una atención médica de calidad y a los medicamentos esenciales, especialmente para la salud de las mujeres y los niños, ya que la salud es esencial para la vida misma y debe considerarse un bien social y humano; b) el acceso a una alimentación y un agua adecuadas; c) la mejora de las condiciones de vida y del medio ambiente; d) la supresión de la marginación y exclusión de personas por cualquier motivo; y e) la reducción de la pobreza y el analfabetismo»⁶¹.

Todas estas temáticas recién mencionadas suponen una responsabilidad bioética más allá de los conflictos relativos a la autonomía y a los derechos individuales. En esta declaración se ha enfatizado que es falsa la pretensión de la visión liberal y pragmática de la ética de comprender la bioética y los Derechos Humanos como campos disociados⁶².

⁵⁸ «Los grandes dilemas de la salud colectiva estuvieron ausentes del discurso bioético hegemónico, que no se dedicó a analizar los aspectos éticos de las graves desigualdades sociales, las inequidades en la vigencia del derecho a la salud y el acceso a los servicios, la pobreza y la exclusión social y muchos otros. El análisis de la relación entre la bioética y la salud pública debe partir de una apreciación somera de la situación social económica y de salud en el mundo y sus implicaciones éticas». VÍCTOR PENCHASZADEH, «Bioética y Salud Pública», *Revista Iberoamericana de Bioética*, n.º 07 (2018): 3.

⁵⁹ Sobre la interacción de la bioética con los derechos humanos, véase: T. A. FAUNCE, «Will international human rights subsume medical ethics? Intersections in the UNESCO Universal Bioethics Declaration», *Journal of Medical Ethics* 35 (2005): 173-178. doi: 10.1136/jme.2004.006502

⁶⁰ ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO), *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, 19 de octubre de 2005, disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [Acceso el 25 de diciembre de 2019], art. 10.

⁶¹ *Ibid.*, art. 14.

⁶² Cf. JUAN CARLOS TEALDI, «Para una declaración universal de bioética y derechos humanos: una visión de América Latina», *Revista Brasileira de Bioética* 1, n.º 1 (2005): 8.

Si bien es cierto que la Declaración sobre Bioética se centra en sus primeros artículos (arts. 5-9) sobre problemas de carácter individual, es esta la que incluye por primera vez los temas referentes a la atención a la reducción de la pobreza, a las condiciones de vida, al analfabetismo como temas propios de la bioética⁶³. Esto tiene un precedente importante en la *Carta de Buenos Aires* del 6 de noviembre de 2004, que es fruto de las consultas previas para la formulación de la declaración de 2005. Dicha carta fue redactada por representantes de diversos países de América Latina que, frente a lo que comprendían como amenazas al consenso tradicional establecido por los acuerdos internacionales: la existencia de un doble estándar moral que diferenciaba a los países pobres y ricos y el constante cuestionamiento de la dignidad humana. Exigen a la bioética, de ese modo, una mirada más allá de los problemas científicos y tecnológicos, pidiendo y comprometiéndose a realizar una bioética que tome en cuenta las realidades de pobreza y exclusión en sus países⁶⁴. Es lo que se denominó posteriormente como determinantes sociales de la salud. En el año 2005 la OMS creó la *Comisión sobre Determinantes Sociales de la Salud* cuyo informe final fue publicado el 16 de marzo de 2009.

«Por determinantes sociales de la salud se entienden los determinantes estructurales y las condiciones de vida que son causa de buena parte de las inequidades sanitarias entre los países y dentro de cada país. Se trata en particular de: la distribución del poder, los ingresos y los bienes y servicios; las circunstancias que rodean la vida de las personas, tales como su acceso a la atención sanitaria, la escolarización y la educación; sus condiciones de trabajo y ocio; y el estado de su vivienda y entorno físico. La expresión “determinantes sociales” resume pues el conjunto de factores sociales, políticos, económicos, ambientales y culturales que ejercen gran influencia en el estado de salud»⁶⁵.

Este informe revela las enormes diferencias entre los países en vías de desarrollo y los desarrollados, así como las distancias en términos de calidad de vida de los distintos grupos sociales a lo interno de los países. Arroja datos como que «entre los países más

⁶³ «El valor de la vida en la bioética de los países industrializados se asocia muy frecuentemente al valor de la libertad en cuestiones tales como la eutanasia y el suicidio médicamente asistido, pero en la bioética de los países pobres el valor de la vida se asocia más estrechamente al valor de la seguridad o integridad física, mental y social, en cuestiones tales como la alimentación, la vivienda y el agua potable. El desconocimiento de esta dinámica de los valores éticos, según los contextos nacionales y regionales en los que se objetivan, sólo puede conducir a una visión reduccionista de la bioética que, como siempre sucede, quedará entonces significada por aquellos discursos que tienen mayor poder de expresión, que expresan mejor sus intereses, pero que no por ello expresan mayor progreso moral». *Ibid.*, 11.

⁶⁴ Cf. REDBIOÉTICA-UNESCO, *Carta de Buenos Aires*, 6 de noviembre de 2004, disponible en: <https://redbioetica.com.ar/carta-buenos-aires/> [Acceso el 30 de diciembre de 2019].

⁶⁵ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Informe de la Secretaría - Comisión sobre Determinantes Sociales de la Salud*, 16 de marzo de 2009, disponible en: https://www.who.int/social_determinants/thecommission/finalreport/es/ [Acceso el 25 de diciembre de 2019], art. 2.

ricos y los más pobres hay más de 40 años de diferencia en la esperanza de vida» o que en «los países de ingresos altos se observan diferencias de más de 10 años en la esperanza de vida de distintos colectivos, en función de factores como la etnicidad, el género, la situación socioeconómica o la zona geográfica»⁶⁶. El informe indica que la responsabilidad de estas situaciones de inequidad se deben a políticas fallidas que no generan una distribución equitativa del acceso al poder, los recursos y la participación de los diversos individuos y colectivos de una sociedad determinada⁶⁷. También se manifiesta aquí el proceso de privatización de las funciones del Estado, tendencia propia del neoliberalismo. Advierte sobre esto Manfred Nowak cuando dice:

«A medida que el Estado se retira de áreas relevantes para los Derechos Humanos, por ejemplo, al privatizar y externalizar la atención médica, el sistema educativo, la atención a los refugiados, la seguridad y la administración penitenciaria, y los deja para que el mercado libre se haga cargo, las oportunidades de intervención estatal directa y, en consecuencia, la obligación del Estado de respetar tales derechos se ve disminuida. Sin embargo, al mismo tiempo, las obligaciones relevantes para cumplir y proteger aumentan, lo que significa que la transferencia extensiva de obligaciones de Derechos Humanos a personas privadas puede dar lugar a la violación de los Derechos Humanos relevantes»⁶⁸.

Nuevamente, dadas las cifras de inequidad que revela el *Informe sobre Determinantes de la Salud*, la comisión hace tres recomendaciones: «a) mejorar las condiciones de vida; b) luchar contra la distribución no equitativa del poder, el dinero y los recursos; c) medir la magnitud del problema, analizarlo y evaluar los efectos de las intervenciones»⁶⁹. Es decir, que la preocupación por el mejoramiento de la salud de las diversas poblaciones pasa por una necesaria dimensión política que, sin desmedro de los derechos individuales, ha de atender al cuidado de la población en cuanto tal, o de otro modo, la salud de los individuos no se deberá cuidar a espaldas del contexto en el que

⁶⁶ *Ibid.*, art. 7. Según Oxfam Internacional: «26 personas poseen lo mismo que los 3.800 millones que conforman la mitad más pobre de la humanidad. Más de 750 millones de personas (1 de cada 10) siguen viviendo en la pobreza extrema en el Sur global, especialmente en África subsahariana. Cada año 100 millones de personas en todo el mundo se sumen en la pobreza debido a que se ven obligadas a pagar por la sanidad de su bolsillo. Solo con conseguir que ese 1% más rico pagase un 0,5% más de impuestos por su riqueza estaríamos recaudando más dinero de lo que nos costaría ofrecer una educación a 262 millones de niños y niñas». OXFAM INTERNATIONAL, «Desigualdad extrema y servicios sociales básicos», www.oxfam.org, 27 de diciembre de 2019, <https://www.oxfam.org/es/que-hacemos/temas/desigualdad-extrema-y-servicios-sociales-basicos>.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, art. 8.

⁶⁸ MANFRED NOWAK, *Introduction to the International Human Rights Regime* (Leiden: Brill-Nijhoff, 2003), 49. Citado por: DERICILER, «Social Responsibility and Health, Obligations of the State», 103 [traducción propia].

⁶⁹ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Informe de la Secretaría - Comisión sobre Determinantes Sociales de la Salud*, art. 10.

viven. Por ello, no es de extrañar que la comisión continúe recomendando políticas de protección social que incluyen, por ejemplo, un nivel de ingresos suficientes, un sistema de atención primaria universal o un enfoque público de las políticas sanitarias desde la perspectiva de los determinantes sociales de la salud⁷⁰. El informe constata, además, que las crisis financieras, alimentarias, energéticas y ambientales inciden de manera directa y desproporcionada en la salud de los más pobres⁷¹.

En el año 2010 el *Comité Internacional de Bioética* de la UNESCO publicó el informe *Responsabilidad social y salud*⁷². Dicho informe, es fruto de la puesta en marcha de la interpretación de la *Declaración Universal sobre Bioética* luego de su publicación en el año 2005. Centra sus esfuerzos en la interpretación del artículo 14 de la mencionada declaración. Constata que éste artículo es el más innovador de la misma ya que,

«introduce el principio de responsabilidad social y salud en el campo de la bioética, abriendo así perspectivas de acción que van más allá de la ética médica y afirmando la necesidad de situar la bioética y el progreso científico en el contexto de la reflexión abierta al mundo político y social»⁷³.

Según el comité, el artículo 14 intenta llamar la atención de aquellos que se dedican a la bioética y a los que toman las decisiones políticas para que coloquen más interés en las problemáticas sanitarias propias de los países más pobres. De aquí que se constata la necesidad de que las políticas sanitarias deban ir más allá de la mera atención médica incluyendo, de ese modo, los efectos de la pobreza, el poco acceso al empleo digno y de calidad, temas de distribución y calidad alimentaria, la preocupación por los vínculos sociales, entre otros; que son determinantes de la salud y que resultan imposibles de controlar desde la individualidad de los sujetos⁷⁴. Este modo de interpretar el artículo que nos ocupa confirma que

«el bienestar y la prosperidad individuales están relacionados con el desarrollo social. Este es un enunciado normativo y no descriptivo, y tal vez sea la afirmación más importante del artículo. Implica que la salud y el desarrollo social no sólo interesan al

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, arts. 11-12.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, art. 17.

⁷² ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA, *Responsabilidad Social y Salud. Informe del Comité Internacional de Bioética de la UNESCO (CIB)* (Logroño: UNESCO, 2010).

⁷³ *Ibid.*, 5.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 13.

sector sanitario sino a todos los sectores de la sociedad (por ejemplo, las autoridades educativas y las empresas privadas)»⁷⁵.

Más adelante en el informe se declarará que el desarrollo social no es solo un requisito para el bienestar sanitario de la población, sino que la mejora en la salud poblacional es condición necesaria para que se de un desarrollo sostenible en el tiempo⁷⁶. De aquí que se confirma que elementos como el acceso al agua potable, la pobreza, el analfabetismo tienen una alta incidencia en la configuración sanitaria de las poblaciones más vulnerables y que de no atenderse se traduce en un aumento de la mortalidad⁷⁷. Por lo que recomienda que deben existir procedimientos de toma de decisión que ayuden a priorizar los focos de atención a las problemáticas que afectan a los más pobres. «La idea básica que subyace al proceso consiste en aumentar la probabilidad de que se prioricen las decisiones basadas en el compromiso con la justicia»⁷⁸. Llegando a proponer cuatro criterios o principios:

«Se han identificado cuatro principios que de algún modo se consideran esenciales para los procedimientos de establecimiento de prioridades en materia de salud: tratar a las personas de manera equitativa, favorecer a los grupos más desfavorecidos, maximizar los beneficios totales en favor de la sociedad y promover o recompensar la utilidad social. La aplicación de estos principios generales debe atenerse a unas reglas de procedimiento acordadas para que se consideren legítimos»⁷⁹.

En este sentido, los medios para la implementación de la *Declaración Universal sobre Bioética* pasan por una mejora de la calidad de la atención médica, pero también por la aceptación de la responsabilidad social compartida para combatir «la injusticia, la discriminación, la intolerancia, la violencia, los accidentes y los conflictos»⁸⁰.

En el año 2011 la OMS en su *Declaración Política de Río sobre Determinantes Sociales de la Salud* insiste en que,

«las inequidades sanitarias dentro de las naciones y entre ellas son política, social y económicamente inaceptables, así como injustas y en gran medida evitables, y que la promoción de la equidad sanitaria es vital para un desarrollo sostenible, una mejor calidad

⁷⁵ *Ibid.*, 20.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 31.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 36.

⁷⁸ *Ibid.*, 41-42.

⁷⁹ *Ibid.*, 42.

⁸⁰ *Ibid.*, 51.

de vida y el bienestar de todos, lo cual, a su vez, puede contribuir a la paz y a la seguridad»⁸¹.

Es decir, que la salud también está influida por las condiciones de vida que proporciona una sociedad donde la persona nace, crece, trabaja, tiene acceso a los cuidados sanitarios⁸² o envejece. El acceso al agua potable en las casas, la seguridad laboral, alimenticia y ambiental, las políticas de vivienda y educación, entre otras, impactan de manera directa en el desarrollo y la salud de las personas que habitan en lugares donde dichas políticas públicas no están eficientemente acompañadas o son inexistentes⁸³. De aquí que la dimensión política de los determinantes de la salud y el modo en que impactan a las poblaciones más pobres y vulnerables, suponen un desafío en el quehacer de la bioética más allá, sin excluirlas, de las decisiones de índole personal o de la protección de los derechos individuales⁸⁴. Esto no es de extrañar,

«la respuesta de los sistemas de salud ante la pobreza y las necesidades como determinantes sociales no ha sido ni es la misma en todos los países. Las preocupaciones de las bioéticas nacionales y regionales tampoco pueden ser las mismas»⁸⁵.

4.3.2 Definir la pobreza

El carácter polisémico del concepto *pobreza* se constata en la diversidad de definiciones que podemos encontrar de este fenómeno que afecta a millones de personas en el mundo. En muchas ocasiones, uno de los problemas principales para una toma de postura adecuada, sistemática y responsable frente a la pobreza es el acuerdo entre las partes para definir qué es. Si deseamos examinar el modo en que esta incide en el quehacer bioético debemos partir por comprender, al menos, las diferentes definiciones que se manejan con mayor frecuencia. En un esfuerzo de sistematización, Paul Spicker ha identificado doce

⁸¹ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Declaración Política de Río sobre Determinantes Sociales de la Salud*, 21 de octubre de 2011, disponible en: https://www.who.int/sdhconference/declaration/Rio_political_declaration_Spanish.pdf [Acceso el 25 de diciembre de 2019], art. 4.

⁸² «Una buena salud exige la existencia de un sistema de salud de buena calidad, universal, integral, equitativo, eficaz, receptivo y accesible». *Ibid.* art. 7.

⁸³ Cf. *Ibid.*, art. 6.

⁸⁴ Cf. MORA, «Pandemia social...», 365.

⁸⁵ JUAN CARLOS TEALDI, «Pobreza y necesidad» en *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, ed. por Juan Carlos Tealdi (Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008), 516.

maneras de definir la pobreza que pululan entre los documentos y tomas de postura frente a ella que desarrollaremos a continuación⁸⁶.

Reconociendo que toda clasificación tiene algo de arbitrariedad y que algunas de las categorizaciones más que contradecirse se superponen, para Spicker, existen tres grandes grupos de condiciones desde donde parten las definiciones sobre la pobreza: las materiales, las económicas y las sociales. Dentro de las *condiciones materiales* de la pobreza se encuentran: la necesidad, el patrón de privaciones y la limitación de recursos. Las definiciones que parten de la *necesidad* entienden la pobreza como carencia de bienes o servicios materiales, entre ellos, comida, vestido, techo, etc. Algunas de estas deficiones parten de la carencia del bienestar físico y mental debido a la falta de recursos económicos y de consumo⁸⁷. Ahora bien, dado que no toda necesidad puede ser comprendida como pobreza, algunos juzgan que para la consideración como tal debe existir un *patrón de privaciones* dentro de las que se encuentran algunas necesidades específicas como el hambre o la falta de vivienda. Además, se ha de tomar consideración, dentro del este patrón observado, la gravedad, la variedad y la duración de las privaciones sufridas⁸⁸. Por último, dentro del marco de las definiciones que parten de las condiciones materiales, se encuentran las que enfatizan en la *limitación de recursos*. Esta mirada consiste en ponderar no solo las necesidades de los miembros de un grupo determinado, sino que mira también la disponibilidad de recursos o la posibilidad de control sobre ellos para satisfacer dichas necesidades. La pobreza, en este sentido, puede ser considerada como una forma de necesidad causada por la limitación en el acceso o en el control de los recursos para satisfacerla⁸⁹.

Otra de las condiciones que puede servir de base para la definición de la pobreza es la *económica*. El recurso más utilizado, en términos económicos, para medir la pobreza es el de los ingresos y dentro de las *condiciones económicas* se encuentran: el nivel de vida, la desigualdad y la posición económica. El *nivel de vida* refiere a «la experiencia general de vivir con menos que los demás», es decir, que se vive «por debajo de un

⁸⁶ PAUL SPICKER, «Definiciones de pobreza: doce grupos de significados», en *Pobreza: un glosario internacional*, ed. por Paul Spicker, Sonia Álvarez Leguizamón y David Gordon (Buenos Aires: CLACSO, 2009), 291-306.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 292.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 292-293.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 293-294.

estándar específico»⁹⁰. Contiene en sí la idea de que se ha de considerar pobre aquel que está por debajo de un mínimo decente o del nivel de vida mínimo dentro de los estándares de la sociedad en la que participa⁹¹. Esto es diferente a la *desigualdad* como criterio de medición de la pobreza. Desde esta se considera pobres a los que se encuentran en una situación de desventaja respecto a los otros en la sociedad. Es la distancia crítica, en términos económicos, entre los miembros de una sociedad lo que se considera como pobreza, dado que la presencia de la desigualdad en sí misma no indica necesariamente pobreza⁹². Un tipo distinto de desigualdad es el de la *posición económica*. Es distinta en cuanto que no refiere a los ingresos o al consumo, sino que pertenece a la estructura social que divide a la sociedad por clases, ya sea por los medios de producción (postura marxista) o por categorías económicas (postura weberiana), entre otras⁹³.

Por otro lado, se encuentran las *condiciones sociales*, entre ellas están la clase social, la dependencia, las carencias de seguridad básica, la ausencia de titularidades y la exclusión. La ponderación de la pobreza a partir de la *clase social* «identifica la posición socioeconómica con el estatus socioeconómico» por ello considera que «los roles sociales y ocupacionales son constitutivos de la noción de clase»⁹⁴. La noción de clase resulta controvertida puesto que se comprende como generadora de estigmas y condenas a los pobres. Por otra parte, la pobreza entendida como *dependencia* sostiene que el pobre no es necesariamente aquel que tiene bajos recursos, sino aquel que requiere de la asistencia de otros para su subsistencia, especialmente por parte del Estado⁹⁵. Esto puede ser agravado por las *carencias de seguridad básica*, que comprenden necesidades y vulnerabilidades que exponen a los más pobres a riesgos de todo tipo, impidiéndole asumir responsabilidades básicas y conocer, disfrutar o exigir derechos fundamentales, comprometiendo así las oportunidades de vivir de forma digna⁹⁶.

Otro elemento de las condiciones sociales de la pobreza es la *ausencia de titularidades*, que consiste en acentuar la falta de derechos y la incapacidad de adquisición

⁹⁰ *Ibid.*, 294. Cf. ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, «The framework of ILO action against poverty», en *The poverty agenda and the ILO*, ed. por Gerry Rodgers (Ginebra: International Labour Organization, 1995), 6.

⁹¹ Cf. SPICKER, «Definiciones de pobreza: doce grupos de significados», 295.

⁹² Cf. *Ibid.*, 295-296.

⁹³ Cf. *Ibid.*, 296.

⁹⁴ *Ibid.*, 297.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, 297-298.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 298.

de los bienes, más que ausencia de los recursos. Es decir, considera que los pobres no lo son porque no haya suficientes productos o no estén estipulados los derechos, sino que estos no pueden acceder a ellos o no se les reconocen, pero existen y están disponibles en la sociedad⁹⁷. Por último, está la condición de *exclusión*. La exclusión comprende a individuos, grupos o incluso zonas geográficas que quedan relegadas no solo de los niveles adecuados de ingreso, sino también de servicios básicos como agua potable, vivienda digna, salud o educación. La exclusión se concibe como multidimensional e incluye los problemas de estigmatización y rechazo social⁹⁸.

Condiciones Materiales	Limitación de recursos	Privación inaceptable
	Necesidad	
	Patron de privaciones	
Condiciones Económicas	Nivel de vida	
	Desigualdad	
	Posición económica	
Condiciones Sociales	Ausencia de titularidades	
	Carencia de seguridad básica	
	Exclusión	
	Dependencia	
	Clase social	

Fig. 2. *Similitudes entre las diferentes definiciones de pobreza*⁹⁹.

Como podemos apreciar, al asumir una definición del concepto de pobreza se afecta el modo en que se ha de precisar una política para combatirla, el tipo de soluciones que se ofrecen e incluso a quien se le atribuye su existencia. Con la mirada puesta en la búsqueda de remedio a la pobreza, algunos argumentan la necesidad de tener una única definición de la pobreza que, siendo universal, pueda dar criterios para la ejecución de políticas para disminuirla y para la evaluación de la efectividad de las mismas. Otros arguyen que se ha de tener una mirada multidimensional de la pobreza que permita que

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibid.*, 299.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 302.

se defina según los parámetros de cada lugar y con la participación de aquellos que la sufren¹⁰⁰. Lo que si puede tomarse como un punto en común es la mirada negativa sobre la pobreza, y, por tanto, la necesidad de una respuesta adecuada para su solución. Ahora bien, la pobreza compone en sí una evaluación moral que puede tener múltiples lecturas a partir de la perspectiva desde donde se sitúe quien la examina. Evaluar la pobreza desde los macroindicadores económicos o desde la búsqueda de la propia subsistencia puede arrojar imperativos morales diversos frente a una misma realidad. Examinemos a continuación este aspecto.

4.3.3 Evaluación moral de la pobreza

Como decíamos anteriormente, definir la pobreza contiene en sí una evaluación moral. Dicha evaluación mayormente se identifica con una consideración negativa sobre las condiciones materiales de los pobres. Se juzga a la pobreza como una condición de vida moralmente inaceptable. Ahora bien, dar una carga moral al concepto de pobreza presupone la identificación de la responsabilidad sobre las causas que la generan. Este es uno de los puntos que crea mayor desacuerdo, dado que de él dependen las propuestas de combate a la pobreza. De otro modo, solo identificando las causas y sus responsables se podrán generar políticas efectivas de combate a la pobreza que impliquen cambios sociales estructurales¹⁰¹. Si la limitación de recursos y de oportunidades que sufren los pobres, por ejemplo, es atribuida a la acumulación de bienes por parte del sector privado de la economía de un país, a las malas políticas sociales o a la corrupción del Estado o

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 302-304. Cf. STEPHANIE BAKER COLLINS, «An understanding of poverty from those who are poor», *Action Research* 3, n.º 1 (2005): 9-31.

¹⁰¹ «La pobreza tiene distintas causas, entre ellas causas estructurales. La pobreza es un problema complejo y multidimensional con orígenes tanto en el ámbito nacional como en el internacional. No es posible encontrar una solución uniforme aplicable a nivel mundial. Más bien, a fin de hallar una solución para este problema, es fundamental contar con programas de lucha contra la pobreza adecuados a cada país, con actividades internacionales que apoyen a las nacionales, y con un proceso paralelo por el que se cree un medio internacional favorable a esos esfuerzos. La pobreza está indisolublemente unida a la falta de control sobre los recursos: tierra, habilidades, conocimientos, capital y relaciones sociales. Quienes carecen de esos recursos son fácilmente olvidados por los encargados de formular las políticas y tienen escaso acceso a las instituciones, los mercados, el empleo y los servicios públicos. La erradicación de la pobreza no puede lograrse simplemente mediante programas encaminados a combatirla, sino que exigen participación democrática y cambios en las estructuras económicas a fin de garantizar a todos el acceso a los recursos, oportunidades y servicios públicos, emprender políticas orientadas a una distribución más equitativa de la riqueza y el ingreso, proporcionar protección social a quienes no pueden mantenerse y ayudar a las personas que son víctimas de catástrofes imprevistas, ya sean de carácter individual o colectivo, natural, social o tecnológico». ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, *Informe de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social*, 6-12 de marzo de 1995, A/CONF.166/9, disponible en: <https://undocs.org/es/A/CONF.166/9> [Acceso el 08 de enero de 2020], 46.

incluso a causa de los mismos pobres, las propuestas de solución han de ser formuladas de forma distinta, con la consecuente atribución de responsabilidades.

En la línea de lo anterior, hemos de considerar un aspecto relevante de la ponderación moral de la pobreza, y es el que emerge cuando esta es atribuida a la responsabilidad exclusiva de los pobres, lo cual comprende no solo la dimensión material, sino también la dimensión social de la pobreza¹⁰². En otras palabras, cuando se le atribuye al pobre, de forma exclusiva, la responsabilidad sobre sus carencias y las limitaciones de sus posibilidades que surgen de la posición social en la que se encuentran. De aquí resultan dos aspectos que pueden incidir en el modo de hacer bioética en contextos de pobreza: la humillación y la vergüenza¹⁰³.

Amartya Sen afirma, partiendo de Adam Smith quien llama la atención sobre las necesidades particulares de los miembros de una sociedad para participar de ella en términos de igualdad, que «“la capacidad de avanzar sin vergüenza” es una capacidad básica relevante que debería figurar en el “núcleo absolutista” de las nociones de pobreza absoluta»¹⁰⁴. Esto porque la pobreza absoluta incluye, según este autor, el verse avergonzado de aparecer en público en condiciones de pobreza, lo que conduce a la

¹⁰² Cf. DIEGO ZAVALA REYLES, «The ability to go about without shame», *Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI)*, Working paper N.º 03 (2009): 1.

¹⁰³ «La vergüenza es una emoción particularmente poderosa y que a menudo se asocia con la clase. Si bien es profundamente social en el sentido de que es una respuesta a los puntos de vista imaginarios o reales de los demás, también es una emoción particularmente privada y reflexiva, ya que implica principalmente una evaluación del ser por parte del ser. [...] La vergüenza es evocada por la incapacidad de un individuo o grupo de vivir de acuerdo con sus valores o compromisos, especialmente los vinculados con su relación con otros y los bienes que otros también valoran. Comúnmente es una respuesta al desprecio, la burla o la evitación real o imaginaria de otros reales o imaginarios, particularmente aquellos cuyos valores se respetan. Actuar de una manera vergonzosa (o despreciable) es invitar a ese desprecio, incluido el autodesprecio. Puede ser provocado tanto por la inacción como por la acción, tanto por la falta como por el mal hacer. Particularmente cuando se deriva de la falta en lugar de actos específicos, la vergüenza puede ser un sentimiento en gran medida no articulado que existe por debajo del umbral de la conciencia, uno que es difícil de contactar y aún así es capaz de arruinar la vida». SAYER, «Class, moral worth and recognition», 953-954.

¹⁰⁴ AMARTYA SEN, «Capability and well-being», en *The quality of life*, ed. por Amartya Sen y Martha Nussbaum (Oxford: Clarendon Press, 1993), 36-37. Citado por: ZAVALA, «The ability to go about without shame», 1. Sobre pobreza absoluta: «La pobreza tiene diversas manifestaciones: falta de ingresos y de recursos productivos suficientes para garantizar medios de vida sostenibles, hambre y malnutrición, mala salud, falta de acceso o acceso limitado a la educación y a otros servicios básicos, aumento de la morbilidad y la mortalidad a causa de enfermedades, carencia de vivienda o vivienda inadecuada, medios que no ofrecen condiciones de seguridad, y discriminación y exclusión sociales. También se caracteriza por la falta de participación en la adopción de decisiones en la vida civil, social y cultural. [...] La pobreza absoluta es una condición caracterizada por la severa carencia de necesidades humanas básicas, que incluyen alimento, agua potable, instalaciones sanitarias, salud, vivienda, educación e información. No depende sólo del ingreso, sino también del acceso a servicios sociales». ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, *Informe de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social*, 45.

creencia de la incapacidad, y en algunos casos la imposibilidad efectiva, de participar de la vida de la comunidad¹⁰⁵. La vergüenza y la humillación pueden experimentarse a causa de la enorme brecha existente entre los más pobres frente a los grupos de poder, esto hace que los primeros se consideren indignos de un trato igualitario o incluso porque, de modo directo o indirecto, los más acomodados les hacen ver su indignidad al culparlos por su situación vital, acentuando con ello la desigualdad. Toda sociedad coloca sobre sus miembros unas expectativas o unos ideales que, a quienes los alcanzan, les otorga el ser reconocidos como miembros dignos de la comunidad¹⁰⁶. De hecho, la vergüenza resulta importante en una sociedad, dado que marca el orden establecido por las normas culturales, expectativas e ideales¹⁰⁷. Pero esto mismo puede ir en contra de aquellos más desaventajados de la sociedad. Si, por ejemplo, a los pobres se les atribuyen las raíces de los males que les aquejan y dichas raíces se nutren, como se escucha en algunos discursos, de su pereza o su incompetencia, no es de extrañar que surja la vergüenza y la humillación al momento de evaluar su propia vida, mermando así su autoestima y su capacidad para relacionarse con los demás miembros de la sociedad de manera simétrica¹⁰⁸.

Diego Zavaleta propone una distinción importante: la vergüenza «hace énfasis en la evaluación negativa del propio individuo de acuerdo a sus propios estándares»¹⁰⁹; mientras que la humillación es inherentemente interrelacional y no existe una vinculación necesaria entre el sentimiento de humillación y la existencia de algún fallo de aquel que

¹⁰⁵ Cf. ZAVALA, «The ability to go about without shame», 1.

¹⁰⁶ Resulta pertinente a este punto dar una definición de *pobreza relativa*: «una situación de privación relativa, según la cual son pobres los individuos que, por la escasez de sus recursos materiales, se ven imposibilitados de participar en los patrones de vida, en los hábitos y actividades consideradas normales en una sociedad». MANUEL HERNÁNDEZ PEDREÑO, «El estudio de la pobreza y la exclusión social. Aproximación cuantitativa y cualitativa», *Revista Interuniversitarias de Formación del Profesorado* 24, n.º 3 (2010): 27.

¹⁰⁷ Cf. SAYER, «Class, moral worth and recognition», 954-955.

¹⁰⁸ Cf. ZAVALA, «The ability to go about without shame», 2. Quizás aquí sea oportuno recordar el concepto de *aporofobia* creado por Adela Cortina. «Aporofobia, [es decir] rechazo, aversión, temor y desprecio hacia el pobre, hacia el desamparado que, al menos en apariencia, no puede devolver nada bueno a cambio». ADELA CORTINA, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia* (Barcelona: Paidós, 2017), posición 73 [edición Kindle]. «La sociedad ha configurado unos esquemas mentales que le facilitan la justificación del comportamiento para su propia tranquilidad. El esquema cognitivo, la percepción de identificación con la pobreza o falta de recursos, construye distintos mitos con respecto a las personas pobres, que influyen en el comportamiento que se tiene hacia ellos: Los pobres son ladrones cometen delitos, los pobres son agresivos. Los pobres son pobres por su propia culpa, culpables de su situación, sólo quieren dinero, no quieren salir de su situación. Los pobres son drogodependientes y alcohólicos». EVA MARÍA PICADO VALVERDE, ANA BELÉN NIETO LIBRERO, RAQUEL GUZMÁN ORDAZ, AMAIA YURREBASO MACHO Y ÁLVARO JÁÑEZ GONZÁLEZ, «Detección de la discriminación hacia los pobres, “aporofobia”», *Miscelánea Comillas* 77, n.º 151 (2019): 419.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 4.

se siente humillado y conlleva la convicción de que no es merecido. Por último, provoca respuestas distintas. La vergüenza invita a la retirada, dado el estigma¹¹⁰ social que se sufre, mientras que la humillación provoca la indignación y el reclamo dado que es considerada como fruto de una injusticia¹¹¹. De cualquier modo, la pobreza parece ser una experiencia degradante «dada las relaciones sociales que sistemáticamente la causan y mantienen»¹¹². De aquí que surge la distinción entre *pobreza de subsistencia* y el *estatus de la pobreza*. La pobreza de subsistencia está directamente relacionada con las necesidades básicas del ser humano, mientras que el estatus de la pobreza es el fruto del estigma que se produce al darle el sentido de posición social y evaluación moral a las condiciones de precariedad, especialmente en las sociedades donde el poder adquisitivo y la riqueza inciden de manera directa en el nivel de acogida, aceptación y respeto que se les brinda a las personas¹¹³, generando así la presencia de lo que Adela Cortina ha denominado como *aporofobia*¹¹⁴.

Jiwei Ci propone una tercera clasificación de la pobreza, la *pobreza de agencia*. Esta consiste no solo en una falta de recursos materiales para la subsistencia, sino en una reducción en la agencia y el respeto a sí mismo.

«En la pobreza de agencia, los recursos materiales que uno carece son los necesarios para las actividades autoconstituyentes, según algunos o cualquier estándar razonable [...]. La

¹¹⁰ «[El estigma] es aplicado por la sociedad y soportado o poseído por grupos e individuos. El estigma puede estar asociado con actos específicos, como el adulterio o el comportamiento criminal, con cualidades inherentes como el sexo o el color de la piel, o con cualidades casi inherentes, como la religión o la nacionalidad. [...] Además, el estigma a veces se asocia con estereotipos sociales: las imágenes a veces positivas, a veces negativas, “abreviadas” que todos usamos para identificar extraños y que determinan nuestras reacciones hacia ellos». PAN AMERICAN HEALTH ORGANIZATION, *Understanding and Responding to HIV/AIDS-Related Stigma and Discrimination in the Health Sector* (Washington DC: Pan American Health Organization, 2003), 11 [traducción propia].

¹¹¹ Cf. ZAVALA, «The ability to go about without shame», 4.

¹¹² JIWEI CI, «Agency and other stakes of poverty», *The Journal of Political Philosophy* 21, n.º 2 (2013): 126.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, 128. «Las desigualdades en los recursos y las oportunidades en sí mismas tienen poco o nada que ver con el valor moral o el mérito de las personas, pero tienen un gran impacto en la posibilidad de lograr formas de vida valiosas que traigan reconocimiento y autoestima». SAYER, «Class, moral worth and recognition», 948.

¹¹⁴ «La peculiaridad de la aporofobia, desde el punto de vista de la criminología, en relación a otros comportamientos delictivos o antisociales, se traduce en las siguientes consideraciones: Representación de la víctima: no es un ataque personal a la víctima, sino a lo que representa en su grupo de pertenencia. La respuesta discriminatoria no va dirigida a la persona sino a su representación social, la imagen del “pobre”, la deshumanización y cosificación de su significado. [...] La intencionalidad es manifestar el daño al grupo al que pertenece la víctima. La motivación principal es rechazar a todo lo que representa el “otro” grupo. No es un delito provocado por un sentimiento, sino un comportamiento generado por un conjunto de elementos estereotipados y prejuicios». PICADO, NIETO, GUZMÁN, YURREBASO, JÁÑE, «Detección de la discriminación hacia los pobres, “aporofobia”», 421. Cf. Nota 86.

importancia de esta privación material es que conduce a la privación de poder, que a su vez representa una amenaza para la subjetividad, una amenaza cuyos efectos adversos se registran en el epifenómeno de la falta de autoestima. [...] La pobreza de agencia es nada menos que una condición en la que las privaciones materiales impiden a los involucrados participar en experiencias de poder autoconstituyentes y, por lo tanto, mantenerse como sujetos. Siempre que la privación material conduzca a la privación de agencia, socava el respeto por uno mismo que es parte integrante del ser. Más que meramente debilitante y humillante, la pobreza de agencia es positivamente deshumanizante»¹¹⁵.

Esta pobreza de agencia abre una comprensión distinta de la autonomía en los contextos donde la privación de los recursos necesarios y el estatus social puede llevar a una carencia importante de autoestima y de capacidad de autodeterminación del sujeto que la sufre y, por tanto, le deshumaniza al provocar en él una desconsideración sobre sí mismo y un sentimiento de humillación frente a los demás. Hablamos de que esto es importante para la comprensión de la autonomía puesto que, si están disminuidas la autoestima y la capacidad de autodeterminarse, los recursos necesarios para decidir sobre sí mismo quedan mermados a tal punto que se hace imposible tomar decisiones autónomas sobre la propia vida. Recordemos que existe consenso en dos dimensiones del concepto de autonomía que son la libertad, en cuanto independencia de controles externos, y la agencia, entendida como la capacidad de actuar intencionalmente; ambas dimensiones de la autonomía quedan disminuidas en contextos donde la pobreza de agencia está presente¹¹⁶. En estas situaciones, centrar los problemas éticos en la autonomía es desentenderse de la dimensión social de la salud, de sus determinantes sociales e ignorar el impacto que la pobreza tiene, no solo en la salud, sino en la autoconcepción, autoconfiguración y autoevaluación misma de la vida de los pobres.

«Las diferencias de salud entre individuos no pueden explicarse simplemente por sus comportamientos o sus estilos de vida particulares, sino también por su posición social y estado económico, además, por las redes sociales a las que pertenecen y los niveles de educación que les proporcionan los medios para evitar los riesgos que amenazan su salud, para aprender a lidiar con las adversidades y tener acceso a la información pertinente que les ayude a proteger sus propias vidas. La omnipresencia del gradiente social en salud permanece incluso cuando se implementan intervenciones de salud pública bien diseñadas. Incluso cuando estas intervenciones de salud pública pueden reducir los riesgos para la salud y la mortalidad, no eliminan el gradiente social porque los individuos en los grupos socioeconómicos más bajos aprovechan menos las intervenciones de salud que aquellos que están en mejor situación»¹¹⁷.

¹¹⁵ Cf. «Agency and other stakes of poverty», 134. Cf. RICHARD SENNETT, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo desigual* (Barcelona: Anagrama, 2003).

¹¹⁶ Cf. AZÉTSOP Y RENNIE, «Principlism, medical individualism, and health promotion in resource-poor countries», 1.

¹¹⁷ *Ibid.*, 6.

Siguiendo a Ci, podríamos ilustrar su propuesta con un ejemplo. Imaginemos que una mujer se encuentra viviendo en un país en «vías de desarrollo» como lo es la República Dominicana. Vive en uno de los barrios de mayor índice de pobreza de la ciudad de Santo Domingo. Trabaja como vendedora ambulante de frutas y verduras, sus recursos son escasos y sus posibilidades se adivinan bastante disminuidas. La inseguridad alimentaria es constante puesto que vende sus productos en el mismo barrio, las ventas son mínimas, el dinero recaudado sirve para comprar nuevos productos para la venta del día siguiente y para la comida del día para ella y sus hijos. Estudió hasta completar la primaria, luego dejó la escuela al quedar embarazada de su primer hijo a muy temprana edad. Vive con sus hijos en una casa hecha de madera sin suelo de cemento, sin servicios de agua potable ni retrete dentro del hogar, muy cerca de la orilla de un río muy contaminado. Sufre de pobreza de subsistencia. A esta pobreza se le suma que la ponderación de su vida, por parte de los demás actores de la sociedad, es muy baja. Se le juzga constantemente como causante de su propia pobreza y al no estar escolarizada y vivir en un barrio peligroso de la ciudad no se le concede trabajo en ninguna empresa que le proporcione un sueldo regular o un seguro de salud. Sufre el estatus de la pobreza que le conduce a la vergüenza y a la experiencia de la humillación cuando interactúa con otros sectores sociales. Ella misma se siente indigna de visitar algunos lugares de la ciudad, aunque estos sean públicos; frente a figuras de autoridad se experimenta indefensa, pequeña y sin posibilidades de interactuar en igualdad de condiciones; también en algunas situaciones siente la necesidad de humillarse para conseguir algo que, como tal, le pertenece en tanto que derecho, por ejemplo, una atención digna y respetuosa cuando visita un hospital para atenderse ella o uno de sus hijos. Esta mujer considera que su situación vital solo mejorará con un golpe de suerte. Sufre de pobreza de agencia. Buscar soluciones a la pobreza de esta mujer no solamente pasa por una inyección de mayores recursos económicos que le permitan subsistir junto a sus hijos o mejorar su situación habitacional, pasa también por un reconocimiento de su dignidad que le permita reconocerse portadora de derechos y agente con potestad sobre sí misma y con capacidad de participación en las decisiones sociales¹¹⁸.

¹¹⁸ «Charles Taylor distingue entre dos tipos de reconocimiento: a) incondicional, donde se otorga a las personas en virtud de su humanidad, igual valor, igual necesidad, o más concretamente en virtud de su posición como ciudadanos, b) y condicional, donde es dependiendo de su comportamiento, carácter y logros. El reconocimiento condicional podría reflejarse en expresiones de aprobación o estatus, envidia o prestigio, o en términos de pagos de dinero». SAYER, «Class, moral worth and recognition», 957. Cf.

En términos de salud, una bioética centrada solo en la autonomía liberal individual no serviría para dar respuesta a las situaciones que se presentan en contextos de pobreza. Esto no porque la autonomía de los pacientes pobres no importe, al contrario, importa mucho, pero dado que su contexto les conduce constantemente a sentirse avergonzados por su situación, ya que se le comunica directa o indirectamente su indignidad frente a aquellos que tienen más recursos, que incluso ha llegado a creerlo, lo previo a la ponderación de su autonomía sería la reconstrucción de su autovaloración y del reconocimiento de la propia dignidad. Lo último por lo que velará en una situación de salud la mujer del ejemplo que hemos expuesto es por la libertad e independencia de sus decisiones, no porque no sea importante para ella, sino porque en muchas ocasiones busca una respuesta desesperada a una situación que sobrepasa todas sus posibilidades y cuya respuesta no considera que pase por un derecho, sino por la suerte o la benevolencia que le proporcione el profesional de la salud que le atiende¹¹⁹. Sería irresponsable por parte del personal de salud centrarse solo en la autonomía del paciente sin mirar su contexto socio-económico y cultural que le influye al momento de ponerse en sus manos y recibir una solución a su problema. Sin esta mirada contextual puede que incluso su tratamiento clínico fracase.

Es importante recordar en este punto lo que Rawls denominó las bases sociales del autorrespeto¹²⁰. Dice el filósofo,

CHARLES TAYLOR, «The Politics of Recognition», en *Multi-Culturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. por Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994), 25-73.

¹¹⁹ «Con respecto a la cuestión descriptiva, los pacientes en entornos de escasos recursos a menudo no se preocupan por su capacidad para determinar y dar forma al curso de la cura. Su llegada al centro de salud local es el resultado de una larga discusión familiar que condujo a la recaudación de dinero. A veces, el paciente llega al dispensario cuando la enfermedad ha alcanzado su etapa crítica porque el costo de la atención es demasiado alto. La expectativa principal tanto del paciente como de la familia es obtener el medicamento o someterse a un procedimiento médico que necesitan y regresar a su lugar de trabajo. Pasar tiempo en el hospital significa la pérdida de ingresos para ellos y sus familias o la disminución de los recursos financieros. Cuando las personas apenas pueden pagar el costo de la atención o satisfacer los requisitos nutricionales para una buena recuperación, la ética del encuentro médico debe entenderse de manera diferente y expresarse en términos diferentes que la elección del paciente. En lugar de desarrollar una burocracia médica altamente organizada que se ocupe de la aplicación de los derechos de los pacientes y proteja a los profesionales médicos de las acusaciones de mala práctica, sería más útil desarrollar nuevos conjuntos de valores que guíen la práctica médica y promuevan la participación del paciente en la relación de curación». AZÉTSOP Y RENNIE, «Principlism, medical individualism, and health promotion in resource-poor countries», 2.

¹²⁰ Cf. Cap. 2, 119-120.

«en varias ocasiones he señalado que tal vez el bien primario más importante sea el del respeto propio. [...] Podemos definir el respeto propio (o la autoestimación), en dos aspectos. En primer lugar, [...] incluye el sentimiento en una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción de su bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo. Y, en segundo lugar, el respeto propio implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio poder, de realizar las propias intenciones»¹²¹.

El respeto propio, según indica el profesor de Harvard, comprende la conjunción de tener un proyecto racional de vida y que dicho proyecto, junto a nuestra persona, reciba el aprecio y la confirmación de otros a nuestro alrededor¹²². Si dicha confirmación externa no se recibe o incluso si existe un desprecio por parte de los demás, se pueden activar las dinámicas propias de la vergüenza ya que esta «implica una conexión especialmente íntima con nuestra persona y con aquellas de quienes dependemos para confirmar el sentimiento de nuestro propio valor»¹²³. Y es que, sin la confirmación externa se pone en cuestión la idoneidad de nuestros objetivos y con ello se entra en un círculo vicioso de minusvalía que, como dijimos anteriormente, conduce a la humillación y puede generar dinámicas de dependencia y sumisión hacia aquellos que si tienen proyectos vitales positivamente ponderados a nivel social. A partir de lo anterior, Rawls considera que «una concepción de la justicia es que debería expresar públicamente el respeto mutuo entre los hombres. De esta manera se les asegura el sentido de su propio valor»¹²⁴. Según el parecer del autor, «en una sociedad bien ordenada, el respeto propio está asegurado por la pública afirmación del *status* de igual ciudadanía para todos»¹²⁵. Cosa que en los contextos de pobreza y desigualdad social no es tan siquiera evidente y mucho menos está garantizada. Volveremos en el próximo capítulo sobre el concepto de ciudadanía.

4.3.4 Exclusión social

El uso del término *exclusión social* surge en el contexto europeo de la mano de René Lenoir en el año 1974. Lenoir, quien se desempeñó como Secretario de Estado de Acción Social del gobierno francés entre 1976 y 1978, consideraba que uno de cada diez franceses se encontraba en situación de exclusión, entre ellos contaba a:

¹²¹ RAWLS, *Teoría de la justicia*, 392.

¹²² Cf. *Ibid.*, 393.

¹²³ *Ibid.*, 395.

¹²⁴ *Ibid.*, 168.

¹²⁵ *Ibid.*, 485-486.

«personas minusválidas, tanto físicas como mentales; personas con tendencia al suicidio; personas ancianas inválidas; menores víctimas de abusos; delincuentes y toxicómanos; familias monoparentales; miembros de hogares multiproblemáticos; personas marginales y asociales; por último, otras categorías de inadaptados sociales»¹²⁶.

La constatación de este fenómeno de las sociedades postindustriales¹²⁷ está enmarcado en la crisis económica de los años setenta del siglo XX que surge a raíz, entre otros elementos, de la crisis petrolera y, además, de la imposibilidad del *Estado de Bienestar*¹²⁸ keynesiano de solventar las problemáticas que acarreó dicha crisis¹²⁹. Ahora no solo se encontraban los pobres por razones de trabajo, comenzaba a emerger en las grandes economías la precarización laboral, la desigualdad en acceso a recursos como la salud y la educación al alero de la asunción de una política económica neoliberal que iba construyendo muros sociales entre los diversos grupos de la sociedad¹³⁰. «Los excluidos pasan a ser no solo los que están “debajo” en la escala económica, sino sobre todo, cuantos quedan “fuera” del bienestar general»¹³¹. Lo que denota que la exclusión social presupone un fenómeno multidimensional y multifactorial¹³². De aquí que, una tendencia más o menos generalizada es,

«reservar la palabra pobreza para referirnos preferentemente a las situaciones de carencia económica y material, mientras que al optar por el uso de la expresión exclusión social estamos designando más bien un proceso de carácter estructural, que en el seno de las sociedades de abundancia termina por limitar sensiblemente el acceso a un considerable número de personas a una serie de bienes y oportunidades vitales fundamentales, hasta el punto de poner seriamente en entredicho su condición misma de ciudadanos»¹³³.

¹²⁶ Cf. ESTHER RAYA DÍEZ, *Indicadores de exclusión social. Una aproximación al estudio aplicado de la exclusión* (Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2006), 20 [Nota 2]. Cf. RENÉ LENOIR, *Les exclus: Un français sur dix*, (París: Seuil, 1974).

¹²⁷ *Ibid.*, 30.

¹²⁸ «El Estado de Bienestar es un conjunto de instituciones públicas proveedoras de políticas sociales dirigidas a la mejora de las condiciones de vida y a promover la igualdad de oportunidades de los ciudadanos». LUÍS MORENO, «Estado del Bienestar y mallas de seguridad», en *Pobreza y exclusión: la “malla de seguridad” en España*, ed. por Luís Moreno (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001), 17. Citado por: HERNÁNDEZ, «Pobreza y exclusión en las sociedades del conocimiento», 37.

¹²⁹ «La exclusión social de hoy, pues, no es sino el fracaso [...] del objetivo de plena integración social en un Estado de Bienestar incapaz de llegar a todos y que, cuando llega, para algunos, lo hace por métodos estigmatizantes y punitivos». MIGUEL LAPARRA NAVARRO, «Una perspectiva de conjunto sobre el espacio social de la exclusión», en *Pobreza y exclusión: la “malla de seguridad” en España*, ed. por Luís Moreno (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001), 54. Cf. HERNÁNDEZ, «Pobreza y exclusión en las sociedades del conocimiento», 16.

¹³⁰ Cf. JORDI ESTIVILL, *Panorama de la lucha contra la exclusión social. Conceptos y estrategias* (Ginebra: Organización Internacional del Trabajo, 2003), 9-12.

¹³¹ PEDRO JOSÉ CABRERA CABRERA, «Cárcel y exclusión», *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales* 35 (2002): 84.

¹³² HERNÁNDEZ, «Pobreza y exclusión en las sociedades del conocimiento», 16.

¹³³ CABRERA, «Cárcel y exclusión», 83.

De aquí que, a partir de la propuesta conceptual de Lenoir, se inició la discusión e incorporación paulatina del término exclusión social como noción que pretende tener un mayor alcance que el de pobreza, considerado este último como noción estrecha dado su marcado acento económico, para la definición e implementación de políticas públicas.

Debido al carácter polisémico de la exclusión, no es extraño encontrar una considerable cantidad de enfoques y definiciones de la misma. Para definirla se puede partir por el hecho de que es un concepto negativo, «no viene definida por lo que el sujeto es (identidad) sino por lo que carece, por lo que ha perdido»¹³⁴ y se contrapone a términos como *inclusión e integración*¹³⁵. Esto presupone una mirada dual de la sociedad, es decir, que se considera que existen en la misma sectores integrados y otros excluidos o, en términos espaciales, unos que están dentro y otros fuera de las fronteras de una sociedad particular y de su correspondiente *ciudadanía social*¹³⁶.

La expresión *ciudadanía social* fue desarrollada por Thomas H. Marshall, a la cual volveremos con más detalle en el próximo capítulo, con la cual expresaba, más allá de los derechos civiles y políticos,

«todo ese espectro que va desde el derecho a un mínimo de bienestar económico y seguridad, al derecho a participar plenamente del patrimonio social y a vivir la vida de un ser civilizado de acuerdo con los estándares predominantes en la sociedad. Las instituciones conectadas más directamente con ello —añadiría— son el sistema educativo y los servicios sociales»¹³⁷.

En este sentido, se ha de partir de «un *standard* mínimo de pertenencia integrada»¹³⁸ que permita determinar el lugar que ocupa un individuo o un grupo dentro de una sociedad particular. De aquí que, detrás de los procesos de exclusión, se encuentra

¹³⁴ RAYA, *Indicadores de exclusión social*, 30.

¹³⁵ «No hay, pues, exclusión sin inclusión». ESTIVILL, *Panorama de la lucha contra la exclusión social*, 14.

¹³⁶ Cf. JOSÉ FÉLIX TEZANOS, *La sociedad dividida. Estructuras de clases y desigualdades en las sociedades tecnológicas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), 138. «El concepto de integración alude a los elementos sociales que posibilitan la cohesión entre los miembros de una determinada sociedad. La integración social, desde su formulación funcionalista se define como la articulación de las partes de un sistema social para construir un todo organizado. Independientemente de las fuentes de la integración (cultural, normativa, funcional o comunicativa) este concepto pone de manifiesto la responsabilidad de la sociedad para procurar la adaptación del sujeto a su medio social». RAYA, *Indicadores de exclusión social*, 19.

¹³⁷ THOMAS H. MARSHALL, «Ciudadanía y clase social», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N.º 79 (1997): 302-303. Cf. TEZANOS, *La sociedad dividida*, 148.

¹³⁸ TEZANOS, *La sociedad dividida*, 147.

el establecimiento de una polaridad en la condición ciudadana¹³⁹ que divide a los miembros de un conglomerado social entre aquellos que tienen unos derechos mínimos garantizados y los que no los tienen, recordando que un individuo puede deslizarse entre los polos que van desde la exclusión total hasta la integración total a lo largo de su vida. A partir de esto, Esther Raya destaca tres zonas en las que se puede encontrar un individuo dentro de una sociedad. La primera, la *zona de integración*, en la que el sujeto tiene un empleo estable que le permite consumir bienes sociales, se encuentra protegido de riesgos y puede participar de los valores culturales de su entorno. La segunda es la *zona de vulnerabilidad*, en la que la inestabilidad, la precariedad laboral y la frágil configuración de las relaciones sociales pone en riesgo su participación como ciudadano social. Y, por último, Raya identifica la *zona de exclusión* en la que los sujetos no tienen trabajo y sufren de aislamiento social, acentuándose así la marginalidad y la inseguridad ante la ausencia de protección social¹⁴⁰. Esta posibilidad de movimiento de los miembros de una sociedad dentro de las zonas indicadas revela el carácter dinámico de la exclusión social¹⁴¹.

Al ser un fenómeno multifactorial, multidimensional, dinámico y muy influenciado por la configuración cultural de las relaciones sociales, se experimenta cierta dificultad para definir de forma precisa lo que es la exclusión social. Por ello, más que hablar de una definición cerrada los estudiosos del tema hablan de rasgos que identifican

¹³⁹ «La estructura social postindustrial contiene una fuerte dualización social [...]. Este fenómeno muestra el conflicto entre quienes tienen oportunidades sociales frente a quienes su vida se ha convertido en una lucha diaria por la supervivencia; entre quienes tienen el trabajo asegurado y las protecciones asociadas al mismo y quienes deben aceptar la flexibilidad o el desempleo como forma de vida». RAYA, *Indicadores de exclusión social*, 24.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 32-33.

¹⁴¹ Resulta pertinente en este momento recordar la carta pastoral de los obispos estadounidenses del año 1986: «La justicia básica exige el establecimiento de niveles mínimos de participación en la vida de la comunidad humana para todas las personas. La máxima injusticia es que una persona o grupo sea tratado activamente o abandonado pasivamente como si no fuera miembro de la raza humana. Tratar a las personas de esta manera es, en efecto, decir que simplemente no cuentan como seres humanos. Esto puede adoptar muchas formas, todas las cuales pueden describirse como variedades de marginación, o exclusión de la vida social. Esta exclusión puede producirse en la esfera política: restricción de la libertad de expresión, concentración de poder en manos de unos pocos o represión total por parte del Estado. También puede adoptar formas económicas igualmente perjudiciales. En Estados Unidos, las personas, las familias y las comunidades locales son víctimas de un ciclo descendente de pobreza generado por fuerzas económicas sobre las que no pueden influir. Los pobres, los discapacitados y los desempleados se quedan atrás con demasiada frecuencia. Este patrón es aún más grave fuera de nuestras fronteras, en los países menos desarrollados. Naciones enteras no pueden participar plenamente en el orden económico internacional porque carecen de poder para cambiar su posición de desventaja. Muchas personas de los países menos desarrollados se ven excluidas de compartir los escasos recursos disponibles en sus países de origen por culpa de élites y gobiernos injustos». UNITED STATES CATHOLIC BISHOPS, «Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy» (Noviembre de 1986), 77. Disponible en: https://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf.

la exclusión social. En este sentido, nos dejaremos guiar por la síntesis realizada por Manuel Hernández Pedreño, de lo que denomina el «decálogo sobre la exclusión social»¹⁴².

Primero, no se ha olvidar que para comprender la exclusión social se deben tener presentes sus antecedentes teóricos que están ligados al estudio de la pobreza. Detrás del término exclusión social están «varias sociologías tradicionales: sociología de la estratificación social, sociología de la desviación, sociología de la desigualdad, sociología del conflicto y la antropología de la cultura de la pobreza»¹⁴³. Estos énfasis sociológicos relacionaron la pobreza con las estructuras sociales.

Segundo, se ha de considerar la evolución teórica que va desde el concepto de pobreza al concepto de exclusión social, pero sin olvidar que ambos conceptos conviven y han de ser complementarios para la comprensión de la realidad social.

Tercero, aunque estos conceptos confluyen en el deseo de describir una realidad específica, no deben ser confundidos. La exclusión social, en tanto que concepto, surge ante la incapacidad conceptual de la pobreza de abarcar las nuevas formas de desigualdad y los mecanismos que las generan, además de integrar dentro de sí a grupos que no encajarían bajo el término pobreza. En esto último, el concepto de exclusión social se vincula al de ciudadanía abriendo de ese modo el abanico de situaciones y grupos que pueden ver aumentada su vulnerabilidad. En este sentido, puede ser un concepto síntesis para diversas dimensiones como «la económica (pobreza), la cultural (marginación, desviación), política (ciudadanía), social (aislamiento, segregación), así como la dinámica del empleo (precarización)»¹⁴⁴.

Cuarto, la exclusión social es propia de las sociedades postindustriales y del conocimiento. Dichas sociedades experimentan en su interior nuevas configuraciones de desigualdades debido a los altibajos económicos, las nuevas condiciones de trabajo y el impacto de la tecnología en los mismos, una cierta incapacidad del Estado de Bienestar para responder a todas las demandas de los ciudadanos, entre otros. Todo lo anterior,

¹⁴² HERNÁNDEZ, «Pobreza y exclusión en las sociedades del conocimiento», 47-52.

¹⁴³ *Ibid.*, 47.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 47-48.

arropado bajo un manto económico neoliberal que tiende al aumento del riesgo de exclusión. La quinta característica profundiza este aspecto. Las políticas neoliberales han coartado las posibilidades de integración del Estado de Bienestar, lo que ha conducido a una escasa presencia regulatoria del sector público y una consecuente fractura o atomización de la ciudadanía. Esto dificulta el acceso a bienes básicos para una ciudadanía plena: empleo y vivienda dignos, uso de suelo, atención de calidad en la salud y educación, en definitiva, un acceso mediocre o inexistente a determinados derechos sociales, generando marginalidad, segregación y exclusión¹⁴⁵, provocando el surgimiento de lo que algunos denominaron *infraclases* o *nueva pobreza*¹⁴⁶.

De aquí, la sexta característica, es el no acceso a la ciudadanía. «El estatus de ciudadano permite el acceso a los derechos civiles, políticos y sociales y otorga un derecho a la participación e igualdad»¹⁴⁷. Bajo esta premisa se pueda definir la exclusión también en términos de «incapacidad para el ejercicio de la ciudadanía y la participación»¹⁴⁸.

Hernández también nos recuerda, al describir la séptima característica de la exclusión, que esta es una construcción social. Esto en el sentido de que debe relativizarse en función del contexto social donde se concrete dicho fenómeno. De otro modo, «la exclusión es el resultado de una determinada estructura social, política, cultural y económica»¹⁴⁹. Por lo que, el ser pobre o excluido dentro de una estructura social, no necesariamente se considere de igual forma en otra. De aquí que la significación, evaluación y peso de la exclusión dependerá del contexto en que se desarrolle la misma. No es lo mismo ser pobre, por ejemplo, en una zona rural donde el sentido comunitario es más fuerte, que en una ciudad donde la individualidad es el modo imperante de comprensión del sujeto.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 48-49.

¹⁴⁶ El término *infraclase* fue acuñado en los Estados Unidos para referirse a las bolsas de pobreza en las grandes ciudades, mientras que en Europa se utiliza más el término *nueva pobreza* y hace referencia al desempleo y a los fracasos del Estado de Bienestar. Estos términos no llegaron a cuajar para describir la realidad de los excluidos y recibieron duras críticas puesto que se consideraba que ocultaban el origen de la pobreza en tanto que estructural. Cf. HERNÁNDEZ, «Pobreza y exclusión en las sociedades del conocimiento», 30. ESTIVILL, *Panorama de la lucha contra la exclusión social*, 12. TEZANOS, *La sociedad dividida*, 140.

¹⁴⁷ HERNÁNDEZ, «Pobreza y exclusión en las sociedades del conocimiento», 49.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 50.

Como octava característica se encuentra la consideración de la exclusión como un proceso, una espiral dinámica. Esto supone comprenderla como el fruto de múltiples trayectorias personales y sociales que se despliegan o se retraen en diversas etapas, por lo que es más que una situación fija o estable de un grupo determinado. La posibilidad de exclusión acecha a una multiplicidad de grupos diversos debido a la pluralidad de factores que pueden incidir en su vulnerabilidad al riesgo y a la marginación; pero, además, la comprensión dinámica de la exclusión social vislumbra en sí un elemento de esperanza ya que indica la posibilidad de salir de ella¹⁵⁰.

La novena característica, la multidimensionalidad de la exclusión social, supone que no existe una única causa, sino el cúmulo de múltiples y variadas causas y circunstancias que, interactuando entre sí, alejan a grupos y personas de la integración como ciudadanos. «Las propuestas más acertadas aluden a siete dimensiones de la exclusión social (económica, laboral, formativa, socio-sanitaria, residencial, relacional y ciudadanía y participación). [...] Se va incorporando una octava, la exclusión digital»¹⁵¹. De aquí que el estudio, análisis y propuestas de solución no resulten de fórmulas únicas o descontextualizadas¹⁵².

Por último, como décima característica, es la de un avance en el consenso en la definición y formalización de la exclusión social a nivel académico y científico, además de un marcado y necesario acento interdisciplinar. Esto vislumbra una mayor capacidad de formular respuestas adecuadas a los contextos donde este fenómeno, cada vez más extendido, se encuentre¹⁵³.

Partiendo de estas diez características y constatando el modo en que toca la vida de las personas los procesos de exclusión social y las situaciones de pobreza, nos proponemos examinar cómo de ambos puede surgir un proceso de estigmatización que empuja a la transformación del modo de hacer bioética en contextos de pobreza y exclusión social.

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 50-51.

¹⁵¹ *Ibid.*, 51.

¹⁵² Resulta interesante la crítica que desde la antropología y la sociología se le realiza a la bioética en el sentido de su responsabilidad contextual. Para un buen resumen de estas críticas y algunas respuestas de la bioética, véase: Cf. LEIGH TURNER, «Anthropological and Sociological Critiques of Bioethics», *Bioethical Inquiry* 6 (2009): 83-98.

¹⁵³ Cf. HERNÁNDEZ, «Pobreza y exclusión en las sociedades del conocimiento», 51-52.

4.3.5 El estigma de la pobreza y la exclusión social: desafío para la autonomía

a) Consideraciones sobre el proceso de estigmatización

La palabra *estigma* en los tiempos de la Grecia antigua se refería «a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el status moral de quien los presentaba»¹⁵⁴. Hoy en día el mismo concepto designa, como sinónimo de desdoro, afrenta o mala fama¹⁵⁵, al mal en sí mismo y no tanto su manifestación externa¹⁵⁶. Según Erving Goffman¹⁵⁷, autor de referencia en los temas de estigmatización, la categorización de las personas, a partir de los mecanismos que una sociedad particular considere oportunos, es una práctica transversal y arraigada. De otro modo, el autor sugiere que la tendencia a clasificar a las personas es universal, esto a partir de pautas que pueden ser fruto de un ejercicio consciente de discernimiento o de un aprendizaje pasivo o inconsciente, que otorgan una identidad social determinada a individuos o grupos que portan la característica que fundamenta la tipificación¹⁵⁸. De aquí que, incluso antes de conocer a fondo a un individuo o a un colectivo, tendemos a otorgarle una *identidad social virtual*, cargada de preconcepciones, de significaciones históricas, de prejuicios basados o no en la experiencia, de estereotipos¹⁵⁹, etc. Todo lo anterior puede posibilitar o impedir el conocimiento de la *identidad social real* de aquellos que tenemos delante. Cuando esa

¹⁵⁴ ERVING GOFFMAN, *Estigma. La identidad deteriorada* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 11.

¹⁵⁵ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, «Estigma», 28 de enero de 2020, <https://dle.rae.es/?w=estigma>.

¹⁵⁶ GOFFMAN, *Estigma*, 11.

¹⁵⁷ Un resumen sobre la postura de Goffman sobre el estigma se puede encontrar en: BLANCA LOZANO MANEIRO, «El concepto goffmaniano de estigma», en *Psicología del estigma. Ensayos sobre la diferencia, el prejuicio y la discriminación*, coord. por Rafael González Fernández, Blanca Lozano Maneiro, Juan Ignacio Castien Maestro (Madrid: Editorial Universitas, 2008), 61-77.

¹⁵⁸ «La categorización permite a las personas clasificar los estímulos de su entorno con el objetivo de hacer más manejable el mundo perceptivo. En el caso concreto de los seres humanos, se hace formando grupos sociales». MARÍA NIEVES QUILES DEL CASTILLO, *El estigma social. Convivir con la mirada negativa del otro* (Madrid: Alianza Editorial, 2019), 22.

¹⁵⁹ «Los estereotipos sirven para economizar recursos cognitivos al permitimos utilizar información sobre ciertos grupos sociales, especialmente, sobre aquellos de los que tenemos poca información. La activación de los estereotipos de estos grupos incrementa la rapidez, facilidad y eficacia del procesamiento de la información sobre ellos mismos. Pero también influye en la formación de impresiones, en la elaboración de juicios, en las reacciones afectivas que despiertan, en las expectativas que se tienen sobre ellos y en la intención de conducta. No todo son ventajas en el proceso. [...] Entre ellas, la sobregeneralización, que tiende a asignar a todos y cada uno de los miembros de la categoría las características asociadas a la misma sin tener en cuenta características individuales [...]». QUILES, *El estigma social*, 78.

identidad social virtual es negativa y se identifican atributos que son congruentes con los estereotipos del observador para justificarla, entonces estamos hablando de un estigma¹⁶⁰.

El estigma no surge de una diferencia objetiva que pueda existir entre las personas, sino que brota de la mirada negativa de unos sobre las características de los otros, ya que se considera que éstas rompen con la «normalidad»¹⁶¹ de aquel que juzga¹⁶². «El estigma no radica en la diferencia, sino en el valor negativo que se le asigna en un momento temporal y en una cultura determinada»¹⁶³. Por ello podemos afirmar que «el estigma es algo que es socialmente asignado, [...] una construcción social»¹⁶⁴. Esto porque a los atributos por los cuales se les da identidad social a un individuo o colectivo se les otorga arbitrariamente la capacidad de desacreditar o devaluar a quienes los portan.

Algunos autores identifican seis dimensiones desde las cuales podemos clasificar un estigma. Primero, la *ocultabilidad*, que refiere a la posibilidad de que el estigma pueda ocultarse o no. Aquí, por ejemplo, se diferencian fuentes de estigmatización como lo han sido la homosexualidad y la discapacidad física. Segundo, el *curso*, es decir, el patrón de cambio del estigma a través del tiempo, si ha mejorado o empeorado, y su resultado final. Pensemos, a modo de ilustración, en cómo han evolucionado los parámetros de accesibilidad para personas con discapacidad física en las nuevas edificaciones de los países desarrollados. Tercero, la *disruptividad* o el grado en el cual el estigma bloquea o dificulta la interacción o la comunicación con otros miembros de la sociedad. Pongamos el caso de que los estándares sociales coloquen un alto valor en el esfuerzo y el emprendimiento como conducentes al éxito económico, de aquí que la pobreza se considere fruto de la haraganería y la ausencia de creatividad, entonces la fuerza disruptiva de la pobreza será alta, cerrando puertas para la relación fluida entre clases económicas. Cuarto, *cualidades estéticas*, que indica el grado en que quien posee el

¹⁶⁰ Cf. GOFFMAN, *Estigma*, 11-13.

¹⁶¹ «El estigma social se construye en y a través de las relaciones sociales. Su significado radica en las “reglas” que guían el comportamiento aceptable en un tiempo y lugar determinado, que definen lo que es “normal” o esperado. Aquello que contradice la norma o se desvía de ella puede ser equiparable a un estigma. Siempre y cuando la característica, situación o conducta que contradice o viola la norma social sea considerada indeseable». QUILES, *El estigma social*, 46.

¹⁶² «El normal y el estigmatizado no son personas, sino, más bien, perspectivas». GOFFMAN, *Estigma*, 160.

¹⁶³ QUILES, *El estigma social*, 41.

¹⁶⁴ BRENDA MAJOR, JOHN F. DOVIDIO, BRUCE G. LINK Y SARAH K. CALABRESE, «Stigma and its implications for health: Introduction and overview», en *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, coord. por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link (New York: Oxford University Press, 2018), 4.

estigma puede ser rechazable, feo o molesto de encontrar. Quinto, el *origen*, esto es, las circunstancias bajo las cuales su condición estigmatizadora se originó y si dicha situación le hace o no responsable de su estigma. Esta dimensión la podemos encontrar, por ejemplo, en el estigma provocado por ser portador de VIH. Ser portador de VIH es estigmatizador por el hecho de que, en muchas ocasiones, se atribuye al sujeto la responsabilidad de su enfermedad dado un comportamiento irresponsable en su vida sexual. Sexto, surge la pregunta por si ese estigma representa un *peligro* y, en caso de que sea afirmativo, si es inminente y grave¹⁶⁵.

A su vez, otro énfasis en el modo de comprender el proceso de estigmatización se realiza a través del reconocimiento de los componentes o pasos que conducen a la atribución de un estigma sobre una persona o colectivo. El primer paso es la identificación y el etiquetado de alguna diferencia (color de piel, nivel de ingreso, lugar de nacimiento, etc.). El segundo es vincular a un individuo o colectivo con la diferencia a la que se le atribuye una característica indeseada (se forja un estereotipo). El tercero es el surgimiento de una separación entre «ellos» y «nosotros» que supone una ruptura sustentada en la subjetividad de quien juzga, aunque tiende a generar un relato con apariencia racional que la justifica (proceso de exclusión)¹⁶⁶. Cuarto, lo anterior hace experimentar a la persona estigmatizada una discriminación que le provoca un sentimiento de pérdida de estatus moral y social al percibirse fuera de la norma o desviado de ella¹⁶⁷. Finalmente, quinto,

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 5. EDUARD E. JONES, AMERIGO FARINA, ALBERT H. HASTORF, HAZEL MARKUS, DALE T. MILLER Y ROBERT SCOTT, *Social stigma: The psychology of marked relationships* (New York: Freeman, 1984).

¹⁶⁶ «Festinger (1957) en su teoría de la Disonancia Cognoscitiva, postuló que el hecho de mantener dos ideas contradictorias, produce en nosotros un estado de incomodidad cognitiva. La autopercepción de incoherencia genera consecuencias negativas en los sujetos, que necesitan reelaborar la situación para huir de ese estado aversivo. Para ello elaboran argumentos racionales que justifican ese pensamiento y por consiguiente su comportamiento. La identificación del pobre como una persona delincuente, “viciosa por el consumo de drogas” o la atribución de la situación de pobreza a una responsabilidad personal, permite tranquilizar a los miembros de la sociedad de la culpabilidad, en cuanto a su posible ayuda o cambio de situación. [...] Cuando esto ocurre, lo habitual es tratar de racionalizar estas inconsistencias genera[n]do nuevos discursos que la mitiguen o eliminar aquellas informaciones que lo sustentan. La disonancia es psicológicamente incómoda, actúa como factor de motivación que lleva al sujeto, en aras de recuperar su propia tranquilidad, a evitar situaciones e informaciones que puedan mantenerla o a[u]mentarla». PICADO, NIETO, GUZMÁN, YURREBASO, JÁÑE, «Detección de la discriminación hacia los pobres, “aporofobia”», 420. Cf. LEON FESTINGER, *Teoría de la disonancia cognoscitiva* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975).

¹⁶⁷ «En un contexto interpersonal, la discriminación se ha definido como una manifestación conductual de una actitud negativa, juicio o trato injusto hacia los miembros de un grupo. La discriminación comunica tanto la falta de respeto por la identidad social de un individuo como la exclusión social, amenazando así las necesidades fundamentales de autoestima y pertenencia». LAURA S. RICHMAN, ELIZABETH PASCOE Y MICAH LATTANNER, «Interpersonal Discrimination and Physical Health», en *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, ed. por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link (New York: Oxford University Press, 2018), 203 [traducción propia].

todo lo anterior es posible dada la existencia de grupos que gozan de los privilegios y del poder social¹⁶⁸ que les permite definir quienes son considerados miembros de la sociedad y quienes no merecen dicho reconocimiento¹⁶⁹.

«Creemos, por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida. Construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona, racionalizando a veces una animosidad que se basa en otras diferencias, como, por ejemplo, la de clase social»¹⁷⁰.

En este sentido, la persona que sufre una estigmatización, ya sea como fruto de una característica individual o por su pertenencia a un colectivo o clase social determinada, se verá constantemente sumida en la incertidumbre que provoca el no saber cómo será evaluada, si será acogida, marginada o incluso si será tratada con un mínimo de respeto por los demás¹⁷¹. Esto dado que es una persona que carga consigo un descrédito que le es atribuido a su situación individual o a su grupo de pertenencia, trayendo como consecuencia la exclusión¹⁷².

¹⁶⁸ Cf. PICADO, NIETO, GUZMÁN, YURREBASO, JÁÑE, «Detección de la discriminación hacia los pobres, “aporofobia”», 420. «En particular, argumentamos que las personas que se inclinan a estigmatizar a otros (estigmatizadores) necesitan poder para garantizar que las diferencias humanas en las que se enfocan se identifiquen ampliamente en la cultura como diferencias a tener en cuenta. Necesitan poder para garantizar que la cultura reconozca y acepte profundamente los estereotipos que conectan con las diferencias etiquetadas. Además, los estigmatizadores necesitan poder para tener las categorías “nosotros” / “ellos” que prefieren que se identifiquen como las categorías que realmente importan en la escena social. Finalmente, los estigmatizadores necesitan un amplio poder institucional en dominios como la educación, el empleo, la vivienda y la atención médica para garantizar que sus categorías, sus estereotipos y sus preferencias para decidir quién pertenece tengan consecuencias para las oportunidades de vida de las personas». BRUCE G. LINK, JO C. PHELAN Y MARK L. HATZENBUEHLER, «Stigma as a fundamental cause of health inequality», en *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, ed. por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link (New York: Oxford University Press, 2018), 54 [traducción propia].

¹⁶⁹ Cf. BRUCE G. LINK Y JO C. PHELAN, «Stigma and its public health implications», *Lancet* 367 (2006): 528. Cf. BRUCE G. LINK Y JO C. PHELAN, «Conceptualizing Stigma», *Annual Review of Sociology* 27, (2001): 363-385.

¹⁷⁰ GOFFMAN, *Estigma*, 15. Cf. CHAIM I. WAXMAN, *The stigma of poverty. A critique of poverty theories and policies* (New York: Pergamon Press, 1977), 73. «En todos los casos, quien desprecia assume una actitud de superioridad con respecto al otro, considera que su etnia, raza, tendencia sexual o creencia —sea religiosa o atea— es superior y que, por lo tanto, el rechazo del otro está legitimado». CORTINA, *Aporofobia: el rechazo al pobre*, posición 143 [edición Kindle].

¹⁷¹ «La manera en que el autoestigma afecta al *yo* puede seguir tres caminos: la experiencia del trato negativo, la anticipación del estigma en cada nueva interacción, y la reducción objetiva del bienestar y el estrés psicológico consecuente». QUILES, *El estigma social*, 88. «La incertidumbre del estigmatizado surge no solo porque ignora en qué categoría será ubicado, sino también, si la ubicación lo favorece, porque sabe que en su fuero interno los demás pueden definirlo en función de su estigma». GOFFMAN, *Estigma*, 25.

¹⁷² «El estigma como proceso lleva a ciertos individuos a ser “sistemáticamente excluidos de un tipo particular de interacciones sociales porque poseen una característica particular o son miembros de un grupo particular”. El concepto encarna la funcionalidad de “extrañeza”; y la utilidad de por qué los humanos, como “una especie inherentemente social con una fuerte necesidad de aceptación social, deberían estar tan inclinados a rechazar miembros de su propia especie”». ROBERT KURZBAN Y MARK LEARY, «Evolutionary

Ahora bien, en términos sociológicos existe una diferencia entre el estigma, que está más centrado en los niveles individual, interpersonal y grupal, y la exclusión social que apunta a las causas estructurales (políticas, económicas y sociales) que impiden la participación plena de los sujetos o grupos de los bienes sociales que les corresponderían por derecho¹⁷³. De aquí que se puede ser una persona que pertenece a un grupo social que sufre un estigma y además que se ve golpeada por la exclusión social. A modo de ejemplo, a los inmigrantes provenientes de países pobres se les atribuye una baja cualificación, una falta de compromiso y constancia en el trabajo o el robo de los puestos de trabajo a los ciudadanos de un país, esto es un estigma. Pero, además, este mismo grupo puede sufrir los embates de la exclusión social si el Estado receptor no tiene una política migratoria clara y accesible que permita la regulación de su estatus legal o cuando éste no garantiza el respeto a sus derechos humanos y laborales como lo ha de hacer con los ciudadanos de dicho país. En este sentido, se tendrá que considerar el impacto del estigma sin descuidar las heridas de la exclusión social que, en muchas ocasiones, sufren a la vez los mismos individuos y grupos.

Lo dicho hasta aquí supone que la pobreza y la exclusión social no solo apuntan a dificultades de tipo económico, sino que tienen impacto en la configuración de la autoconcepción personal y, por ende, en el modo en que se posicionan los individuos y colectivos en sus interacciones interpersonales. De aquí que podemos afirmar que la pobreza y la exclusión pueden provocar importantes dificultades psicológicas¹⁷⁴.

Para Kristin D. Mickelson y Stacey L. Williams hay que mirar la percepción del estigma desde dos perspectivas distintas, una es desde los sentimientos que provoca el saberse estigmatizado (dimensión *intrapersonal*, por ejemplo, evaluarse a sí mismo desde una autoestima deteriorada) y otra es la experiencia de ser estigmatizado por otros (dimensión *interpersonal*, por ejemplo, la ausencia de una red de apoyo y el temor al

origins of stigma: The functions of social exclusion», *Psychological Bulletin* 127 (2001): 187. Citado por: DAN ALLMAN, «The sociology of social inclusion», *SAGE Open* 1, (2013): 5.

¹⁷³ Cf. QUILES, *El estigma social*, 73.

¹⁷⁴ Cf. KRISTIN D. MICKELSON Y STACEY L. WILLIAMS, «Perceived stigma of poverty and depression: examination of interpersonal and intrapersonal mediators», *Journal of Social and Clinical Psychology* 27, n.º 9 (2008): 904.

rechazo al momento de solicitarlo)¹⁷⁵. Para estas autoras, el miedo a un posible rechazo al momento de solicitar ayuda o apoyo, ya sea de parte de familiares, amigos o profesionales de diverso tipo, sirve de puente entre la experiencia de ser estigmatizado por otros y la del sentido de vergüenza o responsabilidad por su condición de pobreza¹⁷⁶. Este miedo, fruto del proceso de estigmatización, es el que consideramos problemático a la hora de ejercer la autonomía en los contextos de pobreza y exclusión social.

Jennifer Stuber y Mark Schlesinger, estudiando los programas benéficos del gobierno estadounidense, consideran que dichos programas pueden generar la experiencia y el sentimiento de estigmatización sobre los beneficiarios, que puede provocar una disminución en el aprovechamiento de los mismos. De ahí que constatan que, dependiendo el programa, entre uno y dos tercios de los posibles beneficiarios no aprovechan de los programas diseñados para ellos¹⁷⁷.

«A los ojos de muchos estadounidenses, ser pobre constituye una forma de desviación social porque se cree que salir de la pobreza es posible y digno de elogio. Como resultado, las personas que reciben asistencia pública han sido etiquetadas como flojas, carentes de ambición, indolentes, moralmente débiles e incluso malos padres. La descripción convencional del estigma producto de los programas de beneficencia vincula estas actitudes negativas con las percepciones culturales ampliamente compartidas sobre el mérito y la responsabilidad individual por la pobreza»¹⁷⁸.

En este sentido, el rechazo a los programas de beneficencia de parte del gobierno no viene dado por la ausencia de necesidades, sino por el estigma que supone la participación en dichos programas. Estigma que se intenta prevenir, nuevamente, en dos sentidos. Se intenta evitar el estigma de identidad, que consiste en la internalización de los estereotipos que están relacionados a este tipo de programas. Pero también el estigma de trato, que es el resultado de un tratamiento desconsiderado o de desprecio fruto de los estereotipos que socialmente se colocan sobre los pobres, trato que se identifica en muchas ocasiones como discriminatorio. Stuber y Schlesinger también argumentan que, por lo general, los que sufren los efectos del estigma de identidad y de trato, se encuentran

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 904-905. «El estigma percibido se refiere a un sentido interno de vergüenza y a la previsión de rechazo, mientras que el estigma declarado se refiere a experiencias reales con la discriminación o el prejuicio». *Ibid.*, 908-909 [traducción propia].

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 909.

¹⁷⁷ Cf. JENNIFER STUBER Y MARK SCHLESINGER, «Sources of stigma for means-tested government programs», *Social Science & Medicine* 63 (2006): 933.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 934 [traducción propia].

etiquetados de varias maneras, es decir, que cargan sobre sí estigmas múltiples. Esto último hace más compleja la situación¹⁷⁹.

A partir de lo anterior podemos identificar cuatro experiencias de estigmatización que pueden darse en un individuo o grupo. Está el *estigma promulgado* que puede ocurrir tanto a nivel interpersonal como estructural. A nivel interpersonal «se refiere a prejuicios negativos hacia grupos estigmatizados en términos de sentimientos, evaluaciones y trato injusto»¹⁸⁰. En términos estructurales se manifiesta «a nivel de las condiciones sociales, las normas culturales y las políticas institucionales que constriñen las oportunidades, recursos y bienestar de los estigmatizados»¹⁸¹. Ya sea a nivel interpersonal o estructural, el estigma promulgado provoca estrés psicológico y fisiológico impactando negativamente en la salud de quienes lo padecen. Otra experiencia es la del *estigma sentido*, este

«se refiere a las percepciones de los miembros de grupos socialmente devaluados de que lo están y que han sido tratados injustamente debido a su estatus estigmatizado. Estas percepciones pueden reflejar con precisión las intenciones y acciones sesgadas de los demás, es decir, reflejar la exposición al estigma promulgado, o pueden basarse en atribuciones e interpretaciones del estigma que son independientes de las intenciones o las acciones objetivas de los demás»¹⁸².

Por otra parte, se encuentra el *estigma internalizado* o *autoestigma*, este consiste en la adopción por parte del individuo, ya sea de manera consciente o inconsciente, de los sentimientos y creencias sociales negativas que están asociadas a los estigmas que él o ella cargan sobre sí. Esto, además del estrés que genera, puede conducir a la autoexclusión social, puesto que el sujeto no se considera digno de obtener las oportunidades que necesita. Esto puede propiciar el *estigma anticipado*¹⁸³ que refiere a la sensación de amenaza o expectativa de discriminación y maltrato por saberse estigmatizado¹⁸⁴. Esto propicia el aislamiento social, la creencia de indignidad para la

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 935.

¹⁸⁰ MAJOR, DOVIDIO, LINK Y CALABRESE, «Stigma and its implications for health», 10.

¹⁸¹ *Ibidem*. Cf. MARK HATZENBUEHLER Y BRUCE LINK, «Introduction to the special issue on structural stigma and health», *Social Science & Medicine* 103 (2014): 2.

¹⁸² *Ibid.*, 11.

¹⁸³ Cf. BRENDA MAJOR Y TONI SCHMADER, «Stigma, Social Identity Threat, and Health», en *The Oxford handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, ed. por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link (New York: Oxford University Press, 2018), 85-103.

¹⁸⁴ «El sesgo, los estereotipos, los prejuicios y la incertidumbre clínica por parte de los proveedores de atención médica pueden contribuir a las disparidades raciales y étnicas en la atención médica». ALAN

solicitud de ciertos trabajos o participación en programas sociales y la vida de la comunidad, yendo todo ello en detrimento del cuidado de los determinantes sociales de la salud¹⁸⁵.

Quizás, a este punto, un ejemplo nos puede iluminar. Sobre las personas que viven en extrema pobreza pueden recaer prejuicios negativos que se manifiestan en la constante referencia a ellos como «carga social» o «incapaces de gestionar su propia vida a través del esfuerzo y el trabajo». De este modo se expresa un *estigma promulgado* a nivel interpersonal. Si dicho estigma condiciona las políticas públicas dirigidas a esa población haciendo que las preocupaciones por áreas como la salud, la educación y la seguridad sean poco atendidas o incluso ignoradas por las autoridades gubernamentales, limitando así el acceso a ellas y las oportunidades que estas propician, estamos ante un *estigma promulgado* a nivel estructural. La sensación de que será imposible salir de la pobreza puesto que nadie les dará las oportunidades necesarias a raíz del prejuicio que existe sobre ellos, que no son importantes para el resto de la sociedad o que son tratados como ciudadanos de segunda, hablan del *estigma sentido*. Si las marcas de la pobreza y de los prejuicios sociales hacia los pobres se manifiestan de forma continua pueden llegar a constituirse en parte de la autocomprensión de los sujetos que sufren dicha limitación de recursos. Esto se puede manifestar en la autoexclusión de lugares y eventos importantes por considerarse fuera del espacio que les corresponde o el pensar que realmente no tienen derecho a la participación política o a la atención adecuada en salud por provenir de un área marginada de su ciudad. Así, y de otras maneras, se manifiesta el *estigma internalizado*. De aquí que si la persona pobre desiste de solicitar un trabajo por entender que si saben donde vive nunca se lo darán o ni siquiera intenta matricular a sus hijos en la escuela de mejor calidad de la zona por temor al rechazo, entonces estamos hablando de un *estigma anticipado*.

De aquí que, siguiendo con otro ejemplo, una persona que esté viviendo en extrema pobreza, cuya vivienda esté ubicada en un barrio marginado con una alta criminalidad¹⁸⁶ y poco acceso a servicios públicos de salud, que se encuentre infectado

NELSON, «Unequal Treatment: Confronting Racial and Ethnic Disparities in Health Care», *Journal of the National Medical Association* 94, n.º 8 (2002): 667.

¹⁸⁵ MAJOR Y SCHMADER, «Stigma, Social Identity Threat, and Health», 11.

¹⁸⁶ «El consenso emergente entre los científicos sociales es que las condiciones del vecindario juegan un papel importante en la determinación de las oportunidades de vida de las personas, aparte de sus propios

con VIH y comenzando a experimentar síntomas de tuberculosis, no solo sufrirá de un estigma o se percibirá estigmatizado por una única situación. Este sujeto tiene una alta probabilidad de recibir un trato discriminatorio fruto del estigma de la pobreza, del prejuicio que existe sobre las personas que habitan en su barrio y del rechazo que en muchas ocasiones sufren las personas con VIH y tuberculosis. Esta persona, que tiene derecho a una asistencia médica adecuada, puede inhibirse de acudir al hospital porque piensa que no se le atenderá o puede ir con el temor de ser tratado como un ser despreciable ya que se le atribuye toda la responsabilidad por su situación de salud. El miedo y la vergüenza pueden impedir no solo el ejercicio de la autonomía¹⁸⁷, sino también provocar un sentimiento de indignidad que transforma la mirada sobre los propios derechos como meros golpes de suerte fruto de la indulgencia del personal sanitario que ha de atenderle y al cual deberá responder de manera sumisa. De aquí que, el estigma puede provocar la pérdida de la autocomprensión como sujeto de derechos.

A partir de esto, nuestra hipótesis es que la bioética, en contextos de vulnerabilidad, pobreza y exclusión social, no puede poner su foco fundamental en el respeto de la autonomía. En estos contextos dicha autonomía puede estar sumamente condicionada por una identidad degradada como fruto del estigma, el prejuicio y la discriminación. De donde se sigue que, para poder ejercerla adecuadamente, deberá de hacerse un proceso de reconstrucción de la autonomía a partir de la interacción y complementariedad de las dimensiones política, psicológica, comunitaria, económica, entre otras. Interacción en la cual, como propondremos más adelante, la bioética puede jugar un rol importante dada su intrínseca interdisciplinariedad.

b) Determinantes sociales de la salud y estigmatización

Hemos mencionado anteriormente que el proceso de estigmatización que sufre una persona puede conducir al estrés, tanto psicológico como fisiológico, además de provocar

rasgos y habilidades y, por lo tanto, son fundamentales para el proceso de estratificación social. [...] La concentración espacial de la desventaja socioeconómica se reconoce cada vez más por sus efectos negativos sobre la salud mental y física, la cognición, la educación, la delincuencia, el empleo, los ingresos y las perspectivas generales de movilidad social». DOUGLAS S. MASSEY Y BRANDON WAGNER, «Segregation, Stigma, and Stratification: A Biosocial Model», en *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, ed. por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link (New York: Oxford University Press, 2018), 158 [traducción propia].

¹⁸⁷ Cf. JOHN E. PACHANKIS, «The Psychological Implications of Concealing a Stigma: A Cognitive–Affective–Behavioral Model», *Psychological Bulletin* 133, n.º 2 (2007): 328-345.

exclusión social y sentimientos de minusvalía. Si esto es así, no solo han de tomarse en cuenta los factores socio-económicos como determinantes importantes de la salud de los individuos y los colectivos sociales, sino que el estigma mismo se configura en un determinante social de salud para aquellos que cargan con él¹⁸⁸.

«La evidencia [...] demuestra que el estigma frustra, socava o exagera varios procesos (es decir, disponibilidad de recursos, relaciones sociales, respuestas psicológicas y conductuales, estrés) que finalmente conducen a resultados adversos para la salud. Cada uno de estos procesos inducidos por el estigma media la relación entre el estigma y los resultados de salud de la población»¹⁸⁹.

Ahora bien, esto resulta difícil de identificar o verificar dado que está relacionado a lo que Pierre Bourdieu llamó «poder simbólico»¹⁹⁰. «El poder simbólico es la capacidad de imponer sobre los demás una visión legitimada del mundo social y las divisiones dentro del mismo»¹⁹¹. De este modo, el estigma puede incidir de manera discreta, por ejemplo, en forma de creencia asentada sobre alguna característica particular que no es percibida como dañina por aquellos que no sufren sus consecuencias dada la posición de poder que ocupan en la sociedad, pero que resulta destructiva y discriminatoria para aquellos que llevan sobre sí la herida de la estigmatización¹⁹².

Según lo anterior, ha de colocarse un peso importante en la prevención y desarticulación del estigma en sí mismo como un modo de mejorar la salud de los que son señalados a través del mismo. Esto porque los múltiples patrones de estigmatización suponen cambios importantes en la vida de las personas influyendo de manera directa en la distribución de los determinantes sociales de la salud: vivienda, empleo, redes de apoyo

¹⁸⁸ Cf. MARK L. HATZENBUEHLER, JO C. PHELAN Y BRUCE G. LINK, «Stigma as a Fundamental Cause of Population Health Inequalities», *American Journal of Public Health* 103, n.º 5 (2013): 813.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 815.

¹⁹⁰ Cf. PIERRE BOURDIEU, «What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups», *Berkeley Journal of Sociology* 32 (1987): 1-17. *The logic of practice* (Reswood City: Stanford University Press, 1990).

¹⁹¹ LINK, PHELAN Y HATZENBUEHLER, «Stigma as a fundamental cause of health inequality», 54.

¹⁹² Es esta línea podemos repetir lo que afirma Adela Cortina: «La aporofobia es un atentado diario, casi invisible, contra la dignidad, el bienestar y el bienestar de las personas concretas hacia las que se dirige. [...] Todos los seres humanos son aporófobos, y esto tiene raíces cerebrales, pero también sociales, que se pueden y se deben modificar, si es que tomamos en serio al menos esas dos claves de nuestra cultura que son el respeto a la igual dignidad de las personas y la compasión, entendida como la capacidad de percibir el sufrimiento de otros y de comprometerse a evitarlo». CORTINA, *Aporofobia: el rechazo al pobre*, posición 97 [edición Kindle].

social, acceso a educación y a los servicios de salud, etc¹⁹³. Además, el proceso de estigmatización puede provocar disparidad en la atención clínica de los pacientes.

«[...] Debido al estigma asociado con su raza, características físicas o condiciones médicas, los pacientes que son miembros de ciertos grupos reciben una atención médica más pobre y, por lo tanto, resultados menos favorables en su salud que otros pacientes. En su volumen histórico, *Unequal Treatment*¹⁹⁴, el Comité del Instituto de Medicina definió las *disparidades* en la atención médica como “diferencias en la calidad de la atención médica... no debido a factores relacionados con el acceso o las necesidades clínicas, preferencias e idoneidad de la intervención”. Penner, Hagiwara, *et al.* (2013)¹⁹⁵ ampliaron esta definición al discutir las causas de estas disparidades. En su opinión, las disparidades en la atención médica se refieren a diferencias en la calidad de la atención médica entre los diferentes grupos sociales que son el resultado de procesos económicos, políticos, sociales y psicológicos no equitativos. Por lo tanto, una disparidad en la atención médica sería una atención médica más pobre brindada a un grupo identificado por algunas características étnicas, sociales o físicas que no pueden justificarse por razones médicas»¹⁹⁶.

Por lo tanto, no basta con la atención de las consecuencias del proceso estigmatizador, sino que hay que combatir el estigma mismo y las dinámicas que lo generan¹⁹⁷. Esto pasa, por supuesto, por una ampliación de la incidencia del sector salud hacia espacios culturales, sociales, educativos, políticos y económicos¹⁹⁸. Desde nuestra perspectiva, esta ampliación no pasa de forma exclusiva por la clínica ni la investigación biomédica, aunque evidentemente éstas pueden aportar datos comprobatorios de la influencia de los determinantes sociales de la salud, sino que en términos sanitarios puede confiarse al ejercicio de la bioética, con tal que esta rompa con el cerco de la autonomía a la que ha sido constantemente relegada y se amplíe hacia la justicia social.

¹⁹³ Cf. LINK, PHELAN Y HATZENBUEHLER, «Stigma as a Fundamental Cause Health Inequalities», 64-65.

¹⁹⁴ Cf. COMMITTEE ON UNDERSTANDING AND ELIMINATING RACIAL AND ETHNIC DISPARITIES IN HEALTH CARE, *Unequal Treatment. Confronting Racial and Ethnic Disparities*, ed. por Brian D. Smedley, Adrienne Y. Stith y Alan R. Nelson (Washington: The National Academies Press, 2003).

¹⁹⁵ Cf. LOUIS A. PENNER, NAO HAGIWARA, SUSAN EGGLEY, SAMUEL L. GAERTNER, TERRANCE L. ALBRECHT Y JOHN F. DOVIDIO, «Racial healthcare disparities: A social psychological analysis», *European Review of Social Psychology* 24 (2013): 77-122.

¹⁹⁶ LOUIS A. PENNER, SEAN M. PHELAN, VALERIE EARNSHAW, TERRANCE L. ALBRECHT Y JOHN F. DOVIDIO, «Patient Stigma, Medical Interactions, and Health Care Disparities: A Selective Review», en *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, ed. por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link (New York: Oxford University Press, 2018), 183.

¹⁹⁷ «[...] El verdadero desafío no radica en debatir si existen disparidades, porque la evidencia es abrumadora, sino en el desarrollo e implementación de estrategias para reducir las y eliminarlas». NELSON, «Unequal Treatment: Confronting Racial and Ethnic Disparities in Health Care», 667.

¹⁹⁸ «Por lo tanto, el motor que produce la desigualdad a menudo no se reconoce o se entiende mal y requiere múltiples campos de investigación para exponerlo, incluida la investigación interdisciplinaria de campos tan diversos como la antropología, la psicología, la sociología, la epidemiología y la biología». HATZENBUEHLER, PHELAN Y LINK, «Stigma as a Fundamental Cause of Population Health Inequalities», 821 [traducción propia].

c) Pobreza, estigma y autonomía

En la línea de lo anterior, ahondemos en las limitaciones de la autonomía propias de la pobreza. No es solo que los pobres tengan limitadas sus opciones, también el peso del estigma que se les coloca (vagancia, mala administración de los bienes, delincuencia, etc.)¹⁹⁹ y si a esto se le suma unas políticas públicas deficientes que les excluyen de la participación en sus derechos sociales (sistema público de educación y de salud con ofertas de baja calidad), entonces no es solo un asunto de acceso o no a los recursos económicos, sino que puede haber una mirada negativa sobre sí mismos que impida el ejercicio de la autonomía. Recordemos que:

«La pobreza restringe las opciones disponibles para el ejercicio de la autonomía y aumenta la probabilidad de elegir una opción menos favorable para aliviar una necesidad apremiante. [...] Finalmente, (aunque no de manera exhaustiva) las condiciones sociales y los prejuicios pueden afectar la autonomía disposicional; al hacer que ciertas opciones no estén disponibles o sean indeseables»²⁰⁰.

Una de las dificultades de estas situaciones en las que se vive en un constante proceso de estigmatización y exclusión social es que dichos procesos pueden ser normalizados e institucionalizados. Esto provoca que incluso «la víctima puede negar su existencia, auto-culpabilizarse o aceptar las normas sociales que permiten y “legitiman” su exclusión»²⁰¹. En otras palabras, el carácter de verdad que se le puede dar a un estigma o a las justificaciones de la exclusión puede llegar a tal grado que se normalice y se constituyan en parte de la identidad de aquellos que la experimentan, como una parte de su naturaleza que tiende a abarcar toda su identidad. Esto es lo que se denomina autoestigma.

«Se habla de autoestigma cuando la consciencia de inferioridad supone asumir las creencias y los sentimientos negativos asociados a la condición de estigmatizado. Este conocimiento afectará a la identidad personal y social. O lo que es lo mismo, hará internalizar el estigma como una parte de sí mismo y de su propio autoconcepto, así como las actitudes negativas hacia el propio yo»²⁰².

¹⁹⁹ Se pondera de manera distinta el estigma causado a raíz de un atributo controlable o incontrolable. «Las personas cuyo estigma es visto como controlable (por sí misma o por otros), ya sea con respecto al origen (adquirir el estigma) o al modo de compensarlo (eliminar el estigma), son más responsables y se culpan más por su condición estigmatizada». MAJOR, DOVIDIO, LINK Y CALABRESE, «Stigma and its implications for health», 6 [traducción propia].

²⁰⁰ SUSAN DODDS y KAREN JONES, «Surrogacy and autonomy», *Bioethics* 3, n.º 1 (1989): 2.

²⁰¹ QUILES, *El estigma social*, 74.

²⁰² *Ibid.*, 87.

Dado que nuestra identidad se construye en una red de relaciones interpersonales, la evaluación que los demás realizan sobre nosotros resulta importante para la configuración del yo y su posterior autoevaluación, con sus matices contextuales y en la relación con otros atributos más allá del causante del estigma. En otras palabras, resulta sumamente importante que se reconozca que para hacer bioética en contextos sociales, económicos y culturales donde se den procesos de estigmatización debido a la pobreza y a la exclusión social se ha de plantear la autonomía como relacional²⁰³.

«La autonomía relacional es un término general que cubre una gama de análisis que buscan explicar la autonomía personal de una manera que resalte el papel que nuestras situaciones culturales y económicas, las relaciones sociales y los lazos interpersonales juegan en la formación de valores y el desarrollo de capacidades de agencia. Tales teorías se centran en fenómenos intersubjetivos que pueden socavar o ayudar al desarrollo o al ejercicio de la autonomía de un individuo. Estos fenómenos pueden ser de naturaleza material; por ejemplo, las personas que carecen de los recursos económicos para afirmar la independencia material de las voluntades de los demás pueden quedar sujetas a la coerción encubierta que surge de los costos prohibitivos de la independencia»²⁰⁴.

Esto supone un cambio de paradigma importante. Es pasar de una concepción liberal del respeto a la autonomía, centrada en las opciones y elecciones de un individuo al modo de un consumidor que es considerado como un átomo sin miramiento de su contexto, a una mirada de la autonomía situada en un complejo sistema de relaciones que le influyen. Presupone la ruptura metodológica con el individualismo para la comprensión de los problemas de salud²⁰⁵. Así lo afirman Rafael Amo y Carlos Gómez-Vírseda cuando dicen:

«sostenemos que la necesaria reconceptualización de la autonomía no solo concierne a este principio concreto, sino que afecta a toda la arquitectura del principialismo, que lo había constituido en su clave de bóveda. Si el principio de autonomía se concibe como verdadera *autonomía relacional*, el *otro* adquiere un nuevo valor, y el resto de los principios de Beauchamp y Childress (beneficencia, no-maleficencia y justicia) hagan explícita relación al otro y se vieran de alguna manera anulados bajo el peso de un principio de autonomía en clave individualista. En nuestra opinión, una visión relacional

²⁰³ «El antropocentrismo desquiciado y el paradigma tecnocrático estarían sustentando esa visión de dominio y control. Hoy la ética necesita una antropología relacional y del cuidado, y ha tenido que ampliar el marco espacio-temporal, la comprensión de la moralidad a la interacción con la naturaleza, teniendo en cuenta el valor de las diversas culturas y religiones». JULIO MARTÍNEZ, «Una visión social de la bioética para el siglo XXI: el impulso de la encíclica “Laudato Si”», *Pensamiento* 71, n.º 269 (2015): 1496.

²⁰⁴ ALISTAIR WARDROPE, «Relational autonomy and the ethics of health promotion», *Public Health Ethics* 8, n.º 1 (2015): 51.

²⁰⁵ Cf. DANIEL S. GOLDBERG, «Social Justice, health inequalities and methodological individualism in US health promotion», *Public Health Ethics* 5, n.º 2 (2012): 104-115.

de la autonomía constituye un profundo proceso de transformación, una metamorfosis, del principialismo en su totalidad. Es más que un simple cambio de acento (pues los cuatro principios quedan redimensionados) pero no es propiamente un cambio de paradigma bioético (lo cual supondría desterrar el principialismo como corriente de referencia. [...] El reto consiste ahora en encontrar ese equilibrio prudencial que sitúe al paciente en el centro, sí, pero no aislado, sino en relación con un sanitario que lo atiende, con un entorno relacional que lo cuida, con una sociedad que lo condiciona, y con una naturaleza que lo sostiene»²⁰⁶.

La concepción de la vulnerabilidad, la pobreza y la exclusión social desde una perspectiva más amplia que incluya un paradigma de autonomía que parta de su intrínseco carácter relacional, ha de provocar una articulación de la bioética de un modo distinto a la que surgió desde la perspectiva liberal. Esto traería consigo un modo de hacer bioética que incluya los factores estructurales que inciden en la generación de vulnerabilidad, pobreza, exclusión, procesos de estigmatización, discriminación, entre otros, que incidan en la salud de las personas y colectivos de una sociedad. El mirar las estructuras sociales impulsaría la dimensión socio-política de la bioética y le comprometería en la incidencia, defensa y articulación de políticas públicas que permitan la solución estructural de las problemáticas de salud de la población, más allá de los derechos individuales en los que termina centrándose en la arraigada perspectiva liberal.

En la siguiente sección veremos algunos ejemplos de alternativas a la bioética liberal formuladas desde países donde los fenómenos sociales de la pobreza, la vulnerabilidad y la exclusión social resultan cotidianos y relevantes por el gran número de los afectados. Los modelos a continuación han surgido en el contexto de América Latina.

4.3.6 Hacer bioética en contextos de pobreza: algunas propuestas

Los profesionales de la bioética en latinoamérica han planteado de diversas formas sus críticas a lo que consideran la hegemonía del *principialismo* como forma de hacer bioética. En términos generales, plantean una bioética que tome en cuenta las

²⁰⁶ AMO Y GÓMEZ-VÍRSEDA, «COVID-19, el impulso definitivo para la autonomía relacional», 102.

*necesidades*²⁰⁷ *diferenciales*²⁰⁸ de la población a la que intenta acompañar en sus preguntas éticas en lo tocante a la salud. La pobreza es una de las necesidades diferenciales que se ha de tomar en cuenta en los procesos de prevención, acompañamiento, atención e investigación en salud en aquellos contextos donde esté presente.

Autores, como Jutta Wester, hablan de una «cuasisuspensión de la ética a causa de los contextos de pobreza»²⁰⁹, esto puede comprenderse como que los eticistas consideran que en contextos de pobreza la ética no tiene demasiada relevancia o que las urgencias de las necesidades básicas adquieren preponderancia por encima de las reflexiones filosóficas. En todo caso, le resulta preocupante la poca atención de la incidencia del factor pobreza en las discusiones éticas en torno a la salud. Wester considera, además, que la pobreza disminuye la capacidad de autonomía dado que «aminora la libertad individual, lesiona la dignidad de la persona e impone condicionamientos severos a las posibilidades de decidir y de obrar»²¹⁰. En este sentido, la pobreza no solo ha de preocupar en términos de acceso a los recursos económicos, sino también en cuanto su impacto en la configuración de la persona y su capacidad de decidir por sí misma o sobre la vida que desea vivir.

Tradicionalmente, las necesidades se han dividido en *básicas* (alimentación, vivienda, agua potable, medio ambiente sano, acceso a transporte, educación y los servicios públicos de salud, entre otros), y en *sociales* o *culturales* (derechos sociales,

²⁰⁷ «Las corrientes que tratan de explicar el concepto de necesidad pueden resumirse en dos, aunque en la segunda de ellas se encuentran a su vez distintas perspectivas teóricas. 1. La llamada corriente liberal entiende la necesidad humana como valor relativo que depende de opciones individuales y de las posibilidades que cada persona y su familia tienen para adquirirlas en el mercado. 2. La llamada corriente solidaria que entiende la necesidad humana como proceso determinante de la vida, cuya satisfacción se constituye de esa manera en un derecho humano inalienable al que debe accederse bajo una distribución equitativa y segura por parte de los miembros de una sociedad y que debe construirse solidariamente para el máximo bien común. De este modo la base conceptual desde la que se entienda el concepto de necesidad determinará su potencialidad de dar o no fundamento a un derecho humano exigible ética y jurídicamente». SUSANA VIDAL, «Necesidades en salud», en *Diccionario Latinoamericano de Bioética* ed. por Juan Carlos Tealdi (Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008), 520.

²⁰⁸ «El concepto de necesidad diferencial apunta a una comprensión de la equidad como algo más que el acceso igualitario a la atención de la salud, para poder pensar los servicios de salud considerando las diferencias que en cada persona o población adquiere una determinada necesidad en salud. La pobreza es uno de los factores más relevantes en orden a la identificación de necesidades diferenciales». TEALDI, «Pobreza y necesidad», 516.

²⁰⁹ JUTTA WESTER, «Responsabilidad en contextos de pobreza», en *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, ed. por Juan Carlos Tealdi (Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008), 517.

²¹⁰ *Ibid.*, 518.

económicos y políticos)²¹¹. Estas necesidades se entrelazan en la búsqueda de la salud integral de las personas de una sociedad determinada. De aquí que,

«La *salud integral* se entiende entonces como un estado dinámico en el que se ha alcanzado el desarrollo de capacidades humanas esenciales que comienzan por la posibilidad de lograr una vida larga y saludable, tener conocimientos y disfrutar de un nivel decente de vida, y para lo cual se requiere tener acceso a bienes básicos como agua potable, alimentación, medicamentos y servicios de salud. El desarrollo de estas capacidades hace posible el ejercicio de la libertad, no solo ante opciones de asistencia de la salud (forma en la que suele malentenderse el consentimiento informado), sino ante opciones políticas, económicas y culturales, así como permite el desarrollo de otras cualidades humanas que facultan a los individuos para el pleno ejercicio de la ciudadanía»²¹².

De otro modo, se comprende que la salud no solo corresponde a una dimensión meramente sanitaria, sino que abarca todas aquellas que posibilitan que las capacidades humanas se desarrollen y puedan ser ejercitadas. Desde esta perspectiva, y tomando en cuenta de que los problemas bioéticos exceden los relacionados a la autonomía, es como surgen las voces críticas desde América Latina.

«Hacia los años 1990, comienzan a ventilarse algunas propuestas para la bioética desde América Latina, y hoy hay tres posturas claras, las cuales, como suele suceder, poca difusión han tenido en el centro y pocas probabilidades tienen de difundirse en el inmediato futuro. Se trata de la Bioética de Protección cuyos autores sobresalientes son Schramm y Kottow, con un pensamiento que gira alrededor del concepto de vulnerabilidad; la Bioética centrada en los Derechos Humanos Universales, con Tealdi como su representante más conocido y, por último, la llamada Bioética de Intervención, centrada en la justicia y la salud pública, cuyos proponentes son Garrafa y Porto»²¹³.

Presentaremos brevemente estas propuestas.

a) Bioética de intervención

A partir del análisis de los problemas y conflictos colectivos que surgen en los países pobres y en desarrollo, surge como respuesta la *bioética de intervención*²¹⁴, que desea

²¹¹ VIDAL, «Necesidades en salud», 520.

²¹² *Ibid.*, 521.

²¹³ FÁBIO RIVAS-MUÑOZ, VOLNEI GARRAFA, SAULO FERREIRA FEITOSA Y WANDERSON FLOR DE NASCIMENTO, «Bioética de intervención, interculturalidad y no-colonialidad», *Saúde Soc. São Paulo* 24, n.º 1 (2015): 143.

²¹⁴ Para un balance histórico de esta propuesta, véase: SAULO FERREIRA FEITOSA Y WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO, «La bioética de intervención en el contexto del pensamiento latinoamericano contemporáneo», *Revista Bioética* 23, n.º 2 (2015): 281-288.

expandir la reflexión bioética más allá de los problemas biomédicos y biotecnológicos, introduciendo temas sociales, ambientales y sanitarios. Parte, pues, de la necesidad de reconocer que las deliberaciones bioéticas deberían incluir el análisis del contexto social en el que surge el problema que busca respuesta, negándose así a la despolitización de los conflictos morales. Esto se hace en respuesta a la bioética principialista de corte anglosajón que considera no puede dar respuestas positivas a las sociedades donde predomina la exclusión social y la pobreza. De aquí que se proponga una bioética que impacte en la salud pública y en la búsqueda del bienestar de las personas y sus comunidades²¹⁵.

«En el caso de los países latinoamericanos, es imprescindible que esa discusión (bio-ética) pase a ser incorporada al propio funcionamiento de los sistemas públicos de salud en lo que respecta a la responsabilidad social del Estado; definición de prioridades con relación a la asignación, distribución y control de recursos; administración del sistema; participación de la población de modo organizado y crítico; preparación adecuada de los recursos humanos necesarios al buen funcionamiento del proceso; revisión y actualización de los códigos de ética de las profesiones involucradas; profundas e indispensables transformaciones curriculares en las universidades... En fin, contribuyendo para la mejoría del funcionamiento del sector como un todo»²¹⁶.

Para ello, los promotores de una bioética de intervención, parten de una fundamentación utilitarista y consecuencialista, dándole prioridad a las políticas que afecten positivamente a un mayor número de personas por el mayor tiempo posible, aunque esto vaya en detrimento de algunas situaciones personales. Aunque, para estas últimas, propone soluciones viables y prácticas, siempre en relación al contexto donde se desarrollan. En definitiva, busca que la intervención política garantice el reconocimiento como persona de todo ser humano y los derechos que ello conlleva, incluyendo los derechos sociales, económicos y ambientales que garanticen una vida digna para todos, a partir de la cooperación entre los miembros de la sociedad en tanto que individuos, con las organizaciones de la sociedad civil y el Estado. De aquí que la bioética de intervención se comprenda como «colectiva, práctica, aplicada y comprometida con el “público” y con lo social en su más amplio sentido»²¹⁷.

²¹⁵ Cf. VOLNEI GARRAFA Y DORA PORTO, «Bioética de intervención», en *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, ed. por Juan Carlos Tealdi (Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008), 161-162.

²¹⁶ *Ibid.*, 162.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, 163-164.

Sorprende, dado el contexto al que se pretende responder, la dependencia teórica del utilitarismo. «Una de las debilidades de la propuesta de BI [Bioética de Intervención] —aún en construcción, como los reconocen sus iniciadores, Garrafa y Porto— está en haber puesto juntos el utilitarismo y los derechos humanos, posturas éticas encontradas»²¹⁸. Esto aún no ha sido subsanado del todo por los promotores de este tipo de bioética. Preocupa ya que el utilitarismo puede conducir a un énfasis en el bienestar de la mayoría en detrimento de las minorías de diverso tipo, siendo que históricamente en América Latina las minorías, especialmente las étnicas, han sufrido de la exclusión a base del no reconocimiento de sus derechos humanos o al ser considerados por las mayorías dominantes ciudadanos de segunda categoría. Consideramos que no es necesario el vínculo entre la inclusión de las mayorías y la utilización teórica del utilitarismo para dicho fin.

b) Bioética de protección

Miguel Kottow afirma que con el surgimiento del Estado-nación moderno y el concepto de contrato social, se inicia la atribución al Estado de una función protectora, siendo Mill quien, apelando a la protección de los derechos ciudadanos, el que coloca como obligación del Estado el velar por la vida y el patrimonio de los ciudadanos. En la medida que la función estatal de protección se reduce, aumenta el desamparo de los ciudadanos y la división de las poblaciones entre consumidores, que tienen el poder adquisitivo para protegerse por sí mismos, y los pobres que quedan desprovistos de la protección necesaria para subsistir dignamente y abrirse al futuro.

La ética de la protección, en términos generales, está enfocada en la acción protectora más que en la reflexión abstracta sobre la misma. Por ello, parte de la constatación de la desigualdad de los seres humanos en cuanto dotación natural, recursos y empoderamiento, lo que exige una respuesta adecuada a la situación particular de cada individuo, al contexto en que este vive y los recursos que dicho contexto le proporciona. Responde, pues, desde el reconocimiento que toda pretensión de igualdad y autonomía de los miembros de una sociedad pasan por el apoyo a los más débiles²¹⁹.

²¹⁸ RIVAS-MUÑOZ ET AL., «Bioética de intervención, interculturalidad y no-colonialidad», 145.

²¹⁹ Cf. MIGUEL KOTTOW, «Bioética de protección», en *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, ed. por Juan Carlos Tealdi (Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008), 166.

«La ética de la protección ve cómo cada persona, cada grupo o comunidad y cada nación se enfrentan y se relacionan con interlocutores y contrapartes débiles que requieren apoyo y resguardo. La protección se juega en el terreno de las realidades personales y sociales. [...] Los inmaduros, los mentalmente incompetentes, los socialmente desventajados requieren acciones protectoras para llegar a igualarse con los demás o, si ello no es posible, de recibir el cobijo para vivir sin penurias y con algunas satisfacciones. Aquella parte de la humanidad que ha logrado alcanzar el empoderamiento político y social, que puede negociar exitosamente la cobertura de sus necesidades y la satisfacción de sus deseos, no requiere una ética de protección sino la evitación de discriminaciones y el respeto de la igualdad»²²⁰.

El énfasis de la ética de protección consiste en dar a los más desaventajados las capacidades y oportunidades necesarias para el despliegue de su libertad y, por tanto, del proyecto vital que desea realizar. Esto supone una relación asimétrica entre protector y protegido, donde prima la entrega del primero hacia el segundo y no tanto el intercambio de bienes. Es un pacto que ha de surgir voluntariamente pero que, una vez asumido, el protector debe tener la responsabilidad de continuarlo hasta que el receptor de sus beneficios pueda hacerlo por sus propios recursos, es decir, cuando su autonomía deje de ser deficitaria, evitando así el paternalismo autoritario que desconoce la autonomía de las personas. Ahora bien, esta ética de la protección no propone un modo concreto en el que ha de practicarse y, a la vez, que evite la generación de dependencias y de relaciones con un marcado acento asistencialista a largo plazo. Por otro lado, desde esta propuesta se podría explorar la comprensión de la autonomía como relacional que daría pie a la formulación de la protección como fomento de este tipo de autonomía y del desarrollo de un plan de vida particular sostenible y que sea socialmente responsable.

c) Bioética de los Derechos Humanos

Esta propuesta surge ante la constatación de que en algunos países latinoamericanos se habían relajado los acuerdos contraídos desde los juicios de Nuremberg con los Derechos Humanos dada la preeminencia de en la reflexión bioética del principialismo. En este sentido, surge como respuesta a la pretendida hegemonía de los principios éticos anglosajones dado que estos «desconocían a la salud como un derecho humano y reducían a la justicia al rango del principio *prima facie*»²²¹. La propuesta de la bioética de los

²²⁰ *Ibid.*, 165.

²²¹ JUAN CARLOS TEALDI, «Bioética de los Derechos Humanos», en *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, ed. por Juan Carlos Tealdi (Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008), 177.

Derechos Humanos parte de la idea de que pueden existir diversos modos de comprender la bioética, pero todas las interpretaciones de la misma deben tener como base el respeto de los Derechos Humanos. Por otro lado, comprende que toda reflexión bioética debe de sustentar sus conclusiones en relación, no solo a la racionalidad moral, sino también a la jurídica, a la científica, a la tecnológica y a la estética, es decir, que sean fruto de una deliberación racional conjunta²²².

«Lo que esta bioética afirma es que los Derechos Humanos son el mínimo moral o la frontera demarcatoria entre los mundos de la moral y la inmoralidad, en modo tal que solo desde ellos es posible hoy –histórica y sociológicamente hablando– la construcción crítica y reflexiva de toda bioética. [...] Adoptamos una posición que recurre entre otros argumentos a la ética del sentido común y la ética de los valores como marco de fundamentación de los Derechos Humanos en tanto exigencias morales. Y nos ocupamos de mostrar cómo la noción de derechos humanos, cuando se la concibe en un modo histórico-explicativo, nos permite comprender el carácter fundamental de la dignidad humana como valor incondicionado y de la justicia como deber absoluto (y no *prima facie*). La justicia es un deber absoluto para la bioética de los Derechos Humanos porque ella constituye el respeto mismo del valor incondicionado de la dignidad humana»²²³.

Es una bioética elaborada como espuesta a la propuesta liberal para países pobres y en vías de desarrollo, a partir de una moral básica universalmente reconocida. Pide prestar atención a factores como la pobreza, la diversidad cultural, los desafíos medioambientales, las políticas de salud pública, a los factores sociales que inciden en la salud de la población, es decir, que la bioética expanda sus horizontes más allá de la libertad y la responsabilidad individual. Partir de los Derechos Humanos supone para el quehacer de la bioética, romper con la pretensión neoliberal de universalidad de los valores individuales y apostar por la base común de los valores comunes enunciados en las diversas declaraciones de consenso universal.

Balance

La pregunta que ha guiado este capítulo ha sido la de si correspondería hacer un tipo particular de bioética en los contextos donde impere la vulnerabilidad, la pobreza y la exclusión social. Realizábamos esta pregunta partiendo del supuesto de que la bioética debía ser contextualmente responsable en su aplicación y en las propuestas de solución a los problemas que se le presentan. De la mano de Margaret Urban Walker constatábamos

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibid.*, 178.

la necesidad de reconocer el influjo del contexto moral en nuestra reflexión ética. Esta autora nos insta a no caer en un universalismo moral que puede desarraigar del contexto social las posibles soluciones a los dilemas éticos, abogando de este modo por una tesis de la moral particular. Su propuesta invita a mirar como la interrelación entre los valores, la cultura, la historia personal y la posición social influye en el modo de evaluarse como ser humano y como agente social de aquel que busca darle solución a una pregunta moral. Esto se alza frente a un universalismo moral que, según la autora, pretende desvincular el contexto del dilema de la propuesta de solución. Lo cual desembocaría en una respuesta moral desencarnada de la realidad y, por tanto, éticamente irresponsable.

Incluir en la reflexión ética la suerte moral del individuo, que implica las circunstancias en las que se desarrollan sus actos y los resultados de sus elecciones, comprende un modo de entender la agencia moral como situada y al agente moral como condicionado. Nos parece que este modo de mirar el quehacer bioético permitirá responder de forma más adecuada a los diversos contextos que condicionan al sujeto que discierne, permitiendo la participación de elementos de vital importancia para el desarrollo de los individuos como son la comunidad particular y la sociedad en general. Por otro lado, abre la posibilidad de la inclusión, en el ejercicio de la bioética, de elementos como la solidaridad y la incidencia en las políticas públicas.

Partimos de la constatación de que la vulnerabilidad, en la bioética liberal predominante, ha estado comprendida como pérdida de la capacidad de poder y control, en definitiva, se considera vulnerable a aquel que no puede proteger su propio interés. Pero esta comprensión no se ocupa del influjo de elementos, tan presentes en la vida de las personas, como las dimensiones culturales, religiosas, socio-económicas o políticas que colocan el centro de la vulnerabilidad, no en la autonomía, sino en la justicia. De aquí que no sea lo mismo ser vulnerable por una discapacidad que impida tomar decisiones por sí mismo, que ser vulnerable por una situación de pobreza y exclusión social. De modo que también se ha de tomar en cuenta la diferencia entre ser vulnerable, por la posibilidad de sufrir algún daño, y ser vulnerado, principalmente en los derechos que le asisten, por una situación social que le impida ejercer su condición de ciudadano social. Ambas miradas provocan modos distintos de hacer bioética, y si se pretende ser contextualmente responsables, no se pueden intercambiar los modos sin que esto afecte la relevancia de la bioética en los contextos sociales particulares. Poner en el centro la

vulnerabilidad que sufren aquellos que se encuentran bajo una estructura social que no les permite gozar de sus derechos, es decir, poner en el centro a los vulnerados, desafía a la bioética a una respuesta más allá del individuo.

La bioética desde los vulnerados implica la mirada a las estructuras sociales y, por tanto, las propuestas de soluciones no solo pasan por el mero empoderamiento del individuo, sino que supone la incidencia política para la búsqueda de soluciones estructurales a problemas que sobrepasan al individuo. Colocar la mirada sobre las estructuras sociales no supone la renuncia a la centralidad de las personas en la reflexión ética, sino que se convierte en una perspectiva indispensable para dar solución a las problemáticas surgidas en una realidad que es intrínsecamente poliédrica²²⁴. En este sentido, a modo de ejemplo, la bioética perdería total relevancia en contextos donde la firma de un consentimiento informado simplemente se transforma en un trámite que protege al personal de salud²²⁵ porque el acceso a la atención sanitaria no se comprende como un derecho, sino como un mero golpe de suerte, lo que presupone una ausencia de la mirada estructural que posibilitaría observar y tomar postura frente a las dinámicas sociales que impiden a los más vulnerables el disfrute de sus derechos²²⁶.

De lo anterior ha surgido la necesidad de examinar la incidencia de la pobreza y la exclusión social en el quehacer de la bioética. Ambos temas han sido incluidos poco a poco entre las preocupaciones de la bioética. Luego de un primer período en el que el debate estuvo centrado fundamentalmente en el respeto de la voluntad de los participantes en los ensayos y experimentos clínicos, en la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, aunque es notable la presencia de las dos tendencias bioéticas bien

²²⁴ «El bien de la persona y el bien de la comunidad no deben entenderse como principios contrapuestos o de lógicas separables, sino como objetivos convergentes del compromiso ético y el desarrollo humano». JULIO MARTÍNEZ, «Rivisitare il bene comune nell'era digitale», *La Civiltà Cattolica* 4078 (2020): 340-341.

²²⁵ «En efecto, vemos que algunas explicaciones y documentos para solicitar el consentimiento informado parece que tengan como objetivo confundir al paciente por la poca claridad de la exposición terminológica y conceptual. No puede negarse, sin embargo, que cumplen con la letra de la ley aunque falsean su espíritu sin garantizar la comprensión de la información por parte del paciente. Un documento concebido como una orientación al paciente, para ayudarle en su participación activa en el proceso de decisión, se ha convertido en un pulcro ejercicio médico legal para proteger al médico». FRANCESC ABEL, «Reflexión sobre los comités de ética asistencial», en *Comités de bioética*, ed. por Julio Martínez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003), 55.

²²⁶ La teología moral social católica ha incluido de manera acertada esta mirada estructural: Cf. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), n. 36-40. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Cf. JULIO MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad: una contribución desde la ética social cristiana», en *Pensar la solidaridad*, ed. por Alicia Villar y Miguel García-Baró (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004), 47-114.

definidas, se han incluido estas dos temáticas, dándoles así carta de ciudadanía dentro de las preocupaciones propias de la bioética. Esto también ha estado reforzado por la incidencia en tareas de salud pública de los determinantes sociales de la salud. Si existen estos determinantes, entonces la bioética no podría obviarlos porque afectan directamente la salud de los individuos de una sociedad determinada, especialmente por las notables diferencias entre los países en vías de desarrollo y los desarrollados. Esto supone que un elemento importante en el discernimiento ético será el grado de equidad que tienen las personas y colectivos dentro de la sociedad, lo que presupone un desafío en términos de justicia.

Dada la enorme cantidad de personas que viven en situación de pobreza y exclusión social, no solo es relevante en términos éticos, sino que también se ha de tomar en cuenta el impacto en la evaluación moral de las personas que las sufren, tanto propia como por parte de los demás miembros de la sociedad. Esto ha de ser así, porque la ponderación negativa del pobre y las características que provocan la exclusión de ciertos individuos laceran su capacidad para ejercer la autonomía. Pero esta herida en la autonomía no solo se debe a un problema individual, sino que está basada en un problema social, por tanto, cualquier intento de reconstrucción de la autonomía personal pasa por el compromiso con la transformación de las estructuras sociales que la hieren.

La bioética centrada en una autonomía individual de cuño liberal no tendría una respuesta adecuada a esta problemática porque este modo de comprender la autonomía le da centralidad a la capacidad de autodeterminación y de elegir con independencia, mientras que los que sufren los embates de la pobreza y la exclusión social tienen sus posibilidades disminuidas a tal punto que su capacidad de elegir se experimenta como anulada. Responder solo desde la autonomía individual a estas problemáticas sería ignorar sus orígenes y las dinámicas sociales desde las que se nutren. Tendría, desde una perspectiva de progresión, que caminarse a partir de comprensión de la autonomía que tome en consideración su carácter relacional y contextual de cara a la justicia social y al bien común. Esto haría posible el empoderamiento de los individuos que, al ser reconocidos como ciudadanos sociales, tendrían la posibilidad de poseer plenamente y disfrutar de los derechos de primera, segunda y tercera generación.

Por otro lado, hemos destacado el tema del estigma como reductor de la capacidad autonómica de la persona y elemento a tomar en cuenta al momento de desarrollar una ponderación de su situación particular desde la bioética. Por último, hemos examinado tres modos de hacer bioética en contextos de pobreza y exclusión que han sido propuestos desde América Latina: la bioética de intervención, de protección y de los derechos humanos. Son tres esfuerzos de hacer bioética de un modo contextualmente responsable, aún con poco impacto en el quehacer bioético general, aunque si apuntan a la necesidad de un modo de hacer bioética que sea más integrador de las diversas dimensiones y realidades del ser humano.

En el siguiente capítulo rescataremos una dimensión que ha ido surgiendo de diferentes formas a lo largo de este capítulo: la ciudadanía. Esta mirada sobre el individuo puede ser articuladora de las diferentes aristas que habría que atender en contextos de marginalidad, exclusión social y pobreza, conduciendo al ejercicio de la bioética a una mayor responsabilidad social. Además, propondremos, desde un ejercicio metodológico, una mirada sobre los movimientos sociales en búsqueda de un modelo de incidencia pública para la bioética, en aras de la transformación de las realidades de pobreza, vulnerabilidad y exclusión social en torno a la salud. Consideramos que tanto la mirada desde la ciudadanía como la metodología de los movimientos sociales, pueden favorecer una manera de hacer bioética que ayude a la transformación social de los contextos donde los derechos individuales y sociales no estén a la mano de todos.

CAPÍTULO 5

¿Bioética indignada?

Los *Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)*¹, formulados por la *Organización de las Naciones Unidas (ONU)* en el año 2015, constituyen un hito de carácter global y con pretensiones holísticas en la búsqueda de un mundo más justo². Entre los objetivos formulados se encuentran: «poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo» (objetivo 1), además de «garantizar una vida sana y promover el bienestar para todos en todas las edades» (objetivo 3). Estos dos objetivos, de un total de 17³, constituyen en sí mismos un enorme desafío dada la magnitud de lo que desean contrarrestar: la pobreza y la falta de acceso a los servicios sanitarios. A pesar de la monumental tarea a la que estos objetivos apuntan, se han logrado avances significativos a raíz de los esfuerzos por alcanzar los *Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM)*⁴ —vigentes entre los años 2000

¹ Cf. NACIONES UNIDAS, «Objetivos de Desarrollo Sostenible», 7 de mayo de 2021, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/sustainable-development-goals/>. Para una síntesis histórica sobre la elaboración de los ODS y la Agenda 2030: Cf. JOSÉ MARÍA LARRÚ RAMOS, «La Agenda 2030 para el desarrollo sostenible: antecedentes y contenido», en *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, ed. por José María Larrú (Madrid: BAC, 2020), 47-82.

² Cf. BLANCA BÓRQUEZ POLLONI Y BORIS LOPICICH CATALÁN, «La dimensión bioética de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)», *Revista de Bioética y Derecho* 41 (2017): 125.

³ «La estrategia que se plantea para lograr que objetivos tan heterogéneos puedan ser aplicables es su entrecruzamiento y la integración de los objetivos sobre seis elementos esenciales: 1) Dignidad: que se caracteriza por la intención de acabar con la pobreza y luchar contra las desigualdades; 2) personas: para ellas se busca garantizar una vida sana, el conocimiento y la inclusión de las mujeres y los niños; 3) prosperidad: mediante el desarrollo de una economía sólida, inclusiva y transformadora; 4) planeta: mediante la protección de los ecosistemas para todas las sociedades y para las generaciones futuras; 5) justicia: que promueve sociedades seguras y pacíficas e instituciones sólidas; y 6) asociación: que lleva a catalizar la solidaridad mundial para el desarrollo sostenible». GILBERTO ALFONSO GAMBOA-BERNAL, «Los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una perspectiva bioética», *Persona y Bioética* 19, n.º 2 (2015): 179. doi: 10.5294/pebi.2015.19.2.1

⁴ Ambos objetivos ya estaban incluidos en los *Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM)* cuya formulación vio la luz en el año 2000 y estuvieron vigentes hasta el 2015. Los ODM lograron importantes avances en la erradicación de la pobreza, la reducción de la mortalidad infantil y la mejora de la salud materna, etc., marcando la ruta de eliminación de estos males que afectan a buena parte de la humanidad. Cf. PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD), «Objetivos de Desarrollo

y 2015— y el actual compromiso multilateral con los *ODS*. De hecho, hasta el año 2019, los informes anuales publicados por la ONU en relación a los avances obtenidos y los desafíos encontrados para el cumplimiento de los *ODS* alimentaban la esperanza de un mundo más justo para todos. En cuanto a la pobreza señalaba el informe de 2019:

«La proporción de la población mundial que vive en la pobreza extrema disminuyó al 10% en 2015, en comparación con el 16% en el año 2010 y el 36% en 1990. Más de mil millones de personas han salido de la pobreza en los últimos 25 años. [...] Sin embargo, el ritmo del cambio está disminuyendo. Las previsiones inmediatas indican una tasa de pobreza extrema de 2018 en un 8,6% y las proyecciones de referencia sugieren que, si se mantienen las tendencias actuales, el 6% de la población mundial continuará viviendo en la pobreza extrema en el año 2030»⁵.

El propósito de los *ODS* es que para el año 2030 dichos objetivos estén cumplidos, pero, como es propio de la condición humana, la vulnerabilidad hace sentir sus estragos de manera inesperada e incluso en magnitudes insospechadas. La llegada de la pandemia provocada por el virus SARS-CoV-2, ese que causa la enfermedad de la COVID-19, ha trastocado buena parte de la planificación realizada para alcanzar dichos objetivos. Se calcula que a causa de la pandemia la lucha contra la pobreza retrocederá a los niveles del año 2010⁶. Esto supondría una caída en pobreza y pobreza extrema de hasta unos quinientos millones de personas en todo el mundo.

En cuanto al tercer objetivo, garantizar una vida sana, los indicadores del informe del 2019 no eran tan esperanzadores como los que mostraban un avance en la erradicación de la pobreza.

«En el caso de otras enfermedades [...] el progreso se ha desacelerado o estancado, incluso los esfuerzos a nivel mundial para erradicar el paludismo y la tuberculosis. Se produjeron demasiadas muertes debido a que no se disponía de personal sanitario especializado o de intervenciones de rutina, como vacunaciones. De hecho, al menos la mitad de la población mundial continúa sin acceso a los servicios esenciales de salud, mucha de la cual sufre dificultades financieras. Tanto en los países ricos como en los pobres, una emergencia sanitaria puede llevar a las personas a la bancarrota o a la pobreza. Se requieren esfuerzos concertados en estos y otros frentes para lograr la cobertura

Sostenible», 02 de junio de 2021, https://www1.undp.org/content/undp/es/home/sdgoverview/mdg_goals.html.

⁵ NACIONES UNIDAS, *Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2019* (New York: Naciones Unidas, 2019), 22. https://unstats.un.org/sdgs/report/2019/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2019_Spanish.pdf

⁶ Cf. ANDY SUMNER, CHRIS HOY Y EDUARDO ORTIZ-JUAREZ, *Estimates Of The Impact Of Covid-19 On Global Poverty*, WIDER Working Paper 2020/43 (Helsinki: UNU-WIDER, 2020). <https://doi.org/10.35188/UNU-WIDER/2020/800-9>

sanitaria universal y la financiación sostenible de la salud; hacer frente a la creciente carga de las enfermedades no transmisibles, incluida la salud mental; y abordar la resistencia a los antimicrobianos y a los factores ambientales que contribuyen a una salud deficiente, como la contaminación del aire y la falta de agua y saneamiento gestionados de manera segura»⁷.

El informe posterior, elaborado en medio de la pandemia del coronavirus, solo ha podido constatar que todos los temores anunciados por el informe de 2019 se hacían realidad. Desde la alarmante ausencia de personal sanitario especializado hasta la falta de acceso a los servicios básicos de salud, todas las carencias posibles en términos de salud y bienestar de la población mundial han aumentado a causa de la pandemia⁸. El coronavirus, como situación sanitaria de carácter global, ha puesto de manifiesto las carencias de los sistemas políticos, económicos y sanitarios al momento de dar respuesta a las emergencias de este tipo, pero también enrostra los descuidos de dichos sistemas en el cuidado de los ciudadanos y la insolvencia de la comunidad internacional al momento de coordinar respuestas comunes y eficaces en términos de justicia social y cuidado de los más vulnerables. Victoria Camps afirma, «ha bastado un virus desconocido para reconocer sin paliativos que nuestra existencia pende de un hilo, que somos vulnerables y dependemos unos de otros»⁹. Ante tamaña constatación de vulnerabilidad humana y sistémica, brota la inquietud sobre si debería la bioética plantearse un cambio de paradigma que integre de forma efectiva la justicia social, la vulnerabilidad, el cuidado¹⁰ y la solidaridad¹¹ como elementos centrales en su reflexiones y tomas de postura.

En este capítulo examinaremos elementos como: la indignación, en tanto que sentimiento ético; nos detendremos en la propuesta de la *ética de mínimos*, en el carácter *inter* y la *transdisciplinariedad*, en la *ciudadanía* como categoría aglutinadora de las diversas dimensiones humanas que ha de atender la bioética y, además, en los aportes

⁷ NACIONES UNIDAS, *Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2019*, 26.

⁸ Cf. UNITED NATIONS, «Ensure healthy lives and promote well-being for all at all ages», *Sustainable Development Goals Indicators*, 19 de abril de 2021, <https://unstats.un.org/sdgs/report/2020/goal-03/>

⁹ VICTORIA CAMPS, *Tiempos de cuidados. Otra forma de estar en el mundo* (Barcelona: Arpa, 2021), 28.

¹⁰ Julio Martínez lo plantea como desafío y tarea para la bioética: «ante la radical experiencia de la vulnerabilidad y el desbordamiento que provoca la incertidumbre y la interdependencia de la globalización digital, la bioética contemporánea también puede aportar una categoría que no quiero dejar de ponderar y poner en primer plano: el *cuidado* como actitud fundamental desde el que regenerar la civilización. Podríamos decir que el *cuidado* constituye una dimensión antropológica esencial de todo ser humano, que emerge de la propia dignidad de un ser constituido como autónomo y relacional». JULIO MARTÍNEZ, «Introducción», en *La humanidad puesta a prueba. Bioética y COVID-19*, ed. por Rafael Amo Usanos y Federico de Montalvo Jääskeläinen (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020), 23.

¹¹ Cf. ALICIA VILLAR Y MIGUEL GARCÍA-BARÓ (eds.), *Pensar la solidaridad* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004).

metodológicos de los comités de ética y los movimientos sociales. Lo haremos en la búsqueda de un ejercicio de la bioética contextualmente responsable allí donde una buena parte de la población está marcada por la pobreza y exclusión social.

5.1 La indignación como sentimiento ético

La catedrática de la Universidad de Valencia, Adela Cortina, ante la experiencia de la injusticia y la vulnerabilidad que se enraíza en dinámicas sociales, plantea la pregunta por la indignación en tanto que sentimiento ético. De otra manera, cabe preguntarnos si la indignación ha de ser un elemento propio de la bioética ante los desafíos que suponen las estructuras sociales que generan vulnerabilidad como consecuencia de la pobreza, la desigualdad social y la marginalidad. Detengámonos un momento en ello, dice Adela Cortina:

«La indignación es un sexto sentido que ayuda a descubrir las injusticias. “Quien carece de compasión —ha dicho con acierto Nancy Sherman— no puede captar el sufrimiento de otros; sin capacidad de indignación podemos no percibir las injusticias”. Y es verdad; por eso la indignación cuando reclama justicia para todos es un sentimiento ético. Pero ese sentimiento es sincero si, una vez percibidas las injusticias, busca caminos viables para acabar con ellas»¹².

Dos componentes de la indignación salen a relucir: primero, que es un sentimiento ético el cual brota y se corresponde con una idea previa de justicia, que puede estar unida a una experiencia propia o ajena de humillación —como hemos expuesto en el cuarto capítulo de esta investigación—, lo que permite percibir una realidad particular como injusta; y, segundo, que si encuentra cauces virtuosos se traduce en un compromiso verdadero y efectivo por la justicia¹³. La ética, en tanto que ejercicio filosófico, no podrá ser indiferente a la realidad ni a los clamores de justicia que de ella brotan¹⁴. Esto supone

¹² ADELA CORTINA, *¿Para qué sirve realmente la ética?* (Barcelona: Paidós, 2013), 145. Cf. NANCY SHERMAN, «Taking Responsibility for Our Emotions», *Social Philosophy and Policy* 16, n.º 2 (1999): 294–323. doi:10.1017/S026505250000248X.

¹³ Cf. OLGA BELMONTE (COORD.), *De la indignación a la regeneración democrática* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014), 9. Sobre la pertinencia de la inclusión del sentimiento de indignación en la búsqueda de la justicia: Cf. RUBÉN DíEZ GARCÍA Y ENRIQUE LARAÑA, *Democracia, dignidad y movimientos sociales. El surgimiento de la cultura cívica y la irrupción de los «indignados» en la vida pública* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017), 263-276.

¹⁴ «Si no se toma en consideración la realidad, no se puede responder razonablemente a las cuestiones morales urgentes. Es algo que todos sabemos por simple experiencia: quien durante demasiado tiempo desatiende los hechos y hace caso omiso de la realidad, se enreda en una crisis vital cada vez más profunda. En algún momento es imprescindible asumir los hechos y preguntas *quién soy y quién quiero ser*. Aquí no nos ayuda en nada la negación posmoderna de la realidad, los hechos, el conocimiento y la verdad».

un reto no menor: el de vencer la imperturbabilidad provocada ante la normalización de la injusticia, debilitando con ello la sensibilidad moral particular. Este desafío se ve exacerbado por la enorme cantidad de imágenes y estadísticas diarias sobre pobreza y desigualdad que aparecen en los medios de comunicación social, provocando con ello la «alteración de la conciencia moral que se torna incapaz de ser “norma interiorizada de la moralidad” para percibir la realidad, discernir el bien del mal, elegir y actuar en consecuencia»¹⁵. En esta misma línea, aquellos que se dedican al ejercicio de la bioética, deberán de abstenerse de una práctica aséptica de la misma, de una mera aplicación descontextualizada de principios, es decir, desechando la indignación que brota de la realidad como posible cauce de justicia¹⁶. Y es que, como afirma María Teresa López de la Vieja a propósito del énfasis en la autonomía, como simple libertad de elección y una pretendida neutralidad de la praxis de la bioética,

«[esta] ha de ser contrastada con lo que sucede en la realidad. Con las prácticas reales, en el campo de la salud, del empleo, de la alimentación, allí donde las desigualdades motivan una diferente distribución de los recursos. Si a aquellas se suman los prejuicios, entonces la neutralidad no fomentará la libertad. Al contrario, este tipo de actitud distanciada termina generando el resultado opuesto, la máxima parcialidad en las instituciones. Por tanto, hay que admitir que la organización social y política configura las relaciones entre los agentes, incluso las relaciones en la esfera privada. No prestar la debida atención al trasfondo real ni a los sistemas de distribución ha sido uno de los errores en que han incurrido, por regla general, las teorías modernas»¹⁷.

MARKUS GABRIEL, *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI* (Barcelona: Pasado y Presente, 2021), 26 [cursivas del autor].

¹⁵ MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad», 51-52. Se intuye en el profesor Martínez su consonancia con el principio expuesto por el Papa Francisco que dice que «la realidad es más importante que la idea». FRANCISCO, «Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium» (24 de noviembre de 2013), 231-233. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Cf. MARTÍNEZ, *La cultura del encuentro*, 165-198.

¹⁶ En esta línea Julio Martínez afirma: «Aun cuando ciertamente este lenguaje narrativo y contextual es procedimentalmente más pobre, sin embargo, es rico en vida, en contenido, en sustancia moral, y constituye una vía imprescindible para responder a preguntas vitales cuando se ve ante determinados casos donde tiene que aconsejar a las personas que están ante la encrucijada de decidir o de elegir ante diferentes posibilidades de acción. Preguntas del tipo: [...] ¿De qué manera han influido las estructuras sociales, económicas, profesionales (relaciones, códigos, etc.) en mi decisión?» MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», 207. En otro lugar asevera: «Si la bioética vino en rescate de una ética academicista y ajena de la realidad, no conviene olvidar que la bioética necesita volver continuamente a recibir aliento y contraste de la ética filosófica y también de la ética teológica, sin cerrarse a la realidad social. Si no corre el riesgo de burocratizarse, tecnocratizarse o quedarse reducida a un principialismo desconectado de la vida de las personas reales que, en sus búsquedas y con sus luchas concretas, se hacen preguntas bioéticas». MARTÍNEZ, «Una visión social de la bioética para el siglo XXI...», 1480-1481. «El conocimiento interno de las personas y el conocimiento interno de la realidad son los mejores antidotos contra la ideologización y la abstracción de la realidad». MARTÍNEZ, *La cultura del encuentro*, 21.

¹⁷ MARÍA TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA, *Bioética y ciudadanía. Nuevas fronteras de la Ética* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), 80-81. Sobre la diversidad de la autonomía en bioética: Cf. ION ARRIETA VALERO, «Las autonomías de la bioética», en *Bioética en plural*, ed. por M^a Teresa López de la Vieja (Madrid: Plaza y Valdés, 2014), 63-92.

Cabe advertir que la indignación mal gestionada puede provocar violencia, pero en esta investigación no nos referimos a la indignación como emoción que ha de decidir nuestras acciones, sino como un sentimiento ético que desencadena un proceso de discernimiento y deliberación. La indignación —contrario al sentimiento de vergüenza que aúpa la huida— lanza la pregunta por la justicia y abre paso a los procesos creativos que buscan los modos concretos por los que se puede transformar la realidad hacia una más justa. Afirma Olga Belmonte: «el sentido de la indignación depende de lo que inaugura: la respuesta, el compromiso y la responsabilidad futura»¹⁸. La violencia tiende a provocar un espiral de venganza que hace de la injusticia un círculo vicioso, por lo tanto, resulta un camino equivocado y contradictorio a la búsqueda de la justicia. La violencia no es una opción, pues el bien y la verdad¹⁹, búsquedas constitutivas del quehacer filosófico en general y el ético en particular, no pueden alcanzarse sin diálogo respetuoso ni el reconocimiento de la dignidad²⁰ compartida²¹, elementos que la violencia descalifica para abrir paso a su acción²². De aquí que resulte oportuno recordar el objetivo 16 expresado en los *ODS*: «promover sociedades justas, pacíficas e inclusivas». Para ello hemos de abrir paso al ejercicio de la política. La política puede colaborar a la sana gestión

¹⁸ BELMONTE, *De la indignación a la regeneración democrática*, 10. «No olvidemos que la injusticia no solo nace del incumplimiento de derechos, sino de la renuncia a asumir los propios deberes (bien sea por egoísmo, cobardía o indiferencia). En un sistema democrático difícilmente se respetarán los derechos si los gobernantes y gobernados, renuncian a cumplir con sus obligaciones y sus deberes como ciudadanos». *Ibidem*. En esta línea, Adela Cortina considera que «en los últimos tiempos, se ha insistido en que es preciso transitar de una ciudadanía pasiva a una ciudadanía activa. [...] Conservar lo mejor del Estado de Bienestar en un Estado de Justicia exige transitar de una ciudadanía pasiva a una activa, dispuesta a asumir responsabilidades». ADELA CORTINA, «Bioética: un impulso para la ciudadanía activa», *Revista Brasileira de Bioética* 1, n.º 4 (2005): 339.

¹⁹ Sobre la relación entre verdad y política: Cf. JULIO MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad* (Madrid: BAC, 2019), 295-296.

²⁰ Sobre el concepto de dignidad y su relación con los Derechos Humanos y los *ODS*, véase: JOSÉ MANUEL APARICIO MALO, «Antropocentrismo reorientado. La relevancia del concepto dignidad en el proceso de la Agenda 2030», en *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, ed. por José María Larrú (Madrid: BAC, 2020), 175-198.

²¹ Sobre la necesaria expurgación de la violencia en las democracias: Cf. CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE, *Democracia sin demos* (Barcelona: Herder, 2020), 20-21.

²² Esto no quita que, «según Levinas, la violencia no desaparece de la ética, sino que se transforma radicalmente: viene a deshacer las capas protectoras con las que un yo defiende su preocupación por perseverar y acrecentar su ser, sin atender al otro, o atendiéndolo muy poco; le obliga a desnudarse incesantemente y, de este modo, lleva al yo a descubrirse como un Sí mismo infinitamente responsable del otro, sin poder reivindicar por ello ningún reconocimiento de su parte». CATHERINE CHALIER, «La violencia y la justicia desde la ética como filosofía primera», en *Pensar la violencia, la justicia y la libertad*, coord. por Olga Belmonte (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012), 182. Cf. NAZLY VARGAS HERNÁNDEZ Y ÁNGELA MARÍA WILCHES FLÓREZ, «La Bioética, garante de no violencia», *Revista Colombiana de Bioética* 13, n.º 3 (2018): 59-66.

de los conflictos a raíz de las desigualdades sociales generadoras de injusticias sin la necesidad de recurrir a la violencia²³.

5.2 *El recurso político*

Si la bioética incorpora en sus análisis la capacidad de indignación, en tanto que sentimiento ético provocado ante la constatación de una injusticia, deberá buscar cauces adecuados para que dicha situación o estructura social injusta deje de serlo. Esto puede conducir a la necesidad de utilizar el recurso político, especialmente cuando la injusticia está enraizada en elementos estructurales de la sociedad que provocan que un sector de su población no pueda acceder a una vida digna. Francisco Javier Martínez nos ayuda a distinguir dos concepciones de la política:

«Esta actividad ha sido concebida, al menos, de dos maneras en nuestra tradición de pensamiento político en lo referente a la democracia. Por un lado, la política ha sido entendida como una serie de procedimientos que permiten tomar las decisiones que se aplican a todos. Por otro —ésta es la concepción clásica del espacio político—, como esa condición universal de los humanos en la que los diferentes grupos disciernen —se supone que mediante el uso de la palabra capaz de “manifestar lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto”— un modelo de vida común del que dependen y al que obedecen las reglas de juego que permiten tomar las decisiones que hacen operativo el modelo pensado y discernido. Es obvio que en esta segunda concepción de lo político hay implícita una idea del papel social de las reglas de juego —del derecho, podría decirse— y también una idea que estuvo presente en los inicios del proyecto de reconstrucción de las relaciones políticas y económicas internacionales tras la Segunda Guerra Mundial: la de una cierta justicia social presente también en la producción y el reparto de las riquezas a escala mundial»²⁴.

Si asumimos la segunda acepción de lo político planteada por F. J. Martínez, inspirada en la concepción aristotélica de la misma²⁵, y la unimos a la búsqueda de la justicia social, entonces esta se convierte en una herramienta de discernimiento sobre el bien común²⁶ y la búsqueda de los cauces para la justicia. Si al ejercicio de la bioética se

²³ Cf. JOSEP M.^a VALLÈS Y SALVADOR MARTÍ I PUIG, *Ciencia Política. Un manual* (Barcelona: Ariel, 2015), 18-24.

²⁴ FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ CONTRERAS, «Transgresiones democráticas: más allá de la democracia de baja intensidad», en *De la indignación a la regeneración democrática*, coord. por Olga Belmonte (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014), 36.

²⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Política* (Madrid: Gredos, 2008), 1253^a. Citado por: MARTÍNEZ CONTRERAS, «Transgresiones democráticas», 36.

²⁶ Los obispos estadounidenses resumen: «El Vaticano II describió el bien común como “la suma de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos sociales y a sus miembros individuales un acceso relativamente completo y fácil a su propia realización” [*Gaudium et Spes* 26]. Estas condiciones incluyen los derechos a la satisfacción de las necesidades materiales, la garantía de las libertades

incorpora la pregunta por la justicia social, no solo una concepción de la justicia que depende del principio de respeto de la autonomía, se le concede a la bioética un rol político. En otras palabras, la bioética asume un rol en el discernimiento de lo público, de la justicia social²⁷, del bien común.

Desde la segunda acepción presentada por F. J. Martínez se comprenden las afirmaciones que se realizaron en la *Declaración de Shanghái sobre la Promoción de la Salud* como fruto de la *Novena Conferencia Mundial de Promoción de la Salud* del año 2016, bajo el auspicio de la Organización Mundial de la Salud. Dicha declaración viene a reforzar los *ODS* desde la perspectiva sanitaria. En ella se recuerda que la salud y el bienestar son fundamentales para el desarrollo sostenible, reafirmando a la salud como un derecho universal e invitando a que esta se transforme en una prioridad política. Más aún, se insiste en que la salud es una opción política. De aquí que se denuncie como inaceptables las desigualdades sanitarias y se constata la necesidad de que estas sean contrarrestadas con acciones políticas multisectoriales. Esto porque se comprende que las políticas en aras de la salud y aquellas que apuntan a la justicia social benefician al conjunto de la sociedad. Entre los énfasis de cara a las necesarias políticas públicas están la «cobertura sanitaria universal» y la de «velar por la transparencia y la responsabilidad social y posibilitar una participación amplia de la sociedad civil»²⁸.

Otro acento del documento de Shanghái consiste en colocar a la salud como un producto de la vida cotidiana, por lo que resulta determinante la calidad de vida que se produce en las ciudades, es decir, no solo basta con regular la práctica clínica o la mera defensa de la autonomía del paciente, se hace necesario un planteamiento más holístico. La declaración llega a afirmar, a modo de compromiso, que: «no aceptaremos que los habitantes de las ciudades de zonas pobres padezcan de forma desproporcionada problemas de salud y tengan dificultades para acceder a los servicios sanitarios»²⁹. Lo que se traduce en un compromiso por promover la equidad y la inclusión social, además

fundamentales y la protección de las relaciones que son esenciales para la participación en la vida de la sociedad». UNITED STATES CATHOLIC BISHOPS, «Economic Justice for All», 79.

²⁷ Para una síntesis de algunas de las formas en las que se comprende la justicia social véase: Cf. MARTÍNEZ, «Una visión social de la bioética para el siglo XXI...», 1484-1486.

²⁸ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Declaración de Shanghái sobre la Promoción de la Salud en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, 9.ª Conferencia Mundial de Promoción de la Salud (Shanghái, 21 al 24 de noviembre de 2016). <https://www.who.int/healthpromotion/conferences/9gchp/Shanghai-declaration-final-draft-es.pdf.pdf?ua=1>

²⁹ *Ibidem*.

de reorientar los servicios sociales y sanitarios para optimizar el acceso equitativo a los mismos.

Por último, bajo el acápite de los conocimientos de salud, los países que adoptan la *Declaración de Shanghái*, reconocen que «los conocimientos sanitarios se basan en un acceso incluyente y equitativo a una educación de calidad y al aprendizaje permanente»³⁰. Como podemos apreciar, la salud no es considerada como un mero elemento individual de la vida y hábitos particulares de la persona, sino que en ella influyen elementos políticos, sociales, económicos, educativos, entre otros. Si estos elementos, que tienen incidencia en la salud de las personas, no pueden quedar fuera del discernimiento propio de la bioética no es solo por su enorme influjo en la constitución de la persona en cuanto sujeto autónomo, sino también porque ponen el foco en la justicia³¹. Podemos intuir, pues, que existe una dimensión política del ejercicio de la bioética que sobrepasa la mera defensa de los derechos individuales y, por tanto, incluye la búsqueda de la justicia social y el bien común³².

A partir de lo anterior, resulta iluminadora la esquematización propuesta por Adela Cortina en cuanto a los objetivos a los que puede apuntar la bioética. La autora habla de tres niveles: *macrobioética*, *mesobioética* y *microbioética*. La *macrobioética* (bioética global) se enfocaría en lo relativo al orden global: medio ambiente, distribución mundial de recursos sanitarios o incluso los *ODS*. La *mesobioética* (bioética cívica) se circunscribiría a los Estados nacionales y comunidades políticas en la búsqueda de unos mínimos de justicia, lo que incluye la reflexión y acción en lo relativo a los sistemas políticos, sanitarios, económicos, educativos, entre otros. Por último, la *microbioética*

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Quizás este modo de reflexión sea uno de los aportes de la bioética de corte iberoamericana: «Como sugiere Mainetti, no se reduce al *bíos* tecnológico y al *éthos* liberal, característicos del modelo norteamericano, sino que enfatiza el *bíos* humano y el *éthos* comunitario. Por eso, a mi juicio, está predispuesta a sintonizar con un modelo bioético construido desde la *intersubjetividad*, y no desde el individualismo, y con tradiciones filosóficas *hermenéuticas* y *dialógicas*, más que con las pragmatistas y utilitaristas. Por otra parte, dada la situación de pobreza de la región, y sobre todo de desigualdad, preocupan esencialmente las cuestiones de justicia distributiva y equidad en la asignación de recursos sanitarios. Por eso la bioética iberoamericana se interesa muy especialmente por los problemas de justicia local y global, las políticas públicas y la intervención en los contextos concretos». ADELA CORTINA, «Bioética para el siglo XXI: construyendo esperanza», *Revista Iberoamericana de Bioética* 1 (2016): 5, doi: 10.14422/rib.i01.y2016.001.

³² «[...] rasgo que caracteriza a la democracia de baja intensidad es la eliminación de la dimensión ética y emancipatoria del ámbito político. [...] Es la culminación de la vía de individualización adoptada por el pensamiento liberal, invisibilizando la dimensión comunitaria insita en la idea de persona [...]». MARTÍNEZ CONTRERAS, «Transgresiones democráticas», 47.

(bioética clínica) que se enfrentaría a los problemas de inicio o final de la vida, el consentimiento informado y otros de índole más individual³³.

Si nos acogemos a la esquematización propuesta por Cortina, se puede percibir que el énfasis reflexivo en torno a la bioética ha estado tradicionalmente en relación a la *microbioética*, aunque con una creciente conciencia de la necesidad de caminar hacia una *macrobioética*; por consiguiente, la dimensión menos atendida sería la *mesobioética*. La atención a la dimensión cívica de la bioética, circunscrita a los contextos de los Estados nacionales y las comunidades políticas, se hace más que necesaria. Cabe advertir que, la necesidad de una bioética cívica no niega la importancia de la mirada global, al modo que lo expresa Amartya Sen: «con los ojos de la humanidad» —como hemos constatado en el capítulo segundo—; es decir, sabiendo que tenemos una humanidad compartida y que nuestras decisiones influyen en la vida de los demás, tanto local como globalmente, superando de este modo la tentación al parroquialismo. En esta misma línea, Lydia Feito saca a colación la doble dimensión comunitaria del ciudadano:

«Ser ciudadano es, pues, una tarea a desarrollar. Siendo este término, ciudadanía, de enorme complejidad, baste decir aquí que la necesaria inserción en un grupo, en el que el individuo es con otros, constituye una clave de su identidad como persona. Y por ello es inviable tratar de comprender la realidad de las personas sin atender a las comunidades a las que pertenecen, a los contextos culturales desde los que dan sentido a sus vidas, a las condiciones y posibilidades que les ofrecen sus determinaciones locales y temporales. De ahí que el ciudadano lo sea de una comunidad, o de muchas, de las que forma parte y que lo configuran. Pero las personas son también miembros de una comunidad más amplia: la de los seres humanos. Donde buscamos elementos de coincidencia que nos permiten definir el concepto de humanidad y, desde él, articular un sistema de mínimos éticos, basados en la pertenencia a ese peculiar conjunto que es el de los seres que ostentan dignidad y reclaman respeto»³⁴.

La dimensión cívica permitiría equilibrar derechos y deberes públicos allí donde no solo existen amenazas a la autonomía personal, comprendida como independencia, sino que existe una alta incidencia de desigualdad y vulnerabilidad fruto de la pobreza y la exclusión social que imposibilitan llevar a cabo los planes particulares de vida o alcanzar un nivel de vida digno de la condición humana, es decir, allí donde la injusticia

³³ Cf. CORTINA, «Bioética para el siglo XXI: construyendo esperanza», 7-8. Miguel Kottow hará una clasificación de la bioética desde la perspectiva de su desarrollo histórico y su rol académico, partiendo de una crítica por su poca implicación en la realidad social en la que se desarrolla: Cf. MIGUEL KOTTOW, «Bioética pública: una propuesta», *Revista Bioética* 11, n.º 1 (2011): 65-66.

³⁴ LYDIA FEITO GRANDE, «Bioética global, ciudadanía mundial: una nueva forma de humanismo», *Revista Laguna* 21 (2007): 104.

social impera³⁵. Julio Martínez, retomando al teólogo alemán Johann Baptist Metz, considera la importancia de la inclusión de este último tipo de vulnerabilidad cuando afirma:

«Probablemente es más fácil y fructífero para tender puentes entre las diversas tradiciones éticas partir de las experiencias donde el dolor y el sufrimiento tienen rostros y narraciones concretas, a partir de las historias reales de injusticia —de hambre, de pobreza, de discriminación, de maltrato, de explotación...— que nos hermanan y nos permiten encontrar la común humanidad. En tales experiencias de sufrimiento se basan, de una y otra forma, todas las concepciones morales particulares. Así, los interlocutores del diálogo se comprenden más allá de sus interpretaciones culturales/religiosas y los valores y normas en ellas enraizados y pueden descubrir sus similitudes y diferencias. De la comprensión común de la dignidad humana que así surge, afloran algunos criterios fundamentales éticos que, por una parte, señalan hacia una pretensión universal y, por otra, encuentran su expresión concreta en una multiplicidad de culturas/religiones; una ética que se teje entre la unidad y la diferencia»³⁶.

Aún más, un ejercicio de la bioética capaz de incluir la indignación ante la injusticia y hacer espacio a la política, es decir, constituirse en espacio de discernimiento y deliberación de lo público, supondría asumir el rol público y social que le corresponde. De aquí que, se hace necesario caminar hacia una relación simbiótica entre una bioética cívica y global activas y una bioética de la vida cotidiana en la «que se cuida de los vulnerables en la vida corriente, humanizando las relaciones entre los seres humanos y las relaciones con la naturaleza»³⁷.

Nos referimos a una relación simbiótica, asumiendo este modo de relación descrito por la biología, dado que permite representar el modo en que los diversos niveles de los que se ha de ocupar la bioética pueden relacionarse de cara al beneficio y la sostenibilidad mutua en aras del bien individual y común. En este sentido, los niveles de la bioética no han de concebirse como espacios aislados sin conexión alguna, sino que

³⁵ «La injusticia no radica en la desigualdad considerada en sí, sino que estriba en que alguna persona (o grupo) sea tratada activamente o pasivamente abandonada como si no fuera miembro de la humanidad, y determinadas manifestaciones de desigualdad llevan a marginación o exclusión de la vida social, la cual puede darse en la esfera política o en la económica o en la cultural. Este esquema sirve tanto para las relaciones dentro de una sociedad nacional como en el conjunto de los países del mundo, donde a muchas naciones se les impide participar en el orden económico internacional y carecen del poder para cambiar su posición de desventaja». MARTÍNEZ, «Una visión social de la bioética para el siglo XXI...», 1497.

³⁶ *Ibid.*, 1496. Lydia Feito, ante la introducción cada vez más frecuentes en las discusiones bioéticas de preocupaciones de índole socioeconómica, afirma: «[...] la convivencia en un marco multicultural, o la necesidad de conocer los contextos de valores y tradiciones para entender las actitudes morales, se plantea la necesidad de no contribuir sólo a una “bioética de salón”, sino, antes bien, emplear nuestros mayores esfuerzos en hacer una bioética capaz de bajar a la tierra dolorosa y real en la que viven las personas». FEITO, «Bioética global, ciudadanía mundial...», 98.

³⁷ CORTINA, «Bioética para el siglo XXI: construyendo esperanza», 8.

deberán relacionarse de tal manera que sirvan de apoyo y validación recíproca. De este modo, por ejemplo, el nivel clínico no ha de perder de vista al nivel cívico puesto que este último le ayuda a ampliar la mirada dando cabida al contexto concreto desde donde la persona que es atendida o participa de una investigación biomédica ejerce su autonomía y es afectada por la vulnerabilidad, etc. Asimismo, el nivel cívico no ha de desvincularse del nivel global puesto que éste le sostiene dándole los criterios más universales —por ejemplo, a través de los derechos humanos de distinta generación y los *ODS*— que el primero habrá de concretar a nivel local.

Al llegar a este punto de nuestra investigación surge la pregunta por el modo en que la bioética puede ejercer su rol cívico en la definición de las políticas públicas en lo relativo a la salud y el bienestar general de las personas. De la misma forma debemos preguntarnos por la pertinencia de colocar a la bioética el deber de hacer incidencia directa en la formulación de políticas que busquen contrarrestar la vulnerabilidad surgida de la exclusión social, la pobreza, la marginalidad y la desigualdad económica³⁸. En lo adelante, nos circunscribiremos a la *mesobioética*, sin por ello dejar de percibir e incluir los aportes de la *macro* y *microbioética* cuando sea pertinente.

5.3 La justicia: un desafío para la bioética

Como hemos mencionado en el segundo y tercer capítulo de esta investigación, la bioética se ha desarrollado en paralelo al resurgimiento de las teorías de la justicia de cuño liberal y su disputa con las teorías consideradas comunitaristas. A modo general, se podría afirmar que las disputas de ambas posturas rondan las cuestiones relativas al significado de la justicia y a la incidencia de lo individual y lo común en la formulación de un proyecto de *vida buena*³⁹. Para los liberales, en general, el Estado ha de ser *neutral*⁴⁰, es

³⁸ Recordemos que, «[...] los grandes dilemas de la salud colectiva estuvieron ausentes del discurso bioético hegemónico, que no se dedicó a analizar los aspectos éticos de las graves desigualdades sociales, las inequidades en la vigencia del derecho a la salud y el acceso a los servicios, la pobreza y la exclusión social y muchos otros». PENCHASZADEH, «Bioética y salud pública», 3.

³⁹ Sobre la necesidad de introducir las instituciones para la vida buena que está en el núcleo de la ética, siguiendo a Paul Ricoeur y su perspectiva aristotélica: «Llamemos “intencionalidad ética” a la intencionalidad de la “vida buena” con y para otro en instituciones justas. [...] Debemos nombrar en primer lugar la “vida buena” porque es el objeto mismo de la intencionalidad ética. Cualquiera que sea la imagen que cada uno se hace de una vida realizada, este colofón es el fin último de su acción». RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 176-177.

⁴⁰ «La lógica liberal no duda de que lo más coherente es separar los dos ámbitos público y privado. Y la epistemología moderna, con su adopción del modelo de las ciencias de la naturaleza y la razón como principio sin referencia y arbitraje más allá de ella misma, ha dado carta de ciudadanía a la escisión entre

decir, su misión consiste en garantizar un ambiente en el que cada cual pueda elegir el modo de vida en el que desee desarrollarse como individuo, por tanto, la autonomía y la autodeterminación se convierten en valores cardinales⁴¹. Detrás de este modelo se encuentra «una concepción de la sociedad como agregado de individuos que persiguen su propio interés: el orden social se basa en la prosecución del propio interés individual y si hay algo que se llama bien común no puede ser más que la confluencia de intereses individuales»⁴².

Por otra parte, los comunitaristas comprenden que un proyecto de vida no puede formularse de espaldas a la comunidad en la que se vive, dado el profundo impacto que esta tiene en la visión de vida buena que tienen los individuos, de aquí que el Estado tiene un rol importante, es un Estado *activista*⁴³. Ambas posturas resultan complementarias⁴⁴ ya que ni el individuo comprendido como independiente es capaz de sostener en el tiempo un proyecto de vida⁴⁵; ni los contextos socioculturales y económicos determinan en su totalidad los proyectos de vida buena de los individuos. Si esto no fuera así, los individuos no experimentarían la imperiosa necesidad de ser sostenidos en su vulnerabilidad para alcanzar sus proyectos de vida buena; ni los grupos sociales que viven en marginalidad, exclusión social y pobreza podrían salir de las dinámicas que les impiden tener una vida digna de ser vivida. Existe una tensión creativa que se pierde al absolutizar cualquiera de las posturas tradicionalmente contrapuestas. Por ello, no es extraño que se afirme:

teoría y práctica, hechos y valores, fines e ideales, responsabilidad y convicción». MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad*, 303.

⁴¹ «El quid está en que los vínculos y las pertenencias no deben influir cuando elaboramos las leyes (ámbito público) o los planes de vida de cada uno (ámbito privado), es decir, que la sociedad hace sus leyes y los individuos eligen sus planes de vida *como si* fueran independientes. La pertenencia libremente decidida a favor de una asociación, institución o comunidad del tipo que sea, como fruto de la deliberación del sujeto elector, del “yo quiero”, es parte consustancial al universo liberal y a su sueño de una sociedad en la que todos sus miembros sean formalmente libres y en la que las oportunidades de acceso a los medios para hacer lo que cada uno puede querer estén realmente garantizadas». MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 197.

⁴² MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad», 58.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 67.

⁴⁴ Sobre la necesaria complementariedad de las éticas de principios, consecuencialistas y de las virtudes, en especial en las éticas aplicadas: Cf. VICTORIA CAMPS, *Breve historia de la ética* (Barcelona: RBA, 2017), 394-399. Cf. DIEGO GRACIA, «Ética profesional y ética institucional», en *La ética de las instituciones sanitarias: entre la lógica asistencial y la lógica gerencial* (Barcelona: Fundación Víctor Grífols i Lucas, 2012), 10-21.

⁴⁵ «En lo que se refiere a los proyectos de vida buena, como la experiencia de nuestra vulnerabilidad confirma que somos también pasivos, dependientes y contingentes, lo prudente es contar con nuestra fragilidad y aprender que somos interdependientes, que nadie es autosuficiente para llevar adelante su vida con bien en solitario». ADELA CORTINA, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia* (Barcelona: Paidós, 2021), 32.

«La lucha por la justicia ha ido a lo largo de la historia unida a la lucha por la libertad ajena y propia. Pero se ha llevado a cabo precisamente desde una apasionante forma de libertad, que no es sólo independencia y el cultivo del propio huerto, sino, por el contrario, la libertad entendida como participación: es libre quien toma parte en las decisiones de la vida compartida, quien colabora activamente en ellas, quien aporta su granito de arena al quehacer común para que resulte lo mejor posible»⁴⁶.

Ahora bien, como hemos visto, el influjo de las teorías liberales ha sido mayor en la conformación de la bioética, esto debido a la necesaria defensa de la autonomía ante los abusos cometidos en la investigación científica⁴⁷ y en la práctica clínica, tal como explicamos en el capítulo primero. López de la Vieja afirma:

«La tendencia hacia la especialización fue reduciendo el debate interdisciplinar; por su parte, el desinterés por el análisis teórico o filosófico simplificó en exceso los conceptos y el lenguaje moral. La Bioética era una ética aplicada, pero un tipo de ética sin Filosofía moral, sin filósofos. El modelo profesional redujo el debate político, ideológico. Pero no carecía de ideología: estaba comprometido con el *Liberalismo*. Con sus principios básicos, la autonomía, la libertad individual. En su nombre, la Bioética asumió de forma implícita que hay que poner límites a las instituciones para que el Estado no interfiera en las decisiones personales. Por esta misma razón, las instituciones no deben promover ni imponer una determinada idea de moralidad. La autonomía y la racionalidad están por encima de cualquier otro principio. Son, además, la base del consenso, ya que integran la cultura o “razón pública”, es aceptable para todos, al margen de valores o creencias particulares. La Bioética combinó con éxito estos elementos, la ideología de lo práctico y del compromiso con las libertades, aplazando otros debates que pudieran minar el consenso»⁴⁸.

Esto ha conducido, según explica Miguel Kottow, a que los «críticos de la bioética hayan percibido rigideces conceptuales, insuficiencias temáticas y estrecheces de perspectivas, reclamando la necesidad de revisar sus fundamentos y modificar sus perspectivas, bajo pena de verla convertida en una ética aplicada carente de significado social»⁴⁹. De aquí que Kottow proponga una *bioética pública* apoyada en el quehacer de la sociología y sostenida por cuatro pilares: participación, deliberación, protección y pragmatismo⁵⁰; esto ha de ejecutarse, según el autor, a través de las *Comisiones Nacionales de Bioética*, sin embargo, como él mismo admite, las tendencias más académicas de la bioética han ignorado esta y otras propuestas (protección, intervención y derechos humanos, como hemos visto en el cuarto capítulo) que buscan una bioética

⁴⁶ CORTINA, *¿Para qué sirve realmente la ética?*, 107.

⁴⁷ Cf. CAMPS, *Breve historia de la ética*, 393.

⁴⁸ LÓPEZ DE LA VIEJA, *Bioética y ciudadanía*, 75-76.

⁴⁹ KOTTOW, «Bioética pública: una propuesta», 61.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 66-71.

más contextualizada a la situación de latinoamericana⁵¹ desde donde él escribe. Más adelante volveremos sobre esto a propósito de nuestra propuesta a partir del análisis de los comités de bioética y de los movimientos sociales.

5.3.1 Intentos de respuesta comprometida

Han surgido también otras voces, con mayor eco en el ámbito académico, que buscan alentar a la inclusión de la vulnerabilidad y la interdependencia por parte de la reflexión ética en general y la bioética en particular, por ejemplo, a través de la *ética del cuidado*⁵² aportada en su origen por la reflexión griega y cristiana⁵³, acentuada en nuestros tiempos por el pensamiento feminista⁵⁴. Otra expresión de esta preocupación por el cuidado y la reciprocidad, incluso con las generaciones futuras, es la propuesta por Hans Jonas⁵⁵ con su *principio de responsabilidad*⁵⁶. También existen otros esfuerzos de cara a la

⁵¹ Susana Vidal afirma: «Valga decir que si se parte de considerar que las decisiones en el campo de la salud deben estar regidas por principios que resguarden el pluralismo, la no discriminación, el respeto a los derechos individuales de las personas, la justicia y la equidad, se debe tomar en cuenta, en primer lugar, cuales son los derechos que en cada sociedad están siendo vulnerados, para a partir de ello redefinir un modelo de toma de decisión que los tenga en cuenta. Y es por eso que el modelo principialista, tan difundido se presenta al menos como insuficiente para el análisis contextual de ciertas realidades sociales complejas como las latinoamericanas». SUSANA VIDAL, «Bioética y desarrollo humano: una visión desde América Latina», *Revista ACTIO* 15 (2013): 54. Otra propuesta desde el contexto latinoamericano, desde la perspectiva de la economía, es: Cf. MARÍA ILIANA ORTÍZ Y SUSANA PALAVECINO, «Bioética para una salud pública con responsabilidad social», *Acta Bioethica* IX, n.º 1 (2005): 65-76.

⁵² Cf. CAROL GILLIGAN, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge: Harvard University Press, 1993). *La ética del cuidado* (Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013). EVA FEDER KITTAY, *Love's labor: essays on women, equality, and dependency* (New York: Routledge, 1999). CORTINA, *Ética cosmopolita*, 33-35. Esta ética ha sido contestada por otras feministas: Cf. JUDITH BUTLER, *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político* (Barcelona: Paidós, 2021), 181-199.

⁵³ Para un estudio sobre el cuidado desde categorías teológicas y filosóficas: Cf. LYDIA FEITO GRANDE, *Ética profesional de la enfermería. Filosofía de la enfermería como ética del cuidado* (Madrid: PPC, 2000). MARTA LÓPEZ ALONSO, *El cuidado: un imperativo para la bioética* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011). FRANCESC TORRALBA ROSELLÓ, *Antropología del cuidar* (Barcelona: Institut Borja de Bioética – Fundación Mapfre Medicina, 1998). *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*, 2ª ed. (Barcelona: Fundación Mapfre Medicina, 2006). ANTONIO VÁZQUEZ Y FLORENTINO BLANCO (eds.), *El valor de cuidar* (Granada: Archivo-Museo San Juan de Dios, 2020).

⁵⁴ Cf. MARTÍNEZ, «Una visión social de la bioética para el siglo XXI...», 1491-1492. MARTÍNEZ, «Introducción», 23-26.

⁵⁵ Cf. HANS JONAS, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder, 1995). *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad* (Barcelona: Paidós, 1997). Cf. DIEGO GRACIA, «Democracia y bioética», *Acta Bioethica* VII, n.º 2 (2001): 348-349.

⁵⁶ Cortina considera que este principio de responsabilidad ha de completarse, para reconocer el deber que lleva en sí con la postura de Emmanuel Levinas quien indica que «es el rostro del otro, la imagen de su fragilidad, lo que me impulsa a ser moral, no la autonomía ni la libertad del individuo. Es el ser del otro necesitado de ayuda el que me convierte en sujeto moral, obligado a prestar ayuda, el que me hace responsable. Es la presencia de la alteridad la que desencadena la obligación moral, más allá de la reciprocidad». CORTINA, *Ética cosmopolita*, 37. Para conocer más sobre la obra de Levinas: Cf. EMMANUEL LEVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 1987). *Totalidad e infinito*:

tolerancia⁵⁷ y el diálogo traducida en una *ética de mínimos*⁵⁸ que permita la coexistencia pacífica en una sociedad plural⁵⁹. Detengámonos en esta última. De la ética de mínimos afirma Diego Gracia:

«[...] el minimalismo se entiende en un sentido muy preciso. Las éticas procedimentales modernas, típicas de la época ya aludida [confrontación este-oeste] en que todo debate moral acababa convirtiéndose en cuestión política, y a la vez muy influidas por Kant, han buscado procedimientos de legitimación de normas que superaran el solipsismo de la razón kantiana sin perder por ello su carácter canónico. Tanto individual como colectivamente podemos proyectar una situación ideal, trasunto del reino de los fines kantiano, en la que los seres humanos puedan llevar a término sus ideales de felicidad y perfección. Las situaciones reales nunca se adecuarán completamente a esos cánones ideales, lo cual la norma jurídica habrá de expresar unos “mínimos” de justicia, que no cubran, pero tampoco impidan el que las personas concretas puedan hacer su vida yendo más allá de esos mínimos a través de sus sistemas privados de valores y creencias, lo que daría lugar al logro de las distintas “éticas de máximos”. La ética mínima sería, por tanto, algo así como los mínimos exigibles a todos a través de normas en una sociedad de seres humanos bien ordenada, aunque desde luego no perfecta»⁶⁰.

Destaca Gracia, en otra de sus obras, *Fundamentos de bioética*, que toda relación medico-paciente es social «aunque nadie más se halle presente»⁶¹. El autor deduce de lo anterior que la presencia de la sociedad en dicha relación suma el principio de justicia a los principios de autonomía y beneficencia que ya se encuentran en juego en la relación entre el personal sanitario y el enfermo. Para él la justicia coloca la noción de *bien común*

ensayo sobre la exterioridad (Salamanca: Sígueme, 1987). SIMON CRITCHLEY Y ROBERT BERNASCONI (eds.), *The Cambridge companion to Levinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

⁵⁷ No debemos dejar de tener presente la siguiente advertencia: «La tolerancia por sí sola no crea vínculos, por lo que no nutre el suelo democrático. Para que la sociedad se mantenga viva, debe haber razones para el encuentro, deseos de que al otro le vaya bien y disposición para favorecerlo». OLGA BELMONTE GARCÍA, «El rescate del alma: un camino filosófico para la regeneración democrática», en *De la indignación a la regeneración democrática*, coord. por Olga Belmonte (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014), 124-125.

⁵⁸ Cf. THEODOR W. ADORNO, *Mínima moralía: reflexiones desde la vida dañada* (Madrid: Taurus, 1987). ADELA CORTINA, *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, 13ª ed. (Madrid: Tecnos, 2008). DIEGO GRACIA, *Fundamentos de bioética* (Madrid: Triacastela, 2008), 527-586. *Bioética mínima* (Madrid: Triacastela, 2019).

⁵⁹ «Ese era el sentido de una “ética de mínimos”: el de descubrir conjuntamente el “capital ético” compartido, sin el que una sociedad se sabe inhumana, bajo mínimos de humanidad». ADELA CORTINA, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI* (Oviedo: Ediciones Nobel, 2007), 10. Resulta interesante la comprensión de lo plural que tiene Ricoeur: «mediante la idea de pluralidad se sugiere la extensión de las relaciones interhumanas a todos los que el cara a cara entre el “yo” y el “tú” deja fuera como terceros. Pero el tercero es, de entrada, sin juego de palabras, *tercero incluido* por la pluralidad constitutiva del poder. [...] La pluralidad incluye terceros que nunca serán rostros. Se incluye así un alegato en favor del anónimo, en el sentido propio del término, dentro del más amplio objetivo de la verdadera vida. Esta inclusión del tercero, a su vez, no debe limitarse al aspecto *instantáneo* del querer obrar juntos, sino *desarrollarse* en la duración. El poder recibe esta dimensión temporal precisamente de la institución». RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 204.

⁶⁰ GRACIA, *Bioética mínima*, 13-14.

⁶¹ GRACIA, *Fundamentos de bioética*, 201.

en esa relación que en principio aparenta ser meramente privada⁶². De aquí que, el profesor de bioética proponga un orden lexicográfico donde la justicia está por encima de la autonomía y ésta a su vez de la beneficencia. Aunque admite que en dicha jerarquización no debe primar la rigidez dada la conflictividad de estos principios y también la particularidad de los casos que se presentan, donde uno u otro principio puede alcanzar mayor capacidad de respuesta y claridad en las consecuencias⁶³. Propone, de este modo, una flexibilización del orden lexicográfico de los principios dependiendo de la situación a la que se desee responder. En otras palabras, la rigidez⁶⁴ de los principios no ha de hacer nido en el sano ejercicio de la bioética⁶⁵. Esto porque el carácter contextual y social del ejercicio de la bioética, abriría paso a la práctica de lo que Cortina denominó *mesobioética*.

Lo anterior no es extraño, Lydia Feito afirma: «La bioética ha de implicarse en esta reflexión sobre los aspectos culturales, sociales y políticos que dan sentido a las vidas humanas, lo cual implica que la bioética actual ha de ir hacia las culturas y no puede prescindir de esos aspectos contextuales»⁶⁶. En este sentido, la pregunta por la justicia en el ejercicio de la bioética no está circunscrita únicamente a la relación médico-paciente, sino que también conduce a un mayor compromiso con el contexto socio-cultural desde

⁶² Resulta llamativo que Gracia, en su obra, terminará afirmando que en la relación médico-paciente no debe intervenir el principio de justicia, dado que esta debe ser mediada solo por los principios de autonomía y beneficencia, relegando de este modo a la justicia a los estamentos burocráticos de los hospitales. Cf. GRACIA, *Fundamentos de bioética*, 292-293. Se comprende que en el momento en que se realiza la relación médico-paciente, en situaciones normales, no resulta primordial la discusión de temas socioeconómicos o de índole política, pero tampoco se puede negar que la ausencia de estos factores puede conducir a una merma de la comprensión del modo en que el paciente ejerce su autonomía e incluso en la capacidad de solución de la condición clínica por la cual acude a consulta. Véase: Cap. 4, 231-244.

⁶³ Cf. GRACIA, *Fundamentos de bioética*, 202-204.

⁶⁴ Cf. MARÍA CASADO, «Hacia una concepción flexible de la bioética», en *Estudios de Bioética y Derecho*, ed. por María Casado (Valencia: Tirant lo Blanch, 2000), 21-34.

⁶⁵ Advierte Diego Gracia: «El primado ético de la realidad tiene que ver con un hecho sorprendente, del que la filosofía tiene perfecta conciencia desde sus mismos orígenes. Se trata de la radical inadecuación entre la mente y las cosas, y por tanto nuestra incapacidad para agotar la riqueza de la realidad. La realidad es siempre más de lo que nosotros podamos pensar. La realidad siempre nos supera. No hay pensamiento humano completamente adecuado a la realidad. Éste es un dato elemental de sano realismo. *Realitas semper maior*. Por eso resulta imposible enrocarse en principios, afirmándolos como absolutos y sin excepciones. Ese tipo de actitudes siempre se pagan caras. La rigidez mental tiene siempre un carácter semipatológico, resultado del miedo y de la angustia». DIEGO GRACIA, «Teoría y práctica de los comités de ética», en *Comités de bioética*, ed. por Julio Martínez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003), 63.

⁶⁶ FEITO, «Bioética global, ciudadanía mundial...», 107. «La pretendida invisibilidad de determinados problemas y la falta de atención a ciertas claves de comprensión de la vida humana, han originado una bioética poco implicada en las cuestiones relativas a la justicia». *Ibid.*, 98.

donde se buscan soluciones pertinentes a las situaciones planteadas. Julio Martínez lo plantea de la siguiente forma:

«El hecho que quiero destacar es que todos estamos metidos en tradiciones y comunidades morales concretas, de una u otra forma con un mayor o menor grado de conciencia y de satisfacción, porque sin ellas no podemos sobrevivir o, si podemos, nuestra vida se convierte en solitaria, fragmentada, incluso desesperada o (auto) destructiva. Estas comunidades forman parte de nuestra vida de tal modo que no las podemos pasar por alto en nuestras decisiones éticas, por más que nos empeñemos en creer que el yo de cada cual “antecede a los fines”. [...] Hay aquí un desafío a una comprensión del sujeto y de la sociedad con que trabajan las poderosas teorías liberales y todos los que diseñan marcos de decisión moral abstrayendo de ellos los contextos sociales existentes. [...] Sin embargo, no está de sobra preguntarse si alguien puede tener verdaderamente sentido de su propio valor como persona una vez que se le ha despojado de sus raíces, convicciones, creencias, tradiciones, etc.»⁶⁷.

Más aún, tener en consideración estos elementos significaría que las instancias organizacionales de distinto nivel desde donde se hace bioética no son meras receptoras pasivas de las preguntas que se suscitan en la realidad socio-cultural, sino que han de convertirse en medio idóneo para indagar, denunciar y plantear soluciones a las diversas injusticias que pudieran surgir en el contexto donde se encuentran dichos estamentos de discernimiento ético. Esta función, que podríamos denominar profética, asumiendo un lenguaje religioso, es importante ya que, si el espacio de participación, deliberación⁶⁸ y discernimiento *inter* y *transdisciplinar*⁶⁹ propio de la bioética abre paso a lo social y político, despejaría el camino a la escucha y a la participación de los que viven en pobreza, marginación y exclusión social en aras de la justicia social⁷⁰.

⁶⁷ MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», 205-206.

⁶⁸ «[...] la búsqueda de la verdad en el campo de la ética se hace a través de la deliberación y es, por tanto, una tarea dialógica, una acción comunicativa, de debate, de reflexión en común, de propuesta y, en su caso, de acuerdo; una tarea que necesita contar de manera efectiva con los afectados por las cuestiones sometidas a escrutinio y, por tanto, que ha de crear las condiciones para que la participación en el diálogo se dé con las máximas garantías y del mejor modo posible. Así las cosas, se entiende perfectamente que sea tan importante tener procedimientos adecuados que hagan posibles la libertad y la participación, pero también que los procedimientos no dejen fuera factores esenciales a todo buen diálogo deliberativo de carácter ético». JULIO MARTÍNEZ, «Inter(trans)disciplinariedad y ética», en *La tecnocracia*, ed. por José Manuel Caamaño (Madrid – Santander: Universidad Pontificia Comillas – Sal Terrae, 2018), 114. MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», 202-204.

⁶⁹ Véase: *Carta de la transdisciplinariedad*, Convento de Arrábida, 6 de noviembre de 1994. <https://filosofia.org/cod/c1994tra.htm>

⁷⁰ Resulta oportuno recordar que «la justicia legal está incluida en la justicia social, pero no la agota. La justicia social también requiere que cada persona tenga aquello que necesita para poder vivir una vida conforme a la dignidad humana». FERRER, «Pandemia e inequidad en América Latina», 386.

Hemos mencionado en varias ocasiones las palabras *inter* y *transdisciplinariedad*, al igual que *deliberación*, cabe un breve excursus sobre las mismas antes de continuar con nuestra reflexión. Julio Martínez propone una manera de comprender ambas dimensiones del quehacer de la ética en general y de la bioética en particular que nos parece acertada y lúcida. El autor, partiendo de la base de la necesaria búsqueda de la verdad⁷¹, búsqueda que se fragua a través del diálogo y se caracteriza por incluir la polifonía propia de la realidad, insiste en la necesaria confluencia de enfoques, matices y valores que posibiliten el planteamiento de soluciones integrales a los problemas que son intrínsecamente complejos, sin dejarnos tentar por infecundas pretensiones de neutralidad, sino con un aunado compromiso por el bien común y la verdad⁷². Para Martínez la interdisciplinariedad es necesaria para el progreso de la ciencia y lo es porque, a pesar de la necesaria especialización de las áreas del saber en aras de una mayor profundidad, la verdad no puede ser parcelada, sino que se fragua en el encuentro y el diálogo a partir de la diversidad epistémica que la realidad misma comporta, sin que esto signifique que sea algo sencillo de realizar. Ahora bien, si la *interdisciplinariedad* implica un diálogo comprometido entre distintas disciplinas en su afán de comprender y dar solución a los problemas que afectan a la humanidad (perspectiva horizontal, que relaciona ciencias y sociedad), ésta necesita de la *transdisciplinariedad* en cuanto posibilitadora de la profundidad reflexiva (perspectiva vertical, que remite al pensamiento filosófico y teológico)⁷³. Se traslucen en esta propuesta de Martínez las llamadas de atención potterianas sobre los necesarios diálogos de saberes de los que la bioética debería constituirse en referencia⁷⁴.

⁷¹ «La búsqueda de la verdad en el campo de la ética es una tarea dialógica y por tanto comunitaria; una acción comunicativa, de debate, de reflexión común, de propuesta y, en su caso, de acuerdo; una tarea que necesita contar de manera efectiva con los afectados por las cuestiones sometidas a escrutinio, y, por tanto, que ha de crear las condiciones para que la participación en el diálogo se dé con las máximas garantías y del mejor modo posible». JULIO MARTÍNEZ, «Perspectivas éticas que disponen para una buena deliberación», en *Comités de bioética*, ed. por Julio Martínez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003), 174.

⁷² Cf. MARTÍNEZ, «Inter(trans)disciplinariedad y ética», 95-102. «De la ética a la bioética», 204.

⁷³ Cf. *Ibid.*, 102-106. «Un abordaje interdisciplinario, en sentido estricto, requiere tender puentes entre las distintas ciencias para mutuo enriquecimiento e interconexión. La transdisciplinariedad añade el “a través y más allá” de las disciplinas; presupone una racionalidad abierta, a través de una nueva mirada sobre la noción de “objetividad” y una ampliación de la razón y su uso, superando la hegemonía de las “ciencias positivas”». JULIO MARTÍNEZ, «Los caminos de la ética contemporánea ante la Agenda 2030», en *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, ed. por José María Larrú (Madrid: BAC, 2020), 42.

⁷⁴ Cf. MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», 211. «Una visión social de la bioética para el siglo XXI...», 1481.

De este modo, la ética en general, y la bioética en particular, no deben renunciar al carácter *inter* y *transdisciplinar* que le es intrínseco, dado que es lo que les permite promover la interacción de las diferentes aristas del entramado de perspectivas propias de una sociedad plural sin caer en reduccionismo ni perderse en relativismos estériles. De otra manera, hacer ética y bioética presupone la acogida, como bien defiende Julio Martínez, de la complejidad de lo real desde donde se realizan los ejercicios de discernimiento y deliberación moral que posibilitan la disponibilidad a la diferencia, a la interdependencia, a la complementariedad y a la continua apuesta por la profundización. En otras palabras, la ética y la bioética, en aras de dar respuesta a la realidad poliédrica en la que están inmersas, allí donde se gestan los conflictos morales a los que intentan responder, no deben pretender responder desde la autosuficiencia o la autorreferencia, sino desde el fecundo diálogo de saberes que permita una mirada lo más integral posible⁷⁵.

Como habíamos mencionado hace un momento, resulta oportuno detenernos en una palabra que ha aparecido con insistencia en nuestra reflexión: *deliberación*⁷⁶. Este concepto, que nos acompaña en el quehacer filosófico desde los tiempos de Aristóteles y su *Ética a Nicómaco*, resulta indispensable para el buen hacer de la bioética, especialmente cuando lo característico del ambiente sociocultural —y de la bioética— es la pluralidad de opiniones⁷⁷. Diego Gracia nos recuerda que para un sano ejercicio de la ética se ha de considerar a la realidad como un *a priori* y, a su vez, reconocer que nuestro modo de relacionarnos con la realidad no es estático, sino intrínsecamente dinámico⁷⁸. La realidad nos lanza hacia la búsqueda de soluciones a los problemas a cuya respuesta no se adecúa nuestra tradición o cultura establecida y exige innovación. «El primer principio de la ética ha de ser siempre el atenuamiento a la realidad y no a las teorías. Éste es un

⁷⁵ Cf. MARTÍNEZ, «Inter(trans)disciplinariedad y ética», 112-113. Cf. FRANCISCO, *Veritatis Gaudium. Sobre las universidades y facultades eclesíasticas* (29 de enero de 2018), n.º 4. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/01/29/gau.html>

⁷⁶ «La deliberación, pues, es un proceso “racional”, de análisis de las razones que se aducen a favor y en contra de problemas y asuntos que son objetos de opiniones encontradas, y por tanto que unos ven de una manera y otros de otra. La deliberación se realiza no sobre la *epistème*, sino sobre la *dóxa*, sobre la opinión, y sobre la *parà-dóxa*, sobre las opiniones contrapuestas. La deliberación se realiza aportando argumentos, a fin de tomar una decisión que no podrá ser nunca completamente cierta, pero sí “prudente”. La prudencia es esto, la toma de decisiones racionales en condiciones de incertidumbre. Por eso, las decisiones prudenciales son siempre rectificables». GRACIA, «Teoría y práctica de los comités de ética», 62. Cf. MÀRIUS MORLANS, «La deliberación en los Comités de Ética Asistencial», en *Comités de Ética y consultores clínicos: ¿complemento o alternativa en la ética asistencial?*, ed. por Fundació Víctor Grífols i Lucas (Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2018), 68-70.

⁷⁷ Cf. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 178-180.

⁷⁸ Cf. GRACIA, «Teoría y práctica de los comités de ética», 65.

principio general de higiene del pensamiento»⁷⁹. Para dar respuesta a la realidad hay que conocerla en la mayor amplitud posible, es decir, desde la apertura a su multidimensionalidad y a la pluralidad de perspectivas que de ella existen⁸⁰.

«La deliberación moral tiene por objeto resolver problemas concretos, a partir del análisis racional de los medios y fines, y respetando los sistemas de valores de los implicados. Por tanto, en principio no se delibera sobre los valores de los implicados, sino sobre el modo de resolver los problemas respetando los valores de los implicados. El objetivo de la deliberación es resolver conflictos concretos, respetando los sistemas de valores, a base de argumentaciones racionales, que permitan llegar a ciertos acuerdos. Estos acuerdos no siempre serán posibles. Por eso la deliberación no siempre tiene que terminar en acuerdo. Puede no darse el acuerdo. Y cuando esto sucede, lo que habrá que hacer es dejar cierta libertad a las diferentes concepciones, o a las diferentes soluciones»⁸¹.

Julio Martínez pondera de manera positiva el que la ética se haya reencontrado con la razón comunicativa abriendo paso a la deliberación, pero considera que debe velar para que sea «una razón comunicativa que realmente represente la riqueza de la experiencia humana (sensibilidad, inteligencia, afectividad), y no con una experiencia reducida a argumentación racional»⁸². Frente a la diversidad de lenguajes en los que se puede expresar la experiencia humana y teniendo en consideración los desafíos de hacer bioética en sociedades pluralistas, Martínez propone que las deliberaciones tomen en cuenta tres perspectivas éticas —la principialista, la narrativa y la fenomenológica— que propiciarían la inclusión de las dimensiones individual, institucional y social en la actividad dialógica propia de la bioética.

El profesor de Comillas comprende que la perspectiva principialista aportaría a la deliberación un lenguaje y un método común, que defiende a las discusiones éticas de caer en lo anecdótico o en el relativismo. El problema del principialismo, enfatiza el autor, es que «exige que nos abstraigamos de nuestros específicos marcos identitarios», pero por esta vía, «como la vida real no es un contexto sin diferencias»⁸³, se puede caer con facilidad en la inutilidad de la ética. En cuanto a la perspectiva narrativa, esta surge de la

⁷⁹ *Ibid.*, 67.

⁸⁰ «Dentro del proceso del discernimiento en común una fase imprescindible es la del análisis y la reflexión sobre los datos de la realidad: lo que denominamos sintéticamente “análisis social”. [...] La realidad entrañada en el análisis social, en muchas ocasiones, tiene suficiente entidad como para tener consistencia en sí, aun cuando no se recorran los otros momentos. Es decir, aunque no recorramos todas las etapas del discernimiento en común, hacer bien el análisis puede constituir una experiencia de discernimiento, incompleta, sí, pero valiosa». MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad*, 212.

⁸¹ GRACIA, «Teoría y práctica de los comités de ética», 69.

⁸² MARTÍNEZ, «Perspectivas éticas que disponen para una buena deliberación», 180.

⁸³ *Ibid.*, 182-183.

constatación de que «todos estamos metidos en comunidades morales concretas, de una u otra forma, con un mayor o menor grado de conciencia y de satisfacción, porque sin ellas no podemos sobrevivir o, si podemos, nuestra vida se convierte en solitaria, fragmentada»⁸⁴. Esto aporta una dimensión afectiva a la deliberación ética, que es normal que surja en las ocasiones en las que hay que afrontar decisiones y elecciones vitales. Por último, propone el teólogo moral la perspectiva fenomenológica, que «nos sitúa dentro del ámbito de la conciencia, donde cada uno alberga y elige sus ideales morales, trata de dar sentido a sus creencias más hondas e íntimas y busca fundar los mensajes y decisiones de los otros dos mundos (el pluralista secular y las comunidades concretas [...]) en convicciones éticas de fondo»⁸⁵. Esta diversidad de perspectivas que propone el profesor Martínez permite una comprensión más holística de la realidad y una respuesta más completa a los problemas que se presentan para la deliberación.

Más adelante, cuando tratemos la posibilidad de la inclusión metodológica de los movimientos sociales al quehacer de la bioética en contextos de pobreza y exclusión social, retomaremos a Diego Gracia y a Julio Martínez a través de sus propuestas metodológicas para la deliberación.

Teniendo como trasfondo los conceptos de *inter y transdisciplinariedad*, así como el de *deliberación*, podemos retomar el curso de nuestra reflexión. Una bioética contextualmente comprometida esboza la pregunta por cuál concepto de justicia ha de ser aplicada en cada circunstancia particular. Si examinamos el desarrollo del concepto de justicia, como muy bien presenta Diego Gracia, podemos observar el influjo de la comprensión liberal de la justicia en el quehacer bioético y que en el campo sanitario se manifiesta en lo que él denomina la medicina liberal, afirma Gracia:

«El pensamiento liberal ha considerado siempre que el mercado sanitario debía regirse, como los demás, por las leyes del libre cambio, sin la intervención de terceros. Este fue el principio básico de la llamada “medicina liberal”. [...] [En ella se ha] exigido a los médicos que la relación entre el médico y el paciente no estuviera mediada por el Estado, y que por tanto se acomodara a los principios de libre mercado: un enfermo siente necesidad de ayuda técnica por parte del médico, y elige libremente entre las ofertas del mercado sanitario. Esto es lo que se ha entendido tradicionalmente por medicina liberal,

⁸⁴ *Ibid.*, 183.

⁸⁵ *Ibid.*, 186.

o por ejercicio liberal de la medicina. Cualquier intervención del Estado se consideraba artificiosa y perjudicial»⁸⁶.

Esto, por supuesto, relega el acceso de los servicios sanitarios al poder adquisitivo del individuo o, en caso de los que no puedan pagarlo, a la beneficencia del Estado y la acción caritativa de terceros, esto último en posible detrimento de la calidad de los servicios. Según esta línea de pensamiento, que se despliega con fuerza en el neoliberalismo⁸⁷, «se desprende que la salud es un derecho individual que debe ser protegido por el Estado, pero sólo “negativamente”, no de modo positivo. Esta es la diferencia entre el derecho negativo a la salud y el derecho positivo a la asistencia sanitaria»⁸⁸. Nuevamente, desde esta propuesta la asistencia sanitaria para los más pobres solo podría considerarse como un acto virtuoso de caridad, pero no como una obligación de justicia o, al menos, como una mera obligación imperfecta únicamente motivada por un acto libre de beneficencia (que podría devenir en un asistencialismo paternalista de cuño liberal), pero que no daría pie al reconocimiento de un derecho positivo de asistencia⁸⁹. La tendencia a este tipo de consideración se puede constatar, a modo de advertencia, en el informe ofrecido por el *Comité de Bioética de España* al inicio de la pandemia del coronavirus, dice el informe:

«La crisis no es económica, ni educativa, ni social: es una crisis de salud pública, que trae vinculada una crisis sanitaria cuyas consecuencias están ya siendo extremadamente graves. Así, entendemos que todos los esfuerzos de las autoridades públicas y la propia

⁸⁶ GRACIA, *Fundamentos de bioética*, 231.

⁸⁷ «El neoliberalismo se apoya en la tradición liberal que “engloba una imagen del ser humano y la sociedad [...] que implica las siguientes tesis centrales: a) es individualista, puesto que afirma la primacía de la persona frente a exigencias difusas o agregativas; b) es igualitario, en cuanto confiere a todos los seres humanos el mismo estatus moral; y c) es universalista, pues entiende que sus pretensiones son propias de toda la humanidad, trascendiendo las asociaciones históricas y culturales específicas”. Pero tiene diversas escuelas: el igualitarista de Rawls o el libertario de Nozick. También destacan nombres de economistas como Hayek y Friedman. En el fondo, el ser humano es un individuo para el que la sociedad es un accidente, no es un dato esencial de su ser, y que en una economía de mercado puede ser reducido a cosa, incluso a simple *capital humano*». RAFAEL AMO USANOS, «Una nueva síntesis humanista para un desarrollo humano integral», en *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, ed. por José María Larrú (Madrid: BAC, 2020), 150-151.

⁸⁸ GRACIA, *Fundamentos de bioética*, 233.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 235. Markus Gabriel llama la atención sobre la relación entre moral y economía: «[...] las exigencias morales solo se pueden satisfacer cuando creamos las condiciones económicas necesarias a tal efecto, porque no podemos partir de la premisa de que todas las personas se comportarán como héroes morales en toda circunstancia. A la inversa, es tarea de la economía crear las condiciones necesarias para que resulte posible actuar moralmente sin heroísmos, a cualquier persona y en la vida normal y cotidiana. De lo anterior se deriva, no obstante, que la economía debe perseguir objetivos morales, y no al revés. La moral no se somete a la lógica del mercado; es la lógica del mercado la que debe subordinarse a las metas superiores de una sociedad ilustrada y organizada de acuerdo con el progreso y el pensamiento morales. En el caso contrario, la lógica de mercado actúa sin restricciones y genera injusticias morales que se reproducen sin control». GABRIEL, *Ética para tiempos oscuros*, 47.

ciudadanía deben centrarse en contener la extensión de la pandemia. Cuanto antes se controle el problema de salud pública, antes se resolverán las consecuencias que está provocando en otros ámbitos, de manera especial en el de la asistencia sanitaria. Para alcanzar el objetivo de detener la pandemia urge dotar de medios al sistema de salud, tanto público como privado. Esa es la prioridad: reforzar el sistema de salud y a sus profesionales. Lo que está en juego hoy no es el bienestar económico de nuestra sociedad, sino la vida y salud de muchas personas, especialmente de las más vulnerables»⁹⁰.

López de la Vieja considera que las tensiones ideológicas que afloran con mayor frecuencia en los círculos bioéticos se deben a la ruptura del acuerdo implícito de neutralidad que se había fraguado durante el establecimiento de la bioética en tanto que disciplina; en él se dejaban de lado las disputas ideológicas y se planteaba la bioética como un procedimiento reglado en el que las teorías políticas y sociales quedaban silenciadas en favor del consenso científico, aunque esto provocara, como consecuencia, un cierto olvido de los derechos de segunda generación, centrándose así en el respeto de la autonomía pero yendo en detrimento de la justicia⁹¹. De aquí que la autora augure lo siguiente:

«Los cambios externos y la dimensión internacional que ha cobrado la Bioética permiten deducir que se impondrá la tendencia opuesta, más social y política. Esto es, el modelo de expertos tendrá que dejar paso a otro enfoque más participativo, más “republicano”, por así decirlo, ya que estará más abierto a la deliberación, siendo también más sensible a las tensiones que afectan a la esfera pública. Como quiera que sea, el nuevo enfoque estará más próximo a la perspectiva de los agentes, en lugar de permanecer centrado en las cuestiones técnicas y, por lo tanto, requerirá la participación de los afectados por las decisiones sobre la salud, la ciencia, las políticas de investigación»⁹².

Nosotros consideramos que estas palabras de López de la Vieja son atinadas para los contextos que deseamos atender en esta investigación ya que, sin renunciar a la dimensión técnica, la bioética deberá incluir dimensiones sociales y políticas en su quehacer abriendo paso a la participación activa de los afectados⁹³.

⁹⁰ COMITÉ DE BIOÉTICA DE ESPAÑA, «Informe sobre los aspectos bioéticos de la priorización de recursos sanitarios en el contexto de la crisis del coronavirus», *Persona y Bioética*, n.º 1, vol. 24 (2020): 79.

⁹¹ Cf. LÓPEZ DE LA VIEJA, *Bioética y ciudadanía*, 85-87. Cf. MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 197-200.

⁹² LÓPEZ DE LA VIEJA, *Bioética y ciudadanía*, 87.

⁹³ «La participación voluntaria en la deliberación de las personas afectadas por el problema les permite contrastar su posición personal con los argumentos de personas ajenas al mismo, lo que enriquece su capacidad de reflexión y les predispone a modificar su posición personal». MORLANS, «La deliberación en los Comités de Ética Asistencial», 72.

En términos políticos, las tensiones entre justicia y autonomía han tenido respuesta en el contexto europeo desde las políticas socialdemócratas⁹⁴. Estas han intentado equilibrar el rol del Estado en las polémicas surgidas entre las visiones libertarias y del marxismo radical colocando una serie de derechos económicos, sociales y culturales junto a los derechos humanos de primera generación (derechos negativos)⁹⁵. Estos derechos abarcan la educación, la vivienda, los relacionados al mundo del trabajo y la asistencia sanitaria, entre otros (derechos positivos). Según el modelo socialdemócrata, para que los miembros de país tengan acceso a dichos derechos se hace necesario una presencia mayor del Estado en la defensa de los derechos negativos y la promoción de los positivos⁹⁶. Para el caso que nos concierne,

«si la primera generación de derechos humanos dio como resultado el descubrimiento del *derecho a la salud*, esta segunda generación ha alumbrado un derecho distinto, el *derecho a la asistencia sanitaria*. El primero es negativo, ya que es previo al contrato social y el Estado no puede hacer otra cosa que protegerlo, en tanto que el segundo es un derecho positivo que el Estado tiene que llenar de contenido»⁹⁷.

Lo dicho anteriormente supone un equilibrio entre la libertad y la igualdad en el contexto social, en lo que el pensamiento del socialismo democrático denominó *principio de armonía*. Según dicho principio, «todos los derechos son del mismo rango, tienen la misma categoría, y en principio todos son complementarios entre sí. [...] La consigna del socialismo sería: no es posible libertad sin igualdad, ni igualdad sin libertad. Sólo en la armonía entre ambos derechos puede consistir la “justicia”»⁹⁸. Desde esta perspectiva, el derecho a la asistencia sanitaria se comprende como un elemento de la justicia social⁹⁹.

⁹⁴ «La justicia social es el horizonte de la social democracia, aunque hoy ese horizonte aparezca un tanto nebuloso y las dificultades para no perderlo de vista sean grandes». VICTORIA CAMPS, *Virtudes públicas* (Madrid: Espasa, 1996), 12.

⁹⁵ Julio Martínez nos recuerda que en el liberalismo se comprenden los derechos subjetivos como derechos negativos. Cf. MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 191.

⁹⁶ «Pareciera, tras la Segunda Guerra Mundial que con el Estado de Bienestar habíamos logrado un equilibrio entre la libertad (recogida en la Declaración Universal de Derechos Humanos en los derechos civiles y políticos) y la igualdad (desplegada en los derechos sociales y económicos). Con todo, la actual situación pone de manifiesto que habitamos un discurso de enorme sensibilidad hacia la libertad y sordo y ciego ante los reclamos de la igualdad. Tan es así que se dan pasos de gigante para dismantelar en un brevísimo espacio de tiempo aquellas estructuras políticas que la hacían posible. La desaparición de la igualdad del horizonte difumina por completo el tercer pilar, la solidaridad». MARTÍNEZ CONTRERAS, «Transgresiones democráticas», 44.

⁹⁷ GRACIA, *Fundamentos de bioética*, 246.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 247.

⁹⁹ La justicia, para Adela Cortina, «es el quicio de una buena sociedad, preocupada por dar a cada uno lo que le corresponde desde el reconocimiento recíproco de los iguales en dignidad». CORTINA, *Ética de la razón cordial*, 222. Percibe Diego Gracia que en términos socialdemócratas destaca Rawls: «En síntesis, pues, puede afirmarse que Rawls, partiendo de Kant, establece una teoría de la justicia social que integra a

Vale la pena destacar, ante la comprensión socialdemócrata de la justicia, como se introduce la solidaridad en esta cosmovisión. Julio Martínez resume:

«La solidaridad se identifica como la capacidad para promover organizaciones que logren la cohesión social, expresada y plasmada en derechos y obligaciones dentro de esquemas igualitarios y universalistas. La solidaridad no es un asunto que se resuelva en el recinto de la conciencia, ni en la respuesta de asociaciones intermedias de la sociedad civil, sino que es ante todo un bien público y, por consiguiente, no excluible y no rival (un bien privado es *excluible* —si no se compensa el coste, el que posee el bien puede no intercambiarlo— y *rival* —si uno lo disfruta, no lo hace el otro—). Si es bien público deber ser garantizado para todos: “Es la fuerza social que activa, produce y cultiva vínculos sociales y que, finalmente, se sustancia en un pacto social cuya última expresión son los sistemas de protección institucionalizados... Es el concepto de solidaridad que prima en el Estado de bienestar»¹⁰⁰.

En esta propuesta identifica Martínez una serie de problemas. El primero es que ante un mundo globalizado ya no se puede sostener una idea de solidaridad sin el necesario compromiso global y sus consiguientes instituciones a este nivel. Esto no se ha dado e incluso la pandemia del coronavirus ha vuelto a poner de relieve la ausencia de instituciones globales efectivas que permitan un ejercicio de la solidaridad a dicha escala. Por otro lado, nos advierte el autor, que «la solidaridad institucionalizada y permanente también genera una dinámica de dependencia, ya no de relaciones individualizadas sino a través de las agencias de ayuda o de dotación de servicios. [Pudiendo tomar incluso] un cariz de clientelismo»¹⁰¹. En definitiva, ve el autor que este *asistencialismo institucional*, predominante en la propuesta socialdemócrata, se ha de equilibrar con una mayor participación de los diversos actores sociales. Por último, puntualiza que el concepto de justicia que ha prevalecido «en las instituciones públicas del Estado de *bienestar* es el de utilitarismo contemporáneo: el mayor bienestar para el mayor número, contando los deseos o preferencias de cada uno como iguales»¹⁰², pero dejando atrás a una parte de la

su modo las libertades civiles y políticas con los derechos económicos, sociales y culturales, y concede prioridad estructural a las primeras sobre los segundos. Él es, por ello, el típico representante de las actitudes socialdemócratas. Entre el puro “liberalismo” y el puro “igualitarismo”, propone una tesis intermedia, la de la justicia como “equidad” (*fairness*). GRACIA, *Fundamentos de bioética*, 252.

¹⁰⁰ MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad», 73. Cf. JOAQUÍN GARCÍA ROCA, *El tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado* (Santander: Sal Terrae, 2001), 95. FRANCISCO, «Discurso a los participantes en el encuentro mundial de movimientos populares», Ciudad del Vaticano, 28 de octubre de 2014. AAS 106 (2014), 851-852. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html

¹⁰¹ MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad», 76.

¹⁰² *Ibidem*.

población que queda a merced de los vicios de la solidaridad liberal (asistencia paternalista), de la comunitarista (asistencia por vínculo o pertenencia) o, como mencionamos anteriormente, la socialdemócrata (asistencia institucional)¹⁰³.

Siguiendo la pista del necesario rol público de la bioética, Diego Gracia vinculará a ésta con la democracia poniendo de relieve el rol de la justicia, afirmará: «la función básica de la bioética está en el trabajo social, en orden a promover la participación y la deliberación en los procesos de toma de decisiones sobre la vida»¹⁰⁴. Esto, presupone el autor, no podrá hacerse de espaldas al contexto, sino en el examen pormenorizado de cada caso y en la ponderación adecuada de su contexto, de esta manera conduciría a un compromiso responsable¹⁰⁵. Parte de la premisa de que los derechos humanos han tenido una incidencia directa en el desarrollo de la democracia. Afirma que los derechos de primera generación fueron los propulsores de la democracia formal frente al Estado absolutista, aunque esto no significó que la justicia llegara a los pueblos. Ante este déficit de justicia fue necesaria la formulación de los derechos de segunda generación que abrieron paso a una democracia material, de otra manera, se pasó de un Estado liberal a un Estado social¹⁰⁶.

«El problema está en que ahora ya no consideramos suficiente la mera aposición de los derechos económicos, sociales y culturales a los derechos civiles y políticos, para legitimar el sistema democrático. A pesar de estos derechos, la injusticia sigue siendo una constante del sistema democrático. Parece, pues, que la democracia no puede identificarse sin más con el Estado social, como éste demostró que tampoco podía seguirse identificando con el Estado liberal. Probablemente hay que ir más allá de ambos. ¿Hacia dónde? Hacia un “Estado participativo y deliberativo”, basado en la democracia participativa, y no sólo en la liberal o en la social»¹⁰⁷.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, 110-111.

¹⁰⁴ GRACIA, «Democracia y bioética», 345.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 346. Julio Martínez enfatiza: «[...] parece que se quisiera esconder la injusticia y la alienación con la máscara de las decisiones puramente técnicas a las que se quiere sustraer de ser pensadas y discernidas por la ciudadanía. Esa tentación o enmascaramiento tecnológico esconde opciones fundamentales sobre las que se debe reflexionar y que deben ser moralmente elegidas por parte de personas y pueblos en los distintos ámbitos económicos, científicos, médicos, políticos o mediáticos». MARTÍNEZ, «Inter(trans)disciplinariedad y ética», 122.

¹⁰⁶ Cf. GRACIA, «Democracia y bioética», 347.

¹⁰⁷ *Ibidem.*

De aquí que, partiendo de la propuesta de Jürgen Habermas¹⁰⁸ de una *comunidad ideal de comunicación*¹⁰⁹, propone Gracia una tercera ola de legitimación democrática provocando con ella un movimiento que conduciría de una democracia material a una democracia participativa y deliberativa¹¹⁰. Según Gracia, la bioética, como generadora de espacios de participación y deliberación, tanto individuales como colectivos, vendría a ser un refuerzo para la democracia dado que busca las maneras de proteger la autonomía y la beneficencia, pero dentro de un marco de referencia, *ética de mínimos*, en el que la no-maleficencia y la justicia evitarían el traspaso de prácticas coercitivas o antidemocráticas¹¹¹. Considera que esto es imprescindible en una sociedad plural en la que no están ya delineados de forma monolítica ni mucho menos su definición depende de un único grupo o autoridad¹¹². Como podemos apreciar, integrar las diversas dimensiones de las relaciones interpersonales y sociales resulta un desafío mayúsculo dada la enorme cantidad de aristas y senderos posibles.

Adela Cortina ha propuesto, como idea aglutinadora, el concepto de *justicia cordial* a partir de la tradición del reconocimiento recíproco. Dicho concepto de justicia parte de «la ética de la razón cordial [...] que reconoce que sin capacidad para estimar el valor de la justicia ni siquiera importa que una norma sea justa; sin capacidad de estimar a los demás interlocutores como valiosos, la justicia de las normas que deberían estar a su servicio es irrelevante»¹¹³. En este sentido, la ética defendida por Cortina inicia su andar a partir del reconocimiento de la dignidad compartida con los demás hombres y que presupone la aceptación de la condición de vulnerabilidad mutua¹¹⁴. Esto, además, supone que dicho reconocimiento acoja la diversidad de proyectos de vida buena (éticas de máximos) que coexisten en las sociedades pluralistas, de tal modo que la convivencia sea

¹⁰⁸ Para una presentación sucinta de la obra de Habermas, véase: MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 267-285.

¹⁰⁹ Cf. JÜRGEN HABERMAS, *Facticidad y validez* (Madrid: Trotta, 1998). Citado por: GRACIA, «Democracia y bioética», 348.

¹¹⁰ GRACIA, «Democracia y bioética», 348. Cf. CORTINA, «Bioética: un impulso para la ciudadanía activa», 339.

¹¹¹ Cf. GRACIA, «Democracia y bioética», 352-353.

¹¹² «La sociedad moderna y pluralista es aquella en la que existe una importante presencia y difusión de “grupos intermedios” independientes que tienen la posibilidad de canalizar demandas diversas a través de la participación social y las instituciones políticas. Estos articulan y median entre el plano individual, de los grupos primarios de referencia para el ciudadano, y las instituciones del Estado en las que se toman las decisiones que afectan a la ciudadanía». DIEZ GARCÍA Y LARAÑA, *Democracia, dignidad y movimientos sociales*, 64.

¹¹³ ADELA CORTINA, *Justicia cordial* (Madrid: Trotta, 2010), 19.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, 21-22.

posible desde unos mínimos de justicia que mantengan a flote el grado de humanidad necesarios para una convivencia fecunda¹¹⁵. A juicio de la autora, «las expresiones más adecuadas son las de la ética de mínimos para la ética cívica y ética de máximos para las que presentan propuestas de vida feliz»¹¹⁶. Esto último significa que las éticas aplicadas no han de casarse con una sola teoría ética, sino que deben abrirse a la diversidad de las mismas permitiendo así mayor adaptabilidad a la situación a la que desean responder. Aunque, eso sí, propondrá una serie de principios de una ética cívica cordial,

«1) no instrumentalizar a las personas (principio de *no instrumentalización*); 2) empoderar (principio de las *capacidades*); 3) distribuir equitativamente las cargas y los beneficios, teniendo como referencia intereses universalizables (principio de *justicia distributiva*); 4) tener dialógicamente en cuenta a los afectados por las normas a la hora de tomar decisiones sobre ellas (principio *dialógico*); 5) minimizar el daño en caso de los seres sintientes no humanos y trabajar por un desarrollo sostenible (principio de *responsabilidad por los seres indefensos no humanos*)»¹¹⁷.

Estos principios permitirían a los ciudadanos de una sociedad pluralista entenderse entre sí a nivel moral¹¹⁸. De aquí que Cortina proponga una mayor atención al concepto de *ciudadanía*¹¹⁹, ya que lo considera como puente o quicio con el que se alcanza una mejor concepción de lo justo, debido a que tiene la habilidad de poner en relación a la ética cívica con la política, el derecho y la economía, uniando además las posturas liberales y comunitaristas¹²⁰.

¹¹⁵ «El problema al que nos enfrentamos es el de alcanzar la universalidad de los contenidos, una clásica paradoja entre la universalidad y la relatividad. La primera nos asegura un nivel de consenso de mínimos aplicable a toda la humanidad, la segunda nos garantiza el necesario respeto a la diversidad. Es necesario buscar los mínimos que pudieran ser universales, para huir de la arbitrariedad, pero es imprescindible atender a los contextos culturales y su diversidad, para evitar los dogmatismos y las imposiciones». FEITO, «Bioética global, ciudadanía mundial...», 102.

¹¹⁶ CORTINA, *Justicia cordial*, 31. Julio Martínez relaciona la propuesta de Adela Cortina con la de Michael Walzer: Cf. MARTÍNEZ, «Perspectivas éticas que disponen para una buena deliberación», 188.

¹¹⁷ CORTINA, *Ética de la razón cordial*, 222-223 [cursivas de la autora]. Para mayor detalle de estos principios: Cf. *Ibid.*, 223-244.

¹¹⁸ Cabe recordar aquí que Rawls coloca límites a la razón pública: «Rawls justifica por qué el liberalismo político no puede aceptar la “visión abierta (*open view*) de *RP*. La visión abierta propugna que todas las restricciones de expresión en el foro público han de ser eliminadas, esto es, todo lo que se quiera aportar y cualquier modo en que se haga es aceptable y aceptado. Dos razones harto repetidas e importantes son las que una vez más le sirven a nuestro autor para dar a cuenta de su opción en contra de la visión abierta: Por una parte está el hecho de que el pluralismo ha de ser razonable, o sea, que no cualquier cosa vale. Por otro, tenemos que la consecuencia de la apretura total sería que los ciudadanos dejarían de seguir una de las ideas liberales irrenunciables: la obligación de deberse públicas y mutuas explicaciones sobre sus acciones políticas en las cuestiones fundamentales». MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 214-216.

¹¹⁹ Sobre la evolución del concepto de ciudadanía: Cf. ADELA CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía* (Madrid: Alianza, 1997), 39-63. VALLÈS Y MARTÍ I PUIG, *Ciencia Política*, 93-95.

¹²⁰ Cf. CORTINA, *Justicia cordial*, 55-57.

Además, el concepto de ciudadanía permitiría incluir, a nuestro modo de ver, los énfasis planteados por Diego Gracia y Julio Martínez en términos de solidaridad, participación y deliberación en el contexto democrático, aportando así al rol público de la bioética en aras de la justicia social. Julio Martínez lo expresa de forma lúcida y sintética al alero del concepto de solidaridad:

«La solidaridad tiene éxito cuando capacita a las personas, organizadas en grupos o asociaciones, para participar en la toma de decisiones que afectan a sus vidas e intereses. En la participación se encuentran la solidaridad y la justicia social. La participación implica empoderamiento: posibilidad real de decidir, controlar y determinar las acciones sociales y la distribución del poder. Y la participación genera vinculación, en cuanto proceso por el que se crean conexiones, vínculos, sentido de pertenencia entre sujetos y los actores sociales presentes en la comunidad; un proceso que crea tejido social en torno a los problemas y permite descubrir recursos insospechados. La conexión se crea a través de la comunicación y se sostiene sobre el reconocimiento de intereses comunes y complementarios, que superan a la lógica del autointerés, sea ésta egoísmo racional o mutuo desinterés»¹²¹.

Examinemos, pues, la relación entre ciudadanía y bioética en la búsqueda de la justicia social en los contextos donde impera la pobreza, la marginalidad, la desigualdad y la exclusión social, donde los modelos aislados de solidaridad tanto liberales como comunitaristas no son suficientes y la búsqueda del bien común se hace un imperativo. Lo haremos teniendo como objetivo el nivel de la *mesobioética*, menos atendido en la reflexión de la bioética en general.

5.4 Bioética y ciudadanía

Adela Cortina, como hemos mencionado en el epígrafe anterior, considera que el concepto de ciudadanía ha ayudado a congregar a liberales y comunitaristas por distintas razones¹²², dice:

¹²¹ MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad», 112. Cabe aquí recordar la postura de Nancy Fraser sobre la justicia como paridad de participación, véase: Cap. 3, p. 177-180.

¹²² Cf. CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 33-35. «Ante la pregunta clásica, que continúa abierta en nuestros días, “¿qué es una vida digna de ser vivida?”, la respuesta desde esta perspectiva sería la siguiente: la del ciudadano que participa activamente en la legislación y administración de una buena *polis*, deliberando junto con sus conciudadanos sobre qué es para ella lo justo y lo injusto, porque todos ellos son capaces de palabra y, en consecuencia, de socialidad. La socialidad es capacidad de convivencia, pero también de participar en la construcción de una sociedad justa, en la que los ciudadanos puedan desarrollar sus cualidades y adquirir virtudes. Por eso quien se recluye en sus asuntos privados acaba perdiendo, no sólo su ciudadanía real, sino también su humanidad. No es extraño que la tradición liberal haya ido asumiendo la deliberación como condición indispensable de una vida política auténtica; ni tampoco que autores comunitarios la consideren como el medio adecuado para generar desde las preferencias individuales una voluntad común». *Ibid.*, 46.

«Si en los años setenta de siglo XX la publicación de *A Theory of Justice*, de John Rawls, en 1971, fue el origen de una ingente cantidad de publicaciones sobre lo justo desde el sector liberal, teniendo como clave al individuo y sus derechos (Rawls), en los años ochenta el movimiento comunitarista exalta el sentimiento de pertenencia a la comunidad como indispensable para construir una idea de convivencia política. Asumir la responsabilidad por la propia comunidad es *conditio sine qua non* de la protección de los derechos (Etziani). En los noventa, la noción de ciudadanía sintetiza los dos lados, porque es ciudadano quien pertenece a una comunidad política en la que comparte una concepción de la justicia»¹²³.

La filósofa atiende a una concepción normativa de la ciudadanía, frente a la mirada descriptiva (pertenencia legal) que resulta más común o extendida. Detrás del concepto de ciudadanía, de larga tradición filosófica, se articulan el «reconocimiento de la sociedad hacia sus miembros y la consecuente adhesión por parte de éstos a los proyectos comunes» que, a su vez, «componen ese concepto de ciudadanía que constituye la razón de ser de la civilidad»¹²⁴. Para ello nos recuerda cuatro tradiciones de la filosofía política en relación a la ciudadanía, para entonces, desde ellas, hacer su propuesta¹²⁵. Dado el interés de que la bioética asuma su responsabilidad cívica, detengámonos en el desarrollo del concepto moderno de ciudadanía y veamos los matices que pueden aportar al ejercicio de la bioética, en especial en su rol público y político.

5.4.1 Ciudadanía, un concepto polisémico

Las cuatro tradiciones que considera Cortina se encuentran en el marco de la Modernidad, desde donde la figura del pueblo es considerada por encima de la etnia, lo que permite una concepción pluralista de la sociedad. Las primeras son las tradiciones liberales. Estas «abonan ante todo una noción de ciudadanía legal, de suerte que es ciudadano aquel que no es súbdito, sino su propio señor; de donde se sigue que el cuerpo social debe proteger su derecho a ejercer ese conjunto de libertades que se conocen como “civiles”»¹²⁶. Detrás

¹²³ CORTINA, *Justicia cordial*, 57.

¹²⁴ CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 25.

¹²⁵ Galo Bilbao propone tres comprensiones de la ciudadanía: la liberal, la social y diferencial (multicultural). Cf. GALO BILBAO ALBERDI, «Profesional responsable y ciudadano comprometido», en *Profesionales y Vida Pública*, ed. por Augusto Hortal y Xabier Etxeberria (Bilbao: Desclee De Brouwer, 2011), 288-291.

¹²⁶ CORTINA, *Justicia cordial*, 59. «En un modelo liberal clásico, el ciudadano goza de derechos subjetivos frente al Estado y frente a los demás ciudadanos, disfruta de la protección de las leyes. Los derechos políticos le permiten hacer valer sus intereses privados, agregándolos a los de otros ciudadanos, a través de la elección de representantes. De él se espera que practique virtudes como la responsabilidad en el cumplimiento de sus deberes, el respeto a la ley, la tolerancia con propuestas de vida buena distintas de la suya o con las éticas de máximos que no comparte». CORTINA, *Ética cosmopolita*, 129-130.

de esta concepción se anida el concepto de libertad como independencia o no interferencia, por lo que se traduce en una búsqueda por garantizar las libertades básicas de los individuos¹²⁷.

Julio Martínez coloca el énfasis en el modo en que la ciudadanía liberal se encuentra dentro del marco del individualismo del mismo cuño. Esto significa que se concibe a la sociedad como «integrada por individuos independientes y aislados, libres e iguales, matemáticamente iguales en sus derechos, cuyas mutuas relaciones se establecen simplemente en términos de contratos y tratan de imponer sus fines propios enfrentándose unos contra otros»¹²⁸. Esta concepción conduce a una comprensión del ciudadano como aquel que se limita a respetar los derechos de los demás y a ceñirse al marco de la legalidad establecida por el contrato social de cara a mantener sus propios derechos¹²⁹. Lo anterior, a su vez, empuja al debilitamiento de lo público, a la preminencia y fomento de las relaciones de mercado y a la concepción de lo político como mera garantía del funcionamiento de las reglas de mercado y de la protección al bien individual en detrimento del bien común¹³⁰.

De parte de las teorías comunitaristas se responde que solo es concebible una idea de ciudadanía desde la perspectiva de la pertenencia a una comunidad determinada, lo que permite el desarrollo de una actitud responsable con dicha comunidad¹³¹. «La política es entonces expresión de la vida común, de una noción compartida de vida buena, que exige el cultivo de las virtudes cívicas»¹³². Ciertamente, el problema surge de la tensión de mantener una concepción de vida buena a partir de la relación comunitaria y la

¹²⁷ «Desde la modernidad, la ética ha acentuado el carácter normativo que sin duda tiene, pero esa normatividad es más conflictiva a medida que se extiende el valor de la libertad individual, un valor igualmente típico de la modernidad y uno de sus grandes logros. La consecuencia lógica del aumento de las libertades debería ser la disminución de las normas heterónomas y una mayor conciencia de la necesidad de normas autónomas. De hecho, Kant fundó la especificidad de la moral en la capacidad del sujeto para autodeterminarse y decidir qué debía hacer. Pues bien, esa capacidad es la que piden las éticas aplicadas en un contexto democrático amparado, eso sí, por unos derechos universales que, sin embargo, admiten un margen de discrecionalidad del que hay que hacerse cargo responsablemente. En esa responsabilidad ante las decisiones colectivas reside la dimensión ética». CAMPS, *Breve historia de la ética*, 405.

¹²⁸ MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 190.

¹²⁹ «La doctrina individualista, de la que sostiene que tiene puntos de contacto con la hipóstasis del Estado, no puede concebir la regla jurídica de otro modo que como una limitación de los derechos del individuo, de manera que esta regla “no puede imponer obligaciones activas, sino solamente abstenciones” [LÉON DUGUIT, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive* (París: Dalloz, 2003), 106ss]. Por consiguiente, la resulta imposible justificar prestaciones sociales del Estado». COLLIOT-THÉLÈNE, *Democracia sin demos*, 155.

¹³⁰ Cf. MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 192.

¹³¹ Cf. CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 31-33.

¹³² CORTINA, *Justicia cordial*, 60.

conquista de la autonomía propia de la Modernidad. En otras palabras, «si el liberalismo separó la dignidad (derechos individuales) y la identidad (pertenencia y vida comunitaria), el comunitarismo quiere recuperar la unión de las dos raíces a través de la comunidad moral»¹³³. De aquí que, la concepción comunitarista de la ciudadanía, en tanto que pertenencia comunitaria y generadora de identidad, es defendida como aquella capaz de sostener un compromiso moral con el Estado y con unos deberes asociados al mismo; de donde se sustentan los sentidos de la solidaridad, la justicia y el bien¹³⁴. Por otro lado, tiene el peligro de marcar fronteras de pertenencia, lo cual conduce a la expulsión de los considerados *no miembros* o el sometimiento de los de procedencia distinta; además, puede ser caldo de cultivo de sectarismos que impedirían vínculos extracomunitarios¹³⁵.

Otra vía de comprensión de la ciudadanía viene dada por las tradiciones republicanas. En estas, la virtud de mayor relevancia es la de la igualdad. La igualdad «reclama una ciudadanía sin privilegios y una idea de libertad entendida ante todo como no-dominación de unos ciudadanos por otros»¹³⁶. En la comprensión republicana, esta no-dominación, además de la igualdad, requiere la participación de los ciudadanos en la vida pública a través de la sociedad civil que, en interacción y equilibrio de fuerzas con el mercado y el Estado, puede colaborar en generar unas relaciones sociales que eviten la dominación, es decir, que permitan la libertad, libertad ordenada¹³⁷.

«La concepción republicana define al ciudadano como alguien que participa activamente en la configuración de la sociedad a través del debate y la elaboración de las decisiones públicas. El ciudadano dispone de un conjunto de derechos y, además, de comprometerse con la comunidad política a través de la participación en la vida pública para buscar consenso político que tenga fundamentos morales sobre los que atañen al bien común»¹³⁸.

¹³³ MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 221.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, 230-231.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, 234-235. COLLIOT-THÉLÈNE, *Democracia sin demos*, 164-174.

¹³⁶ CORTINA, *Justicia cordial*, 61. Cf. MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 244-245.

¹³⁷ «El republicanismo trabaja con una idea de espacio público donde existe el pluralismo, el reconocimiento efectivo de los derechos de ciudadanía y la igualdad fundamental de todos ante la ley, pero una comunidad así no supone una libertad absoluta, sino una “libertad ordenada”. [...] Sin lugar a dudas, el lenguaje de la comunidad contiene, mas o menos explícito, un reproche dirigido al liberalismo secularista: el de haber abandonado la esperanza de la comunidad política, si por tal comunidad entendemos una sociedad política unida en la afirmación de unas verdades que se comparten y de unas tradiciones donde se va formando progresivamente la vida cívica. [...] El planteamiento es precisamente que sin una mínima sustancia moral pública no es posible la civilidad y, por tanto, tampoco el pluralismo, ni tampoco que la diversidad de asociaciones sea una fuerza positiva a favor del bien común para enriquecimiento del conjunto de la comunidad. Así, pues, lo que en un primer momento puede parecer que, desde la óptica liberal, va contra el pluralismo, es todo lo contrario, desde la republicana». MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 249-250.

¹³⁸ *Ibid.*, 237.

Desde lo anterior se comprende la valoración del autogobierno¹³⁹ de los ciudadanos y la búsqueda de mecanismos para evitar la concentración de poder. Esto presupone una ciudadanía activa que ayude a restaurar o a mantener, según corresponda, la civilidad de las sociedades plurales.

Según nos informa Julio Martínez, algunas de las objeciones al republicanismo tienen que ver por un lado con lo que algunos han denominado su «carácter idealista» y su «estilo anacrónico» y por otro con sus semejanzas con el comunitarismo dado su concepción fuerte de comunidad. Según afirma el autor sobre la última crítica,

«a este respecto se puede razonablemente responder que aun cuando el republicanismo comparte con el comunitarismo la crítica a la concepción individualista del liberalismo y su idea instrumental de la comunidad política, no secunda -en general- la noción cultural y prepolítica de la comunidad que tienen los comunitaristas: la *ciudad* de los republicanos es una comunidad construida por las leyes e instituciones hechas por la participación y compromiso de los ciudadanos, según procedimientos democráticos y sin los requisitos de la homogeneidad cultural ni la adhesión incondicional»¹⁴⁰.

Ahora bien, como afirma Catherine Colliot-Thélène, el problema que comparten tanto el comunitarismo como el republicanismo, es que la concepción del ciudadano, y su consecuente acceso a los derechos que le corresponden como tal, está muy ligada a la pertenencia nacional. Dice la autora,

«si se admite que la democracia es una forma de organización política cuya legitimidad descansa en la participación del pueblo en la producción de la ley, el pueblo ciudadano no puede estar compuesto más que de aquellos que disponen de derechos políticos. Al mismo tiempo, la frontera entre aquellos que gozan de esos derechos y quienes están privados de ellos, incluso cuando se apela a facilitar las condiciones de su franqueamiento, no puede ser totalmente suprimida. La ciudadanía democrática necesariamente excluye a los ciudadanos “pasivos” ayer, a los “extranjeros” hoy. Estos no pueden esperar otra cosa que ser protegidos por la ley, una protección que les es concedida y que les niega por eso mismo el carácter de sujetos políticos autónomos. [...] La organización territorial del poder estatal es en verdad la que permitió la individualización del sujeto de derecho y la que hace de este la forma fundamental del sujeto político, pero también es ella la que nacionalizó la ciudadanía»¹⁴¹.

¹³⁹ Cf. COLLIOT-THÉLÈNE, *Democracia sin demos*, 18-19.

¹⁴⁰ MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 264-265.

¹⁴¹ COLLIOT-THÉLÈNE, *Democracia sin demos*, 25-26.

El desafío planteado por Colliot-Thélène no es menor puesto que tensa los límites establecidos del otorgamiento de la cualidad de ciudadano por el Estado nación abriendo la pregunta por lo global y, como consecuencia, por la gobernanza¹⁴². Recordemos que, Nancy Fraser, desde el comunitarismo, ya había planteado el desafío de saltar las fronteras nacionales en su formulación de la justicia como paridad de participación, indicando que la globalización permite sacar a la luz las situaciones internas de las comunidades que impiden que ciertas personas y grupos participen activamente la configuración comunitaria.

Como cuarta concepción de ciudadanía, Adela Cortina nos propone, de la mano del sociólogo Thomas H. Marshall, la *ciudadanía social*. Con este concepto Marshall comprende que ciudadano es aquel que,

«en una comunidad política goza no sólo de *derechos civiles* (libertades individuales), no sólo de *derechos políticos* (participación política), sino también de *derechos sociales* (trabajo, educación, vivienda, salud, prestaciones sociales en tiempos de especial vulnerabilidad). La ciudadanía social se refiere entonces también a este tipo de derechos sociales cuya protección vendría garantizada por el Estado nacional, entendido no ya como Estado liberal, sino como Estado social de derecho»¹⁴³.

T. H. Marshall tiene como telón de fondo el desarrollo de la concepción moderna de ciudadanía¹⁴⁴. Según el sociólogo este concepto se desarrolló al alero del capitalismo que es un sistema de desigualdad¹⁴⁵ y esto, concluye, obliga a una respuesta a dicha desigualdad no desde meros actos caritativos aislados, pues termina considerándose al beneficiario como generador de compasión y no como un sujeto de derechos, lo que presupone una respuesta desde una justicia social articulada. De aquí que la ciudadanía ha de conjugar los derechos civiles, políticos y sociales, para alcanzar lo que llama «un cierto nivel de civilización»¹⁴⁶. Esto, explica el autor, debido a que, por ejemplo, no se

¹⁴² Cf. *Ibid.*, 30-31. Sobre la gobernanza, véase: Cf. MARIA TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA, «Bioética, esfera de gobernanza», en *Ensayos sobre bioética*, ed. por Maria Teresa López de la Vieja (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009), 71-90.

¹⁴³ CORTINA, *Justicia cordial*, 62.

¹⁴⁴ «Esquemáticamente (Marshall reconoce que las tres etapas se yuxtaponen en parte), el siglo XVIII fue el de los derechos civiles, el XIX el de los derechos políticos y el XX el de los derechos sociales. Estos tres tipos de derechos constituyen hoy (1949), tanto en su suma como en su distinción, el estatus de ciudadano». COLLIOT-THÉLÈNE, *Democracia sin demos*, 149..

¹⁴⁵ Cf. THOMAS H. MARSHALL Y TOM BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social* (Madrid: Alianza, 1998), 37-38.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 49. Será conveniente recordar aquí la Declaración sobre el derecho al desarrollo del año 1986: «Artículo 8. 1. Los Estados deben adoptar, en el plano nacional, todas las medidas necesarias para la realización del derecho al desarrollo y garantizarán, entre otras cosas, la igualdad de oportunidades para

puede gozar plenamente del derecho civil de la libre expresión y el derecho político a la participación, si no se ha gozado del derecho social a la educación que permita decir algo que merezca la pena o alcanzar los medios para hacerse oír¹⁴⁷. La parcelación de los derechos como entes aislados, sin vínculo alguno, simplemente genera mayor desigualdad social. Colliot-Thélène entiende que esta perspectiva de Marshall se debe a que tiene como trasfondo la convicción de que «la dificultad que las sociedades modernas, capitalistas y liberales, tuvieron en pensar la asistencia en términos de derechos»¹⁴⁸. En este sentido, Marshall afirma los deberes de la sociedad con aquellos que pertenecen a ella o, de otra manera, lo que significa un derecho para una persona que pertenece a una sociedad determinada, se convierte en deber de dicha sociedad de la cual se les considera pertenecientes.

En diálogo con estas cuatro tradiciones recientemente expuestas —liberal, comunitarista, republicana y social—, Adela Cortina, propone la *ciudadanía cordial*. Dicha concepción parte de que el ciudadano es un ser autónomo, al modo liberal y republicano, pero cuya conquista de la autonomía se alcanza de la mano de la igualdad y la interdependencia, es decir, se logra en el marco de una comunidad política. En esto último es enfática: «no existe la independencia, que ha sido santo y seña de las teorías atomistas, sino la interdependencia de los iguales»¹⁴⁹. En este sentido, la justicia se transforma en el marco virtuoso de referencia donde interactúan la *autonomía*, esa libertad para forjar un proyecto de vida propio; la *compasión*, como reconocimiento de la necesaria interdependencia para lograr dicho proyecto¹⁵⁰; y la *igualdad*, que generaría

todos en cuanto al acceso a los recursos básicos, la educación, los servicios de salud, los alimentos, la vivienda, el empleo y la justa distribución de los ingresos. Deben adoptarse medidas eficaces para lograr que la mujer participe activamente en el proceso de desarrollo. Deben hacerse reformas económicas y sociales adecuadas con objeto de erradicar todas las injusticias sociales. 2. Los Estados deben alentar la participación popular en todas las esferas como factor importante para el desarrollo y para la plena realización de todos los derechos humanos». NACIONES UNIDAS, *Declaración sobre el derecho al desarrollo*, resolución 41/128 (4 de diciembre de 1986), art. 8. <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/righttodevelopment.aspx>

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 45. COLLIOT-THÉLÈNE, *Democracia sin demos*, 151. El preámbulo del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales lo declara del siguiente modo: «Reconociendo que, con arreglo a la Declaración Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre, liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos». NACIONES UNIDAS, *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, preámbulo.

¹⁴⁸ COLLIOT-THÉLÈNE, *Democracia sin demos*, 152.

¹⁴⁹ CORTINA, *Justicia cordial*, 63.

¹⁵⁰ Sobre la compasión: Cf. ALICIA VILLAR EZCURRA, «La ambivalencia de la compasión», en *Pensar la compasión*, coord. por Miguel García-Baró López y Alicia Villar Ezcurra (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008), 19-72.

una convivencia pacífica y fecunda. Estos tres componentes forman parte de lo que nuestra autora denomina *ciudadanía cordial*.

Resulta importante resaltar las dimensiones de la ciudadanía, como lo hace Cortina, para poder avanzar en la comprensión de las distintas aristas que deben ser integradas en la búsqueda de una sociedad justa. Está la dimensión *legal*, entre cuyos defensores se encuentran los liberales, en la que se comprende ciudadano aquel en cuya comunidad política le son defendidos sus derechos civiles y libertades básicas. Otra dimensión es la *política*, de corte más republicano, en la que se considera ciudadano a aquel que participa en la definición de lo justo e injusto en su comunidad política¹⁵¹. Por otro lado, está la dimensión *social*, en la que la ciudadanía supone la protección de los derechos sociales de los individuos. Otra dimensión es la *económica*¹⁵², poco frecuente en el marco filosófico, pero que entiende que para poder ser señor de sí e interactuar de forma igualitaria, la capacidad económica ha de tomarse en consideración dada su relevancia en la cotidianidad de las relaciones sociales. Otro factor importante a considerar es la ciudadanía *compleja*, es decir, aquella que reconoce y protege la diversidad de identidades que interactúan en una sociedad determinada, lo que implica la aceptación y convivencia con la *multiculturalidad*¹⁵³ intrínseca en una sociedad plural, donde se acogen o reformulan los valores culturales a partir del diálogo y la conciencia de la continua evolución de las dinámicas propias de la cultura¹⁵⁴.

5.4.2 Ciudadanía: una llamada de atención a la bioética

La multidimensionalidad propia de una sociedad pluralista y la multifactorialidad que comprenden los problemas que en ella acontecen, resultan ser espacio idóneo para el ejercicio de la bioética. En otras palabras, si hacer bioética presupone generar espacios

¹⁵¹ Cf. CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 41-42. En este punto es importante aclarar que Cortina considera que, «un individuo en solitario es incapaz de descubrir sus propias potencialidades como persona, sólo puede hacerlo en su relación con otros. Pero también una persona en relación con otras puede reconocer sus derechos y los de las demás personas aun en comunidades que no estén dispuestas a aceptarlos. El apoyo de la comunidad es importante, pero no imprescindible. Lo imprescindible es la capacidad interpersonal de estimar la dignidad y experimentar la compasión. Esto nos sitúa más allá del atomismo político, pero también más allá de propuestas antiatomistas como la de Charles Taylor, que conceden a la comunidad un protagonismo excesivo». CORTINA, *Justicia cordial*, 99-100.

¹⁵² Cf. CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 97-132. *Ética de la razón cordial*, 29-30.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, 177-216. *Ética de la razón cordial*, 26-27. Sobre «ciudadanía multicultural» véase: WILL KYMLICKA, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (New York: Oxford University Press, 2000). Cf. MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 231-233.

¹⁵⁴ Cf. CORTINA, *Justicia cordial*, 64-71.

de encuentro, diálogo, discernimiento y deliberación entonces su ejercicio resulta imprescindible para la búsqueda del bien común allí donde conviven diferentes ideales de vida buena. En otras palabras, como afirma Carlos Torres en el contexto de la pandemia del coronavirus, «la Bioética vuelve a retomar su papel inicial y fundador de puente entre situaciones que parecen alejadas. Así esta disciplina, en el contexto actual de la pandemia puede y debe servir como nexo de unión entre las decisiones biomédicas y políticas incluyendo una herramienta indispensable que es la participación social»¹⁵⁵. Por ello, Julio Martínez no duda en afirmar: «la llamada al diálogo no es solo por la bondad del método, sino por cómo es la realidad y cómo podemos aprehenderla: todas las cosas están entrelazadas y solamente haciendo confluir visiones, perspectivas, intereses, etc., desvelamos y afrontamos adecuadamente los problemas»¹⁵⁶. Por su parte, Blanca Bórquez y Boris Lopicich nos insisten:

«La mirada inter y hasta transdisciplinar que la Bioética es capaz de ofrecer puede, sin lugar a dudas, contribuir a observar los problemas desde su integridad, a presentar diversas alternativas de solución y a orientar hacia la adopción de aquella que resulta más oportuna y adecuada para el contexto y momento que se trata. La Bioética tiene la capacidad de permitir que diversas disciplinas se comuniquen y participen dialógicamente aportando sus distintos enfoques para la comprensión del problema; es por ello que resulta un espacio apropiado para abordar los complejos asuntos a los que atiende la Agenda 2030, pues se trata de una instancia que favorece la construcción de un diálogo común en el cual trabajar colectivamente en búsqueda de un modelo de convivencia que, consciente del pluralismo de opciones morales existentes y de la inviabilidad de un único proyecto de “vida buena” defendible, conduzca en definitiva, a la sociedad a la que se aspira. Esta tarea requiere, evidentemente, un importante y consciente ejercicio de tolerancia para permitir que las diversas apreciaciones tengan cabida, con la suficiente flexibilidad, razonabilidad y prudencia como para que los distintos valores y principios en juego sean protegidos y respetados en tanto ello sea posible»¹⁵⁷.

Para estos autores la bioética no solo tiene posibilidades, sino el deber de incidir en las políticas públicas y la legislación, además de ser una aliada idónea para la implementación de los *ODS*¹⁵⁸. En la misma línea se pronuncia Adela Cortina:

¹⁵⁵ CARLOS GARCÍA TORRES, «La bioética como puente entre la dignidad humana, la participación social, los derechos humanos y los objetivos de desarrollo sostenible», *Analisis* 27, n.º 5 (2020): 10.

¹⁵⁶ MARTÍNEZ, «Una visión social de la bioética para el siglo XXI...», 1482.

¹⁵⁷ BÓRQUEZ Y LOPICICH, «La dimensión bioética de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)», 127.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 128-137. «Pero para ello la Bioética debe trascender el discurso estéril que no lleva a consensos y las metodologías academicistas que la alejan de la práctica y, con ello, de las dificultades reales que afectan a las personas y que son las que ponen en jaque sus proyectos vitales, a fin de atender con prontitud a los desafíos que impone la Agenda 2030 y ODS. Si asumimos que la Bioética es esencialmente una herramienta de deliberación para la democracia y logramos volver a encantarnos con aquellos ideales fundacionales que hemos ido olvidando o relegando —como los de solidaridad, equidad o justicia, por nombrar algunos— y que abren nuevas posibilidades de un futuro mejor para todos y todas que nos ofrece, al menos en el papel,

«En alcanzar estos objetivos [los ODS] la bioética tiene un papel insustituible porque su tarea consiste en preservar y promover la vida de las generaciones presentes y futuras y de la naturaleza con sentido de justicia, en cuidar de los seres vulnerables y en asumir la responsabilidad por las consecuencias que las decisiones económicas y los avances científicos y técnicos tienen para ellos, e incluso los impactos no deseados»¹⁵⁹.

Ahora bien, para ello la catedrática de la Universidad de Valencia afirma que la bioética debe asumir el rol cívico que le corresponde en la defensa de los mínimos de justicia local y la posibilidad de una interacción integradora de la multiculturalidad y la multifactorialidad a nivel global. En otras palabras, ir más allá de la *microbioética* ocupándose de la *mesobioética* y alentando la *macrobioética*. Esta propuesta supondría mirar al individuo no solo como un ente aislado, sino como un *ciudadano cordial*, es decir, integrando la diversidad de rasgos que le harán en ocasiones actuar libremente, pero en otras descubrirse vulnerable y necesitado de asistencia; así como también, esas dimensiones que lo transforman en agente activo y comprometido con el bien común. Ahora bien, no debemos dejar de advertir, como lo hace Julio Martínez retomando a Danilo Zolo, que

«ni la democracia ni la ciudadanía cosmopolita podrán construirse al margen de la afirmación democrática de los derechos humanos fundamentales, y esto no puede lograrse hoy sin tener en cuenta el papel imprescindible de los Estados nacionales. [...] A este respecto, hay que tener en cuenta que el debilitamiento del Estado no acabe en espacio para que los intereses de unos pocos bien organizados y con poderes de presión pública, sean los que acaban ganando. El Estado nacional ha perdido mucha fuerza, pero continúa siendo el único marco con capacidad para llevar a cabo políticas redistributivas e institucionalizar la justicia social que impida más marginación y más indefensión de los más débiles»¹⁶⁰.

Por su parte, M^a Teresa López de la Vieja aboga por el vínculo de la bioética y la ciudadanía partiendo de otras premisas. Para la catedrática de filosofía moral, quien comparte con Cortina el necesario rol cívico de la bioética, la relación de la bioética y la ciudadanía se da a través de la comprensión de los ciudadanos como agentes morales y desde el deber de los expertos en dar cuenta a los ciudadanos de los argumentos y

la Agenda 2030 y sus Objetivos, solo nos queda entonces comenzar a trabajar para transformar a la disciplina en acción y permitir que efectivamente “nadie se quede atrás”. *Ibid.*, 137. Cf. MARTHA PATRICIA STRIEDINGER MELÉNDEZ, «Bioética y desarrollo sostenible», *Revista Pistis Praxis* 8, n.º 2 (2016): 497-526.

¹⁵⁹ CORTINA, «Bioética para el siglo XXI: construyendo esperanza», 3.

¹⁶⁰ MARTÍNEZ, «Una visión social de la bioética para el siglo XXI...», 1489. Cf. DANILO ZOLO, *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial* (Barcelona: Paidós, 2000).

decisiones¹⁶¹. Esto, según la autora, parte desde el *Informe del Grupo Europeo de Ética*¹⁶² del año 2000, cuyo enfoque se centraba en «la primacía de los de los derechos ciudadanos»¹⁶³ y desde la *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea* que, «al instituir la ciudadanía de la Unión y crear un espacio de libertad, seguridad y justicia, sitúa a la persona en el centro de su actuación»¹⁶⁴. En ambos documentos la bioética está tratada como un tema de interés ciudadano, por tanto, la participación en los debates y en la búsqueda de soluciones viables se extiende más allá de los expertos en la materia a discutir. Partiendo de este punto, López de la Vieja introducirá el concepto de dignidad a su reflexión. Según la autora,

«[...] la dignidad sigue siendo todavía una noción excesivamente amplia, borrosa. [...] De manera general, se puede decir que existen dos perspectivas sobre la misma: una versión “fuerte”, según la cual determinadas cualidades o atributos justifican, por sí solos, la atribución de valor intrínseco, y una versión “débil”. Esta última considera que el valor de algo o de alguien es un argumento básico para reclamar su protección, sólo que el reconocimiento de derechos requiere de algún tipo de organización, por lo que la plena aceptación del valor interno dependerá de la situación jurídica, social, política»¹⁶⁵.

A partir de esta doble definición, se centrará en la versión débil, dado que la fuerte¹⁶⁶, afirma, permite justificar los derechos negativos («aquellos que prohíben o limitan determinadas acciones, con la intención de evitar algún daño»¹⁶⁷), pero la versión débil ampliaría la posibilidad de garantizar, proteger y promover los derechos positivos de los individuos (aquellos que «se refieren a actividades que pueden ser beneficiosas para los agentes: prestaciones, servicios»¹⁶⁸). Por esta razón, la dignidad débil «se trata de un enfoque más cívico, más político de la dignidad»¹⁶⁹. Esto resulta de suma

¹⁶¹ Cf. LÓPEZ DE LA VIEJA, *Bioética y ciudadanía*, 242.

¹⁶² Cf. EUROPEAN GROUP ON ETHICS IN SCIENCE AND NEW TECHNOLOGIES (EGE), *Citizens Rights and the New Technologies: A European Challenge*, Bruselas, 23 de mayo de 2000. Citado por: LÓPEZ DE LA VIEJA, *Bioética y ciudadanía*, 258.

¹⁶³ LÓPEZ DE LA VIEJA, *Bioética y ciudadanía*, 258.

¹⁶⁴ Cf. UNIÓN EUROPEA, *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea*, 2000/C 364/01 (Bruselas: Diario Oficial de las Comunidades Europeas, 18 de diciembre de 2000), preámbulo. https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_es.pdf

¹⁶⁵ LÓPEZ DE LA VIEJA, *Bioética y ciudadanía*, 262.

¹⁶⁶ Algunos inconvenientes que se plantean en la dignidad fuerte: «no existe consenso sobre las bases antropológicas, ontológicas y religiosas del valor propio, irremplazable, de los seres humanos; en segundo lugar, esta versión sirve generalmente para fijar límites, poner fronteras o para señalar riesgos, asociados a determinadas intervenciones técnicas sobre la vida humana, no es tal interesante en el momento de extender los derechos más allá de lo personal». *Ibid.*, 288.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 273.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 264. Cf. JORGE JOSÉ FERRER, «Historia y fundamentos de los comités de ética», en *Comités de bioética*, ed. por Julio Martínez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003), 39.

importancia, ya que permite ampliar las posibilidades de protección de la dignidad de las personas en diferentes etapas de su existencia y diferentes grados de dependencia, además de reconocer que, para experimentar un sentido pleno de la dignidad, se necesita que se respete el derecho a acceder a bienes públicos. Esto porque «el respeto y la protección pueden ser insuficientes en situaciones de necesidad, sin acceso a los bienes públicos»¹⁷⁰. Cabe advertir que, al igual que una *ética de mínimos* tiene detrás distintas versiones de la *ética de máximos* dispuestas a someterse a un proceso de deliberación en la búsqueda de caminos efectivos hacia el bien común, la *dignidad débil* está sostenida por diversas concepciones de *dignidad fuerte* dispuestas a buscar los elementos que permitirían el reconocimiento y el respeto de la dignidad de todo ser humano. Según esto, la comprensión de la dignidad débil permite la formulación de preguntas como:

«[...] qué prácticas o qué formas de actuar dibujarán la frontera del respeto —la frontera real— y de la autonomía personal y, ante todo, ¿qué tipo de organización, social y política, resulta adecuada para una existencia digna? La existencia de los ciudadanos, en un marco determinado. En segundo lugar, la dignidad tiene que ver con la extensión de los derechos sociales —con la justicia social—, sólo que hay distintas formas de organizar el Estado de bienestar, así como el equilibrio entre las instituciones, el mercado, la estratificación social. No hay, por tanto, una respuesta simple, al margen de la realidad social y política»¹⁷¹.

Por ello, López de la Vieja aboga por una bioética que vaya más allá de las dimensiones técnicas y morales e incorpore la dimensión cívica, es decir, que asuma un rol político con una mirada más integradora de la multidimensionalidad propia de la ciudadanía y la pluralidad característica de las sociedades. Esto lo justifica desde dos argumentos: primero, la protección de los seres humanos, su integridad y dignidad, es decir, los derechos ciudadanos; y, segundo, por responsabilidad, para asegurar que los conocimientos y técnicas serán accesibles de manera equitativa y se orientarán al bienestar de los ciudadanos¹⁷². Ahora bien, aclara que existen dos maneras de concebir la perspectiva cívica:

«Esto es, la manera exacta de entender el compromiso con el bienestar y con las libertades individuales puede ser de dos tipos: a) La noción de *ciudadanía* se refiere la relación entre los individuos y el Estado. Significa derechos iguales para todos los miembros de la comunidad política. Libertades y, también, obligaciones a compartir por igual. b) La *sociedad civil* corresponde, en cambio, a la esfera que se sitúa entre los agentes y el

¹⁷⁰ LÓPEZ DE LA VIEJA, *Bioética y ciudadanía*, 277.

¹⁷¹ *Ibid.*, 278.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, 298.

Estado. Se refiere a la actividad voluntaria —y autónoma— que realizan los ciudadanos. Por tanto, no depende en la misma medida que la anterior del reconocimiento formal de derechos. Depende de la actividad misma, de las prácticas existentes»¹⁷³.

La profesora de la Universidad de Salamanca, al igual que Cortina, toma como punto de referencia la *ciudadanía social* de Marshall. Desde esta, entiende la condición cívica del ciudadano está unida a la pertenencia a una comunidad, facultándole para participar del ámbito público en igualdad de condiciones. Esto presupone la obtención de derechos y la asignación de obligaciones iguales a todos los ciudadanos miembros de una comunidad en los ámbitos sociales, culturales, políticos y jurídicos. En este sentido la ciudadanía establece un modo de relación entre el individuo y el Estado. Por otro lado, se encuentra la sociedad civil, que se comprende como actividades voluntarias de índole colectivo que permiten una participación activa y particular en el ámbito socio-político. En la sociedad civil se encuentran los movimientos sociales, las asociaciones, clubes, etc., donde se gestan las demandas colectivas en el marco democrático. Su organización es autorregulada, es decir, depende de los acuerdos de aquellos que se encuentran voluntariamente asociados, lo que permite una mayor heterogeneidad en cuanto a la organización interna y los medios por los cuales hacer incidencia política¹⁷⁴.

Para López de la Vieja, la bioética es un campo privilegiado donde desplegar la noción moderna de ciudadanía. Esto porque desde su nacimiento ha estado movida por importantes reclamos de la sociedad civil, en particular en la búsqueda del respeto y promoción de los derechos humanos¹⁷⁵. Si seguimos esta línea de pensamiento, podríamos intuir que el surgimiento de dilemas éticos a raíz de los avances clínicos y los reclamos de la sociedad civil provocaron un compromiso de la primera generación de aquellos dedicados a la bioética con los valores liberales como medios para la defensa de los derechos de primera generación (derechos negativos). Mientras que el surgimiento de los derechos sociales, políticos y culturales (derechos positivos) han colocado el desafío ciudadano a la bioética: no basta con defender la autonomía, hay que hacer que esa

¹⁷³ *Ibid.*, 300-301.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 302-303. Resulta oportuno recordar que la Doctrina Social de la Iglesia católica se refiere a esto como «subjetividad de la sociedad». Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Centesimus Annus* (1 de mayo de 1991), n.º 13. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 303-304.

autonomía pueda ser ejercida a través de la promoción de los derechos de segunda y tercera generación y ello exige ir más allá de los valores liberales.

«La posterior evolución de la sociedad civil ha demostrado que los derechos no lo son todo, que hay que incidir también en las formas de vida, en las prácticas, a fin de combatir los prejuicios y los abusos para lograr que la protección de la vida y de la dignidad llegue a todos los ciudadanos, al margen de sus circunstancias particulares. [...] Los Derechos Humanos dibujan [...] la frontera que no se ha de traspasar, en ninguna circunstancia»¹⁷⁶.

Los valores liberales de la libertad y la igualdad solo pueden encaminarse a ser vividos de forma plena por los ciudadanos con el apoyo social que sus circunstancias particulares ameritan. En otras palabras, los constantes reclamos por una sociedad más justa en la que se vele por el acceso universal a la calidad educativa, por la seguridad ciudadana, por unos servicios sanitarios accesibles y de calidad, por políticas que aumenten la estabilidad del empleo y eliminen la precarización del mismo, así como políticas eficaces para la eliminación de la pobreza —todos elementos presentes en los *ODS*—, se transforman en un reclamo a la bioética para que vaya más allá de la mera protección de la autonomía, entendida de manera individualista, y se encamine hacia la incidencia política en aras de que sean respetados y promovidos los derechos humanos de segunda y tercera generación —en particular el derecho al desarrollo— y con ello se puedan alcanzar los *ODS*.

5.4.3 Rol del Estado

Dependiendo del concepto de ciudadanía que se adopte se tendrá una idea distinta del rol del Estado como actor frente a la misma. Si, por ejemplo, se parte de la *ciudadanía social* que planteó Thomas H. Marshall, donde se han de garantizar a los miembros de una sociedad el acceso a los derechos civiles, políticos y sociales, entonces lo que corresponde es un *Estado social de derecho* donde lo estatal tenga una intervención mayor en la vida de los ciudadanos en aras de satisfacer las exigencias de la ciudadanía social que pretende proteger. Ahora bien, no siempre ha sido el *Estado social de derecho* la propuesta que ha primado para la implementación y disfrute de los derechos civiles, políticos y sociales,

¹⁷⁶ LÓPEZ DE LA VIEJA, *Bioética y ciudadanía*, 306.

en muchos países la idea que ha prevalecido ha sido la del *Estado de bienestar*¹⁷⁷, aunque no son contradictorios, más adelante veremos algunos matices en los que se diferencian.

Esta forma de organización estatal —el *Estado social de derecho*— institucionaliza la solidaridad y pretende cubrir con su presencia ciertas necesidades básicas de sus ciudadanos, por ello se percibe como una forma de *Estado providencialista* que se contrapone al *laissez faire* del *Estado liberal* que considera que el rol del Estado ha de ser más bien exiguo¹⁷⁸. María Isabel Sánchez-Mora y María Belén García-Palma resumen el surgimiento del *Estado de bienestar* en contraposición del *Estado liberal* de la siguiente manera:

«El Estado moderno, en el caso europeo, se fue configurando desde la baja Edad Media hasta los siglos XVIII y XIX, como un Estado de Derecho, cuyo poder y actividad queda regulado por la ley, recogiendo los principios básicos del liberalismo. Pero esta construcción del Estado moderno se da de forma paralela al desarrollo del sistema capitalista y la cuestión social. Ante la emergencia de la cuestión social en el marco del Estado de Derecho [...], solo caben dos opciones, revolución o reforma, apostándose por ésta. Con ella, se reconocía la incapacidad del orden social liberal para generar la integración social necesaria y, por ende, la aceptación de la intervención del Estado en la economía, cuestión esta última de gran relevancia para el posterior desarrollo del Estado de Bienestar y la ciudadanía social, entre los siglos XVIII y XX»¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Ramón Casilda Béjar define el *Estado de bienestar* «como aquel en donde se resuelven contingencias individuales a través de mecanismos colectivos, sean de carácter corporativo (sindicatos, mutualidades) o de carácter estatal (seguridad social, sistema de sanidad pública, sistema de prestaciones sociales, etc.)». RAMÓN CASILDA BÉJAR, «El estado de bienestar a discusión», en *Pros y contras del Estado del Bienestar*, ed. por Ramón Casilda Béjar y José María Tortosa Blasco (Madrid: Tecnos, 1996), 15. Citado por: MARÍA ISABEL SÁNCHEZ-MORA MOLINA Y MARÍA BELÉN GARCÍA-PALMA, «Ciudadanía y Estado de Bienestar: reconfiguración de las políticas sociolaborales», *AREAS Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n.º 36 (2017): 75.

¹⁷⁸ Cf. CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 65-70. Olga Belmonte advierte: «En un estado democrático, los ciudadanos dan por hecho que el Estado vela por la justicia y el bienestar social. Pero esto puede provocar que los ciudadanos descuiden su propia moralidad y sean cada vez menos compasivos y solidarios: se sientan menos interpelados por la realidad, menos llamados a luchar contra las injusticias». OLGA BELMONTE GARCÍA, «El rescate del alma», 121.

¹⁷⁹ SÁNCHEZ-MORA Y GARCÍA-PALMA, «Ciudadanía y Estado de Bienestar», 74. «[...] Según Francisco Laporta, entre otros, en el surgimiento del Estado social concurren *dos tipos de justificación*: una de tipo ético, que consiste en percatarse de que la satisfacción de ciertas necesidades fundamentales y el acceso a ciertos bienes básicos exige la presencia del Estado bajo formas diversas; y otra que surge por criterios de *eficiencia económica*. [...] La justificación ética da lugar al Estado social, que venía gestándose por distintos caminos desde mediados del siglo XIX al menos, y la justificación también económica da lugar al Estado del bienestar». CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 78.

El *Estado de bienestar* recibe la crítica de haber institucionalizado la solidaridad¹⁸⁰. Podemos conocer la raíz de esta crítica al examinar, de la mano de Julio Martínez, el modelo liberal desde la perspectiva de la solidaridad.

«En el conjunto de las relaciones sociales, nadie ni nada puede obligarme a buscar el interés de los otros o a anteponerlo al mío, esto ha de ser voluntario; por tanto, las leyes y principios que rigen nuestra vida en común no deben presuponer que estamos vinculados, aunque de hecho podamos estar. [...] El propio interés bien entendido se erige en fundamento de virtud pública. El interés, en efecto, es el único vínculo, o, por lo menos, el más consistente y real. El quid estriba en que los vínculos y las pertenencias no deben influir cuando elaboramos las leyes (ámbito público) o los planes de vida de cada uno (ámbito privado), es decir, que la sociedad hace sus leyes y los individuos eligen sus planes de vida *como si* fueran independientes. La pertenencia libremente decidida a favor de una asociación, institución o comunidad del tipo que sea, como fruto de la deliberación del sujeto elector, del “yo quiero”, es parte consustancial al universo liberal y su sueño de una sociedad en la que todos sus miembros sean formalmente libres y en la que las oportunidades de acceso a los medios para hacer lo que cada uno puede querer estén realmente garantizadas»¹⁸¹.

El propio Julio Martínez, al desglosar el modo en que se comprende la solidaridad desde el liberalismo, pone de manifiesto algunos elementos que pueden apuntar a una crítica a una bioética de cuño liberal, de manera particular en contextos de pobreza y marginalidad. La solidaridad liberal, apunta Martínez, está centrada en el individuo, sus elecciones y derechos negativos, desde una disposición moral a ayudar que se despliega de forma asimétrica y supererogatoria, sin la necesidad de institucionalización en sistemas de protección como lo sería, por ejemplo, la sanidad pública. «La solidaridad pasa a ser, pues, opción moral, altruismo, filantropía, mientras que las dimensiones organizativas e institucionales de la sociedad se reconducen a su papel instrumental de medios de autorrealización»¹⁸².

¹⁸⁰ «[...] El Estado del bienestar se configura con elementos como los siguientes: 1) Intervención del Estado en los mecanismos del mercado para proteger a determinados grupos de un mercado dejado a sus reglas. 2) Política de pleno empleo, imprescindible porque los ingresos de los ciudadanos se perciben a través del trabajo productivo o de la aportación de capital. 3) Institucionalización de sistemas de protección, para cubrir necesidades que difícilmente pueden satisfacer salarios normales. 4) Institucionalización de ayudas para los que no pueden estar en el mercado de trabajo». SÁNCHEZ-MORA Y GARCÍA-PALMA, «Ciudadanía y Estado de Bienestar», 69.

¹⁸¹ MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad», 59.

¹⁸² *Ibid.*, 61-62. El Papa Francisco apunta: «No se puede abordar el escándalo de la pobreza promoviendo estrategias de contención que únicamente tranquilicen y conviertan a los pobres en seres domesticados e inofensivos. [...] Qué lindo es en cambio cuando vemos en movimiento a Pueblos, sobre todo, a sus miembros más pobres y a los jóvenes». FRANCISCO, «Discurso a los participantes en el encuentro mundial de movimientos populares». El concepto de «pueblo» es importante en el magisterio del Papa Francisco y puede ayudar a comprender la necesaria inclusión de los afectados en la bioética: «Cuando hablamos del “pueblo” no debe entenderse las estructuras de la sociedad o de la Iglesia, sino el conjunto de personas que no caminan como individuos sino como el entramado de una comunidad de todos y para todos, que no puede dejar que los más pobres y débiles se queden atrás». FRANCISCO, «Exhortación Apostólica

A partir de lo anterior, algunos defienden, la recuperación de un sano egoísmo que posibilite el crecimiento económico de cuño capitalista, más centrado en la individualidad de los ciudadanos¹⁸³. Esto porque se comprende la solidaridad, como una virtud que ha de ser practicada de manera individual en las relaciones intersubjetivas, que se corrompe cuando el Estado intenta asumir dicha virtud como colectiva y accionarla a través de las instituciones, ya que, según explica Cortina, se produce el paternalismo y el clientelismo, desvirtuando a su paso el Estado democrático. Ante esta situación se aboga por el *Estado liberal de derecho* que busca «sustituir, en lo que a valores morales se refiere, la institucionalización de la solidaridad por la *promoción de la eficiencia y la competitividad* y por el *respeto a la libertad individual y a la libre iniciativa*»¹⁸⁴. Ahora bien, la filósofa advierte, a nuestro modo de ver de manera acertada, que no es cierto que se puede dejar todo al *Estado liberal*, ya que este comprende la libertad como independencia y la justicia como autointerés¹⁸⁵, a la vez que tampoco se puede ponderar como negativo todo lo propuesto por el *Estado de bienestar*, pues los ciudadanos no desean perder lo adquirido a través de los derechos de segunda generación, es decir, los derechos sociales, políticos y culturales, aunque la gestión de los mismos sea considerada deficiente¹⁸⁶.

De lo anterior brota una diferencia importante a la hora de ponderar cual tipo de Estado es más factible. El *Estado social de derecho* parte de una exigencia ética: la garantía de unos *mínimos de justicia*¹⁸⁷. En contraste con esto, el *bienestar* que es un

Postsinodal Christus Vivit» (25 de marzo de 2019), 231. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html#_ftnref125. Cf. JUAN CARLOS SCANNONE, «El Papa Francisco y la teología del pueblo», *Razón y Fe* 271, n.º 1395 (2014): 39-50. *La Teología del Pueblo. Raíces Teológicas del Papa Francisco* (Santander: Sal Terrae, 2017). GABINO URÍBARRI BILBAO, *Santidad misionera. Fuentes, marco y contenido de Gaudete et exultate* (Santander: Sal Terrae, 2019), 77-96.

¹⁸³ Cf. CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 70-71.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 72 [cursiva de la autora].

¹⁸⁵ «Incluso las versiones más sociales de la teoría liberal contemporánea, como es la justicia como equidad de John Rawls, no se distancian de la centralidad del autointerés. Diseñan un procedimiento para la elección de los principios de justicia que tendrán que regir las instituciones sociales básicas, en el cual los individuos representativos, que se disponen a elegir tras un “velo de ignorancia” para ser autónomos, libres e iguales, se conciben como autointeresados y mutuamente desinteresados». MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad», 58.

¹⁸⁶ Cf. CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 73-74.

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 75. «La auténtica clave de esa otra forma de Estado que ha recibido el nombre de *Estado social de derecho* consiste en *incluir en el sistema de derechos fundamentales, no solo las libertades clásicas, sino también los derechos económicos, sociales y culturales*: la satisfacción de ciertas necesidades básicas y el acceso a ciertos bienes fundamentales para todos los miembros de la comunidad se presentan como exigencias éticas a las que el Estado debe responder. Y es desde esta exigencia ética básica desde la que cobra su sentido que se difuminen los límites entre sociedad civil y Estado y que este último vea como tarea

atributo individual que debe ser agenciado por el propio ciudadano, balanceando sus deseos y sus posibilidades. En otras palabras, mientras el primero supone garantizar unos mínimos de justicia para todos los ciudadanos, el segundo relegará a la responsabilidad individual la búsqueda última del bienestar. El garantizar los mínimos de justicia, según considera Cortina, busca evitar el paternalismo estatal:

«El paternalismo consiste en imponer determinadas medidas en contra de la voluntad del destinatario para evitarle un daño o para procurarle un bien, y está justificado cuando puede declararse que el destinatario de las medidas paternalistas es un “incompetente básico” en la materia de que se trate y, por lo tanto, no puede tomar al respecto decisiones racionales. Esta es en definitiva la justificación de cualquier despotismo ilustrado, en el que el gobernante cree conocer sobradamente en qué consiste el bien del pueblo, mientras que éste es a sus ojos un incompetente básico en la materia. Concluir de estas premisas que el paternalismo de los gobernantes corresponde la convicción de que los ciudadanos no son autónomos, sino *heterónomos*, no parece un despropósito sino, por el contrario, perfectamente coherente. De ahí que pueda decirse que, no sólo el despotismo ilustrado, sino también el *Estado benefactor*, generan ciudadanos *heterónomos* y *dependientes*, con las consiguientes secuelas psicológicas que ello comporta»¹⁸⁸.

Estas advertencias de Cortina resultan pertinentes para nuestra investigación ya que lanzan la pregunta por cómo proporcionar el acceso al derecho a la asistencia sanitaria para las poblaciones más vulnerables sin caer en el paternalismo¹⁸⁹. Por otra parte, cabe destacar la semejanza de las tensiones de la definición del tipo de Estado más pertinente, con la tensión provocada a la hora de equilibrar los principios de la bioética. Garantizar la autodeterminación y proteger de dependencias es parte de lo que ha conducido al ejercicio más extendido de la bioética a poner el acento en la autonomía más que en la justicia o a entender la justicia a partir de la defensa de la autonomía individual.

Nuestra autora considera que resulta indefendible un Estado basado en el bienestar ya que se alimenta de los deseos psicológicos del individuo, lo cual es insostenible dada la infinitud de deseos aupados por la imaginación y la incapacidad estatal de satisfacerlos. Por ello aboga por un *Estado de justicia*¹⁹⁰.

legitimadora suya también la protección de los derechos de la segunda generación —los derechos económicos, sociales y culturales—, lo cual le obliga a convertirse en Estado interventor». CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 77 [cursivas de la autora].

¹⁸⁸ *Ibid.*, 81 [cursivas de la autora].

¹⁸⁹ Sobre la pertinencia o no del paternalismo en la salud pública: Cf. MARACIO ALEMANY Y BLANCA RODRIGUEZ, «El debate teórico sobre el paternalismo y la libertad en salud», en *Ética y promoción de la salud. Libertad-paternalismo*, coord. por Àngel Puyol y Andreu Segura (Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2019), 16-41.

¹⁹⁰ Cf. CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 86-87.

El *Estado de justicia* sería «capaz de satisfacer las exigencias planteadas de la noción de *ciudadanía social*»¹⁹¹. De fondo, está la convicción de que sería muy difícil poder ejercer los derechos civiles y políticos sin tener protegidos los derechos sociales¹⁹². De otra manera, los derechos civiles y políticos pueden ser practicados si existe la protección de unos mínimos de justicia: vivienda y trabajo digno, asistencia sanitaria y educación, acceso a la asistencia necesaria en tiempos de vulnerabilidad, etc. Esto se logra a través de la participación de los bienes sociales por parte de todos los miembros de la sociedad y también en una relación de reciprocidad entre la comunidad y el ciudadano¹⁹³.

«La comunidad está dispuesta a proteger la autonomía de sus miembros, reconociéndoles unos derechos civiles y políticos, porque no les considera vasallos o súbditos, pero también se propone hacerles partícipes de los bienes sociales indispensables para llevar adelante una vida digna; de aquellos bienes tan básicos para una vida humana que no pueden quedar al libre juego del mercado»¹⁹⁴.

De lo anterior resurge el concepto de responsabilidad¹⁹⁵, en este caso particular la ciudadana, en la que se compromete el individuo ante la comunidad a una actitud de discernimiento y de prudencia para colaborar con sensatez y comprometida participación al sostenimiento comunitario, es decir, asumir

«el conjunto de deberes de las personas con respecto a la comunidad en la que viven, trabajan y se relacionan. Ser responsable significa dar cuenta del ejercicio de la libertad, entendiendo que no hay libertad sin reglas. Reglas que los individuos y los colectivos tienen que autoimponerse, pues ése es el auténtico sentido de la palabra “autonomía”: compromiso con las normas aceptadas por uno mismo y no simple libertad anárquica»¹⁹⁶.

Si la reflexión bioética asume la concepción del individuo como un ciudadano situado en un *Estado de justicia*, al modo descrito por Cortina, es decir, como sujeto de

¹⁹¹ *Ibid.*, 87.

¹⁹² Cf. *Ibid.*, 91. «La justicia social se mantiene siempre como una tarea inacabada por la democracia garantiza igualdad política, pero no la igualdad social. La democracia se diferencia de otros sistemas por el hecho de que es compatible con la justicia social, pero no conduce necesariamente a ella. Ahora bien, solo llegaremos al ideal democrático si mantenemos viva la sed de justicia». BELMONTE GARCÍA, «El rescate del alma», 122.

¹⁹³ Cf. CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, 91-92.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 92.

¹⁹⁵ «No es posible actualmente construir un discurso ético, o bioético, que no considere la responsabilidad como una clave. Responsabilidad no sólo ante las consecuencias de nuestros actos, sino también ante la vulnerabilidad de las personas y del medio ambiente, en donde se plantea la exigencia de la solidaridad, que, en el fondo, no es sino otro modo de entender la justicia». FEITO, «Bioética global, ciudadanía mundial...», 108.

¹⁹⁶ CAMPS, *Breve historia de la ética*, 406.

derechos y deberes con responsabilidad social y beneficiario de la protección social en caso de necesitarla —esto nos vuelve a situar en la comprensión relacional de la autonomía—, podríamos deducir que así mismo la bioética debe tener una responsabilidad social que le comprometa a una implicación pública de promoción y en la búsqueda de protección de los derechos de primera, segunda y tercera generación.

5.4.4 Vida pública, sociedad civil y movimientos sociales

La vida pública, por lo general, se coloca en contraposición a la vida privada. No resulta extraño, pues, que exista una constante clasificación de los elementos que se consideran del ámbito privado y aquellos que son parte del patrimonio de lo público. Xabier Etxeberria advierte que, dada esta frecuente separación entre lo público y privado, existe una tendencia a comprender cada una de las esferas como rígidas e impermeables, sin embargo, la experiencia nos recuerda que estas son porosas, móviles y presuponen constante interrelación¹⁹⁷. La distinción entre público y privado, siendo en muchas ocasiones difícil —piénsese por ejemplo en las discusiones en torno al rol público de la religión o las disputas sobre la definición del concepto de familia—, según Etxeberria resulta decisiva,

«porque tiene que ver con los valores fundamentales de libertad y justicia. La justificación ética de fondo que late en el esfuerzo de distinguir espacios sociales es la de encontrar las condiciones de posibilidad para que en la comunidad política se cumpla lo que se nos impone a todos —respeto a nuestra autonomía, justicia social—, a la vez que se respeta lo que debe ser reconocido como espacio para la creatividad de cada uno (sola o enmarcada en grupos voluntarios)»¹⁹⁸.

De este modo, nuestro autor hace una clasificación de espacios y sus agentes correspondientes¹⁹⁹. Primero, considera el *espacio privado de la intimidad* como el propio para la espontaneidad de la autonomía personal cuyos agentes son: el individuo en su soledad, las amistades y parejas afectivo-sexuales y, de manera compleja, la familia. Esto presupone un alto contenido de lo íntimo y lo afectivo-relacional. Segundo, propone el *espacio público físico*. Este corresponde a lo que denomina «la calle» (en tanto espacio físico como virtual) y presupone la mirada y juicio de otros, donde la intimidad no juega

¹⁹⁷ XABIER ETXEBERRIA MAULEÓN, «Espacios y agentes de la responsabilidad pública», en *Profesionales y Vida Pública*, ed. por Augusto Hortal y Xabier Etxeberria (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2011), 15-17.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 18.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 18-25.

un papel relevante pero que ha de ser respetada evitando así la posibilidad de daño, siendo sus agentes todos los que participan de la sociedad. Como tercer espacio se propone el *espacio privado de la iniciativa civil*. Dicho espacio cambia el «criterio de discernimiento: va a ser pública toda actividad que tenga que ver con el interés o bien común, concebido como la convivencia en libertad y justicia, y va a ser privada toda actividad que persigue intereses legítimos, pero no impositivamente obligantes»²⁰⁰. En este espacio irrumpen agentes como las empresas y las comunidades de sentido e identidad. Ambas ofrecerán a la libertad de los individuos propuestas dentro del marco de una sociedad plural, en las que habrá que mediar para que ni contradigan las libertades individuales, ni los intereses generales conducentes al bien común; en esto, considera el autor, se abre paso la incidencia institucional y ciudadana para que no se produzcan abusos en ninguno de los ámbitos antes mencionados.

Un cuarto espacio propuesto por Etxeberria es el *espacio público-político institucionalizado*. «Es el espacio en el que se ejerce la participación política en vistas a la organización de la convivencia social, espacio de acción común de las personas definidas como ciudadanas, el espacio que tiene como referencia para su dinamismo interno, en la forma de inspiración y de horizonte, el interés general o bien común»²⁰¹. Este espacio es el propio de los derechos civiles, políticos y sociales, según el autor, y es aquí donde brotan diferencias en la comprensión del bien común en el ámbito liberal (coordinación de intereses individuales y grupales a partir de consensos mínimos), republicano (cultivo de virtudes cívicas y participación en aras del interés general), y comunitarista (identificación ciudadana con la cultura nacional). Los agentes se multiplican en este espacio: los ciudadanos, los políticos (partidos e instituciones públicas), los funcionarios y trabajadores (expertos) y el Estado como sujeto colectivo. Por último, Etxeberria distingue además el *espacio social*.

«A primera vista puede ser considerado un mixto de los dos anteriores: como el público, expresa una participación y un compromiso social orientados al logro de los intereses generales; como en el privado, no media la representación o elección democrática. Esto último significa que no está enmarcado en las instituciones del Estado, sino que se plasma en organizaciones de la sociedad civil. Pero a diferencia de las organizaciones civiles situables en el espacio privado, arrincona tanto la lógica mercantil de algunas de ellas como la orientación de sentido y cosmovisional particular de otras. Puede decirse, por eso, que en él anida una tensión entre lo privado y lo público, aunque personalmente

²⁰⁰ *Ibid.*, 21.

²⁰¹ *Ibid.*, 23.

considero que se trata de un espacio en el que debe enfatizarse su orientación a lo público tomado en sentido amplio»²⁰².

En el *espacio social*, el autor coloca a los movimientos sociales, de manera particular a aquellos que estén estrictamente remitidos a la defensa y promoción de los derechos humanos; también a los gremios, grupos sindicales y organizaciones en los que se busquen fines de interés general y las instituciones de enseñanza e investigación a nivel universitario. Esta diversidad de agentes no se constituye en representantes democráticos, pero su permanencia en este espacio ha de estar condicionada a su fidelidad al fin último del bien común²⁰³.

Determinados los diferentes espacios que se dan en la vida pública, será aquí importante adentrarnos en la definición de lo que es la sociedad civil y los movimientos sociales. Según el propio Etxeberria, el concepto de sociedad civil no es unívoco, existe una importante diversidad de definiciones según el rango de incidencia y los grupos que son tanto incluidos como excluidos en ella²⁰⁴. El autor toma como punto de partida el carácter asociativo de este fenómeno social y la comprende como el conjunto de organizaciones autónomas respecto al Estado, pero que cumplen con dos requisitos: primero, son aquellas que persiguen el bien común en alguna de sus expresiones y, segundo, que tienen ciertas dimensiones internas (formación, identidad particular, etc.), que además entran en relación colaborativa con otras organizaciones sociales y trato, a veces de colaboración otras de oposición, con el Estado²⁰⁵. La comprensión de la sociedad civil desde las posturas del pensamiento político resulta diversa.

«En la primera de ellas, propia del liberalismo estricto, se pretende adelgazar todo lo posible el Estado, para que sea la sociedad civil auto-organizada la que garantice la satisfacción de necesidades, de sentido e identidad, en el propio juego de las libertades; en su límite, la sociedad civil se postularía como sustituta del Estado. [...] La segunda postura, que ha sido defendida por la tradición socialista y comunista, así como por ciertas versiones del republicanismo, partiendo de su marcado recelo respecto a que las organizaciones “privadas” o “particulares” sean capaces de hacerse cargo del interés “general”, defiende que sea el entramado institucional del Estado el que absorba eficazmente todas las pretensiones en torno al bien común que puedan plantearse o reclamarse en la sociedad civil. Por nuestra parte, nos parece más pertinente una tercera

²⁰² *Ibid.*, 25-26.

²⁰³ Cf. *Ibid.*, 26-27.

²⁰⁴ Cf. XABIER ETXEBERRIA MAULEÓN, «La sociedad civil: iniciativa social y bien público», en *Profesionales y Vida Pública*, ed. por Augusto Hortal y Xabier Etxeberria (Bilbao: Desclee De Brouwer, 2011), 152.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 152-153.

postura, en la que, considerando la complejidad de las sociedades y del ser humano mismo, se afirma la necesidad de construir, a la vez, sólidas redes institucionales estatales y civiles de responsabilidad pública, esto es, apuntando a ese interés general, en potenciación y purificación mutua»²⁰⁶.

Desde lo anterior, como nos indica Rafael Escudero²⁰⁷, para que la sociedad civil tenga un impacto social significativo, ha de sacudirse del modo en que es comprendida por las teorías liberales estrictas, es decir, como espacio alternativo al Estado y, por tanto, ámbito exclusivo de los intereses particulares y de no injerencia estatal. Esto porque, la postura liberal tiende a la separación entre la política y la economía, colocando esta última en una esfera desvinculada a lo propiamente estatal, a excepción de que sea necesaria su protección, pero sin que esto signifique incidencia en su planificación o determinación, y remitiéndola, una vez más, al mundo de lo privado²⁰⁸. Por supuesto, esta concepción de la sociedad civil carcome la sostenibilidad del Estado social, ya que, apoyada por el auge neoliberal, da aliento al individualismo en contra de lo común. Escudero une esto a la prevalencia de una democracia de baja intensidad, en la que se exalta la gobernabilidad²⁰⁹ en detrimento de la legitimidad²¹⁰ y, en consecuencia, del Estado de justicia. Si este diagnóstico de Escudero resulta cierto, afectaría a dos dimensiones del papel que ha de jugar el Estado: primero, el dar a la ciudadanía un papel más reservado en la configuración social, perdiendo el Estado legitimidad; y, segundo, un adelgazamiento del Estado dando paso a criterios de mercado, «técnica frente a la política, la tecnología frente a la ideología»²¹¹.

²⁰⁶ *Ibid.*, 155.

²⁰⁷ Cf. RAFAEL ESCUDERO ALDAY, «Activismo y sociedad civil: los nuevos sujetos políticos», en *Lecturas de la sociedad civil. Un mapa contemporáneo de sus teorías*, ed. por José María Sauca Cano y María Isabel Wences Simon (Madrid: Trotta, 2007), 259-262.

²⁰⁸ Sobre el sometimiento las implicaciones de someter la política a la economía: Cf. JULIO MARTÍNEZ, «Fratelli Tutti interpela a Europa», *Estudios Eclesiásticos* 96, n.º 377 (2021): 267-268.

²⁰⁹ «[...] la gobernabilidad [...] definida como la situación social de paz y alternancia en el poder, es decir, la carencia de conflictividad necesaria para permitir una alternancia en el poder sin alternativa, pero con paz y seguridad ciudadana». ESCUDERO, «Activismo y sociedad civil: los nuevos sujetos políticos», 269-270.

²¹⁰ «Este concepto hace referencia a los requisitos tanto de origen como de ejercicio que debe satisfacer todo poder político que busque recibir el calificativo de democrático. De acuerdo con esta definición, la legitimidad se predicaría tan sólo de un sistema que satisficiera, además de los derechos individuales y políticos, también los de carácter económico, social y cultural. Lo específico del discurso de la legitimidad es que vincula la nota de la ciudadanía a la plena satisfacción de los derechos sociales, algo que rompe con la tradición liberal y se engancha con la tesis de raíz marxista de que la ciudadanía y la participación de las personas en los asuntos públicos sólo podrá ser real y desarrollarse en plenitud cuando éstas tengan satisfechas sus necesidades básicas». *Ibid.*, 270.

²¹¹ *Ibid.*, 271.

Tomando en consideración la última de las posturas planteadas por Etxeberria, cabe preguntarnos por los agentes que cumplirían con el rol de responsabilidad pública de la sociedad civil. Para el autor los movimientos sociales son los que se harían cargo de dicho rol en tanto que actores colectivos²¹² del cambio social. Los define como «grupos que, en sentido amplio, se proponen transformar la sociedad en dirección hacia la justicia, la igualdad, la libertad, la solidaridad, trabajando por que se reconozcan derechos humanos [...], son grupos de interés general [...] que deben diferenciarse de los grupos de interés particular»²¹³. Ciertamente esta es una visión positiva de los movimientos sociales.

Vallès y Martí i Puig partirán de una definición un poco más amplia de los actores sociales, ya que consideran que «la acción política de unos y de otros apunta a conservar o a modificar la posición y los intereses de cada grupo en el conjunto social. A veces sostienen actitudes defensivas y conservadoras, a veces propugnan cambios e innovaciones que les permitan mejorar su situación»²¹⁴. De esta definición se desprenden tres actores colectivos: los movimientos sociales en sí, los grupos de interés y los partidos políticos. Para esta investigación nos concentraremos en la diferencia de los dos primeros.

Según los autores, los grupos de interés, también llamados grupos de presión, son «asociaciones voluntarias que tienen como objetivo principal influir sobre el proceso político, defendiendo propuestas que afectan a los intereses de un sector determinado de la comunidad»²¹⁵. Estos grupos pueden perseguir intereses económicos, ideológicos o incluso políticos, pero no con pretensión socialmente holística, sino de beneficio para su grupo particular y para ello pueden utilizar métodos de presión, ya sean transparentes o no, para alcanzar sus objetivos (financiación de partidos políticos legal o ilegalmente, *lobbies* o agencias publicitarias, por ejemplo)²¹⁶.

Los movimientos sociales, según estos autores, «se presentan como fenómenos menos integrados y de fronteras difusas. Suelen incorporar una pluralidad de núcleos [...],

²¹² «Todo comportamiento político posee una dimensión colectiva: el acto político de un sujeto individual tiende a integrarse en un conjunto de actos realizados por otros, con el fin de aumentar su incidencia sobre la toma de decisiones y asegurar su aceptación». VALLÈS Y MARTÍ I PUIG, *Ciencia Política*, 341.

²¹³ ETXEBERRIA, «La sociedad civil: iniciativa social y bien público», 156.

²¹⁴ VALLÈS Y MARTÍ I PUIG, *Ciencia Política*, 342.

²¹⁵ *Ibid.*, 344.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, 346-350.

conectados entre sí mediante una articulación relativamente débil, descentralizada y poco o nada jerárquica. [...] Se expresan por vías de intervención política no convencionales»²¹⁷. La historia de estos movimientos se suele dividir en dos etapas. Los *viejos movimientos sociales*, situados en el siglo XIX y ligados al mundo obrero y a la organización sindical del mismo²¹⁸. Estos tenían mayor organización y estabilidad temporal, además de que, a pesar de tener como foco la reivindicación de un grupo particular, su vocación e impacto público general permite su clasificación como movimiento social y no como grupo de interés.

La consolidación de los denominados *nuevos movimientos sociales* se ubica temporalmente en los años sesenta del siglo XX. Hablamos de consolidación puesto que ya venían fraguándose en décadas anteriores, piénsese por ejemplo en los movimientos feministas, pacifistas y ecologistas²¹⁹. La novedad de estos movimientos es «la centralidad que otorgan al cambio de valores y estilos de vida, a la innovación cultural», entendiéndose además que «la lucha cultural que propugnan tiene que ser interclasista porque atraviesa a todas las clases», desde una «organización [que] es más informal, más en red»²²⁰. Estos movimientos presuponen una participación ciudadana activa y con capacidad de indignarse ante lo que se considera injusto.

Para estos *nuevos movimientos sociales*, de cara la participación activa de la ciudadanía, resulta de vital importancia el proceso de digitalización que ha venido concretándose a escala global, aunque con diferencias significativas de accesibilidad entre países pobres y ricos. «El tiempo y el espacio hoy no se pueden conceptualizar sin lo virtual y lo digital»²²¹, afirma Julio Martínez. Para los nuevos movimientos sociales las herramientas digitales han significado una manifiesta ampliación de sus posibilidades

²¹⁷ *Ibid.*, 351.

²¹⁸ Cf. ETXEBERRIA, «La sociedad civil: iniciativa social y bien público», 157-158.

²¹⁹ Cf. VALLÈS Y MARTÍ I PUIG, *Ciencia Política*, 352.

²²⁰ ETXEBERRIA, «La sociedad civil: iniciativa social y bien público», 159-160. Díez y Laraña destacan que, «en contraste con los conceptualizados como “movimientos sociales clásicos” que buscan materializar cambios radicales en la organización social, a los contemporáneos habitualmente los motivan cuestiones más prácticas y persiguen metas menos radicales, impulsando reformas de orden institucional encaminadas a ensanchar los sistemas de participación respecto de aquellas cuestiones que despiertan el interés colectivo, y por ende procesos de democratización de las instituciones en la vida cotidiana». DÍEZ GARCÍA Y LARAÑA, *Democracia, dignidad y movimientos sociales*, 106.

²²¹ MARTÍNEZ, «Rivisitare il bene comune nell'era digitale», 329.

de articulación, participación²²², movilización y de comunicación de sus denuncias y mensajes²²³, en particular a través de las redes sociales²²⁴. Pero también, como advierte el profesor Martínez, el aumento de la interacción a través del internet y las redes sociales conduce a resultados ambiguos: el inmediatez de las informaciones, mezcladas con *fake news*, pueden conducir al ensimismamiento y a la apatía. Dice el autor,

«paradójicamente, la sobredosis de datos paraliza la comprensión, aumenta “la tolerancia a lo intolerable” y anestesia la empatía y la compasión. Con la cascada de noticias nos llegan también las correspondientes dosis de inmunización para no reaccionar; son como mecanismos defensivos que operan al estilo de “estructuras de pecado”, es decir, de “factores negativos que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común”»²²⁵.

En línea con lo anterior, a pesar de las ventajas organizativas y comunicativas que trae consigo la digitalización y la virtualidad, estas herramientas han de estar atravesadas por la búsqueda de la verdad²²⁶ y el bien común²²⁷ para que sean positivamente eficaces en la prosecución de la justicia social. De todos modos, existe un peculiar optimismo sobre las posibilidades de la *tecnopolítica* o *nueva política* y su impacto en la política tradicional:

«la “nueva política” no se refiere primeramente a los nuevos partidos, sino a una forma diferente de asumir la responsabilidad por parte de la sociedad civil en la toma de las decisiones políticas, así como en la reivindicación de su capacidad de participación activa. La nueva política está asociada a la nueva ciudadanía: ésta viene a ser una herramienta de aquélla para ejercer la participación y asumir el protagonismo de las decisiones desde las instituciones. En todo caso, la razón por la cual la tecnopolítica puede ser un factor de

²²² «Las redes sociales favorecen cambios decisivos en los procesos de elaboración, formación e implementación del poder y la política, y abren enormes posibilidades a la participación». *Ibid.*, 333.

²²³ Para Antoni Gutiérrez-Rubí esto es un rasgo de la generación Millennial: «El activismo político está de enhorabuena. Su fuerza nos obliga a una reflexión sobre el poder y la responsabilidad. [...] La suma de adhesiones genera poder ciudadano y posibilita que muchas peticiones se conviertan en pequeñas-grandes victorias. Es el reencuentro de un “nosotros” desde la nueva individualidad comprometida y consciente». ANTONI GUTIÉRREZ-RUBÍ, «La generación Millennials y la nueva política», *Revista de Estudios de la Juventud* 108 (2015): 166.

²²⁴ Cf. MANUEL CASTELLS, «Informacinalismo, redes y sociedad red: una propuesta teórica», en *La sociedad red: una visión global*, ed. por Manuel Castells (Madrid: Alianza, 2006), 27-75. *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet* (Madrid: Alianza, 2012).

²²⁵ MARTÍNEZ, «Rivisitare il bene comune nell’era digitale», 331. Cf. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 36.

²²⁶ «La verdad “logos” que crea “diá-logos” y, por tanto, comunicación y comunión». BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 4. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Explica Julio Martínez: «Lo cual implica, entre otras cosas, que la relación entre subjetividad y objetividad pasa por la intersubjetividad, donde ha de haber acompañamiento, diálogo y encuentro, y se topa con esa franja que va de la proposición a la aplicación práctica en las situaciones de la vida concreta». MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad*, 299.

²²⁷ Cf. MARTÍNEZ, «Rivisitare il bene comune nell’era digitale», 334-336.

renovación política extraordinario no radica sólo “en la potencia tecnológica para hacer posible y más fácil la participación y la deliberación a gran escala, sino en la capacidad de reconvertir a los militantes, simpatizantes o votantes en activistas. De hacer posible el tránsito *opino-comparto-actúo*”²²⁸.

Las nuevas posibilidades comunicacionales, si se unen a la búsqueda del bien común y la justicia social, posibilitan la interacción entre los diversos actores sociales cuya participación comprometida puede conducir a la búsqueda de las vías efectivas para que nadie se quede atrás, como repiten las formulaciones de los *ODS*.

Retomemos la comprensión de los nuevos movimientos sociales. Vallès y Martí i Puig ofrecen una clasificación de movimientos sociales en cuatro fenómenos colectivos que, a modo general, caben bajo la sombrilla de los movimientos sociales. Primero, «la articulación de núcleos que comparten la adhesión a unos mismos valores o mitos movilizados, pero no constituyen una organización única ni cuentan con un programa expreso de actuación». Segundo, están las «agrupaciones más estructuradas, que actúan en competencia o en combinación con otras organizaciones tradicionales, partidos o grupos de interés», es el modelo de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs)²²⁹. Tercero, están «los grupos de acción con objetivo específico único. [...] Actúan mediante campañas y gestiones para movilizar a sectores de la población que comparten una misma disposición ante el tema que los activa». Por último, están aquellos fenómenos colectivos que se enmarcan dentro de las facilidades otorgadas por las nuevas tecnologías de la comunicación que ayudan a formar «una coalición de actores con motivaciones diferentes, pero que se conciertan para trabajar por un objetivo común»²³⁰.

Estas cuatro manifestaciones de los movimientos sociales tienen características comunes, por ejemplo, una fuerte carga simbólica que provoca un análisis de *lo establecido* y su consideración como injusto, pero que puede ser transformado en una situación novedosa de justicia; la identificación de aquellos que provocan la situación injusta y las víctimas de las injusticias, es decir, se diferencia el *nosotros* del *ellos*; y una convicción profunda de que las acciones emprendidas, ya sean convencionales y creativas

²²⁸ *Ibid.*, 333. Cf. GUTIÉRREZ-RUBÍ, «La generación Millennials y la nueva política», 161-169.

²²⁹ Sobre las ONGs: Cf. ETXEBERRIA, «La sociedad civil: iniciativa social y bien público», 164-176.

²³⁰ VALLÈS Y MARTÍ I PUIG, *Ciencia Política*, 354-355.

o de coacción y violencia, pueden provocar el cambio de situación deseada²³¹. Resulta importante destacar, como lo hacen Vallès y Martí i Puig, que los movimientos sociales han ido creciendo en aceptación y relevancia a lo largo de los años y resultan esenciales en los juegos democráticos especialmente en lugares donde la desigualdad y los desequilibrios políticos van más allá de lo aceptable²³².

Esto último refiere a un elemento destacado por Rubén Díez y Enrique Laraña, la comprensión de los movimientos sociales como *organizaciones reflexivas*²³³. «El concepto de organización reflexiva permite abordar estos fenómenos colectivos como mensajes simbólicos y agencias de significación colectiva que difunden nuevas ideas y nuevas pautas de conducta entre sus seguidores y sus audiencias»²³⁴. Para ellos, esto significa hacer énfasis, siguiendo a Joseph Gusfield, de «su capacidad para producir controversias respecto de un estado de cosas cuya legitimidad y sentido normativo se daban por hechos antes de que surgiese el movimiento»²³⁵. Detrás de esta comprensión se encuentra el deseo de generar *cultura cívica*, es decir, un sistema de creencias y valores cultivadas en las interrelaciones sociales y con capacidad de ordenar la sociedad, donde el ciudadano, sujeto de deberes y derechos, adquiera un protagonismo particular respecto a la responsabilidad social.

«Estas organizaciones [reflexivas] actúan como agencias de cultura cívica porque reproducen y difunden la pluralidad de visiones y valores existentes respecto de importantes controversias públicas, dentro del respeto por los principios democráticos. En la defensa de estos principios, algunas tienen un papel destacado, ya que difunden y demandan el mencionado principio de responsabilidad, uno de los pilares del orden

²³¹ Cf. *Ibidem*. «Para que los marcos que promueven los movimientos sociales cumplan con sus objetivos, los movimientos sociales deben realizar tres tareas complementarias de creación de marcos: i) concentrar la atención en una situación particular considerada como problemática y atribuir la responsabilidad de esa situación a determinadas personas o hechos (crear un “marco de diagnóstico”); ii) articular propuestas para resolver ese problema (“marco de pronóstico”); y iii) apelar a sus potenciales seguidores para que actúen en defensa de esas propuestas y proponer algo que deben hacer para conseguir el cambio deseado (“marco de motivación”)». DÍEZ GARCÍA Y LARAÑA, *Democracia, dignidad y movimientos sociales*, 88.

²³² Cf. VALLÈS Y MARTÍ I PUIG, *Ciencia Política*, 358.

²³³ «Tomando como base esta acepción y el trabajo de Gusfield, el concepto “organización reflexiva” designa a aquellas organizaciones que tienen poder de definición en la opinión pública respecto de controversias públicas relevantes. Esto es, aquellas organizaciones voluntarias y no lucrativas de la sociedad civil que introducen y difunden controversias y debates públicos entre la ciudadanía y que promueven movilizaciones. Una aproximación que se sitúa más allá de la difundida distinción que divide a las organizaciones en instrumentales (o asistenciales) y expresivas». DÍEZ GARCÍA Y LARAÑA, *Democracia, dignidad y movimientos sociales*, 75.

²³⁴ DÍEZ GARCÍA Y LARAÑA, *Democracia, dignidad y movimientos sociales*, 73-74.

²³⁵ JOSEPH GUSFIELD, *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994), 113. Citado por: DÍEZ GARCÍA Y LARAÑA, *Democracia, dignidad y movimientos sociales*, 74.

democrático moderno: la exigencia de responsabilidad, a través de la palabra y la acción, que se deriva de los compromisos adquiridos como gobernantes y ciudadanos, y de su posición en el sistema de normas y reglas democráticamente instituidas. Exigir a los gobernantes que lo respeten y actúen conforme a ese principio pone de manifiesto que estas organizaciones actúan como agencias de control del Gobierno, y por ello también como organizaciones reflexivas que promueven movilizaciones y actúan como agencias de persuasión de amplios sectores de la ciudadanía. De este modo, las organizaciones reflexivas impulsan controversias públicas que dan lugar a procesos y dinámicas de transformación y cambio, que al mismo tiempo se ven suavizadas y moderadas dentro de esos mismos procesos y dinámicas que están sujetos a su construcción social en el marco de sociedades civiles abiertas y plurales que permiten mantener un grado de convivencia y respeto entre grupos y colectivos con valores y metas diferentes dentro del orden democrático»²³⁶.

Según esta descripción de los movimientos sociales, en tanto que organizaciones reflexivas, resulta pertinente preguntarnos si la bioética puede incidir en la sociedad al modo de los movimientos sociales. Cabe recordar que estas organizaciones reflexivas pueden iluminarse desde la perspectiva de la justicia reflexiva propuesta por Nancy Fraser en el contexto de la justicia anormal que la misma autora describe, como hemos podido constatar en el capítulo tercero de nuestro trabajo. Pero antes de adentrarnos en la pregunta sobre la posible relación de la bioética y los movimientos sociales debemos examinar el modo habitual por el que aquellos que hacen bioética emiten sus pareceres: los comités de bioética.

5.5 Los comités de bioética: tareas y límites

El modo habitual en el que aquellos que practican la bioética hacen sus análisis y emiten sus opiniones es a través de los *comités o comisiones de bioética*²³⁷. «En el nacimiento de los comités de ética clínica —y de todo el movimiento de la bioética— confluyen dos factores: el avance de la tecnología médica y la conciencia cada vez más señalada del respeto a la autonomía de las personas como un valor moral fundamental»²³⁸. Es decir, se entrelazan históricamente los hechos que remitieron a la bioética al ámbito clínico —que nosotros hemos relatado en el primer capítulo de esta investigación— y el surgimiento de

²³⁶ DÍEZ GARCÍA Y LARAÑA, *Democracia, dignidad y movimientos sociales*, 85.

²³⁷ Para una breve historia y perspectivas de los Comités de Ética Asistencial en España: Cf. PABLO HERNANDO ROBLES, «Introducción. Los CEA en España: de dónde venimos y hacia dónde vamos», en *Comités de Ética y consultores clínicos: ¿complemento o alternativa en la ética asistencial?*, ed. por Fundació Víctor Grífols i Lucas (Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2018), 11-25.

²³⁸ FERRER, «Historia y fundamentos de los comités de ética», 27.

los comités de ética asistencial²³⁹. Dos son las características principales de dichos comités: primero, la necesaria *interdisciplinariedad* que se ha de desplegar a través del diálogo entre los diversos profesionales que lo componen y, segundo, dado el proceso de deliberación ante situaciones particularmente complejas del ámbito clínico, las decisiones de los comités de bioética no tienen carácter vinculante²⁴⁰, pues no es de su competencia el orden jurídico ni el administrativo²⁴¹. Eso sí, estos deben «aspirar a ser verdaderamente representativos, argumentativos y deliberativos, si no quieren ser un fraude o, lo que viene a ser lo mismo en el terreno de la ética, una mera instancia burocrática»²⁴². Además, resulta importante hacer explícita una dinámica que subyace en toda sociedad pluralista y allí donde confluyen profesionales de distintos ámbitos: la diversidad axiológica. No es de extrañar que, en un comité de bioética —que por definición es intrínsecamente diverso— confluyan distintos sistemas de valores que reflejen la diversidad propia de una sociedad plural, de aquí la imprescindible capacidad de deliberación de los miembros del mismo.

Diego Gracia afirma: «un Comité es un órgano de deliberación. La función del Comité es deliberar. Por tanto, no se trata de informar a otros de las propias ideas, ni de convencerles, ni de cambiar sus sistemas de creencias o de valores. La función de un Comité es distinta, es deliberar, a fin de tomar decisiones sobre cuestiones complejas»²⁴³. Esto presupone una importante capacidad de tolerancia, de comunicar con lucidez las ideas y opiniones, de ser fiel al fin que se pretende y de disponerse a aceptar las decisiones alcanzadas. Aunque resultan requerimientos que podríamos considerar básicos o mínimos, no deja de llamar la atención como Juan Carlos Álvarez, a partir de su experiencia como médico, profesor universitario y miembro de varios comités de ética asistencial en España, muestra un gran desánimo ante las dificultades de conformar y sostener un comité de bioética a nivel local. El autor enfatiza la dificultad para captar miembros competentes para los comités de ética asistencial, es decir, con conocimientos básicos sobre ética y bioética. Además, le preocupan las motivaciones que provocan la participación de alguien en este tipo de instancia de deliberación, Álvarez es

²³⁹ Cf. *Ibid.*, 22-31. ROGELIO ALTISENT, TERESA FERNÁNDEZ-LETAMENDI, M^A TERESA DELGADO-MARROQUÍN, «Una nueva vitalidad para el futuro de los comités de ética asistencial», *Folia Humanística* 13 (2019): 19-33. <http://doi.org/10.30860/0057>

²⁴⁰ Cf. FRANCESC ABEL, «Reflexión sobre los comités de ética asistencial», 50-51.

²⁴¹ Cf. FERRER, «Historia y fundamentos de los comités de ética», 30-31.

²⁴² *Ibid.*, 33-34.

²⁴³ GRACIA, «Teoría y práctica de los comités de ética», 60.

especialmente sensible ante la posible instrumentalización de los comités de bioética en beneficio de ideas, opiniones o creencias particulares, desvirtuando con ello el discernimiento y la deliberación que le son intrínsecos. Por otro lado, dada la voluntariedad que supone la participación en los comités de ética, según este autor, resulta difícil la perseverancia y la participación activa en ellos, esto porque habitualmente no es considerado como parte del horario regular de trabajo y suele convertirse, a la larga, en una carga más en medio de los afanes cotidianos de la práctica clínica²⁴⁴. Los problemas enunciados por Juan Carlos Álvarez no son menores. Si a esto le sumamos la escasez de personal sanitario en los países donde existe un alto porcentaje de personas que viven en pobreza, sostener en el tiempo y de forma operativa un comité de bioética resulta una tarea difícil.

El énfasis en la capacidad de deliberación nos recuerda que hasta aquí hemos hablado de la necesaria confluencia de profesionales de diversas áreas en los comités de bioética, pero no debemos ignorar al que en muchas ocasiones se ha denominado el *miembro lego*, al que Ferrer prefiere denominar el *miembro de la comunidad*²⁴⁵. Este miembro, no pocas veces olvidado o minusvalorado en la configuración de los comités de bioética, es el que vela por los valores de la comunidad o los intereses de aquellos que participan de un ensayo clínico o son usuarios de un servicio de salud. Debe ser una persona con la capacidad de comprender las discusiones planteadas y las posibles consecuencias de las conclusiones a las que llegue el comité (educación), así como tener una capacidad suficiente para plantear sus puntos de vista frente a profesionales de diversas áreas (personalidad)²⁴⁶. Con la presencia de algunos miembros de la comunidad, de los participantes en un ensayo clínico o de los afectados, los miembros del comité de bioética buscan subsanar la tentación de dar respuestas meramente técnicas a los problemas éticos que requieren respuestas de carácter holístico. Pero volvamos sobre los mínimos necesarios de un profesional para una participación efectiva en un comité de ética esta vez de la mano de Francesc Abel:

²⁴⁴ Cf. JUAN CARLOS ÁLVAREZ, «Comités de ética asistencial», en *Comités de bioética*, ed. por Julio Martínez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003), 73-79.

²⁴⁵ Cf. FERRER, «Historia y fundamentos de los comités de ética», 34. Sobre las dificultades para la inclusión de un miembro de la comunidad: Cf. IVANA MIHAL, «Participación Social en salud y Bioética: Un comité hospitalario de bioética de la ciudad de Rosario», *Investigación en Salud* 5, n.º 1-2 (2002): 63-74. SERGIO RAMOS POZÓN Y MÀRIUS MORLANS MOLINA, «Legos en el comité de ética: una reflexión desde la ética dialógica», *Revista de Bioética y Derecho* 21 (2011): 33-39.

²⁴⁶ Cf. FERRER, «Historia y fundamentos de los comités de ética», 34.

«No es necesario que todos tengan una formación de postgrado con una nueva titulación, pero sí conveniente y necesario que los médicos puedan leer una sentencia judicial y los jueces un diagnóstico médico. Lo que parece perentorio para los profesionales de la salud es que aprendan a comunicarse bien y asuman la responsabilidad de preocuparse para que el derecho de los pacientes a una información adecuada y correcta sea respetado, protegido y tutelado»²⁴⁷.

Como se puede intuir, partiendo de la preocupación de esta investigación, en los contextos donde impera la pobreza, la marginalidad, la desigualdad económica y la exclusión social, no será fácil encontrar personas que satisfagan los mínimos de educación y personalidad que se requieren para una participación efectiva en los comités de bioética, incluso cuando ellos sean los más afectados por las propuestas surgidas en dichos comités. Así que constantemente surge la pregunta de cómo incluir de manera eficaz la perspectiva de los afectados en contextos donde, por ejemplo, los niveles de analfabetismo real y funcional son altos, provocando una baja comprensión de los problemas y soluciones planteadas por los profesionales; o donde existan dinámicas de marginación y exclusión social que menosprecie los aportes de ciertos sectores de la sociedad. La participación de los afectados no es un elemento accesorio allí donde se fraguan las políticas en temas tan delicados como los derechos a la salud y a la asistencia sanitaria, al contrario, resulta indispensable²⁴⁸. Las dificultades para la participación de los afectados se agravan en la medida en que el radio de acción del comité aumenta, es decir, si pasa de lo local a lo nacional o lo global.

Francesc Abel propone tres bloques para clasificar los comités de bioética, según su radio de acción: a) los *comités éticos de investigación clínica*, que tienen por finalidad vigilar la calidad de las investigaciones biomédicas en las que participan sujetos humanos; b) los *comités de ética asistencial*, son aquellos que se circunscriben al ámbito hospitalario que, además de brindar soluciones a los problemas éticos en la práctica

²⁴⁷ ABEL, «Reflexión sobre los comités de ética asistencial», 53.

²⁴⁸ «Los movimientos populares expresan la necesidad urgente de revitalizar nuestras democracias, tantas veces secuestradas por innumerables factores. Es imposible imaginar un futuro para la sociedad sin la participación protagónica de las grandes mayorías y ese protagonismo excede los procedimientos lógicos de la democracia formal. La perspectiva de un mundo de paz y justicia duraderas nos reclama superar el asistencialismo paternalista, nos exige crear nuevas formas de participación que incluya a los movimientos populares y anime las estructuras de gobierno locales, nacionales e internacionales con ese torrente de energía moral que surge de la incorporación de los excluidos en la construcción del destino común. Y esto con ánimo constructivo, sin resentimiento, con amor». FRANCISCO, «Discurso a los participantes en el encuentro mundial de movimientos populares».

sanitaria, brindan formación bioética para los profesionales de la salud y elaboran los protocolos que sean necesarios para la práctica hospitalaria; y c) los *comités o comisiones nacionales de bioética* que pueden tener un ejercicio permanente o puntual y dependen de los requerimientos que haga cada país a este tipo de instancia²⁴⁹. En este sentido, según Abel, existe una diversidad de tipos, escalas, funciones y, por tanto, modos de organización de los comités de bioética. Nuevamente, a nuestro modo de ver, la participación de los afectados se hará cada vez más compleja en la medida que un comité amplía su radio de incidencia. Si nos enfocamos en la *mesobioética*, lo propio sería colocar nuestra mirada sobre cómo introducir y hacer real la participación de los afectados en los comités o comisiones nacionales donde se plantean las preguntas y se gestan las propuestas en torno a las políticas de salud pública y atención sanitaria.

Jorge Ferrer propone una clasificación ligeramente distinta de los comités de bioética. Lo hace diferenciando tres *especies* según el ámbito o foco de interés en que realiza sus tareas, a saber: «comités de investigación clínica, comités de ética asistencial (o bioética clínica) y [...] el comité de ética organizacional (o ética institucional)»²⁵⁰. Además, Ferrer matiza su clasificación a través de diferentes niveles de competencia ya sea local, nacional o supranacional, por ejemplo. Pero si nos fijamos, el profesor Ferrer se circunscribe al ámbito clínico e institucional en términos hospitalarios.

Por otro lado, Juan Carlos Álvarez, al analizar las funciones que no les corresponden a los comités de ética asistencial, afirma: «no son funciones de los comités: realizar estudios cuyo objetivo fundamental sea el análisis de asuntos sociales y/o económicos, directa o indirectamente relacionados con la asistencia sanitaria en el hospital, en atención primaria y/o en el conjunto del área de la salud»²⁵¹. Mientras que Pilar Núñez considera que a nivel nacional (*mesobioética*) y supranacional

²⁴⁹ Cf. FRANCESC ABEL, «Comités de bioética: necesidad, estructura y funcionamiento», en *Bioética para clínicos*, ed. por Azucena Couceiro Vidal (Madrid: Triacastela, 1999), 241-242. Citado por: FERRER, «Historia y fundamentos de los comités de ética», 19.

²⁵⁰ FERRER, «Historia y fundamentos de los comités de ética», 20. «[...] La ética organizacional es la disciplina que se ocupa de las posiciones y conductas de una organización en sus relaciones con individuos, grupos y comunidades, así como con otras organizaciones». *Ibidem*.

²⁵¹ ÁLVAREZ, «Comités de ética asistencial», 81. «Un modelo donde el Comité es una instancia de deliberación, de debate racional, plural y crítico de los problemas morales, de asesoramiento, de ayuda para quien la solicita. Pero no se debe dejar llevar por la tentación de tener funciones que le den capacidad de decidir, capacidad para ejecutar acciones, capacidad para establecer lo correcto o lo incorrecto moralmente en su Institución; todo ello dará poder al Comité, dará importancia a sus miembros, pero llevará a su disolución». *Ibid.*, 89.

(*macrobioética*) los comités de bioética si pueden tocar otros ámbitos que a nivel clínico (*microbioética*) generan recelo:

«Se trataría de partir del hecho científico, la BIOMEDICINA, para determinar su valoración ética por la BIOÉTICA, que, como foro para discutir los problemas fundamentales del progreso médico ha de inducir una BIOPOLÍTICA orientada al control de las tecnologías, a la sensibilización y “formación” de las conciencias mediante su participación responsable, mediante el debate público, a la toma de decisiones. Un paso más y esta responsabilidad quedará plasmada en el BIODERECHO, la concreción, expresada en leyes, de aquellos valores que no se puedan violar sin alterar el orden de los derechos humanos y la convivencia en solidaridad de la sociedad»²⁵².

La posibilidad de que los comités nacionales²⁵³ de bioética puedan incidir en la definición de políticas públicas e impulsar su concreción práctica a nivel legal, permitiendo con ello el respeto y la promoción de los derechos humanos de primera, segunda y tercera generación junto a la sana convivencia en medio de la pluralidad social, es lo que buscamos en aquellos contextos donde predomina la vulnerabilidad provocada por las estructuras sociales que generan pobreza y exclusión. Pero para que este modo de hacer bioética sea efectivo en estos contextos ha de incluirse de manera real y comprometida la perspectiva de los afectados. Si los comités o comisiones de bioética tienen como fin la deliberación *inter* y *transdisciplinar* de los problemas que les son planteados, entonces debemos examinar los procedimientos de deliberación queriendo reconocer con ello las posibilidades de inclusión de la perspectiva de los afectados. Nos auxiliaremos para ello de los profesores Diego Gracia y Julio Martínez.

Tanto Gracia como Martínez proponen procedimientos y comparten pasos para una sana deliberación ética. Aunque debemos sumarnos a la advertencia que hace Diego Gracia:

«En cualquier caso, conviene tener en cuenta que deliberar no es algo que pueda encerrarse en los estrechos límites de un procedimiento. Es siempre más que eso. Deliberar es una práctica, una habilidad, que se aprende con el ejercicio. Y, sobre todo,

²⁵² PILAR NÚÑEZ, «Comités nacionales y supranacionales de bioética», en *Comités de bioética*, ed. por Julio Martínez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003), 140 [mayúsculas de la autora].

²⁵³ «Estos comités son órganos a los que se puede recurrir ante múltiples y variadas situaciones éticas, para integrar los distintos aspectos multidisciplinares, establecer los principios de los que deben derivarse las normas a seguir, y hacer que la ética no quede en pura metafísica, sino que llegue a ser una realidad pragmática». *Ibid.*, 141.

es una actitud, un estilo de vida, que debería aprenderse y ejercitarse desde la niñez. Éste es, quizá, uno de los mayores retos de todos los tiempos»²⁵⁴.

La propuesta del profesor de la Universidad Complutense de Madrid se desarrolla de manera inductiva de la siguiente manera:

1. «Identificación de un “problema”.
2. Analizar del modo más preciso posible los “hechos” del caso.
3. Identificar los “valores” implicados.
4. Identificación de los valores en “conflicto”.
5. Identificación del conflicto de valores fundamental o más importante.
6. Deliberación sobre los “cursos de acción” posibles.
7. Deliberación sobre el curso de acción que “optimiza” los valores en conflicto, y por tanto sobre cuál es el curso óptimo de acción.
8. Deliberación sobre la coincidencia o no del curso óptimo con los “valores” propios de nuestra cultura. Dar las razones por las que nuestra cultura mantiene unos ciertos valores, y las razones en contra de esas razones, para ver si podemos y debemos optar por una modificación a esos valores, o no.
9. Decisión final.
10. Revisión del carácter legal o ilegal de la decisión tomada»²⁵⁵.

Nuestro planteamiento, como hemos venido insistiendo, llama la atención sobre los pasos previos a la deliberación del problema ético, es decir, se pregunta por quiénes pueden participar de la deliberación y bajo qué condiciones. El procedimiento propuesto por Gracia es adecuado y pertinente para ciertos ambientes, pero, a nuestro modo de ver, falla al no incluir como parte de la preparación a la deliberación el análisis del contexto socioeconómico, presuponiendo de ese modo que todos los actores implicados tienen la misma capacidad de acceso a los procesos de deliberación y la misma posibilidad de incidir en el proceso de manera efectiva o incluso de comprender las dimensiones más complejas del problema y las soluciones planteadas.

La metodología para la deliberación propuesta por Julio Martínez toma en cuenta algunos de los aspectos que echamos de menos en la propuesta del profesor Gracia. Algunos de los acentos que coloca el teólogo moral rezan de la siguiente manera:

- «Lo primero será reconocer el horizonte de comprensión —perspectiva situacional— desde el que nos acercamos a la realidad que nos disponemos a analizar.
- Después, hay que plantear adecuadamente el “problema”, porque el problema o la pregunta moral constituye el punto de partida de la reflexión ética. El adecuado planteamiento solamente puede lograrse con una adecuada “experiencia”. De un buen

²⁵⁴ GRACIA, «Teoría y práctica de los comités de ética», 70.

²⁵⁵ *Ibidem*.

planteamiento depende el método y las técnicas para formularlo, clarificarlo, resolverlo y presentarlo públicamente.

- Hablamos de “problema” (pregunta no resuelta) porque nos remite a una experiencia de vida o a una cuestión teórica que todavía no ha sido integrada de un modo armónico en nuestro universo cultural de referencia y que por eso se presenta como “problema”.
- Por tanto, para la investigación moral se hace imprescindible el análisis de la realidad desde una perspectiva interdisciplinar, que nos permita una descripción lo más completa posible del problema en cuestión, la contextualización, y, en su caso, el estudio comparado que tenga en cuenta análogas manifestaciones y otras soluciones históricas, así cómo se ha integrado en los diversos sistemas morales»²⁵⁶.

Colocar la perspectiva situacional abre las puertas a una mirada profunda de las realidades contextuales que sufren los afectados, quienes, como destaca Martínez, tienen la experiencia del problema en cuestión y lo pueden plantear en términos cultural y socialmente relevantes. Ahora bien, queda la pregunta del cómo abrir paso a una participación efectiva de los afectados en el proceso de deliberación, teniendo en cuenta que las dinámicas propias de la pobreza, disminuyen las posibilidades de participación de aquellos que la sufren y mucho más de incidir en la transformación de las políticas públicas en general, basta con recordar los embates propios de los procesos de estigmatización de la pobreza que hemos detallado en el capítulo cuatro.

5.5.1 Consultor de ética

Nos detenemos brevemente en una de las alternativas que se han propuesto para la inclusión de los afectados en los procesos de deliberación en el ámbito clínico: el *consultor de ética o clínico*. Es una figura ya bastante extendida en Estados Unidos²⁵⁷, pero que no ha tenido tanto desarrollo profesional en otros contextos.

El profesor Diego Gracia, en un editorial publicado en el año 2014, se hacía la siguiente pregunta: «¿la hora de los consultores?»²⁵⁸ Esta cuestión surge ante la constatación de que existe un gran número de problemas éticos que aparecen en la práctica clínica cotidiana, pero que de estos apenas el 1% son presentados al comité de ética asistencial²⁵⁹. Esto lleva al catedrático a afirmar:

²⁵⁶ MARTÍNEZ, «Perspectivas éticas que disponen para una buena deliberación», 191.

²⁵⁷ Cf. AMERICAN SOCIETY FOR BIOETHICS & HUMANITIES. *Core competencies for healthcare ethics consultation*, 2.ª ed. (Glenview: American Society for Bioethics and Humanities, 2011).

²⁵⁸ DIEGO GRACIA, «¿La hora de los consultores?», *Eidon* 42 (2014): 1-3. DOI:10.13184/eidon.42.2014.1-3.

²⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 1-2. Para un estudio de estas estadísticas: Cf. JAVIER ESTEBARANZ, MARÍA J. MOLERO, MANUEL GARCÍA-BLANCA, J. DOLORES RUIZ, «Estudio de los conflictos de valores presentes en las

«estas cifras obligan a una cierta reflexión. Si los Comités de ética tienen por objeto mejorar la calidad de la asistencia sanitaria ayudando a la gestión correcta de los conflictos de valores, parece claro que están fracasando, al menos parcialmente, en su objetivo. Eso explicaría, por otra parte, el desánimo que existe en muchos de ellos»²⁶⁰.

Esto le conduce a pensar que ha llegado la hora de introducir en España la figura del consultor en ética clínica. Su propuesta parte de un paralelismo con la dinámica de la *interconsulta* que se realiza de modo regular entre especialistas de diferentes áreas para un tratamiento más efectivo de los pacientes. Considera el autor que, al igual que los médicos pueden consultar con otros especialistas, estos pueden tener acceso a un consultor de ética clínica al cual recurrir ante el surgimiento de un conflicto ético. Esto facilitaría el acceso del personal sanitario, de los pacientes y de los familiares a un experto en ética, evitando así la difícil tarea de reunir constantemente a los miembros del comité de ética asistencial, agilizando de este modo la obtención de propuestas de solución a los conflictos. Además, al tratarse de una relación interpersonal, podría generar mayor confianza entre el personal sanitario y una mayor comodidad y cercanía con los pacientes y sus familiares²⁶¹. Se trataría, pues, de lo que se ha denominado una *consulta exprés*:

«una duda puntual que se puede resolver directamente sin necesidad de recurrir a un pleno. Hay casos que se pueden enfocar con una conversación donde, en el fondo, se ayuda a deliberar a quien consulta para que alcance una decisión que se considera razonable y prudente. A veces son cuestiones que ya están resueltas por una norma legal o deontológica, y en ocasiones se pueden encauzar con una orientación bibliográfica»²⁶².

Como consecuencia, esta instancia intermedia entre los implicados en un conflicto ético y el comité de ética asistencial, daría pie a la transformación de la función de este último. Los comités de ética se ocuparían de la supervisión del consultor o consultores, de la deliberación de los casos más complejos y, además, se centrarían en la creación de protocolos y en la producción de materiales formativos en ética general y bioética²⁶³. Frente a esta propuesta asevera Felipe Solsona:

«La conclusión fundamental es que el binomio Comité de ética-Consultor de ética responde mejor a las necesidades exigidas por los problemas éticos que se generan en el

decisiones clínicas de la práctica hospitalaria, y de las posibles repercusiones en la calidad asistencial percibida de una acción de mejora», *Eidon* 42 (2014): 4-13. DOI: 10.13184/eidon.42.2014.4-13.

²⁶⁰ GRACIA, «¿La hora de los consultores?», 2.

²⁶¹ Cf. FELIPE SOLSONA, «El consultor de ética: fortalezas y debilidades», *EIDON* 50 (2018): 78.

²⁶² ALTISENT ET AL., «Una nueva vitalidad para el futuro de los comités de ética asistencial», 27.

²⁶³ Cf. GRACIA, «¿La hora de los consultores?», 2-3.

día a día del hospital. Nuestra experiencia con este binomio es que nos llegan un mayor número de consultas y se resuelven muchas de ellas de manera más operativa. Pensamos que el Comité de ética supera en su análisis al Consultor, por el simple hecho de que la deliberación es más amplia, al someterse al juicio de un mayor número de personas procedentes de distintos estamentos»²⁶⁴.

Ciertamente la agilidad, la accesibilidad y la cercanía son ganancias importantes en el quehacer de la *microbioética*. Ahora bien, consideramos que esto no es extrapolable a la *mesobioética* ya que esta, al centrar sus esfuerzos en políticas institucionales a nivel nacional, no debería auxiliarse de un único experto para definir las políticas públicas dada la alta posibilidad del sesgo ideológico que existe a este nivel. A nuestro modo de ver, a mayor amplitud y capacidad de incidencia sobre las políticas públicas se hace aún más indispensable la *inter y transdisciplinariedad* propia de la bioética, así como el sano y plural ejercicio de *deliberación* que le es intrínseco, allí donde los afectados deben tener un espacio efectivo de participación²⁶⁵. De aquí que nos proponemos examinar los movimientos sociales como posibilidad de participación e incidencia de los más pobres en el quehacer de la bioética a nivel de las políticas públicas en la búsqueda de un nivel cada vez mayor de justicia social.

5.6 La bioética «como» movimiento social

Un elemento que ha ido surgiendo a lo largo de este capítulo es la posibilidad, o más bien la necesidad, de que la bioética tenga un rol público en aras de la justicia social y el bien común en contextos donde impera la vulnerabilidad fruto de las dinámicas sociales, políticas y económicas injustas y que van en detrimento del bien común. La cuestión a la que necesitamos responder es el cómo. Nuestra propuesta es que puede hacerlo como los movimientos sociales, es decir, al modo en que estos inciden, en tanto que organizaciones reflexivas, en la vida pública de las sociedades. Esto lo hacemos, como ya hemos venido advirtiéndolo, circunscribiendo nuestra reflexión al ámbito nacional en relación a las políticas públicas y a los derechos de primera, segunda y tercera generación (*mesobioética*).

²⁶⁴ SOLSONA, «El consultor de ética: fortalezas y debilidades», 77.

²⁶⁵ «Esta pluralidad de miradas, con una perspectiva interdisciplinar, es una de las principales aportaciones de un CEA, al ofrecer una riqueza de visiones que difícilmente podrá alcanzar un profesional de manera individual». ALTISENT ET AL., «Una nueva vitalidad para el futuro de los comités de ética asistencial», 24.

Si la bioética se apropia de su rol público al modo de los movimientos sociales significaría que, tomando como punto de partida el análisis de la realidad (perspectiva situacional) que afecta a la *ciudadanía*, en tanto que *social* y *cordial*, y al *espacio social* como plataforma plural y multicultural de incidencia pública, podría generar foros, tanto *inter* como *transdisciplinares*, de reflexión, diálogo, participación y deliberación, donde concierten diferentes actores sociales bajo el objetivo del *bien común*; de manera que asumiría la capacidad de generar *cultura cívica*, es decir, de defender y promover los derechos y deberes ciudadanos de cara a una sociedad más justa y sostenida por la responsabilidad social, la capacidad de crítica social y de autocrítica. Veamos con más detalle algunos de estos rasgos.

Uno de los grandes estudiosos de los movimientos sociales, Alain Touraine, nos recuerda que los movimientos sociales son impulsados por «conductas colectivas y activas orientadas por un proyecto» y que es importante no considerar dichas conductas como una respuesta en sí a las situaciones que intentan contrarrestar, sino que han de considerarse «como el cuestionamiento de ésta»²⁶⁶. De aquí que una característica de los movimientos sociales es la movilización como cuestionamiento del *status quo* de una situación determinada. Por ejemplo, en las situaciones en las que no se tengan políticas claras de defensa y promoción de los derechos en torno a la salud, aquellos que deliberan desde la bioética deberían cuestionar el por qué existen personas a las que no se le protege el derecho a la salud ni tienen acceso a los servicios sanitarios básicos y cómo dar solución a esta situación injusta.

Partiendo de lo anterior, la bioética debería tomar un rol activo en el análisis de los contextos donde surgen los problemas a los que intenta dar respuesta. En otras palabras, los problemas a los que se ha de enfrentar un comité nacional de bioética no pueden ser tratados de forma tal que no se tomen en cuenta la multiplicidad de factores que inciden para que ese problema haya surgido y las posibilidades que se tienen para dar una respuesta adecuada al mismo, haciéndose indispensable la participación de los afectados dado que aportan la *experiencia* del problema. Esto, siguiendo a Touraine, colocaría a los profesionales en un rol activo de acompañamiento, que no de protagonismo (dada la horizontalidad propia de la interdisciplinariedad y que comparte

²⁶⁶ ALAIN TOURAINE, *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas* (Barcelona: Hacer Editorial, 1990), 21.

con los movimientos sociales), a los actores sociales que reconocen una situación como injusta e intentan propiciar un cambio, permitiendo con ello una mayor inclusión y participación activa en los procesos de deliberación propios de la bioética²⁶⁷.

Se podría, de hecho, dar un paso más. Este modo de los movimientos sociales daría a la bioética una actitud proactiva en la formulación de cuestionamientos de aquellos factores sociales, políticos y económicos que cimientan las bases de las estructuras injustas que generan vulnerabilidad social; pero también fomentaría la proactividad en el planteamiento de propuestas que prevengan la formación de dichas estructuras injustas. A modo de ejemplo, piénsese en como los comités nacionales de bioética pueden aportar en las políticas de salud preventiva. Para los países del llamado *tercer mundo* resulta indispensable tener instancias en los que los afectados puedan aportar sus perspectivas, puesto que la ausencia de sus voces puede generar un distanciamiento de la bioética de las realidades que les afectan. Sin detrimento de los temas de alta tecnología que suelen atraer a los profesionales de la bioética (por ejemplo, transhumanismo, manipulación genética, inteligencia artificial, nanotecnología, etc.), para muchos países los problemas son aún demasiado básicos y, sin embargo, cobran la vida de millones de personas cada año²⁶⁸. Para poner un ejemplo, según datos de la Organización Mundial de la Salud, la incidencia de tuberculosis en el año 2019 cobró la vida de 1,4 millones de personas²⁶⁹. La tuberculosis es una enfermedad prevenible y para la que existen tratamientos eficaces, por lo que aquello que provoca un número tan significativo de muertes es la falta de diagnóstico y el pobre acceso al tratamiento en los contextos de pobreza, sin embargo, esta situación pasa prácticamente inadvertida en la opinión pública a pesar de la cantidad de muertes que provoca, especialmente en los contextos donde la incidencia de la enfermedad es baja: los países desarrollados. Si extrapolamos de forma acrítica los métodos y temas de interés de la bioética que intenta responder a los problemas de los países más desarrollados, tanto a nivel clínico como académico, a los que se encuentran en vías de desarrollo, simplemente tendremos como resultado una bioética

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 28-30.

²⁶⁸ He tratado este asunto más ampliamente a raíz del análisis de las reacciones de algunos filósofos contemporáneos en torno a la pandemia del COVID-19. Cf. CRISTIAN PERALTA, «I filosofi del contagio. Come gli intellettuali hanno capito il Covid-19», *La Civiltà Cattolica* 4079 (2020): 417-428.

²⁶⁹ Cf. NACIONES UNIDAS, «El progreso para eliminar la tuberculosis, en riesgo por el COVID-19», 14 de octubre de 2020. Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2020/10/1482342>

descontextualizada y socialmente irrelevante. Otro ejemplo, datos de la misma organización internacional afirman:

«Al menos unos 3600 millones de personas en el mundo, es decir, la mitad de la población mundial, sigue sin disfrutar de una cobertura plena de servicios de salud esenciales. Ampliar las intervenciones en atención primaria de la salud (APS) en los países de ingresos bajos y medianos podría salvar 60 millones de vidas y aumentar la esperanza de vida en 3,7 años para 2030»²⁷⁰.

Una práctica de la bioética que tenga como elemento central la autonomía, y esta comprendida en perspectiva individualista, puede perder de vista estos problemas que tienen raíces estructurales, en detrimento último de las personas afectadas. Una bioética sin la necesaria perspectiva y responsabilidad situacional o contextual se puede transformar en un mero ejercicio estéril. Ampliar la mirada a las estructuras sociales en los contextos donde está instalada la pobreza y la exclusión social, escuchando a los afectados, daría a la bioética un rol social y de incidencia pública indispensable para el justo desarrollo de los pueblos y la defensa integral de las personas en cuanto seres relacionalmente autónomos.

Quizás nos pueda iluminar un ejemplo que ha ocupado a la bioética desde la década de los setenta del siglo pasado y que se transforma al ser tratado más allá de la discusión sobre la autonomía como independencia. En República Dominicana el aborto es ilegal bajo cualquier circunstancia. Como es propio de este tema, existen posturas a favor y en contra de la despenalización de algunas causales (indicación fetal, riesgo vital de la madre y violación o incesto) o de la legalización total del aborto. Los grupos a favor del aborto alegan que es un derecho que se le ha de reconocer a la mujer y que con su penalización se condena a las mujeres más pobres a correr el riesgo de morir por no tener acceso a un aborto seguro. También se asevera que el acceso al aborto podría generar una disminución de las muertes maternas en el país. Los datos del Ministerio de Salud de la República Dominicana dicen que las muertes maternas se encuentran en 104 mujeres por

²⁷⁰ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, «Atención Primaria de la Salud», 1 de abril de 2021. Disponible en: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/primary-health-care>. «La APS es un enfoque de la salud que incluye a toda la sociedad y que tiene por objeto garantizar el mayor nivel posible de salud y bienestar y su distribución equitativa mediante la atención centrada en las necesidades de la gente tan pronto como sea posible a lo largo del proceso continuo que va desde la promoción de la salud y la prevención de enfermedades hasta el tratamiento, la rehabilitación y los cuidados paliativos, y tan próximo como sea posible del entorno cotidiano de las personas». *Ibidem*.

cada 100,000 nacidos vivos. Una cifra muy alta en comparación con la región de Centroamérica y el Caribe. El Ministerio indica en un informe:

«Las complicaciones de la hipertensión del embarazo se han incrementado en los últimos años, fueron responsables del 36% de las defunciones maternas en el último año estudiado (2017). Se destaca que la mortalidad materna debida a la preeclampsia es alta en nuestro medio relacionándose con factores sociales como la malnutrición materna, la marginalidad, la pobreza extrema y deficiente acceso a servicios sociales; a lo que se añade la falta de calidad de la atención prenatal»²⁷¹.

La respuesta a la petición de reconocimiento del derecho al aborto desde una bioética centrada en la autonomía individual enfocaría su argumentación en la necesidad de garantizar el acceso al aborto como ejercicio del derecho de autodeterminación de la mujer. Pero una mirada más amplia —contextual o situacionalmente responsable—, permitiría constatar que, si la mayoría de las causas de las muertes maternas están relacionadas con la ausencia de los derechos de segunda generación (calidad alimentaria, pobreza extrema, marginalidad y poco acceso a los servicios básicos de salud, etc.), la solución al problema no se puede reducir a un mero asunto de derechos civiles o individuales, sino que la respuesta al problema pasa por un planteamiento estructural que permita el acceso a los derechos sociales de segunda generación y que, a mediano y largo plazo, posibilitarán el disfrute efectivo de los derechos de primera generación²⁷². Nuevamente, una respuesta solo desde los derechos civiles sería insuficiente y socialmente irresponsable ante la realidad que se desea contrarrestar. En este sentido, el rol de indagación multidimensional que comprende el ejercicio de la bioética resulta indispensable especialmente en contextos donde no solo se deben garantizar los derechos civiles, sino también los políticos, económicos y sociales. La parcelación de las diversas dimensiones que comprende la ciudadanía, tanto a nivel de derechos como de deberes, podría conducir a la reflexión bioética a la esterilidad social, es decir, a su irrelevancia en la gestión de los problemas que afectan a la población, en particular a la más vulnerable. Más aún, los comités nacionales de bioética o las facultades universitarias donde se enseña bioética, por ejemplo, tendrían la tarea de cuestionar no solo la efectividad del

²⁷¹ MINISTERIO DE SALUD PÚBLICA DE REPÚBLICA DOMINICANA, *Alianza Nacional para Acelerar la Reducción de la Mortalidad Materna e Infantil - Documento Marco* (Santo Domingo: Ministerio de Salud Pública, 2019), 27.

²⁷² He tratado más ampliamente este tema en: CRISTIAN PERALTA, *Desde el vientre materno te llamé. Reflexiones sobre el aborto* (Santo Domingo: Editorial Universitaria Bonó – Amigo del Hogar, 2020). «Aborto: ¿respuesta socialmente responsable? (I-II-III)», *Acento*, 22-24 de septiembre de 2020. https://acento.com.do/autor/index.html?user_slug=cperalta.

respeto al derecho a la salud (derecho negativo de primera generación), sino la implementación eficaz del derecho a la asistencia sanitaria (derecho positivo de segunda generación) por parte del Estado, para que, de este modo, se de paso al derecho al desarrollo (derechos de tercera generación).

Aún cabe un ejemplo más sobre la necesaria inclusión de las dinámicas sociales, políticas y económicas en las deliberaciones de la bioética. La pandemia provocada por la COVID-19 nos ha brindado muchos ejemplos de esta necesidad. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) advertía ya en el mes de abril del año 2020:

«La pandemia es más que una emergencia sanitaria mundial. Es una crisis sistémica de desarrollo humano, que ya está afectando a las dimensiones económicas y sociales del desarrollo de una forma sin precedentes. Las políticas para reducir las vulnerabilidades y crear capacidades para hacer frente a las crisis, tanto a corto como a largo plazo, son vitales para que los individuos y las sociedades puedan capear mejor y recuperarse de choques como éste». [...] «Las personas que ya viven en la pobreza están especialmente expuestas. A pesar de los recientes avances en la reducción de la pobreza, aproximadamente una de cada cuatro personas sigue viviendo en la pobreza multidimensional o es vulnerable a ella, y más del 40% de la población mundial no tiene ninguna protección social»²⁷³.

Esta crisis sistémica exige de la bioética respuestas que vayan más allá del autonomismo y apueste por el cuidado integral del ser humano. Hacia ahí apunta la necesaria inclusión de los afectados en el quehacer de la bioética y también la oportuna participación de la bioética en la incidencia social y política en aras del bien común y la justicia social. Extrapolando la afirmación del profesor Javier de la Torre acerca del principio de vulnerabilidad y la relación médico paciente a la bioética en general podemos decir: «El médico [la bioética] no se encuentra un ser racional, independiente, descontextualizado y autónomo capaz de distanciarse de su situación y objetivarla. Es un ser interdependiente, frágil y necesitado que requiere no sólo respeto sino atención»²⁷⁴. Hacer bioética sin tomar en cuenta lo situacional ni escuchar la voz de los afectados, insistimos, conduciría a una bioética desencarnada y estéril. Dada la horizontalidad propia de los movimientos sociales y cómo estos posibilitan la inclusión de la diversidad epistémica propia de las sociedades plurales, la bioética puede incluir parte de la

²⁷³ PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, «COVID-19: New UNDP data dashboards reveal huge disparities among countries in ability to cope and recover», 29 de abril de 2020. Disponible en: <https://www.undp.org/press-releases/covid-19-new-undp-data-dashboards-reveal-huge-disparities-among-countries-ability>.

²⁷⁴ DE LA TORRE, «Principio de vulnerabilidad y el coronavirus», 107.

metodología de estos movimientos sociales en aquellos contextos en los que el acceso a los espacios de deliberación e incidencia pública están vetados de facto para aquellos que más sufren.

5.6.1 Elementos de los movimientos sociales que pueden ayudar

Para Sidney Tarrow «el acto irreductible que subyace a todos los movimientos sociales y revoluciones es la *acción colectiva contenciosa*»²⁷⁵. Este tipo de acción es contenciosa cuando «es utilizada por gente que carece de acceso regular a las instituciones» y articulan sus acciones «en torno a aspiraciones comunes en secuencias mantenidas de interacción con los oponentes o las autoridades»²⁷⁶. De aquí que define los movimientos sociales como «*desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las élites, los oponentes y las autoridades*»²⁷⁷. Un modo en que el ejercicio de la bioética puede colaborar con la acción colectiva contenciosa es abriendo espacios de diálogo y participación de los grupos vulnerables en la búsqueda de soluciones a sus problemáticas comunes, esta tarea le corresponderá a nivel de la *mesobioética* a los Comités Nacionales de Bioética cuyo objetivo ha de orientarse hacia la deliberación de políticas públicas que concreten el compromiso con los derechos humanos (y los *ODS*) a nivel local. Para este fin, se debe asumir una postura más inclusiva de la participación de los diversos actores sociales, subsanando la tendencia de conformar los comités y grupos de trabajo en bioética únicamente por especialistas o expertos y asumiendo una metodología dinámica de escucha, participación y estudios que incluyan la multifactorialidad de las situaciones a discernir²⁷⁸.

²⁷⁵ SIDNEY TARROW, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (Madrid: Alianza, 1997), 19 [cursivas del autor].

²⁷⁶ *Ibidem*. «Las formas contenciosas de acción colectiva asociadas a los movimientos sociales son históricas y sociológicamente distintas. Tienen poder porque desafían a sus oponentes, despiertan solidaridad y cobran significado en el seno de determinados grupos de población, situaciones y culturas políticas». *Ibid.*, 20.

²⁷⁷ *Ibid.*, 21 [cursivas del autor].

²⁷⁸ «Los comités son ejercicios prácticos de deliberación moral según reglas que establecen un marco procedimental. Esto significa que no se realizan en condiciones ideales, sino en condiciones reales: no es una “ética de laboratorio”, sino una “ética en directo”. Y como todo “directo” combina la previsibilidad con la imprevisibilidad. Las reglas procedimentales que rigen la experiencia deliberativa no confieren a la realidad humana viva del intercambio interpersonal un marchamo de lógica demostrativa. Si la ética es deliberación, no puede ser, al mismo tiempo, demostración. [...] En realidad, cree en la tarea del comité supone creer en la racionalidad práctica, en la participación de los implicados en el proceso de deliberación racional y en la prudencia como modo de tomar decisiones morales». MARTÍNEZ, «De la ética a la bioética», 203-204.

En otras palabras, la bioética, que se ha distinguido por su carácter multidisciplinar y por la inclusión de diversas posturas, buscando con ello acertar en las decisiones a tomar en los casos concretos, no debe olvidar la inclusión de las diversas perspectivas sociales en sus análisis y propuestas de solución. Si se asume una mirada más amplia que incluya las dimensiones del ciudadano social y cordial, entonces no se podrán tomar decisiones sin la necesaria inclusión de aquellos que son más vulnerables y darles espacio para que expresen su parecer, sirviendo de puente para que estas posturas puedan ser ponderadas por los grupos de poder y las autoridades. Es una postura de compromiso con la mirada holística de la realidad a la que se desea responder, sin dejar atrás a los vulnerables. Esto presupone el acercamiento efectivo a la realidad de los más pobres generando encuentros, espacios de escucha, grupos focales, realizando estudios sociológicos y culturales, en fin, buscando las maneras creativas en que los afectados puedan expresar su parecer incidiendo en las políticas públicas que les afectan. Quizás otro ejemplo podría ayudarnos a brindar mayor luz a lo que significaría una mirada más amplia y una escucha activa de los afectados.

En los países subdesarrollados de ambientes tropicales es común la enfermedad del *dengue clásico* y la del *dengue hemorrágico*, este último con efectos mortales. El tipo de zancudo que sirve de vector para esta enfermedad es el *Aedes aegypti*²⁷⁹ que es el mismo que transmite otras enfermedades como el *zika*, la *chikunguña* y la *fiebre amarilla*. Una de las particularidades de este mosquito es que pone sus huevos en agua limpia y dichos huevos son muy resistentes a los medios adversos. En muchos de los países con una alta incidencia de pobreza y desigualdad social, uno de los grandes problemas es la falta de acceso al agua corriente y potable en los hogares²⁸⁰. Esta situación provoca que las familias deban reservar en envases, muchas veces improvisados, el agua que logran conseguir para así distribuir su uso durante varios días. Los contenedores de agua sirven como espacio de reproducción y desarrollo de los mosquitos, dando paso a una mayor cantidad de ellos, lo que se traduce en un aumento de la población de vectores de virus y,

²⁷⁹ Cf. JORGE R. REY Y PHILIP LOUNIBOS, «Ecología de *Aedes aegypti* y *Aedes albopictus* en América y transmisión enfermedades», *Biomédica* 35, n.º 2 (2015): 177-185.

²⁸⁰ El Objetivo de Desarrollo Sostenible número 6 reza: «Agua limpia y saneamiento». Las Naciones Unidas advierten: «En todo el mundo, una de cada tres personas no tiene acceso a agua potable salubre, dos de cada cinco personas no disponen de una instalación básica destinada a lavarse las manos con agua y jabón, y más de 673 millones de personas aún defecan al aire libre». NACIONES UNIDAS, «Objetivos de Desarrollo Sostenible», 28 de mayo de 2021, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/water-and-sanitation/>

por tanto, de las posibilidades de que se produzca una alta incidencia de enfermedades. Es común que al elevarse el número de casos inicien campañas de fumigación y de educación sobre como tapar los reservorios de agua para evitar la reproducción del zancudo. Ciertamente es un problema de salud pública²⁸¹, no se pueden tomar medidas accesorias y desatender las medidas más importantes. Por ello, no es extraño que una de las metas de este *ODS* sea que «de aquí a 2030, lograr el acceso universal y equitativo al agua potable a un precio asequible para todos». Si solo miramos el hecho puntual de un brote de estas enfermedades y se intenta mitigar con medidas de emergencia, sin mirar las posibles soluciones a largo plazo (por ejemplo, acceso al agua corriente que disminuya la necesidad de contenedores de agua en las casas), simplemente se está postergando la solución real, perpetuando con ello las dinámicas sanitarias que quitan la vida a miles de personas al año, especialmente a las más vulnerables.

Una evaluación por parte de un Comité Nacional de Bioética sobre una situación de salud pública como la descrita anteriormente, deberá incluir no solo la perspectiva de los expertos, sino la perspectiva de los afectados, para que las evaluaciones tengan un impacto mayor en la efectividad de los programas a implementar. En este sentido, no solo se deberá mirar la perspectiva clínica, sino todos los factores que hacen que la situación se produzca. En otras palabras, se deben contemplar las dimensiones que afectan al ciudadano, entre las que se encuentran: la legal, la política, la social, la económica y la cultural, entre otras. Nuevamente, esto permitiría que la vulnerabilidad fruto de las estructuras sociales que resultan coercitivas para el desarrollo de los más pobres, pueda entrar en la deliberación propia de la bioética y dar una respuesta más socialmente responsable a los problemas éticos que se presentan. Si el nivel de la *microbioética* se considera incapaz de esto por estar referido al ámbito clínico, entonces es aquí donde la *mesobioética* adquiere una mayor relevancia.

Si en un primer momento la bioética se preocupó por el consentimiento informado de los pacientes a la hora de someterse a un tratamiento clínico o a la participación en un proceso de investigación, en términos sociales la bioética ha de abogar por la generación

²⁸¹ «El número de casos de dengue notificados a la OMS se ha multiplicado por 8 en las dos últimas décadas, desde 505,430 casos en 2000 a más de 2,4 millones en 2010 y 4,2 millones en 2019. Las muertes notificadas entre el año 2000 y 2015 pasaron de 960 a 4032. ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, «Dengue y dengue grave» (24 de junio de 2020). Disponible en: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/dengue-and-severe-dengue>.

de espacios de escucha y participación de los afectados por una política de salud pública. Dichos espacios de participación, además de la presentación clara y abierta de los planes a ejecutar, deberán ayudar a que la perspectiva y sabiduría de los afectados sea incluida. Los afectados conocen los terrenos y los elementos que incidirán en la implementación de los programas, con este conocimiento se aumenta tanto la probabilidad de acertar en las propuestas de solución como también la eficacia en la implementación de las mismas. Esto no es una práctica extraña a nivel de algunas instancias del Estado. En muchos países democráticos, por ejemplo, son una práctica habitual las vistas públicas para la recepción de opiniones y propuestas de cara a una propuesta de ley a nivel congresual o la consulta de los vecinos de una comunidad ante proyectos a nivel municipal. De otro modo, para un Comité de Bioética no tendría por qué ser extraño un mecanismo de acceso de información para los afectados y un proceso de recolección de opiniones y propuestas ante las consultas o denuncias sobre políticas públicas.

Retomemos algunos elementos de los movimientos sociales. Los estudiosos de estos destacan tres elementos que podrían considerarse transversales en estos fenómenos:

«1) La estructura de oportunidades políticas y las constricciones que tienen que afrontar los movimientos sociales. 2) Las formas de organización (tanto formales como informales) a disposición de los contestatarios. 3) Los procesos colectivos de interpretación, atribución y construcción social que median entre la oportunidad y la acción»²⁸².

Las oportunidades y constricciones políticas tratan de la relación de los movimientos sociales y la política institucionalizada. Esto se ha estudiado desde dos perspectivas distintas: la primera, marcada por la búsqueda de los elementos posibilitadores de los movimientos sociales desde la política institucionalizada (estudios de casos concretos) y, la segunda, observa las estructuras y los éxitos de los movimientos similares según las características de los países donde se desarrollan (estudio comparativo de movilizaciones). Lo común entre ambas perspectivas es la influencia del marco político de donde surgen los movimientos en la configuración e impacto de los mismos²⁸³.

²⁸² DOUG MCADAM, JOHN D. MCCARTHY Y MAYER N. ZALD, «Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales», en *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, ed. por Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (Madrid: Istmo, 1999), 22-23.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, 23-24.

En cuanto a las estructuras de movilización estas se refieren a «los canales colectivos tanto formales como informales, a través de los cuales la gente puede movilizarse e implicarse en la acción colectiva»²⁸⁴. Estas estructuras estarán marcadas por los modos sociales y culturales de organización de los países donde surgen los movimientos. Pero las oportunidades políticas y las estructuras de movilización necesitarán de *procesos enmarcadores*, es decir, «los significados compartidos y conceptos por medio de los cuales la gente tiende a definir su situación. Resulta imprescindible que las personas, como mínimo, se sientan agraviadas por una situación determinada y crean que la acción colectiva puede contribuir a solucionar la situación»²⁸⁵. Como habíamos mencionado más arriba, hace falta el sentimiento ético de la indignación que remite a la justicia. Para Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald la relación de las oportunidades políticas, las estructuras de movilización y los procesos enmarcadores es constante, por tanto, plantean que no se pueden separar como si fuesen elementos autónomos. De aquí que, es muy probable que «las oportunidades políticas al alcance de los grupos determinen no sólo el *momento* en el que surgen, sino asimismo la *estructura formal* que adoptará la acción colectiva»²⁸⁶.

Si recordamos los acontecimientos que fueron abriendo paso al resurgimiento y consolidación de la bioética —como vimos en el primer capítulo de esta investigación— constataremos que prevaleció la necesaria defensa de los derechos civiles de los pacientes, dadas las manifiestas e inexcusables atrocidades cometidas en su contra mientras se llevaban a cabo investigaciones biomédicas. Estos actos, que tuvieron lugar no solo en países donde existían regímenes autoritarios sino también allí donde se proclamaban los valores democráticos liberales, desembocaron en el establecimiento del principio de respeto de la autonomía como valor cardinal de la bioética. Ciertamente los acontecimientos suscitaron una necesaria defensa de la autonomía, pero, a nuestro modo de ver, el problema fue el acuñar la autonomía individual como valor cardinal en todas las situaciones y contextos. Esto no significa que se deba renunciar a la defensa de la autonomía, lo que sí significa son dos cosas: *a)* que la bioética ha de continuar

²⁸⁴ *Ibid.*, 24.

²⁸⁵ *Ibid.*, 26. «[...] al usar el término [proceso enmarcador] se está haciendo referencia a *los esfuerzos estratégicos conscientes realizados por grupos de personas en orden a forjar formas compartidas de considerar el mundo y a sí mismas que legitimen y muevan a la acción colectiva*». *Ibid.*, 27 [cursivas de los autores].

²⁸⁶ *Ibid.*, 33.

reconociendo en la autonomía un principio importante, pero la deberá comprender como relacional, pues este modo abre paso al cuidado, a la vulnerabilidad, la interdependencia y a la búsqueda del bien común y la justicia social; y *b*) si la autonomía es relacional esto supone que, sin renunciar a la colocación de la persona como centro y fin de las discusiones bioéticas, se habrán de incluir como parte de la metodología del análisis y propuesta de solución propios de la bioética, la dimensión estructural que condiciona el modo en que las personas pueden desarrollar sus planes de vida buena.

Por otro lado, debemos recordar que un impulso importante para el desarrollo de la bioética vino a través de la financiación tanto estatal como privada²⁸⁷. Esto en sí mismo no es negativo, pero tampoco podemos caer en ingenuidades. Los énfasis y los requisitos para la financiación pueden inclinar los parámetros de una investigación en sus componentes ideológicos. El valor cardinal de la autonomía individual en el contexto sociocultural, económico y gubernamental estadounidense marcó la comprensión y el uso de la autonomía en el ejercicio y la enseñanza de la bioética allí donde la escuela anglosajona ha tenido un mayor influjo. De aquí que, si examinamos la relación de la bioética con los tres elementos propios de los movimientos sociales, tendremos que cuestionar, al menos, tres dimensiones de su ejercicio: *a*) ¿Qué relación tiene con el poder político y con las élites económicas? *b*) ¿Qué formas de organización adopta? *c*) ¿Qué procesos de interpretación utiliza y qué valores defiende? Estas preguntas son especialmente pertinentes en contextos donde las instituciones sociales y democráticas son débiles, también allí donde impera la corrupción tanto política como económica y la impunidad a nivel judicial. Como mencionábamos anteriormente, la instrumentalización de los espacios de la bioética para fines ideológicos, políticos y religiosos, siempre aparece como tentación. Sin las precauciones debidas la bioética puede transformarse en un *sello de goma* para el poder político y económico de algunos sectores de una sociedad determinada y esto en detrimento, por lo general, de los más pobres y vulnerables, ya que son los que tienen mayores trabas para incidir en los espacios de toma de decisión²⁸⁸. Ahora bien, tomando las debidas precauciones acerca de las dinámicas anteriormente

²⁸⁷ Véase: Cap. 1, 33-44.

²⁸⁸ «Los niveles de desafección democrática no dejan lugar a dudas. Los datos son abrumadores, demoleedores con los políticos, los partidos e instituciones. La fosa se hace más profunda. Gran parte de la desconfianza se debe a la opacidad que genera todo lo que rodea a la política. La ciudadanía cada vez se siente, además, más frustrada a la hora de participar porque constata que no es escuchada ni atendida. A veces, incluso, es despreciada e insultada». GUTIÉRREZ-RUBÍ, «La generación Millennials y la nueva política», 164.

mencionadas, es importante destacar que las propuestas dirigidas a la formulación o mejora de las políticas públicas no deben realizarse sin el concurso del Estado, de la sociedad civil y del sector privado ya que la cooperación de estos sectores abrirá paso a soluciones más integrales y sostenibles en el tiempo.

La pregunta por el modo de organización es relevante, si la bioética se cierra a un modo único de organización y a una única metodología, renunciando a la diversidad epistémica y relacionándose sólo con aquellos que pertenecen a un mundo axiológico o a un ámbito profesional particular, se encamina hacia la irrelevancia social y puede transformarse en un mero elemento burocrático. Del mismo modo, si las instancias de organización se limitan a los cauces institucionales establecidos²⁸⁹, ya sea a través de las comisiones nacionales de bioética auspiciada por los gobiernos o los comités de bioética auspiciados por entidades privadas (tanto en el ámbito clínico como docente), aquellos miembros de dichas instancias han de procurar una suficiente apertura dialógica y diversidad ideológica (que no hay que confundir con la *inter* y la *transdisciplinarietà*), que les impida parcializarse en la transmisión de los valores y en la interpretación unívoca de las situaciones que intentan ayudar a dilucidar. En este sentido, la inclusión de la perspectiva ciudadana, en tanto que inclusiva de derechos (civiles, políticos y sociales) y de deberes, resulta importante para complementar las perspectivas estatales y de entidades privadas que muchas veces llegan a través de la financiación y pueden inclinar las prioridades y propuestas de solución de la bioética a situaciones determinadas. En otras palabras, la bioética ha de incluir en sí la necesaria diversidad epistémica²⁹⁰ que equilibrará el orden lexicográfico de sus principios, según el contexto donde se desarrolle y la situación que le ocupe, puesto que, como ya hemos visto anteriormente, la rigidez en la priorización de los principios ha llevado a una pronunciada parcialización hacia la

²⁸⁹ «La constatación de que *lo público* (el interés general) ya no está garantizado –suficiente y exclusivamente– por *lo político* les es a los millennials más evidente cada día. Las limitaciones de la política formal (partidos e instituciones) les muestra descarnadamente su incapacidad para interpretar y comprender bien la realidad, seleccionar el capital humano y gestionar eficientemente los recursos públicos, representar a la ciudadanía generando entornos transparentes, confiables y permeables, y proponer soluciones sostenibles e innovadoras a los retos sociales con una acción ejecutiva y legislativa adecuada en tiempo y forma. En definitiva, la desconfianza de esta nueva generación crece por los límites de la política en su ejemplaridad y, también, en su eficiencia y eficacia. La corrupción es la puntilla». *Ibid.*, 163.

²⁹⁰ Sobre bioética y diversidad epistémica véase: VURAL ÖZDEMİR, SIMON SPRINGER, COLIN K. GARVEY Y MUSTAFA BAYRAM, «COVID-19 Health Technology Governance, Epistemic Competence, and the Future of Knowledge in an Uncertain World», *OMICS A Journal of Integrative Biology* 24, n.º 8 (2020): 451-453. CRISTIAN TIMMERMANN, «Epistemic Ignorance, Poverty and the COVID-19 Pandemic», *Asian Bioethics Review* 12 (2020): 519-527. <https://doi.org/10.1007/s41649-020-00140-4>

autonomía en detrimento de la justicia, siendo que en contextos de marcada vulnerabilidad social el orden lexicográfico puede marcar la diferencia entre una solución sostenible de las problemáticas existentes y una solución accesoria e insostenible que puede terminar aumentando el círculo de marginalidad y pobreza.

Este desarrollo argumentativo nos lleva a la consideración de que, en este momento histórico del ejercicio de la bioética, luego de sus propuestas a nivel de la ética individual (*microbioética*) y la ética global (*macrobioética*), se abra paso una nueva etapa de reflexión e implementación de una bioética más cívica, más ciudadana, más comunitaria, más social (*mesobioética*). Esta etapa, sin renunciar a las conquistas en términos de derechos y deberes de las anteriores, abriría paso a las particularidades de los contextos locales, a la inclusión de la diversidad epistémica, a la proactividad en la detección y denuncia de las injusticias en las diferentes dimensiones que afectan a los ciudadanos, además de la creación de una cultura cívica en aras del bien común, del diálogo y el discernimiento social, de la sana convivencia en la pluralidad y del trabajo en conjunto en la búsqueda de cauces efectivos para la justicia social.

5.6.2 Esbozo de una metodología

Si como afirma el profesor Diego Gracia los comités de bioética son instancias de deliberación, la bioética asumiendo algunos rasgos de los movimientos sociales no debe olvidar tan imprescindible tarea. Por ello no debemos dejar de hacer el esfuerzo de proponer algunos de los pasos que se han de integrar a los procesos de deliberación allí donde los contextos de pobreza y exclusión social provocan que las personas no puedan vivir —o incluso imaginar— un proyecto particular de vida buena. Reiteramos que nos ubicamos al nivel de la *mesobioética* y en términos organizativos en la estructura de los comités nacionales, desde aquí proponemos los siguientes elementos para la deliberación:

1. Percepción, identificación o recepción de denuncia sobre posibles injusticias contra los derechos a la salud y al acceso a la atención sanitaria.
2. Conformación de núcleos o foros de participación, escucha y consulta para la comprensión multidimensional de la realidad.
 - a. Análisis de la realidad (contextual o situacional) a través de la escucha activa a los afectados, por medio de metodologías diversas según las

- posibilidades del contexto (visitas, entrevistas, encuentros, foros o asambleas)²⁹¹.
- b. Identificación de la percepción social general de las injusticias detectadas a través del análisis los Medios de Comunicación Social sobre los temas planteados por los afectados (redes sociales, encuestas, artículos de opinión, estudios estadísticos, etc.).
 - c. Inclusión de las perspectivas sociológica, antropológica, psicológica y cultural, según sea pertinente, que ayuden a comprender las diversas aristas de las situaciones y permitan futuras propuestas multidimensionales y efectivas para el contexto particular.
3. Planteamiento claro de los problemas a atender a partir de la experiencia de los afectados.
 4. Identificación de los *lenguajes morales y procesos enmarcadores* subyacentes en los afectados que ayuden a detectar los acuerdos y diferencias en la evaluación de las injusticias.
 5. Identificación de los *valores y fuerzas simbólicas* entre los afectados con relación a los problemas planteados y que colaboran con la búsqueda del bien común en las denuncias que se presenten; además de identificar los valores y fuerzas simbólicas que desvirtúen la búsqueda de la justicia social.
 6. Identificación de las dinámicas sociales, económicas y políticas que conducen a la comprensión de la situación como injusta (¿cuáles son las fuentes de indignación?) y las raíces de las mismas (responsabilidades).
 7. Identificación de los derechos humanos de primera, segunda y tercera generación, que no son respetados ni promovidos creando una situación injusta. ¿Qué elementos de la ciudadanía social y cordial no están siendo favorecidos?
 8. Deliberación de los medios para la acción transformadora.
 - a. Medios para la incidencia en las políticas públicas.
 - b. Medios para informar a la población general sobre el problema y las vías para recibir propuestas de solución y cooperación (estrategia de comunicación e incidencia pública).

²⁹¹ Julio Martínez propone dos modelos: Cf. JOE HOLLAND Y PETER HENRIOT, *Social Analysis: Linking Faith and Justice* (New York: Orbis Books, 1990). J. B. BANAWIRATMA Y J. MÜLLER, «Notion and Steps of Social Analysis», *East Asian Pastoral Review* 36 (1999): 64-78. Citados por: MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad*, 213-220.

- c. Creación de espacios de diálogo y mediación entre los diversos niveles institucionales implicados (autoridades políticas, sector privado, sociedad civil e instancias jurídicas o legales) en la búsqueda de propuestas de solución pertinentes.
9. Deliberación del orden de prioridad en la solución de las problemáticas estructurales que impiden el desarrollo y el disfrute de los derechos humanos de primera, segunda y tercera generación generando injusticia.
10. Decisiones y compromisos individuales e institucionales.
11. Definición de estructura de seguimiento para el cumplimiento de los acuerdos y compromisos adquiridos.

Ciertamente esta metodología no es aplicable para todas las situaciones y problemáticas en las que la bioética puede intervenir, la diversidad metodológica según los contextos resulta importante. Nuestra propuesta es que aquellos problemas relacionados con estructuras generadoras de vulnerabilidad en contextos donde prevalece la pobreza, la marginalidad y la exclusión social sean contrarrestados con propuestas surgidas a partir de la deliberación entre los profesionales, los afectados y los diversos sectores sociales que pueden incidir positivamente en su solución, teniendo como criterio último el bien común y la justicia social. No cabe duda de que implica una mirada social y cívica de la bioética, pero no una renuncia a los temas que ocupan tradicionalmente a la bioética clínica y global. La bioética lleva en sí una impronta de flexibilidad y adaptabilidad metodológica a la apelamos de cara a las problemáticas ligadas a la vulnerabilidad social, no es un camino fácil ni corto, pero supone un trayecto que conduce a una mayor responsabilidad social y contextual, para no dejar a nadie atrás, para hacernos cargo de las dinámicas injustas que provocan millones de muertes cada año.

Balance

El desafío mayúsculo de hacer bioética en contextos donde la pobreza, la marginalidad, la desigualdad y la exclusión social imperan, resulta en un cuestionamiento del rol que este ejercicio ha de tener de cara a las injusticias que son sufridas por estos grupos sociales. La implementación de principios sin la necesaria responsabilidad con el contexto donde se emiten los juicios puede conducir a la acentuación de las injusticias sociales o a la perpetuación de las dinámicas que las provocan. Hacer bioética en estos

contextos, a nuestro modo de ver, presupone la búsqueda de mecanismos que nos ayuden a la detección, denuncia y búsqueda de soluciones integrales a los problemas sociales que no permiten a las personas de dichos contextos gocen de un nivel de vida que transparente su dignidad como personas y como ciudadanos. Esto supone salir de los parámetros organizativos asentados, tanto a nivel clínico como académico, y abrir paso a la flexibilidad de los movimientos sociales de cara a la búsqueda de un mayor acierto en la respuesta a las situaciones injustas de los contextos determinados.

Habiéndose cumplido cincuenta años del resurgimiento del concepto «bioética» por parte de Potter, quizás sea el tiempo para repensar la bioética en una nueva dimensión, que no caiga en la tentación de ser una mera defensora de la autonomía, sino que renueve su vocación social, de puente integrador de posturas, de espacio de búsqueda del bien común. Es tiempo de que una bioética que, poniendo el cuidado en el centro, se comprometa a recuperar la justicia.

CONCLUSIÓN

Dentro de pocos años estaremos celebrando el centenario de la aparición del término «bioética» de la mano de Paul Max Fritz Jahr (1924), mientras que ya hemos sobrepasado el cincuentenario de la publicación del ensayo *Bioética: la ciencia de la supervivencia* (1970) y del libro *Bioethics: bridge to the future* (1971) por Van Rensselaer Potter. Dos momentos significativos para esta disciplina que, como tal, lleva una breve pero fecunda existencia. Ambos impulsos iniciales apuntaban a una mejor relación con la biosfera y a una mirada menos antropocéntrica sobre el cuidado de la misma. Además, estos precursores denunciaban los derroteros a los que nos podrían conducir la senda de separación por la que se encontraban transitando los saberes científicos y humanísticos de cara al medio ambiente y a la supervivencia humana. Para ellos, resultaba fundamental el diálogo de saberes para la configuración de una mirada holística y comprometida con la realidad, desde donde la bioética, tanto como principio de acción moral (Jahr) y como puente entre las culturas científicas y humanísticas (Potter), debería colaborar en el fomento de la responsabilidad, tanto individual como colectiva, con toda clase de vida. En el caso particular de Potter, la bioética debía conducir a la creación de criterios éticos para el uso del conocimiento científico en aras del bien social o común. En la bioética propuesta por estos autores rezuman palabras como discernimiento, diálogo, encuentro, mirada integral, interdisciplinarietàad, entre otras.

Como es normal, tanto en el desarrollo de las disciplinas humanísticas como en las de cuño científico-técnicas, los focos de atención pueden variar según las necesidades de la época en las que se encuentren y los contextos que le favorezcan. Con la bioética no ha sido distinto. El contexto donde se ha desarrollado, las urgencias que han brotado a su alrededor, el financiamiento que ha recibido para su consolidación y la inclinación

epistémica de los primeros en utilizarla como medio de resolución a las nuevas preguntas, han sido determinantes para su evolución como disciplina. Como hemos podido constatar en esta investigación, la bioética, a muy poco andar, tuvo un giro hacia los problemas surgidos en la investigación biomédica y la práctica clínica. Esto condujo a una necesaria y urgente defensa de la autonomía de los participantes de los ensayos biomédicos que pronto se extrapoló al respeto de la autonomía del paciente en su relación con el personal sanitario. No podía ser de otro modo, los juicios de *Nuremberg*, los inigualables, rápidos y desafiantes avances médicos de la época, el caso *Tuskegee*, el *Informe Belmont*, entre otros, atizados por un contexto político y económico profundamente liberal, desembocó en una bioética marcada por la propuesta principialista, extendida en los círculos académicos de la mano de Tom L. Beauchamp y James F. Childress. Este modelo, a su vez, se transformó en la propuesta más ampliamente transmitida de la nueva disciplina, lo que se tradujo en una influencia significativa en el desarrollo de la misma en otros contextos y culturas.

El modelo principialista de la bioética y su marcado énfasis en la autonomía no es en sí mismo negativo, al contrario, ha colaborado a que la relación entre el personal sanitario y los pacientes sea más respetuosa, reduciendo con ello la posibilidad de abusos de cualquier tipo. Además, en relación a las investigaciones biomédicas, la defensa de la autonomía ha sido fundamental para la protección de poblaciones vulnerables y para un crecimiento humanamente adecuado del conocimiento científico-técnico. Todo esto de la mano de su herramienta más extendida: el consentimiento informado. Lo que sí hemos probado en nuestra investigación es la acentuada centralidad de la autonomía y el marcado acento en el modo liberal de comprenderla en la influyente propuesta de Beauchamp y Childress que, a pesar de hacer un honesto esfuerzo de responder a sus críticos, no renuncian a este modo de comprender y ordenar los principios que proponen.

En la línea de lo anterior, en nuestra investigación, más que un rechazo a la autonomía, en tanto que principio de la bioética, nuestra argumentación ha puesto el foco en la demostración de los efectos que tienen, para el ejercicio de dicha autonomía, los contextos socio-económicos y culturales en los que imperan la marginalidad, la pobreza, la exclusión social y la desigualdad. Todas estas dinámicas se descubren como generadoras de una vulnerabilidad distinta a la experimentada con motivo de una coerción directa por parte de un profesional sanitario. Lo que nos condujo a la pregunta por el

modo en que se puede hacer un uso social y contextualmente responsable de la bioética. De otra manera, brotaron las interrogantes sobre cómo comprender la justicia en el ejercicio de la bioética, cuál debería ser el rol público de la bioética de cara a la responsabilidad social y al bien común, o incluso nos preguntamos por su papel en la promoción de la justicia social que los contextos de pobreza y exclusión social reclaman. Nos hemos hecho estas preguntas porque nos parece poco plausible que un sujeto pueda autodeterminarse sin conexión con el contexto y los determinantes sociales que le rodean y, por otro lado, consideramos que todo discernimiento ético cuya finalidad sea la configuración de derechos y deberes, tanto individuales como sociales, no puede hacerse de forma responsable sin el necesario concurso del contexto donde se ejercerán dichos derechos y deberes. Ahora bien, cabe advertir que, aunque nuestra propuesta se ha centrado en los límites territoriales del Estado, hemos querido estar atentos a la prevención de lo que Amartya Sen ha denominado *parroquialismo*, pues la mirada contextual de la bioética debe incluir en sí lo que el mismo autor denomina *los ojos de la humanidad* que supone la identificación con los demás tanto a nivel local como global y reconocer que nuestras opciones y acciones locales tienen algún tipo de impacto en la vida de los que están más próximos, pero también en otros individuos, grupos, pueblos y países que se encuentran más lejanos.

Creemos que en el desarrollo de la bioética principialista se han cometido dos errores que están unidos a la concepción liberal que la sostiene. El primero es considerar solo la coerción directa del paciente o del sujeto que participa de una investigación excluyendo de su reflexión la coerción velada o indirecta que significan las dinámicas de la pobreza y de exclusión social para aquellos que las sufren, provocando una importante disminución de la capacidad de autodeterminación. Segundo, y unido a lo anterior, el pensar la autonomía como mera independencia de elección, es decir, sin tomar en consideración las influencias sociales, culturales y económicas que inciden en el desarrollo de la persona como agente moral. De nuevo, la falencia de una bioética con marcado acento liberal es que su mirada sobre la autonomía no otorga el espacio necesario a la ineludible interdependencia humana y a los factores sociales que aumentan o disminuyen la capacidad de elección de una persona o grupo determinado.

A partir de lo anterior, si ampliamos el concepto de vulnerabilidad, como hemos hecho en nuestra investigación, nos desvinculamos de esa tendencia a mirar una realidad

socioeconómica desfavorable como simple fruto de la mala suerte situacional de la persona y, por tanto, como responsabilidad última del propio individuo. Lo hacemos para comprometernos con un análisis de corte más estructural, sin que esto signifique perder la centralidad en la persona ni el respeto a su dignidad. Con colocar el foco en una perspectiva más estructural perseguimos que se pongan en cuestión las dinámicas sociales generadoras de pobreza, marginalidad y exclusión social, así como la falta de oportunidades para una buena parte de la población mundial. En otras palabras, no solo comprendemos la vulnerabilidad como provocada por la incapacidad del individuo de proteger el propio interés, sino como aquella que es inducida por los elementos sociales, culturales y económicos que, estando por encima de las decisiones particulares de la persona, necesitan ser contrarrestados por estamentos comunitarios, sociales y gubernamentales. Este modo de entender la vulnerabilidad evitaría la nefasta práctica de dar respuestas individuales a problemas estructurales, respuestas que generan un círculo vicioso de exclusión social y que provoca culpa y vergüenza en quienes se ven atrapados en él.

Para nosotros resulta indispensable un ejercicio de la bioética que no solo tenga en consideración las decisiones individuales del sujeto y su protección de toda coerción directa, sino que también se fije en la vulnerabilidad causada por las estructuras sociales que resultan coercitivas de manera indirecta y que no permiten un sano ejercicio de la autonomía. Es decir, es necesaria una bioética que comprenda la autonomía como intrínsecamente ligada a la vulnerabilidad, lo que abriría paso a una visión del ser humano como profundamente interdependiente, necesariamente relacional y contextualmente constituido. Así fue comprendida por la *Declaración de Barcelona* en el 1998, como un ideal que no expresa el pleno significado del respeto y protección del ser humano dado que éste tiene una importante dependencia de las condiciones biológicas, materiales y sociales. En dicha declaración se comprende la autonomía como situada, de aquí que asuma la vulnerabilidad como principio ético. Si la bioética asume esta mirada, no solo comprenderá al individuo como *vulnerable*, sino que cabrá la posibilidad de considerarlo como *vulnerado* por el contexto en el que vive, dando pie a las preguntas por la justicia, el bien común y, además, por la responsabilidad y la cooperación social. Como ya hemos afirmado en nuestro trabajo, la concepción de la justicia revela una antropología subyacente, si incluimos la interdependencia, la dimensión relacional, la vulnerabilidad y la sociabilidad como parte de nuestra concepción antropológica esto debe transformar

nuestro modo de articular el concepto de justicia que ha de guiar las relaciones a nivel local y global.

En nuestra investigación nos propusimos la búsqueda de un paradigma de justicia que nos ayudara a construir una bioética más contextualmente comprometida. Esto nos condujo al examen del modo liberal y del comunitarista de comprender la justicia. El concepto de justicia ha estado presente en la reflexión filosófica desde los primeros registros de ésta y continúa hoy siendo una tarea pendiente. El desafío no es menor, pues a partir del concepto de justicia que asumamos se transparentará la comprensión antropológica que guía la búsqueda de las soluciones pertinentes a las situaciones donde la justicia no sea parte de la cotidianidad. Detrás de las propuestas liberales y comunitaristas existe una comprensión del individuo que marcará su relación con los demás, el modo en que se deben buscar los propios fines y la manera en que el Estado y la comunidad juegan un papel en los proyectos de vida particulares.

Hemos examinado la propuesta liberal a partir de las ideas de John Rawls y Amartya Sen. A modo general, podemos afirmar que el liberalismo concibe la sociedad como intrínsecamente plural. Dicha pluralidad se manifiesta en la gran diversidad de concepciones de bien que conviven en una sociedad particular. Dado lo anterior, la propuesta liberal ve necesario un ordenamiento social que, cuidando de no parcializarse hacia una concepción particular de bien, permita el desarrollo de los planes de vida particulares conforme al concepto de lo bueno que tenga cada cual y, por otro lado, en términos de Rawls, que posibilite una sana convivencia a partir del ejercicio de la *razón pública* y sostenida por un *consenso traslapado* que permita la cooperación social. De lo descrito anteriormente se desprende la idea liberal de que lo justo precede a lo bueno.

La precedencia de lo justo sobre lo bueno es una crítica directa al utilitarismo (donde prevalece el principio de utilidad por sobre el de justicia) y de las teorías teleológicas que depende de un principio ordenador último. De este modo, desde el pensamiento liberal, todo el peso de las decisiones cae sobre el sujeto autónomo, en tanto que individuo capaz de autodeterminación, que habrá de elegir con independencia sus fines en coherencia con su idea particular de lo bueno. Así que no solo lo justo es anterior a lo bueno, sino que el sujeto es anterior a los fines. Cabe destacar que, aunque Rawls asume una postura contraria al utilitarismo, tanto la bioética y como el liberalismo,

particularmente los provenientes de las escuelas anglosajonas, no han dejado de tener una marcada influencia del pensamiento utilitarista, incluso en su modo de comprender el rol del Estado en general y el Estado de bienestar en particular.

Rawls seguirá esta estela de pensamiento de cuño kantiano, pero no desde un *idealismo trascendental* sino desde un *empirismo razonable* acentuando el carácter procedimental, colocando, de este modo, a la justicia como la primera virtud de las instituciones sociales. Esto lo hace desarrollando su teoría a partir de una abstracción más elevada del contrato social en el marco de una sociedad como sistema cerrado y bien ordenado. Para que esto se lleve a cabo el autor plantea dos principios, el de *igualdad*, que al constatar que existen sujetos en situación menos ventajosa se compensará con el principio de *diferencia*, aunque el autor admite que no es posible tener certeza de que esto se cumpla del todo.

A nuestro modo de ver, uno de los problemas que surgen del modo rawlsiano de comprender la justicia viene de la mano de la presencia o no de las circunstancias razonables para que los planes de vida particulares sean llevados a cabo. Esto porque, según el autor, la confirmación de que un plan de vida es racional se da a través de la elección de la alternativa posible e inmejorable según las circunstancias en las que se encuentra el sujeto. Es decir, la elección está condicionada, como es natural, por el acceso a las posibilidades y medios que tenga el sujeto. Esto último pone de relieve la necesidad de algunos *bienes primarios* que permitan el desarrollo de diversas concepciones de bien para que estos se transformen en planes de vida viables. Esta dificultad pretende ser resuelta por nuestro autor remitiendo a la adaptación de las concepciones de bien a las circunstancias que rodean al sujeto. Si lo anterior es así, las limitaciones de aquellos que viven en pobreza y exclusión social resultan obvias, más aún, teniendo en cuenta, como el mismo Rawls afirma, que los sistemas sociales y económicos forjan los deseos y aspiraciones de los ciudadanos y la clase de personas que desean ser. De otra manera, si la solución dada desde el liberalismo es que los que se encuentran en situación de pobreza y marginación adapten sus planes de vida a sus circunstancias, entonces su situación se torna irreversible. Más aún, al hilo de la adaptación de los planes de vida a las circunstancias, podría la sociedad, en cuanto conjunto, caer en la indiferencia e irresponsabilidad con sus miembros y su situación vital, especialmente con aquellos más vulnerables y que requieren de mayores apoyos sociales para realizar sus planes de vida.

Ante esta dificultad el profesor de Harvard propone la igual ciudadanía en la búsqueda de satisfacer los principios de justicia, enfocando los esfuerzos en el principio de diferencia, pero esto no es suficiente para solventar los problemas que su modelo suscita. Esta dificultad se debe a la concepción del ciudadano propia del liberalismo, es decir, aquel agente autónomo e independiente que se limita a respetar los derechos de los demás y que se ciñe al cumplimiento del contrato social, pero a costa del debilitamiento de lo común.

A pesar de su indiscutible influencia y su indispensable presencia en los círculos académicos, el propio Rawls considera que su teoría no vislumbra una mirada comprensiva global ya que se centra en las instituciones, además, que al pensarse desde una sociedad bien ordenada resulta ser «realísticamente utópica» y, por último, que no considera las relaciones justas entre los pueblos.

También desde la postura liberal, pero partiendo del deseo de la superación de las injusticias remediables, se encuentra Amartya Sen. Sen, contrario a otros de sus colegas liberales, concentra sus esfuerzos en la presencia de las injusticias y no en la construcción de una sociedad justa ideal. Lo hace desde un razonamiento práctico en el que se gesten acuerdos a partir de un ejercicio comparado de distintas razones de justicia, sin que esto vaya en detrimento de las instituciones, pero no poniéndolas en el centro de su propuesta. Esto porque considera tres problemas básicos del trascendentalismo en el que se inscribe Rawls: la difícil *factibilidad* (que no exista el consenso razonado sobre lo que significa una sociedad justa), la *redundancia* (la necesaria comparación de alternativas factibles de justicia frente a la identificación de la situación perfecta de justicia en una sociedad) y la imposibilidad de una mirada global de la justicia. De aquí que la propuesta de Sen se base en el *comparativismo* y no en el *contractualismo*.

Sen parte de la concepción de que nuestras decisiones particulares afectan de un modo u otro la vida de los demás, por tanto, sería iluso partir de una teoría de elección racional que solo se considerara como una promoción del propio interés. De aquí que su teoría de la justicia no pretende un único modelo o la institucionalización rígida de la sociedad, sino que pretende basarse en un buen uso de la razón que conduzca a la imparcialidad. Esto para no caer en el fundamentalismo institucional y hacerse cargo de

las necesidades actuales de una sociedad determinada. Lo hace a través de la propuesta del *espectador imparcial* que propone Adam Smith que, según el autor, permite una *imparcialidad abierta*.

El filósofo y economista aboga porque el progreso sea medido por la calidad de la vida de la gente, es decir, a partir de la estimación objetiva de la vida real de las personas. Esto permitiría ponderar las condiciones reales de vida y la libertad objetiva para elegir la clase de vida que se desea. De aquí la importancia que concede al enfoque de las capacidades, es decir, de aquello que posibilita el que las personas puedan hacer lo que consideran valioso. Esto no solo permite la pluralidad de soluciones, sino que genera una dinámica de discernimiento que se enraíza en la diversidad contextual desde donde los individuos desean articular sus planes de vida particulares. Ciertamente, el enfoque planteado por Sen podría conducir a una mayor responsabilidad social con aquellos más vulnerables, pero la permanencia en el modelo liberal y el modo en que este concibe la autonomía y el rol del Estado, provocan el debilitamiento de sus propuestas para la viabilidad y el sostenimiento de los proyectos de vida de los más vulnerables a largo plazo.

Recapitulando, a modo general, podemos decir que el énfasis liberal comprende la sociedad como la suma de individuos en la que coexisten tantas concepciones del bien y de fines particulares como personas se encuentran en ella. De aquí que, desde una mirada estrictamente liberal, se consideren valores cardinales la autodeterminación, la privacidad, la autonomía, la libertad, la tolerancia, la neutralidad estatal y la capacidad de elegir. Que, llevados al extremo del libertarianismo, pueden conducir a un atomismo y a la irresponsabilidad con los demás a nivel individual o al desentendimiento de la responsabilidad social por parte del Estado, la sociedad civil y el mercado.

En cuanto a la postura comunitarista, a pesar de su diversidad interna, esta intenta mostrar que rasgos como la dependencia, la sociabilidad, la cultura y la contingencia comunitaria resultan esenciales para la configuración de la concepción del bien que guiará nuestros fines. Esto como crítica a lo que consideran un marcado acento individualista o atomista por parte del liberalismo. Desde las teorías comunitaristas no cabe la pretensión liberal de la precedencia de lo justo y el yo sobre lo bueno y los fines, ya que esto sería contrario a lo propiamente humano que es su necesaria sociabilidad, de lo cual depende

nuestra capacidad de alcanzar los fines que pretendemos. Por tanto, no comprende al individuo como un ser aislado o independiente, sino como parte de una comunidad local (Michael Walzer) o una comunidad global (Nancy Fraser), con obligaciones que surgen de dicha pertenencia.

Por otra parte, los comunitaristas, Michael Sandel de modo particular, lanzan la pregunta por la posibilidad de que exista un Estado o comunidad que pueda ser neutral frente a los planes de vida de sus miembros, lo que conlleva la presunción de que existe una concepción de vida buena que permea las instituciones sociales. De aquí que, para este modo de comprender la justicia, no solo hace falta una concepción individual de lo bueno para realizar un plan de vida particular, sino que este debe estar enmarcado en una política del bien común que permite la subsistencia de la pluralidad de planes de vida a la vez que da el apoyo social necesario para la realización del mismo.

Detengámonos un momento en los planteamientos de Nancy Fraser. Como hemos mencionado, Fraser se preocupa por la justicia a escala global. Para ello se formula las preguntas relativas al *qué*, al *quién* y al *cómo* de la justicia. Según la catedrática, la discusión sobre la justicia no puede circunscribirse al marco intraterritorial o limitarse a los conciudadanos ya que esta sobrepasa los límites de la mera distribución de bienes o el reconocimiento legal o cultural en el marco del Estado territorial moderno. Esto último lo afirma dada la evidente influencia de la globalización de los mercados, los efectos de los problemas ambientales, los cada vez más veloces y eficaces medios de comunicación, a lo que hoy se suma la propagación de enfermedades como hemos experimentado con la pandemia de la Covid-19, entre otros factores que se saltan los muros de los límites territoriales de un Estado.

Para la profesora de la *New School* de Nueva York la justicia significa, a modo más general, la paridad de participación, que conduce a la igual ponderación del valor moral de los sujetos. Para contrarrestar la ausencia de participación de los sujetos, la autora apunta al *factor político* abriendo paso a la representación que remite al nivel estatal como espacio de la pertenencia social y de gestión reglada de las discusiones. Lo que denuncia la autora, a propósito de la globalización, es la insuficiencia del Estado westfaliano-keynesiano para la inclusión de ciertos grupos de personas en los ámbitos de participación, de manera particular los pobres. Para la inclusión y la garantía de la

participación la profesora propone el *principio de todos los sujetos* que permitiría una consideración supraestatal y posibilitaría la búsqueda de la justicia más allá de la pertenencia en tanto que conciudadanos, sino una sostenida por la pertenencia a la humanidad. Lo que se pretende es que los problemas sociales puedan ser solventados desde una reflexividad que permita la ponderación flexible de las injusticias, de tal manera, que se puedan dar respuestas eficaces según la peculiaridad de los problemas, los tiempos y los lugares donde se presenten. A pesar de que nuestra investigación se ha centrado en la dimensión cívica y estatal de la bioética, reafirmamos que en el contexto actual no debe concebirse una bioética dividida en compartimientos estancos, según el nivel que le corresponda atender, sin relación alguna con los demás, debe existir una relación simbiótica entre lo clínico, lo local y lo global en aras del bien común y la defensa integral de la persona. Nos hemos circunscrito al nivel local-estatal, dado que permite un primer y necesario paso de atención a los afectados en los contextos de pobreza y marginación; esto porque consideramos que el apresurado salto a lo global podría también dejar sin instancia de participación a los que ya de por sí luchan por tener alguna.

Por otro lado, el peligro de la postura comunitarista en general, y por ello consideramos que sus posturas no han tenido el arraigo esperado, es que no ha podido prevenir de manera eficiente las posibilidades de que surjan nichos ideológicos que censuren previamente las posturas distintas al sistema de valores establecido. Sin embargo, el arraigo indiscutible de valores como la autonomía, la autodeterminación y la libertad han calado hondamente en el modo de comprender y organizar la sociedad como fruto de los procesos de emancipación de las rígidas estructuras sociales de antaño. La multidimensionalidad humana y la multifactorialidad de la realidad social en la que vive exige el discernimiento continuo y la tensión creativa entre lo individual y lo colectivo en aras de la preservación de la justicia y el bien común. Por ello como hemos constatado en nuestra investigación, tanto los planteamientos liberales como comunitaristas, al colocarse como posturas antagónicas e incluso irreconciliables, no terminan de dar una respuesta adecuada para la configuración de una bioética socialmente responsable.

Una de las conclusiones a las que nos ha conducido nuestra indagación es que aquellos que participan en el ejercicio de la bioética han de entrenar su capacidad de indignación, es decir, de mantener alerta su sentido de justicia de manera que puedan detectar y denunciar las injusticias cometidas a su alrededor contra individuos y grupos,

así como proponer, a través de causas legítimos, soluciones integrales a las mismas. Es decir, la bioética deberá hacerse de cara a la realidad concreta donde su ejercicio se encuentra presente, sabiendo dialogar con ella y siendo flexible en la priorización de los principios que pueden brindar solución a las problemáticas que se le presentan desde la búsqueda del bien común. Esto provocará no solo el examen de las situaciones individuales de las personas, sino que reclamará una mirada de la estructura social que posibilita la situación injusta. Si esta mirada estructural es asumida por el ejercicio de la bioética, entonces, el recurso político, en tanto que espacio de discernimiento público en aras de la justicia social y el bien común, será más que necesario. Esto sería, al modo propuesto por Adela Cortina, comprender la bioética en su interacción con diferentes niveles de impacto: la *bioética global* (ocupada con el medio ambiente, la distribución de recursos, los *ODS*, etc.), la *bioética cívica* (comprometida con la justicia social, las políticas públicas y el bien común de un lugar determinado) y la *bioética clínica* (ocupada de los casos concretos del ámbito sanitario). Como ya hemos advertido, aunque nuestra investigación ha puesto su foco en el nivel de la *mesobioética*, haciendo énfasis en lo nacional, en este momento de la historia, la interconexión entre lo local y lo global es imprescindible para responder de manera adecuada, como indica Nancy Fraser, al *quién* y al *cómo* de la justicia. Ciertamente, las condiciones de vida de las personas no solo están influidas por lo que ocurre dentro de las fronteras de los Estados en los que se encuentran, sino que también les afecta, de una manera u otra, lo que ocurre en otras latitudes y el modo en que se desean contrarrestar dichas situaciones. Piénsese, por ejemplo, en la crisis económica de 2008, los pactos de libre mercado entre países pobres y ricos, o lo que han significado los atentados terroristas en diversas partes del mundo y como estos han influido en los procesos migratorios o en la configuración de las políticas internacionales. Ahora bien, sin las necesarias políticas locales de protección a los más vulnerables, orientadas, eso sí, por los derechos humanos y los *ODS*, poner las fuerzas únicamente en las políticas globales puede acentuar los límites de su participación y la irresponsabilidad local para con ellos.

Asumir un modo de hacer bioética desde la perspectiva cívica conlleva renunciar a una noción solipsista o atomista de la autonomía y posesionarse desde una orientación que incluya la vulnerabilidad compartida y la correspondiente responsabilidad de colaborar en la búsqueda de los medios más adecuados para que la sociedad sea más justa para todos. Esto presupone, además, la participación de diversos actores y expertos de

distinto cuño ideológico y político en los discernimientos que desde la bioética se planteen, sin dejar atrás unas voces determinantes para que las deliberaciones de la bioética tengan un mayor acierto: las voces de los afectados. Escuchar la voz de los afectados y hacerlos partícipes de la toma de decisiones permitiría una mayor eficacia en las intervenciones y propuestas necesarias en orden al bien común.

De esta manera, así como el consentimiento informado significó un paso de avance en la defensa de los derechos de los pacientes, la participación de los afectados en las deliberaciones en búsqueda de políticas públicas que beneficien a los más vulnerables, permitirá la defensa ante los abusos estructurales que ocurren en las dinámicas propias de las sociedades plurales. De otra manera, excluir a los afectados y renunciar a la honesta puesta en común de las perspectivas políticas e ideológicas en aras de una supuesta neutralidad, coloca el foco en los derechos de primera generación que intentan evitar la coacción externa —cuyo valor cardinal es la autonomía—, pero se olvida de la coacción provocada por la ausencia de los derechos sociales, políticos y económicos —coacción que induce al reclamo de justicia— e impide el desarrollo integral de las personas y los pueblos.

Nuestra propuesta para una bioética comprometida con la realidad que le circunda, especialmente en aquellos contextos donde impera la pobreza y la desigualdad social es una que despliegue su quehacer a partir del concepto de *ciudadanía*. Por ello, nuestro planteamiento se une a la idea de Adela Cortina de considerar la categoría de *ciudadano* como el puente o quicio que provocaría la necesaria complementariedad para una bioética comprometida con el respeto de la autonomía a la vez que con la defensa de la justicia social que los contextos de pobreza y exclusión social requieren. Detrás se encuentra la convicción de que no pueden defenderse los derechos humanos de primera generación, sin el compromiso por la defensa de los derechos humanos de segunda y tercera generación. Además de que existen deberes, individuales y comunitarios, para la promoción de los derechos sociales, políticos y económicos, a nivel local y global, como los que existen también para la defensa de los derechos humanos de primera generación. De otro modo, nuestra propuesta es una bioética permeada por el concepto de *ciudadanía social* (Marshall) o *cordial* (Cortina), que eliminaría la aparente insalvable dicotomía entre individuo y comunidad que se genera a raíz de las discusiones entre liberales y comunitaristas, asumiendo, bajo este concepto, la multiplicidad de factores que inciden

en las decisiones humanas y los diversos modos de responsabilizarse con el bien común, dando paso no solo a una bioética de corte individual, sino una con un rol público de cara a la búsqueda mecanismos generadores de justicia social y protectores del bien común.

La ciudadanía es un concepto multidimensional. En ella confluyen lo legal, lo político, lo social, lo económico y las múltiples facetas de lo cultural, lo que permitiría a la bioética, desde una comprensión de la persona como autónoma y a la vez interdependiente, poner sobre la mesa las diversas dimensiones que son necesarias al momento de intentar dar repuesta a las problemáticas que surgen en un contexto determinado. Es decir, la conduce a lo más propiamente suyo: la *inter* y *transdisciplinarietà*, al diálogo y a la búsqueda de soluciones integrales y sostenibles en el tiempo. Además, le permitiría a la bioética una dinamicidad interna que evitaría la tentación a la rigidez en la aplicación de principios y posturas filosóficas, políticas e ideológicas, dando paso a ejercicios de discernimiento y de deliberación abiertos y plurales.

Este planteamiento exige una reformulación de los métodos asentados de hacer bioética. Supone un esfuerzo de inclusión de la diversidad epistémica que existe en las sociedades contemporáneas, más allá de lo realizado en los comités de bioética clínica o de investigación biomédica tradicionales. Si se desea hacer bioética en aras de la justicia social, esta ha de abrirse a una participación más activa de la ciudadanía en las deliberaciones. Una mayor participación de la ciudadanía significaría, entre otras cosas, la posibilidad de que los ciudadanos planteen problemas y propuestas de solución a las distintas instancias donde se gesta el quehacer bioético, es decir, una mayor accesibilidad a los espacios de deliberación. Además, para una participación activa de la ciudadanía esta debe estar mejor informada, lo que se traduciría en una necesaria labor educativa y divulgativa de la bioética, especialmente en las áreas donde un problema social afecte a una comunidad. Mesas comunitarias de diálogo, encuestas, talleres formativos, material informativo, artículos de opinión, foros de discusión y un sinnúmero de posibilidades de participación que facilitan las nuevas tecnologías de la comunicación, serían espacios propios del quehacer de la bioética desde la perspectiva de la multidimensionalidad ciudadana, lo que, a nuestro modo de ver, daría una mayor capacidad de acierto de las propuestas surgidas en su ejercicio y una mayor eficacia y sostenibilidad de las mismas en su aplicación, aunque debemos admitir que le provocaría un andar más pausado.

Ciertamente este es un planteamiento metodológico que provocaría que la bioética salga del círculo meramente académico y clínico colocándose en la plaza pública, con todo lo que esto significa en términos de posibilidades, pero también de dificultades. Esto, con los desafíos que plantea, resulta hoy indispensable. Basta constatar, a modo de ejemplo, la acuciante necesidad de orientación adecuada, científica y socialmente responsable, en medio de la pandemia provocada por el coronavirus. Ante los aluviones de *fake news* sobre tratamientos y vacunas o las políticas negacionistas de algunos gobernantes que van en detrimento directo de las personas más vulnerables, el rol público de la bioética se hace imprescindible. Entrar en esta dimensión pública desde la búsqueda de la justicia y el bien común daría a la bioética la capacidad de incidencia política. Ahora bien, a nuestro modo de ver, los criterios de la acción política de la bioética han de estar sostenidos por los derechos humanos, los derechos sociales, políticos y económicos, a lo que agregaríamos actualmente los *Objetivos de Desarrollo Sostenible*, como parámetros de justicia social y de integración de las situaciones de pobreza, marginalidad y exclusión social que afecta a gran parte de la población mundial. Estos criterios de discernimiento ciertamente no apuntan a la neutralidad epistémica, pero sí a un punto de convergencia compartido por un importante número de países, es decir, a unos mínimos de justicia. Línea por debajo de la cual no debería encontrarse ningún ser humano.

El modo de hacer bioética que proponemos apunta a una relación distinta con el Estado y con las entidades privadas, tanto en las áreas educativa y clínica como de investigación biomédica. Si la bioética comprende al individuo como ciudadano y coloca como criterio los derechos humanos de primera, segunda y tercera generación, además de los *ODS*, deberá apuntar hacia una comprensión del Estado como permeado por la justicia. Un Estado de este tipo sería aquel capaz de promover y satisfacer los derechos humanos y los *ODS* desde la perspectiva del ciudadano social. Esto daría pie a unos criterios de evaluación de las políticas públicas que permitirían un ejercicio de la bioética con mayor independencia de los componentes ideológicos de los gobernantes de turno y de las relaciones de mercado con las entidades privadas.

Hacemos explícita la necesidad de la independencia política porque su materialización resulta difícil en contextos donde prevalece la debilidad institucional lo que acarrea la presencia de corrupción, nepotismo y clientelismo político en las diversas

instancias del Estado. La presencia de las dinámicas anteriormente mencionadas tiende a ser característica de los países donde existe una alta incidencia de pobreza y exclusión social. Por ello, la relación entre los Comités Nacionales de Bioética y los gobiernos de turno en dichos contextos, no puede dar cabida de la tentación del sesgo ideológico y político en la conformación de los mismos ni, por otro lado, permitir la instrumentalización política de los comités. Pero debemos advertir que estas situaciones no solo se dan en regímenes donde impera la debilidad institucional, sino que la independencia de los comités también resulta cuesta arriba donde existe una acentuada cultura liberal que apunta a la neutralidad del Estado o una política económica enraizada en el neoliberalismo. Entendemos que, para evitar estas situaciones, esto exige unos criterios supranacionales que ayuden a mantener la necesaria diversidad de posturas dentro de las instancias donde se practicará la bioética a nivel nacional. Para nosotros, en tanto que acuerdos supranacionales con vocación holística, insistimos, en que pueden servir de criterio los derechos humanos y la Agenda 2030, ya que pueden colaborar en la generación de la necesaria distancia crítica frente a las políticas públicas asumidas por un Estado particular, previniendo de aquellas que vayan en detrimento de la justicia y el bien común, específicamente de aquellas poblaciones más vulnerables y vulneradas, que de otro modo podrían quedar relegadas a la mera beneficencia individual o estatal que no conduce al reconocimiento de los derechos que le corresponden como ciudadanos sociales.

Lo propio, pues, de la bioética, al modo que se despliega en nuestra investigación, es el *espacio social*. Este espacio, explicado en nuestra propuesta desde la perspectiva de Xavier Etxeberria, comprende la participación de los diversos actores sociales (instituciones gubernamentales, sociedad civil y empresariado), sin dejar de lado a los afectados; además de apuntar a los intereses generales sin dejarse obnubilar por criterios mercantiles o ideológicos particulares, es decir, dando paso a la *razón pública* que permita un diálogo respetuoso y fecundo en la búsqueda de la justicia social y el bien común. Diálogo que debe realizarse de forma dinámica y abierta, lo que denomina Fraser una *justicia reflexiva*, de tal manera que teniendo criterios supranacionales pueda encarnarse en la realidad concreta a la que intenta responder. Será aquí importante insistir en que, para que esto se dé, se hace necesaria la relación simbiótica de los actores sociales: sociedad civil, Estado e instancias del mercado. En cuanto a la presencia en el espacio público, la bioética no deberá constituirse en un grupo de interés, pues esto supondría

casarse con una ideología o perspectiva teórica, y mucho menos encarnarse en un partido político, pues esto le conduciría a la parcialización de una mirada del rol del Estado en la sociedad; pero sí puede asumir roles similares a los movimientos sociales para ejercer su rol público.

Nuestra propuesta para la bioética es la de asumir algunos de los rasgos que identifican a los *nuevos movimientos sociales*. Estos movimientos apuntan a cambios importantes en el estilo de vida de las personas y lo hacen desde el escrutinio de lo social y culturalmente establecido, con el propósito de detectar y denunciar las raíces de las dinámicas de injusticia que afectan a los individuos y grupos que participan de la sociedad. Esto, a su vez, conlleva la identificación de los responsables de alentar, o incluso de ignorar, dichas dinámicas y también el señalamiento de los responsables de ofrecer una solución éticamente responsable y sostenible a las mismas. Por otro lado, estos movimientos tienden a la transversalidad social, es decir, a la inclusión de los diversos sectores sociales en aras de alcanzar un proyecto común. Además, tienden a una importante habilidad comunicativa y, asimismo, a un modo organizativo flexible y articulado en red capaz de generar espacios de reflexión socialmente comprometida y generadora de cultura cívica, donde el ciudadano, desde su ineludible responsabilidad social, es el protagonista, tanto como sujeto de derechos como también de deberes.

Si la bioética asume este modo de proceder, a la manera de los nuevos movimientos sociales, significaría para su ejercicio una demanda de responsabilidad social que integre no solo las cuestiones o problemáticas planteadas por otros, sino el asumir un rol social proactivo que incluya la detección, denuncia, deliberación y proposición de soluciones viables que contrarresten las situaciones generadoras de injusticias. La bioética, de este modo, no solo se convertiría en un espacio de diálogo entre saberes, sino, como denomina Sidney Torrow, un espacio de *acción colectiva contenciosa*, donde se brinda acceso a los lugares de toma de decisión a los actores sociales que regularmente no lo tienen, pero que sí sufren las consecuencias de políticas y decisiones socialmente injustas, esto no solo como un modo de poner el foco en los derechos de los ciudadanos, sino también en los deberes que les corresponden como tales.

Dos elementos necesitan mayor despliegue a partir de esta investigación y quedan pendientes para la futura profundización y perfeccionamiento de nuestra línea de

pensamiento. El primero es el desarrollo de la propuesta metodológica que hemos esbozado para el necesario carácter *inter* y *transdisciplinar* de una bioética contextualmente responsable. Esta metodología pretende la integración práctica de las herramientas y conocimientos que proporcionan la sociología, la política, la antropología, la economía, la filosofía, la teología y otras áreas del saber necesarias para un conocimiento integral y socialmente responsable de la realidad desde donde se responden a las preguntas lanzadas a la bioética o a las situaciones injustas detectadas por la misma. Entre estas áreas del saber no puede existir una competencia o una delimitación rígida de sus márgenes y capacidad de diálogo, al contrario, es indispensable su colaboración para alcanzar sociedades más justas. Por otro lado, dado que nuestro estudio se concentró en las dinámicas de lo que hemos denominado *mesobioética*, de la mano de Adela Cortina, faltaría explorar la ciudadanía en su dimensión global que permita la protección de derechos y la debida inclusión de las personas migrantes y refugiadas que se ven compelidas a abandonar su contexto sociocultural por diferentes motivos, muchas veces, demasiadas, por evidentes situaciones de injusticia.

Para los países donde existe una marcada incidencia de la pobreza, la exclusión social, la marginalidad y una creciente desigualdad social; allí donde el disfrute de los derechos sociales, políticos y económicos es considerado un mero golpe de suerte, no basta con la defensa de la autonomía, debe existir un compromiso sostenido por la justicia que posibilite el desarrollo de los proyectos particulares de vida, sin olvidar la imprescindible interdependencia humana. El desarrollo de esta investigación ha querido llamar la atención en este sentido. Para ello es necesario retomar la invitación de Potter y hacer de la bioética un puente, pero no solo entre saberes, sino entre grupos sociales donde la participación transversal de los ciudadanos permita una articulación entre el Estado, la sociedad civil y el sector privado en un proyecto común de justicia social y en una protección consistente del bien común.

La extrapolación acrítica de metodologías que son aplicadas sin la necesaria contextualización, puede traer como consecuencia el ocultamiento, o incluso el fomento, de las dinámicas que provocan exclusión o marginación de personas y grupos pertenecientes a una sociedad, trayendo como resultado la sensación de ser ciudadanos de segunda o tercera categoría. Por ello, necesitamos una bioética contextual y socialmente responsable, capaz de integrar las diversas aristas que inciden en la toma de

Conclusión

decisiones personales y en la configuración de los planes de vida particulares, pero también en la inclusión y participación responsable en los procesos sociales en aras al bien común. De aquí que, no solo concluimos que es posible hacer bioética contextualmente responsable desde los espacios donde impera la pobreza y la exclusión social, sino que constituye un deber de justicia hacer una bioética que ayude a dar respuestas integrales, viables y sostenibles a las necesidades que brotan en dichos contextos. Necesitamos, y esa ha sido la insistencia de nuestra investigación, una bioética que recupere la justicia.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

- ABBEY, RUTH (ED.). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ACKERMAN, BRUCE. *Social Justice in a Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- _____. *La justicia social en el estado liberal*. Madrid: C.E.C., 1993.
- ADORNO, THEODOR W. *Mínima moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus, 1987.
- AMERICAN SOCIETY FOR BIOETHICS & HUMANITIES. *Core competencies for healthcare ethics consultation*, 2.^a ed. Glenview: American Society for Bioethics and Humanities, 2011.
- AMO USANOS, RAFAEL. *Vida y ética*. Madrid: Síntesis – Universidad Pontificia Comillas, 2017.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 2008.
- ARROW, KENNETH. *Elección social y valores individuales*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1974.
- BEAUCHAMP, TOM L., Y JAMES F CHILDRESS. *Principios de ética biomédica*. 4.^a ed. Barcelona: Masson, 1999.
- _____. *Principles of biomedical ethics*. 7.^a ed. New York: Oxford University Press, 2001.
- BELMONTE, OLGA (COORD.). *De la indignación a la regeneración democrática*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.
- BENHABIB, SEYLA. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- BOURDIEU, PIERRE. *The logic of practice*. Reswood City: Stanford University Press, 1990.

- BUTLER, JUDITH. *Precarious life. The powers of mourning and violence*. London: Verso, 2006.
- _____. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2010.
- _____. *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*. Barcelona: Paidós, 2021.
- CAAMAÑO LÓPEZ, JOSÉ MANUEL. *Autonomía moral. El ser y la identidad de la Teología moral*. Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- CAMPS, VICTORIA. *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa, 1996.
- _____. *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA, 2017.
- _____. *Tiempos de cuidados. Otra forma de estar en el mundo*. Barcelona: Arpa, 2021.
- CASTELLS, MANUEL. *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet*. Madrid: Alianza, 2012.
- COHEN, GERALD A. *Karl Marx's theory of history: a defense*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- _____. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós, 2001.
- COLLIOT-THÉLÈNE, CATHERINE. *Democracia sin demos*. Barcelona: Herder, 2020.
- COMMITTEE ON UNDERSTANDING AND ELIMINATING RACIAL AND ETHNIC DISPARITIES IN HEALTH CARE. *Unequal Treatment. Confronting Racial and Ethnic Disparities*. Editado por Brian D. Smedley, Adrienne Y. Stith y Alan R. Nelson. Washington: The National Academies Press, 2003.
- CORTINA, ADELA. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2007.
- _____. *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, 13ª ed. Madrid: Tecnos, 2008.
- _____. *Justicia cordial*. Madrid: Trotta, 2010.
- _____. *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós, 2013.
- _____. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós, 2017 [Edición Kindle].
- _____. *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*. Barcelona: Paidós, 2021.
- CRITCHLEY, SIMON, Y ROBERT BERNASCONI (EDS.). *The Cambridge companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- DANIELS, NORMAN. *Justice and justification: reflective equilibrium in theory and practice*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- DIERKSMEIER, CLAUS. *Libertad cualitativa. Autodeterminación con responsabilidad mundial*. Barcelona: Herder, 2019.
- DIETERLEN, PAULETTE. *La pobreza: un estudio filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____. *Justicia distributiva y salud*. México: Fondo de cultura económica, 2015.
- DÍEZ GARCÍA, RUBÉN, Y ENRIQUE LARAÑA. *Democracia, dignidad y movimientos sociales. El surgimiento de la cultura cívica y la irrupción de los «indignados» en la vida pública*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017.
- DUGUIT, LÉON. *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*. París: Dalloz, 2003.
- DWORKIN, GERALD. *The theory and practice of autonomy*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- DWORKIN, RONALD. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- _____. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1995.
- _____. *Sovereign virtue. The theory and practice of equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- _____. *Religión sin dios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- ESTIVILL, JORDI. *Panorama de la lucha contra la exclusión social. Conceptos y estrategias*. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo, 2003.
- ETZIONI, AMITAI. *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society*. New York: Touchstone, 1993.
- _____. *La Tercera Vía hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo*. Madrid: Trotta, 2001.
- FEITO GRANDE, LYDIA. *Ética profesional de la enfermería. Filosofía de la enfermería como ética del cuidado*. Madrid: PPC, 2000.
- FESTINGER, LEON. *Teoría de la disonancia cognoscitiva*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975.
- FRASER, NANCY. *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder, 2008.
- FRASER, NANCY, Y AXEL HONNETH. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid – A Coruña: Morata – Fundación Paideia Galiza, 2006.
- FREEMAN, SAMUEL. *Rawls*. New York: Routledge, 2007.
- GABRIEL, MARKUS. *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. Barcelona: Pasado y Presente, 2021.

- GARCÍA ROCA, JOAQUÍN. *El tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1999.
- GAUTHIER, DAVID. *Moral by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- GILLIGAN, CAROL. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- _____. *La ética del cuidado*. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013.
- GOFFMAN, ERVING. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- GOLDBERG, DANIEL S. *Public health ethics and the social determinants of health*. Cham: Springer, 2017.
- GRACIA, DIEGO. *Fundamentos de bioética*. Madrid: Eudema, 1989.
- _____. *Bioética mínima*. Madrid: Triacastela, 2019.
- GUSFIELD, JOSEPH. *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.
- HABERMAS, JÜRGEN. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 1981.
- _____. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. 6.^a ed. Madrid: Trotta, 2008.
- HAVE, HENK TEN. *Vulnerability: challenging bioethics*. New York: Routledge, 2016.
- HOLLAND, JOE Y PETER HENRIOT. *Social Analysis: Linking Faith and Justice*. New York: Orbis Books, 1990.
- JAHR, FRITZ. *Essays in Bioethics 1924-1948*. Editado y traducido por Irene M. Miller y Hans-Martin Sass. Zürich: LIT, 2013.
- JONAS, HANS. *El principio responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.
- _____. *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- JONES, EDUARD E., AMERIGO FARINA, ALBERT H. HASTORF, HAZEL MARKUS, DALE T. MILLER Y ROBERT SCOTT. *Social stigma: The psychology of marked relationships*. New York: Freeman, 1984.
- JONSEN, ALBERT R. *The birth of bioethics*. New York: Oxford University Press, 1998.
- _____. *Breve historia de la ética médica*. Madrid: San Pablo, 2011.
- KANT, IMMANUEL. *Crítica de la Razón Práctica*. México: Porrúa, 1990.

- _____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa, 1990.
- KITTAY, EVA FEDER. *Love's labor. Essays on women, equality, and dependency*. New York: Routledge, 1999.
- KYMLICKA, WILL. *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel, 1995.
- _____. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. New York: Oxford University Press, 2000.
- LENOIR, RENÉ. *Les exclus: Un français sur dix*. París: Seuil, 1974.
- LEVINAS, EMMANUEL. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Humanism of the Other*. Chicago: University of Illinois Press, 2003.
- LOCKE, JOHN. *Two Treatises of Government*. 2.^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- LÓPEZ ALONSO, MARTA. *El cuidado: un imperativo para la bioética*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, MARÍA TERESA. *Bioética y ciudadanía. Nuevas fronteras de la Ética*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- LUKES, STEVEN. *Individualism*. Oxford: Blackwell, 1973.
- MACINTYRE, ALASDAIR. *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Barcelona: EIUNSA, 1994.
- _____. *Dependent rational animals. Why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.
- _____. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- _____. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2001.
- MANSON, NEIL C., Y ONORA O'NEILL. *Rethinking informed consent in bioethics*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- MAPEL, DAVID. *Social Justice Reconsidered: The Problem of Appropriate Precision in a Theory of Justice*. Urbana: University of Illinois Press, 1989.
- MARSHALL, THOMAS H., Y TOM BOTTOMORE. *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza, 1998.
- MARTÍNEZ, JULIO. *Ciudadanía, migraciones y religión*. Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, 2007.

- _____. *Religión en público. Debate con los liberales*. Madrid: Encuentro – Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- _____. *La cultura del encuentro. Desafío e interpelación para Europa*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- _____. *Conciencia, discernimiento y verdad*. Madrid: BAC, 2019.
- MILL, JOHN STUART. *El utilitarismo*. Barcelona: Altaya, 1994.
- MONTALVO JÄÄSKELÄINEN, FEDERICO DE. *Muerte digna y constitución. Los límites del testamento vital*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009.
- MONTERO ORPHANOPOULOS, CAROLINA. «Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana». Tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2020.
- MORÍN, EDGAR. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- NAGEL, THOMAS. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- NATIONAL BIOETHICS ADVISORY COMMISSION, *Ethical and Policy Issues in Research Involving Human Participants*, Vol. 1. Bethesda: Government Printing Office, 2001.
- NOWAK, MANFRED. *Introduction to the International Human Rights Regime*. Leiden: Brill-Nijhoff, 2003.
- NOZICK, ROBERT. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- _____. *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- _____. *Philosophical Explanations*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- _____. *The examined life. Philosophical meditations*. New York: Touchstone, 1990.
- _____. *The nature of rationality*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- _____. *Invariance. The structure of the objective world*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- NUSSBAUM, MARTHA C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995.
- _____. *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder, 2002.
- _____. *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, 2007.
- NUSSBAUM, MARTHA C. Y AMARTYA SEN (comp.). *La calidad de vida*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- O'NEILL, ONORA. *Autonomy and trust in bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- PAN AMERICAN HEALTH ORGANIZATION. *Understanding and Responding to HIV/AIDS-Related Stigma and Discrimination in the Health Sector*. Washington DC: Pan American Health Organization, 2003.
- PERALTA, CRISTIAN. *Desde el vientre materno te llamé. Reflexiones sobre el aborto*. Santo Domingo: Editorial Universitaria Bonó – Amigo del Hogar, 2020.
- PERRY, STEWART E. *San Francisco Scavengers: Dirty Work and the Pride of Ownership*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- POGGE, THOMAS. *Hacer justicia a la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- POTTER, VAN RENSSLAER. *Bioethics: bridge to the future*. New Jersey: Prentice-Hall, 1971.
- POWERS, MADISON, y RUTH FADEN. *Structural Injustice: Power, Advantage, and Human Rights*. New York: Oxford University Press, 2019.
- QUILES DEL CASTILLO, MARÍA NIEVES. *El estigma social. Convivir con la mirada negativa del otro*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.
- RAINWATER, LEE. *What Money Buys: Inequality and the Social Meaning of Income*. New York: Basic Books, 1974.
- RAPHAEL, DAVID. D. *Concepts of Justice*. New York: Oxford University Press, 2001.
- RAWLS, JOHN. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____. *Justice as fairness. A restatement*. Editado por Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- _____. *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- _____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós, 2009.
- _____. *Teoría de la justicia*. 2.^a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- RAYA DÍEZ, ESTHER. *Indicadores de exclusión social. Una aproximación al estudio aplicado de la exclusión*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2006.
- RICOEUR, PAUL. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- ROBBINS, LIONEL. *Teoría política económica*. Madrid: Rialp, 1966.
- _____. *Libertad e igualdad*. Madrid: Unión Editorial, 1980.
- ROYCE, JOSIAH. *The philosophy of loyalty*. New York: The Macmillan Company, 1908.
- SANDEL, MICHAEL. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- _____. *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Penguin Random House, 2017.
- _____. *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*. Barcelona: Debate, 2020.

- _____. *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* Barcelona: Penguin Random House, 2020.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *La Teología del Pueblo. Raíces Teológicas del Papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- SCHNEEWIND, J. B. *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- SCOTT, JAMES C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- SEN, AMARTYA. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta, 2000.
- _____. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza, 2004.
- _____. *La idea de la justicia*. 2.^a ed. Madrid: Alfaguara, 2014.
- SENNETT, RICHARD. *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo desigual*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- SHUE, HENRY. *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. 2.^a ed. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- SIMÓN LORDA, PABLO. *El consentimiento informado*. Madrid: Tricastela, 2000.
- TARROW, SIDNEY. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza, 1997.
- TAYLOR, CHARLES. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- _____. *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- _____. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- _____. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
- _____. *Imaginario social moderno*. Barcelona: Paidós, 2006.
- _____. *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2014.
- TEZANOS, JOSÉ FÉLIX. *La sociedad dividida. Estructuras de clases y desigualdades en las sociedades tecnológicas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- TORRALBA ROSELLÓ, FRANCESC. *Antropología del cuidar*. Barcelona: Institut Borja de Bioètica – Fundación Mapfre Medicina, 1998.
- _____. *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. 2.^a ed. Barcelona: Fundación Mapfre Medicina, 2006.
- TORRE DE LA, F. JAVIER Y J. MAXIMILIANO LORIA (EDS). *Alasdair MacIntyre: Relecturas iberoamericanas. Recepción y proyecciones*. Madrid: Dykinson, 2020.

- TOURAINE, ALAIN. *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas*. Barcelona: Hacer Editorial, 1990.
- URBAN WALKER, MARGARET. *Moral contexts*. Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- URÍBARRI BILBAO, GABINO. *Santidad misionera. Fuentes, marco y contenido de Gaudete et exultate*. Santander: Sal Terrae, 2019.
- VALLÈS, JOSEP M.^a, Y SALVADOR MARTÍ I PUIG. *Ciencia Política. Un manual*. Barcelona: Ariel, 2015.
- VÁZQUEZ, ANTONIO, Y FLORENTINO BLANCO (EDS.). *El valor de cuidar*. Granada: Archivo-Museo San Juan de Dios, 2020.
- VILLAR, ALICIA Y MIGUEL GARCÍA-BARÓ (EDS.), *Pensar la solidaridad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- WALZER, MICHAEL. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. 2.^a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- WAXMAN, CHAIM I. *The stigma of poverty. A critique of poverty theories and policies*. New York: Pergamon Press, 1977.
- WILLIAMS, BERNARD. *Moral luck. Philosophical Papers 1973-1980*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- ZOLO, DANILO. *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Barcelona: Paidós, 2000.

CAPÍTULOS DE LIBROS

- ABEL, FRANCESC. «Comités de bioética: necesidad, estructura y funcionamiento». En *Bioética para clínicos*, editado por Azucena Couceiro Vidal, 241-268. Madrid: Triacastela, 1999.
- _____. «Reflexión sobre los comités de ética asistencial». En *Comités de bioética*, editado por Julio Martínez, 43-57. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003.
- ALEMANY, MARACIO, Y BLANCA RODRIGUEZ. «El debate teórico sobre el paternalismo y la libertad en salud». En *Ética y promoción de la salud. Libertad-paternalismo*, coordinado por Àngel Puyol y Andreu Segura, 16-41. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2019.

- ÁLVAREZ, JUAN CARLOS. «Comités de ética asistencial». En *Comités de bioética*, editado por Julio Martínez, 71-90. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003.
- AMO USANOS, RAFAEL. «Una nueva síntesis humanista para un desarrollo humano integral». En *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, editado por José María Larrú, 143-173. Madrid: BAC, 2020.
- AMO USANOS, RAFAEL Y CARLOS GÓMEZ VIRSEDA. «COVID-19, el impulso definitivo para la autonomía relacional». En *La humanidad puesta a prueba. Bioética y COVID-19*, editado por Rafael Amo Usanos y Federico de Montalvo Jääskeläinen, 89-104. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- ANDERSON, ELIZABETH. «Justifying the capabilities approach to justice». En *Measuring justice: Primary goods and capabilities*, editado por Harry Brighouse e Ingrid Robeyns, 81-100. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- APARICIO MALO, JOSÉ MANUEL. «Antropocentrismo reorientado. La relevancia del concepto dignidad en el proceso de la Agenda 2030». En *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, editado por José María Larrú, 175-198. Madrid: BAC, 2020.
- ARRIETA VALERO, ION. «Las autonomías de la bioética». En *Bioética en plural*, editado por M^a Teresa López de la Vieja, 63-92. Madrid: Plaza y Valdés, 2014.
- BEAUCHAMP, TOM L. «Ethical Theory and Bioethics». En *Contemporary Issues in Bioethics*, 6^a edición, editado por Tom L. Beauchamp y LeRoy Walters, 1-27. New York: Wadsworth, 2003.
- BELL, DANIEL. «Communitarianism». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta (edición otoño, 2020). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/communitarianism/>
- BELMONTE GARCÍA, OLGA. «El rescate del alma: un camino filosófico para la regeneración democrática». En *De la indignación a la regeneración democrática*, coordinado por Olga Belmonte, 119-131. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.
- BILBAO ALBERDI, GALO. «Profesional responsable y ciudadano comprometido». En *Profesionales y Vida Pública*, editado por Augusto Hortal y Xabier Etxeberria, 285-312. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2011.

- CASADO, MARÍA. «Hacia una concepción flexible de la bioética». En *Estudios de Bioética y Derecho*, editado por María Casado, 21-34. Valencia: Tirant lo Blanch, 2000.
- CASILDA BÉJAR, RAMÓN. «El estado de bienestar a discusión». En *Pros y contras del Estado del Bienestar*, editado por Ramón Casilda Béjar y José María Tortosa Blasco, 15-33. Madrid: Tecnos, 1996.
- CASTELLS, MANUEL. «Informacinalismo, redes y sociedad red: una propuesta teórica». En *La sociedad red: una visión global*, editado por Manuel Castells, 27-75. Madrid: Alianza, 2006.
- CHALIER, CATHERNINE. «La violencia y la justicia desde la ética como filosofía primera». En *Pensar la violencia, la justicia y la libertad*, coordinado por Olga Belmonte, 173-190. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- COHEN, GERALD A. «Incentives, Inequality, and Community». En *The Tanner Lectures on Human Values XIII*, editado por Grethe Peterson, 261-329. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
- CONILL, JESÚS. «Teorías de la justicia y recursos limitados». En *Salud, justicia y recursos limitados*, editado por Javier de la Torre, 17-36. Madrid: Pontificia Universidad Comillas, 2012.
- DANIELS, NORMAN. «Wide Reflective Equilibrium in Practice». En *Philosophical Perspectives on Bioethics*, editado por L. Wayne Sumner y Joseph Boyle, 96-114. Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- ENGELS, EVE-MARIE. «The importance of Charles Darwin's theory for Fritz Jahr's conception of bioethics». En *JHR-Journal of Bioethics* 2, n.º 4, editado por Amir Muzur, 475-504. Rijeka: Department of Social Sciences and Medical Humanities, 2011.
- ESCUDERO ALDAY, RAFAEL. «Activismo y sociedad civil: los nuevos sujetos políticos». En *Lecturas de la sociedad civil. Un mapa contemporáneo de sus teorías*, editado por José María Sauca Cano y María Isabel Wences Simon, 255-284. Madrid: Trotta, 2007.
- ETXEBERRIA MAULEÓN, XABIER. «Espacios y agentes de la responsabilidad pública». En *Profesionales y Vida Pública*, editado por Augusto Hortal y Xabier Etxeberria, 15-35. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2011.
- _____. «La sociedad civil: iniciativa social y bien público». En *Profesionales y Vida Pública*, ed. por Augusto Hortal y Xabier Etxeberria, 151-176. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2011.

- ETZIONI, AMITAI. «Communitarianism». En *The Encyclopedia of Political Thought Vol. 2*, editado por Michael T. Gibbons, 1-5. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2015. DOI: 10.1002/9781118474396.wbept0184.
- FERRER, JORGE JOSÉ. «Historia y fundamentos de los comités de ética». En *Comités de bioética*, editado por Julio Martínez, 17-42. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003.
- _____. «Bioéticas Principialistas». En *Bioética: el pluralismo de la fundamentación*, editado por Jorge José Ferrer, Juan Alberto Lecaros Urzúa y Róderic Molins Mota, 91- 116. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016.
- _____. «Pandemia e inequidad en América Latina». En *La humanidad puesta a prueba. Bioética y COVID-19*, editado por Rafael Amo Usanos y Federico de Montalvo Jääskeläinen, 377-392. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- FLEURBAEY, MARC. «Poverty as a form of oppression». En *Freedom from poverty as a Human Right: Who owes what to the very poor?*, editado por Thomas Pogge, 133-154. New York: Oxford University Press-UNESCO, 2007.
- GARRAFA, VOLNEI Y DORA PORTO. «Bioética de intervención». En *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, editado por Juan Carlos Tealdi, 161-164. Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- GRACIA, DIEGO. «Teoría y práctica de los comités de ética». En *Comités de bioética*, editado por Julio Martínez, 59-70. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003.
- _____. «Ética profesional y ética institucional». En *La ética de las instituciones sanitarias: entre la lógica asistencial y la lógica gerencial*, 10-21. Barcelona: Fundación Víctor Grífols i Lucas, 2012.
- GUTMANN, AMY. «Communitarian Critics of Liberalism». En *Debates in Contemporary Political Philosophy. An anthology*, editado por Derek Matravers y Jon Pike, 182-194. London: Routledge, 2003.
- HERNÁNDEZ PEDREÑO, MANUEL. «Pobreza y exclusión en las sociedades del conocimiento». En *Exclusión social y desigualdad*, coordinado por Manuel Hernández Pedreño, 15-58. Murcia: Universidad de Murcia, 2008.
- HERNANDO ROBLES, PABLO. «Introducción. Los CEA en España: de dónde venimos y hacia dónde vamos». En *Comités de Ética y consultores clínicos: ¿complemento o alternativa en la ética asistencial?*, editado por Fundació Víctor Grífols i Lucas, 11-25. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2018.

- INGRAM, DAVID. «Poverty knowledge, coercion, and social rights: a discourse ethical contribution to social epistemology». En *Poverty, agency and human right*, editado por Diana Teitjens Meyers, 41-67. New York: Oxford University Press, 2014.
- JAHR, FRITZ. «Life sciences and the teaching of ethics». En *Essays in Bioethics 1924-1948*, editado por Irene M. Miller y Hans-Martin Sass, 17-22. Zürich: LIT, 2013.
- _____. «Bio-Ethics: reviewing the ethical relations of humans towards animals and plants». En *Essays in Bioethics 1924-1948*, editado por Irene M. Miller y Hans-Martin Sass, 23-28. Zürich: LIT, 2013.
- _____. «Death and the animals: Contemplating the 5th Commandment». En *Essays in Bioethics 1924-1948*, editado por Irene M. Miller y Hans-Martin Sass, 29-33. Zürich: LIT, 2013.
- _____. «Animal protection and ethics». En *Essays in Bioethics 1924-1948*, editado por Irene M. Miller y Hans-Martin Sass, 35-40. Zürich: LIT, 2013.
- KOTTOW, MIGUEL. «Bioética de protección». En *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, editado por Juan Carlos Tealdi, 165-167. Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- KREIDE, REGINA. «Neglected injustice: Poverty as a violation of social autonomy». En *Freedom from poverty as a Human Right: Who owes what to the very poor?*, editado por Thomas Pogge, 155-181. New York: Oxford University Press-UNESCO, 2007.
- LANGO, JOHN W. «Global Health, Human Rights, and Distributive Justice». En *Medicine and Social Justice. Essays on the distribution of health care*, editado por Rosamond Rhodes, Margaret P. Battin, Anita Silvers, 231-243. New York: Oxford University Press, 2012.
- LAPARRA NAVARRO, MIGUEL. «Una perspectiva de conjunto sobre el espacio social de la exclusión». En *Pobreza y exclusión: la "malla de seguridad" en España*, editado por Luís Moreno, 53-78. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
- LARRÚ RAMOS, JOSÉ MARÍA. «La Agenda 2030 para el desarrollo sostenible: antecedentes y contenido». En *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, editado por José María Larrú, 47-82. Madrid: BAC, 2020.

- LECAROS, JUAN ALBERTO Y ERICK VALDÉS. «Origen y evolución de la bioética». En *Bioética: el pluralismo de la fundamentación*, editado por Jorge José Ferrer, Juan Alberto Lecaros y Róderic Molins Mota, 53-89. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016.
- LINK, BRUCE G., JO C. PHELAN Y MARK L. HATZENBUEHLER. «Stigma as a fundamental cause of health inequality». En *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, editado por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link, 53-67. New York: Oxford University Press, 2018.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, MARIA TERESA. «Bioética, esfera de gobernanza». En *Ensayos sobre bioética*, editado por Maria Teresa López de la Vieja, 71-90. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009.
- LOZANO MANEIRO, BLANCA. «El concepto goffmaniano de estigma». En *Psicología del estigma. Ensayos sobre la diferencia, el prejuicio y la discriminación*, coordinado por Rafael González Fernández, Blanca Lozano Maneiro, Juan Ignacio Castien Maestro, 61-77. Madrid: Editorial Universitas, 2008.
- LUKES, STEVEN. «Methodological Individualism Reconsidered». En *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, editado por Dorothy Emmet y Alasdair MacIntyre, 76-88. London: Palgrave Macmillan, 1970.
- MAJOR, BRENDA Y TONI SCHMADER. «Stigma, Social Identity Threat, and Health». En *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, coordinado por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link, 85-103. New York: Oxford University Press, 2018.
- MAJOR, BRENDA, JOHN F. DOVIDIO, BRUCE G. LINK Y SARAH K. CALABRESE. «Stigma and its implications for health: Introduction and overview». En *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, coordinado por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link, 3-28. New York: Oxford University Press, 2018.
- MARTÍNEZ CONTRERAS, FRANCISCO JAVIER. «Transgresiones democráticas: más allá de la democracia de baja intensidad». En *De la indignación a la regeneración democrática*, coordinado por Olga Belmonte, 35-52. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.
- MARTÍNEZ, JULIO. «Perspectivas éticas que disponen para una buena deliberación». En *Comités de bioética*, editado por Julio Martínez, 171-195. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003.

- _____. «El sujeto de la solidaridad: una contribución desde la ética social cristiana». En *Pensar la solidaridad*, editado por Alicia Villar y Miguel García-Baró, 47-114. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- _____. «De la ética a la bioética». En *Do início ao fim da vida*, editado por José Henrique Silveira de Brito, 181-217. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2005.
- _____. «Inter(trans)disciplinariedad y ética». En *La tecnocracia*, editado por José Manuel Caamaño, 95-128. Madrid – Santander: Universidad Pontificia Comillas – Sal Terrae, 2018.
- _____. «Introducción». En *La humanidad puesta a prueba. Bioética y COVID-19*, editado por Rafael Amo Usanos y Federico de Montalvo Jääskeläinen, 19-30. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- _____. «Los caminos de la ética contemporánea ante la Agenda 2030». En *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, editado por José María Larrú, 25-46. Madrid: BAC, 2020.
- MASSEY DOUGLAS S. Y BRANDON WAGNER. «Segregation, Stigma, and Stratification: A Biosocial Model». En *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, editado por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link, 147-162. New York: Oxford University Press, 2018.
- MCADAM, DOUG, JOHN D. MCCARTHY Y MAYER N. ZALD, «Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales». En *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, editado por Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald, 21-46. Madrid: Istmo, 1999.
- MEYER, LUKAS H., y PRANAY SANKLECHA. «Philosophy of justice: extending liberal justice in space and time». En *Handbook of social justice theory and research*, editado por Clara Sabbagh y Manfred Schmitt, 15-35. New York: Springer, 2016.
- MEYERS, DIANA TIETJENS. «Rethinking coercion for a world of poverty and transnational migration». En *Poverty, agency and human right*, editado por Diana Teitjens Meyers, 67-91. New York: Oxford University Press, 2014.
- MILLER, BRUCE. «Autonomy». En *Encyclopedia of Bioethics*, editado por Warren Thomas Reich, 215-220. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995.
- MORA ROSADO, SEBASTIÁN. «Pandemia social: Exclusión, desigualdad y discriminación en tiempos de COVID-19». En *La humanidad puesta a prueba. Bioética y*

- COVID-19, editado por Rafael Amo Usanos y Federico de Montalvo Jáaskeläinen, 361-372. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- MORENO, LUÍS. «Estado del Bienestar y mallas de seguridad». En *Pobreza y exclusión: la “malla de seguridad” en España*, editado por Luís Moreno, 17-50. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
- MORLANS, MÀRIUS. «La deliberación en los Comités de Ética Asistencial». En *Comités de Ética y consultores clínicos: ¿complemento o alternativa en la ética asistencial?*, editado por Fundació Víctor Grífols i Lucas, 67-78. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2018.
- MULHAL, STEPHEN. «Articulating the Horizons of Liberalism. Taylor’s Political Philosophy». En *Charles Taylor*, editado por Ruth Abbey, 105-126. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- MUZUR, AMIR E IVA RINČIĆ. «Fritz Jahr (1895-1953): a life story of the “inventor” of bioethics and a tentative reconstruction of the chronology of the discovery of his work». En *JHR-Journal of Bioethics* 2, n.º 4, editado por Amir Muzur, 385-394. Rijeka: Department of Social Sciences and Medical Humanities, 2011.
- NÚÑEZ, PILAR. «Comités nacionales y supranacionales de bioética». En *Comités de bioética*, editado por Julio Martínez, 139-140. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2003.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. «The framework of ILO action against poverty». En *The poverty agenda and the ILO*, editado por Gerry Rodgers, 1-78. Ginebra: International Labour Organization, 1995.
- PELLEGRINO, EDMUND D. «From Medical Ethics to Moral Philosophy of the Professions». En *The story of bioethics: from seminal works to contemporary explorations*, editado por Jenniffer K. Walter y Eran P. Klein, 1-15. Washington: Georgetown University Press, 2003.
- PENNER, LOUIS A., SEAN M. PHELAN, VALERIE EARNSHAW, TERRANCE L. ALBRECHT Y JOHN F. DOVIDIO, «Patient Stigma, Medical Interactions, and Health Care Disparities: A Selective Review», en *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, editado por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link, 183-201. New York: Oxford University Press, 2018.
- POGGE, THOMAS. «Severe poverty as a human rights violation». En *Freedom from poverty as a Human Right: Who owes what to the very poor?*, editado por Thomas Pogge, 11-53. New York: Oxford University Press-UNESCO, 2007.

- RAWLS, JOHN. «The basic structure as subject». En *Values and morals. Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt*, editado por Alvin I. Goldman y Jaegwon Kim, 47-71. Dordrecht: Springer, 1978.
- _____. «Justice as fairness». En *Contemporary political philosophy. An anthology*, editado por Robert E. Goodin y Philip Pettit, 187-202. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- RICHMAN, LAURA S., ELIZABETH PASCOE Y MICAH LATTANNER. «Interpersonal Discrimination and Physical Health». En *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*, editado por Brenda Major, John F. Dovidio y Bruce G. Link, 203-218. New York: Oxford University Press, 2018.
- RINČIĆ, IVA. «Introduction». En *JHR-Journal of Bioethics* 2, no. 4, editado por Amir Muzur, 381-382. Rijeka: Department of Social Sciences and Medical Humanities, 2011.
- SASS, HANS-MARTIN. «Can bioethics live without tradition and history? How Fritz Jahr translated the 5th Commandment into the present and future. A methodological and conceptual case study». En *JHR-European Journal of Bioethics* 2, no. 4, editado por Amir Muzur, 395-405. Rijeka: Department of Social Sciences and Medical Humanities, 2011.
- SEN, AMARTYA. «¿Igualdad de qué?». En *Libertad, igualdad y derecho: Las conferencias Tanner sobre filosofía moral*, editado por Sterling M. McMurrin, 133-156. Barcelona: Ariel, 1988.
- _____. «Capability and well-being». En *The quality of life*, editado por Amartya Sen y Martha Nussbaum, 30-53. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- SINGER, PETER A., Y A. M. VIENS. «Introduction». En *The Cambridge Textbook of Bioethics*, editado por Peter Singer y A. M. Viens, posición 701-860. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Edición Kindle.
- SPICKER, PAUL. «Definiciones de pobreza: doce grupos de significados». En *Pobreza: un glosario internacional*, editado por Paul Spicker, Sonia Álvarez Leguizamón y David Gordon, 291-306. Buenos Aires: CLACSO, 2009.
- TAYLOR, CHARLES. «The Politics of Recognition». En *Multi-Culturalism: Examining the Politics of Recognition*, editado por Amy Gutmann, 25-73. Princetown: Princetown University Press, 1994.

- _____. «Cross-purposes: The liberal-communitarian debate». En *Debates in contemporary political philosophy: An anthology*, editado por Derek Matravers y Jon Pike, 195-212. New York: Routledge, 2003.
- TEALDI, JUAN CARLOS. «Bioética de los Derechos Humanos». En *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, editado por Juan Carlos Tealdi, 177-180. Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- _____. «Pobreza y necesidad». En *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, editado por Juan Carlos Tealdi, 515-517. Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- TORRALBA ROSSELLÓ, FRANCESC. «The limits of the autonomy principle. Philosophical considerations». En *Basic ethical principles in European bioethics and biolaw Vol. II.*, editado por Jacob Dahl Rendtorff y Peter Kemp, 217-236. Barcelona: Institut Borja de Bioètica, 2000.
- TORRE, JAVIER DE LA. «Todos somos dependientes». En *Autonomía personal y atención a la dependencia*, editado por Javier de la Torre y Juan Pérez Marín, 119-137. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Fundación Promi, 2009.
- _____. «Principio de vulnerabilidad y el coronavirus». En *La humanidad puesta a prueba. Bioética y COVID-19*, editado por Rafael Amo Usanos y Federico de Montalvo Jääskeläinen, 105-121. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- VIDAL, SUSANA. «Necesidades en salud». En *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, editado por Juan Carlos Tealdi, 519-522. Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- VILLAR EZCURRA, ALICIA. «La ambivalencia de la compasión». En *Pensar la compasión*, coordinado por Miguel García-Baró López y Alicia Villar Ezcurra, 19-72. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- WESTER, JUTTA. «Responsabilidad en contextos de pobreza». En *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, editado por Juan Carlos Tealdi, 517-519. Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- WIGGINS, DAVID. «Claims of Needs». En *Morality and Objectivity*, editado por Ted Honderich, 149-201. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985.

ARTÍCULOS

- ALBERTSON FINEMAN, MARTHA. «The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition». *Yale Journal of Law and Feminism* 20, n.º 1 (2008): 1-23.
- ALLMAN, DAN. «The sociology of social inclusion». *SAGE Open* 1 (2013): 1-16.
- ALTISENT, ROGELIO, TERESA FERNÁNDEZ-LETAMENDI, M^A TERESA DELGADO-MARROQUÍN. «Una nueva vitalidad para el futuro de los comités de ética asistencial». *Folia Humanística* 13 (2019): 19-33. <http://doi.org/10.30860/0057>
- AZARIAH, JAYAPPAUL. «New Reachable Horizons in the Fritz Jahr's Bioethical Imperative». *JAHR-European Journal of Bioethics* 7, n.º 14 (2016): 165-180.
- AZÉTSOP, JACQUINEAU Y STUART RENNIE. «Principlism, medical individualism, and health promotion in resource-poor countries: can autonomy-based bioethics promote social justice and population health?». *Philosophy, ethics, and humanities in medicine* 5, n.º 1 (2010): 1-10.
- BAKER COLLINS, STEPHANIE. «An understanding of poverty from those who are poor». *Action Research* 3, n.º 1 (2005): 9-31.
- BANAWIRATMA, J. B., Y J. MÜLLER. «Notion and Steps of Social Analysis». *East Asian Pastoral Review* 36 (1999): 64-78.
- BEAUCHAMP, TOM L. «Does Ethical Theory Have a Future in Bioethics?». *Journal of Law, Medicine & Ethics* 32, n.º 2 (2004): 209-217.
- BÓRQUEZ POLLONI, BLANCA, Y BORIS LOPICICH CATALÁN. «La dimensión bioética de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)». *Revista de Bioética y Derecho* 41 (2017): 121-139.
- BOURDIEU, PIERRE. «What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups». *Berkeley Journal of Sociology* 32 (1987): 1-17.
- BURNS, CHESTER. «Richard Cabot and reformation in American medical ethics». *Bulletin of the History of Medicine* 51 (1977): 353-368.
- CABRERA CABRERA, PEDRO JOSÉ. «Cárcel y exclusión». *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales* 35 (2002): 83-120.
- CAMPBELL, AMY T. «“Vulnerability” in Context: Recognizing the Sociopolitical Influences». *The American Journal of Bioethics* 4, n.º 3 (2004): 58-59.
- CANEY, SIMON. «Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate». *Political Studies* XL (1992): 273-289.

- CHATTOPADHYAY, SUBRATA Y RAYMOND DE VRIES. «Bioethical concerns are global, bioethics is Western». *Eubios Journal of Asian and International Bioethics* 18 (2008): 106-109.
- CI, JIWEI. «Agency and other stakes of poverty». *The Journal of Political Philosophy* 21, n.º 2 (2013): 125-150.
- COHEN, GERALD A. «On the Currency of the Egalitarian Justice». *Ethics* 99, n.º 4 (1989): 906-944.
- _____. «The Pareto Argument for Inequality». *Social Philosophy and Policy* 12, n.º 1 (1995): 160-185.
- _____. «Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice». *Philosophy & Public Affairs* 26, n.º 1 (1997): 3-30.
- COMITÉ DE BIOÉTICA DE ESPAÑA. «Informe sobre los aspectos bioéticos de la priorización de recursos sanitarios en el contexto de la crisis del coronavirus». *Persona y Bioética*, n.º 1, vol. 24 (2020): 77-89.
- CORTINA, ADELA. «Bioética: un impulso para la ciudadanía activa». *Revista Brasileira de Bioética* 1, n.º 4 (2005): 337-349.
- _____. «Bioética para el siglo XXI: construyendo esperanza». *Revista Iberoamericana de Bioética* 1 (2016): 1-12. doi: 10.14422/rib.i01.y2016.001.
- DANIELS, NORMAN. «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics». *Journal of Philosophy* 76, n.º 5 (1979): 256-82.
- DARWALL, STEPHEN L. «A Defense of the Kantian Interpretation». *Ethics* 86, n.º 2 (1976): 164-170. <https://doi.org/10.1086/291990>.
- DEBRUIN, DEBRA A. «Looking beyond the Limitation of “Vulnerability”: Reforming Safeguards in Research». *American Journal of Bioethics* 4, (2004): 76-78.
- DODDS, SUSAN y KAREN JONES. «Surrogacy and autonomy». *Bioethics* 3, n.º 1 (1989): 1-17.
- DWORKIN, RONALD. «The Ethical Basis of Liberal Equality». *Ethics and Economics* 2 (1991): 21-45.
- ESTEBARANZ, JAVIER, MARÍA J. MOLERO, MANUEL GARCÍA-BLANCA, J. DOLORES RUIZ. «Estudio de los conflictos de valores presentes en las decisiones clínicas de la práctica hospitalaria, y de las posibles repercusiones en la calidad asistencial percibida de una acción de mejora». *Eidon* 42 (2014): 4-13. DOI: 10.13184/eidon.42.2014.4-13.

- ETZIONI, AMITAI. «Communitarianism revisited». *Journal of Political Ideologies* 19, n.º 3 (2014): 241-260. <http://dx.doi.org/10.1080/13569317.2014.951142>
- FAUNCE, T. A. «Will international human rights subsume medical ethics? Intersections in the UNESCO Universal Bioethics Declaration». *Journal of Medical Ethics* 35 (2005): 173-178. doi: 10.1136/jme.2004.006502
- FEITO GRANDE, LYDIA. «Bioética global, ciudadanía mundial: una nueva forma de humanismo». *Revista Laguna* 21 (2007): 97-108.
- FEITOSA SAULO FERREIRA, Y WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO. «La bioética de intervención en el contexto del pensamiento latinoamericano contemporáneo». *Revista Bioética* 23, n.º 2 (2015): 281-288. <http://dx.doi.org/10.1590/1983-80422015232066>.
- GAMBOA-BERNAL, GILBERTO ALFONSO. «Los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una perspectiva bioética». *Persona y Bioética* 19, n.º 2 (2015): 175-181. doi: 10.5294/pebi.2015.19.2.1
- GARCÍA TORRES, CARLOS. «La bioética como puente entre la dignidad humana, la participación social, los derechos humanos y los objetivos de desarrollo sostenible». *Analisis* 27, n.º 5 (2020): 1-12.
- GOLDBERG, DANIEL. S. «Social Justice, health inequalities and methodological individualism in US health promotion». *Public Health Ethics* 5, n.º 2 (2012): 104-115.
- GRACIA, DIEGO. «Democracia y bioética». *Acta Bioethica* VII, n.º 2 (2001): 343-354.
- _____. «¿La hora de los consultores?». *Eidon* 42 (2014): 1-3. DOI:10.13184/eidon.42.2014.1-3.
- GUTIÉRREZ-RUBÍ, ANTONI. «La generación Millennials y la nueva política». *Revista de Estudios de la Juventud* 108 (2015): 161-169.
- HART, HERBERT L. A. «Rawls on Liberty and Its Priority». *University of Chicago Law Review* 40, n.º 3 (1973): 534-555.
- HATZENBUEHLER, MARK L., JO C. PHELAN Y BRUCE G. LINK. «Stigma as a Fundamental Cause of Population Health Inequalities». *American Journal of Public Health* 103, n.º 5 (2013): 813-821.
- HATZENBUEHLER, MARK Y BRUCE LINK. «Introduction to the special issue on structural stigma and health». *Social Science & Medicine* 103 (2014): 1-6.
- HAWKINS, JENNIFER S., Y EZEKIEL J. EMANUEL. «Clarifying confusions about coercion». *Hasting Center Report* 35, n.º 5 (2005): 16-19.

- HERNÁNDEZ PEDREÑO, MANUEL. «El estudio de la pobreza y la exclusión social. Aproximación cuantitativa y cualitativa». *Revista Interuniversitarias de Formación del Profesorado* 24, n.º 3 (2010): 25-46.
- JOHNSON, OLIVER A. «The Kantian Interpretation». *Ethics* 85, n.º 1 (1974): 58-66.
<https://doi.org/10.1086/291939>.
- _____. «Autonomy in Kant and Rawls: A Reply», *Ethics* 87, n.º 3 (1977): 251-254.
<https://doi.org/10.1086/292038>.
- KALOKAIRINO, ELENI M. «Fritz Jahr's Bioethical Imperative: Its Origin, Point, and Influence». *JAHR-European Journal of Bioethics* 7/2, n.º 14 (2016): 149-156.
- KEMP, PETER Y JACOB DAHL RENDTORFF. «The Barcelona Declaration. Towards an Integrated Approach to Basic Ethical Principles». *Synthesis philosophica* 46, n.º 2 (2008): 239-251.
- KOTTOW, MIGUEL. «Bioética pública: una propuesta». *Revista Bioética* 11, n.º 1 (2011): 61-76.
- KURZBAN, ROBERT Y MARK LEARY. «Evolutionary origins of stigma: The functions of social exclusion». *Psychological Bulletin* 127 (2001): 187-208.
- LECAROS, JUAN ALBERTO. «La bioética global y la ética de la responsabilidad: una mirada fenomenológica a los orígenes y a los desafíos para el futuro», *Revista Iberoamericana de Bioética*, n.º 1 (2016): 1-13.
<https://doi.org/10.14422/rib.i01.y2016.007>
- LINK, BRUCE G. Y JO C. PHELAN, «Conceptualizing Stigma», *Annual Review of Sociology* 27, (2001): 363-385.
- LINK, BRUCE G. Y JO C. PHELAN, «Stigma and its public health implications», *Lancet* 367 (2006): 528-529.
- MARSHALL, THOMAS H. «Ciudadanía y clase social», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 79 (1997): 297-344.
- MARTÍNEZ, JULIO. «Una visión social de la bioética para el siglo XXI: el impulso de la encíclica "Laudato Si"». *Pensamiento* 71, n.º 269 (2015): 1479-1497.
- _____. «Rivisitare il bene comune nell'era digitale». *La Civiltà Cattolica* 4078 (2020): 328-341.
- _____. «Fratelli Tutti interpela a Europa». *Estudios Eclesiásticos* 96, n.º 377 (2021): 259-289.

- MICKELSON, KRISTIN D. Y STACEY L. WILLIAMS. «Perceived stigma of poverty and depression: examination of interpersonal and intrapersonal mediators». *Journal of Social and Clinical Psychology* 27, n.º 9 (2008): 903-930.
- MIHAL, IVANA. «Participación Social en salud y Bioética: Un comité hospitalario de bioética de la ciudad de Rosario». *Investigación en Salud* 5, n.º 1-2 (2002): 63-74.
- MORRICE, DAVID. «The liberal-communitarian debate in contemporary political philosophy and its significance for international relations». *Review of International Studies* 26 (2000): 233–251.
- NAGEL, THOMAS. «Moral Conflict and Political Legitimacy». *Philosophy & Public Affairs* 16, n.º 3 (1987): 215-240. <http://www.jstor.org/stable/2265265>.
- _____. «Personal rights and public space». *Philosophy and Public Affairs* 24, n.º 2 (1995): 83-107.
- NAVERSON, JAN. «On Dworkinian Equality». *Social Philosophy and Policy* 1, n.º 1 (1983): 1-23.
- NELSON, ALAN. «Unequal Treatment: Confronting Racial and Ethnic Disparities in Health Care». *Journal of the National Medical Association* 94, n.º 8 (2002): 666-668.
- ORTIZ, MARÍA ILIANA, Y SUSANA PALAVECINO. «Bioética para una salud pública con responsabilidad social». *Acta Bioethica* IX, n.º 1 (2005): 65-76.
- ÖZDEMİR, VURAL, SIMON SPRINGER, COLIN K. GARVEY Y MUSTAFA BAYRAM. «COVID-19 Health Technology Governance, Epistemic Competence, and the Future of Knowledge in an Uncertain World». *OMICS A Journal of Integrative Biology* 24, n.º 8 (2020): 451-453.
- PACHANKIS, JOHN E. «The Psychological Implications of Concealing a Stigma: A Cognitive–Affective–Behavioral Model». *Psychological Bulletin* 133, n.º 2 (2007): 328-345.
- PENCHASZADEH, VÍCTOR. «Bioética y salud pública». *Revista Iberoamericana de Bioética* 7 (2018): 1-15. doi: 10.14422/rib.i07.y2018.004.
- PENNER, LOUIS A., NAO HAGIWARA, SUSAN EGGLY, SAMUEL L. GAERTNER, TERRANCE L. ALBRECHT Y JOHN F. DOVIDIO. «Racial healthcare disparities: A social psychological analysis». *European Review of Social Psychology* 24 (2013): 77-122.
- PERALTA, CRISTIAN. «I filosofi del contagio. Come gli intellettuali hanno capito il Covid-19». *La Civiltà Cattolica* 4079 (2020): 417-428.

- _____. «Aborto: ¿respuesta socialmente responsable? (I-II-III)». *Acento*, 22 de septiembre de 2020. https://acento.com.do/autor/index.html?user_slug=cperalta.
- PICADO VALVERDE, EVA MARÍA, ANA BELÉN NIETO LIBRERO, RAQUEL GUZMÁN ORDAZ, AMAIA YURREBASO MACHO Y ÁLVARO JÁÑEZ GONZÁLEZ. «Detección de la discriminación hacia los pobres, “aporofobia”». *Miscelánea Comillas* 77, n.º 151 (2019): 417-430.
- POTTER, VAN RENSSLAER. «Bioethics, the science of survival». *Perspectives in biology and medicine* 14, n.º 1 (1970): 127-153.
- RAINWATER, LEE. *What Money Buys: Inequality and the Social Meaning of Income*. New York: Basic Books, 1974.
- RAMOS POZÓN, SERGIO, Y MÀRIUS MORLANS MOLINA. «Legos en el comité de ética: una reflexión desde la ética dialógica». *Revista de Bioética y Derecho* 21 (2011): 33-39.
- RAWLS, JOHN. «Justice as fairness». *Philosophical Review* 67, n.º 2 (1958): 164-194. <https://doi.org/10.2307/2182612>.
- _____. «The basic structure as subject». *American Philosophical Quarterly* 14, n.º 2 (1977): 159-165.
- _____. «The Idea of an Overlapping Consensus». *Oxford Journal of Legal Studies* 7, n.º 1 (1987): 1-25.
- REY, JORGE R., Y PHILIP LOUNIBOS. «Ecología de *Aedes aegypti* y *Aedes albopictus* en América y transmisión enfermedades». *Biomédica* 35, n.º 2 (2015): 177-185.
- RIVAS-MUÑOZ, FÁBIO, VOLNEI GARRAFA, SAULO FERREIRA FEITOSA Y WANDERSON FLOR DE NASCIMENTO. «Bioética de intervención, interculturalidad y no-colonialidad». *Saúde Soc. São Paulo* 24, n.º 1 (2015): 141-151. DOI 10.1590/S0104-12902015S01012.
- RORTY, RICHARD. «Norteamericanismo y pragmatismo». *Isegoría* 8 (1993): 5-25.
- SÁNCHEZ-MORA MOLINA, MARÍA ISABEL, Y MARÍA BELÉN GARCÍA-PALMA. «Ciudadanía y Estado de Bienestar: reconfiguración de las políticas sociolaborales». *AREAS Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n.º 36 (2017): 73-85.
- SAYER, ANDREW. «Class, moral worth and recognition». *Sociology* 39, n.º 5 (2005): 947-963.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. «El Papa Francisco y la teología del pueblo». *Razón y Fe* 271, n.º 1395 (2014): 39-50.

- SHERMAN, NANCY. «Taking Responsibility for Our Emotions». *Social Philosophy and Policy* 16, n.º 2 (1999): 294–323. doi:10.1017/S026505250000248X.
- SIBLEY, W. M. «The rational versus the reasonable». *The Philosophical Review* 62, n.º 4 (1953): 554-560.
- SOLSONA, FELIPE. «El consultor de ética: fortalezas y debilidades». *EIDON* 50 (2018): 72-79. DOI: 10.13184/eidon.50.2018.72-79.
- STEGER, FLORIAN. «Fritz Jahr's (1895-1953) European concept of bioethics and its application potential». *JAHN-European Journal of Bioethics* 6/2, no. 12 (2015): 215-222.
- STRIEDINGER MELÉNDEZ, MARTHA PATRICIA. «Bioética y desarrollo sostenible». *Revista Pistis Praxis* 8, n.º 2 (2016): 497-526.
- STUBER, JENNIFER Y MARK SCHLESINGER. «Sources of stigma for means-tested government programs». *Social Science & Medicine* 63, (2006): 933–945.
- TAUBER, ALFRED I. «Sick autonomy». *Perspectives in Biology and Medicine* 46, n.º 4 (2003): 484-495.
- TEALDI, JUAN CARLOS. «Para una declaración universal de bioética y derechos humanos: una visión de América Latina». *Revista Brasileira de Bioética* 1, n.º 1 (2005): 7-17.
- TIMMERMANN, CRISTIAN. «Epistemic Ignorance, Poverty and the COVID-19 Pandemic». *Asian Bioethics Review* 12 (2020): 519-527.
- TUBAU, JOAN MIR, Y ESTER BUSQUETS ALIBÉS. «Principios de Ética Biomédica, de Tom L. Beauchamp y James F. Childress». *Bioética & Debat* 17, n.º 64 (2011): 1-7.
- TURNER, LEIGH. «Anthropological and Sociological Critiques of Bioethics», *Bioethical Inquiry* 6 (2009): 83-98.
- VARGAS HERNÁNDEZ, NAZLY, Y ÁNGELA MARÍA WILCHES FLÓREZ. «La Bioética, garante de no violencia». *Revista Colombiana de Bioética* 13, n.º 3 (2018): 59-66.
- VIDAL, SUSANA. «Bioética y desarrollo humano: una visión desde América Latina». *Revista ACTIO* 15 (2013): 43-79.
- WALZER, MICHAEL. «The Communitarian Critique of Liberalism». *Political Theory* 18, n.º 1 (1990): 6-23.
- WARDROPE, ALISTAIR. «Relational autonomy and the ethics of health promotion». *Public Health Ethics* 8, n.º 1 (2015): 50-62.
- WILCHES FLÓREZ, ÁNGELA MARÍA. «La Propuesta Bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después». *Opción*, n.º 66 (2011): 70-84.

ZAVALETA REYLES, DIEGO. «The ability to go about without shame». *Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI)*. Working paper N.º 3 (2009): 1-30.

DOCUMENTOS

BENEDICTO XVI. *Caritas in veritate*. 29 de junio de 2009. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

COUNCIL FOR INTERNATIONAL ORGANIZATIONS OF MEDICAL SCIENCES. «Health Policy, Ethics and Human Values — An International Dialogue». En *Organization, activities and members*, Switzerland: CIOMS, 1994.

DERICILER, ÖZGE YÜCEL. «Social Responsibility and Health, Obligations of the State: a Legal Framework». Comunicación presentada en *Workshop Universal Declaration on Bioethics and Human Rights - Social Responsibility and Health*, Istanbul, 25 - 26 April 2011. http://www.unesco.org.tr/Content_Files/Content/Yayinlar/bio.pdf.

EUROPEAN GROUP ON ETHICS IN SCIENCE AND NEW TECHNOLOGIES (EGE). *Citizens Rights and the New Technologies: A European Challenge*. Bruselas, 23 de mayo de 2000.

FRANCISCO. «Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium». 24 de noviembre de 2013. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

_____. «Discurso a los participantes en el encuentro mundial de movimientos populares», Ciudad del Vaticano, 28 de octubre de 2014. AAS 106 (2014), 851-852. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html

_____. *Veritatis Gaudium. Sobre las universidades y facultades eclesiásticas*, 29 de enero de 2018. Disponible en: https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/01/29/ga_u.html

- _____. «Exhortación Apostólica Postsinodal Christus Vivit», 25 de marzo de 2019. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html#_ftnref125.
- JUAN PABLO II. *Sollicitudo rei sociales*, 30 de diciembre de 1987. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html
- _____. *Carta encíclica Centesimus Annus*. 1 de mayo de 1991. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- MINISTERIO DE SALUD PÚBLICA DE REPÚBLICA DOMINICANA. *Alianza Nacional para Acelerar la Reducción de la Mortalidad Materna e Infantil - Documento Marco*. Santo Domingo: Ministerio de Salud Pública, 2019.
- NACIONES UNIDAS. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, 10 Diciembre 1948, 217 A (III). <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>.
- _____. *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Resolución 2200 A (XXI). 16 de diciembre de 1966. <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cescr.aspx>
- _____. *Declaración sobre el derecho al desarrollo*. Resolución 41/128. 4 de diciembre de 1986. <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/righttodevelopment.aspx>
- _____. *Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social*, 6-12 de marzo de 1995, A/CONF.166/9. <https://undocs.org/es/A/CONF.166/9>.
- _____. *Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2019*. New York: Naciones Unidas, 2019. https://unstats.un.org/sdgs/report/2019/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2019_Spanish.pdf.
- _____. «El progreso para eliminar la tuberculosis, en riesgo por el COVID-19», 14 de octubre de 2020. <https://news.un.org/es/story/2020/10/1482342>.
- _____. «Ensure healthy lives and promote well-being for all at all ages». *Sustainable Development Goals Indicators*. 19 de abril de 2021. <https://unstats.un.org/sdgs/report/2020/goal-03/>.
- _____. «Objetivos de Desarrollo Sostenible», 7 de mayo de 2021, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/sustainable-development-goals/>.

- NATIONAL BIOETHICS ADVISORY COMMISSION. *Ethical and policy issues in research involving human participants*. Maryland: NBAC, 2001.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO), *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, 19 de octubre de 2005. http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [Acceso el 25 de diciembre de 2019].
- _____. *Responsabilidad Social y Salud. Informe del Comité Internacional de Bioética de la UNESCO (CIB)*. Logroño: UNESCO, 2010.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. *Constitución*, 7 de abril de 1948. <https://www.who.int/es/about/who-we-are/constitution>.
- _____. *Carta de Ottawa sobre la promoción de la salud*, 17-21 de noviembre de 1986. <https://www.paho.org/hq/dmdocuments/2013/Carta-de-ottawa-para-la-apromocion-de-la-salud-1986-SP.pdf>.
- _____. *Informe de la Secretaría - Comisión sobre Determinantes Sociales de la Salud*, 16 de marzo de 2009. https://www.who.int/social_determinants/thecommission/finalreport/es/.
- _____. *Declaración Política de Río sobre Determinantes Sociales de la Salud*, 21 de octubre de 2011. https://www.who.int/sdhconference/declaration/Rio_political_declaration_Spanish.pdf.
- _____. *Declaración de Shanghái sobre la Promoción de la Salud en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. 9.ª Conferencia Mundial de Promoción de la Salud. Shanghái, 21 al 24 de noviembre de 2016. <https://www.who.int/healthpromotion/conferences/9gchp/Shanghai-declaration-final-draft-es.pdf.pdf?ua=1>.
- _____. «Dengue y dengue grave». 24 de junio de 2020. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/dengue-and-severe-dengue>.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD – ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Declaración de Alma-Ata*, 6-12 de septiembre de 1978, disponible en: <https://www.paho.org/hq/dmdocuments/2012/Alma-Ata-1978Declaracion.pdf>.

- OXFAM INTERNATIONAL, «Desigualdad extrema y servicios sociales básicos», www.oxfam.org, 27 de diciembre de 2019, <https://www.oxfam.org/es/que-hacemos/temas/desigualdad-extrema-y-servicios-sociales-basicos>.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, «COVID-19: New UNDP data dashboards reveal huge disparities among countries in ability to cope and recover», 29 de abril de 2020. <https://www.undp.org/press-releases/covid-19-new-undp-data-dashboards-reveal-huge-disparities-among-countries-ability>.
- REDBIOÉTICA-UNESCO, *Carta de Buenos Aires*, 6 de noviembre de 2004. <https://redbioetica.com.ar/carta-buenos-aires/>.
- SUMNER, ANDY, CHRIS HOY Y EDUARDO ORTIZ-JUAREZ. *Estimates Of The Impact Of Covid-19 On Global Poverty*. WIDER Working Paper 2020/43. Helsinki: UNU-WIDER, 2020. <https://doi.org/10.35188/UNU-WIDER/2020/800-9>
- THE NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH. «The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research». *Department of Health, Education, and Welfare*, 18 de abril de 1979. <https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html>.
- UNIÓN EUROPEA. *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea*, 2000/C 364/01. Bruselas: Diario Oficial de las Comunidades Europeas, 18 de diciembre de 2000. https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_es.pdf
- UNITED STATES CATHOLIC BISHOPS. «Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy». Noviembre de 1986. Disponible en: https://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf.
- VAN DEN BRINK, BERT, SIMON RIPPON, TOM THEUNS Y MIKLÓS ZALA. «Report on the workshop “Ideal and Non-Ideal Theories of Justice”: Towards a Non-Ideal Theory of Justice in Europe». Reporte de WP2 Philosophical Foundations for a European Theory of Justice and Fairness, Coimbra, Febrero 23-24 de 2018. https://www.ethos-europe.eu/sites/default/files/docs/d2.2_loaded_website_version.pdf
- VV. AA. *Carta de la transdisciplinariedad*, Convento de Arrábida, 6 de noviembre de 1994. <https://filosofia.org/cod/c1994tra.htm>

TABLA DE FIGURAS

Fig. 1. <i>Resumen de los dos principios de justicia para las instituciones</i>	118
Fig. 2. <i>Similitudes entre las diferentes definiciones de pobreza</i>	223