
Revista Semestral ISSN: 0798-4324 Depósito Legal: pp198102DF423

EPISTEME NS

Revista del Instituto de Filosofía

21

Julio – Diciembre

Nº 2

2001

Universidad Central de Venezuela
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

EPISTEME NS

semestral

Director Fundador: Juan David García Bacca†

Directora: Nancy Núñez de Morillo

Comité Editorial:

Editor Jefe: Vincenzo P. Lo Monaco

Secretaría de Redacción: Jesús Baceta, Fabiola Vethencourt y Levis Zerpa

Secretaría de Administración: Carlos Kohn y Nancy Núñez O.

Colaboradores de este número: Fabiola Vethencourt, Luz Marina Barreto y Josefina Biggot

Asistentes: Estrella Camejo y Odalis Vargas

Consejo Consultivo: Omar Astorga, Jesús Baceta, Francisco Bravo, Miguel Briceño, Carlos Kohn, Julio Hernández, Vincenzo Lo Monaco, Jorge Nikolic, Nancy Núñez, Carlos Paván, Benjamín Sánchez, Tulio Olmos, Levis Zerpa.

Consejeros Internacionales:

J.J. Acero, J.L. Ackrill, Francisco Ayala, Ernesto Battistella†, Mario Bunge, Hugo Calello, Marisa Kohn de Beker, Alicia de Nuño, Pedro Llubes, M. Reyes Mate, Jesús Mosterín, Ulises Moulines, Juan Nuño†, José María Rosales, Giulio F. Pagallo, Eduardo Rabossi, Alejandro Rossi.

Los números de EPISTEME NS salen alternativamente dedicados a temas de Filosofía e Historia de la Filosofía (Serie Azul) y de Lógica y Filosofía de la Ciencia (Serie Roja). Números especiales (Serie Gris).

Suscripción anual para Venezuela: Bs. 12.000.

para el Exterior: U.S. \$ 25.

Precio especial de este ejemplar: Bs. 5.500.

Favor enviar cheque pagadero a la orden de Ingresos propios de la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV a la siguiente dirección: Instituto de Filosofía. Apartado 47342. Caracas 1041-A. Venezuela.

EPISTEME NS

EPISTEME NS es una revista de crítica e investigación en filosofía, abierta a todas las corrientes y estilos de pensamiento y a la reflexión en todos los ámbitos del saber filosófico, sin más requisitos que la originalidad, seriedad y rigor argumentativos. Los números salen alternativamente dedicados a temas de Filosofía, Historia de la Filosofía y Filosofía Social (Serie Azul) y de Lógica, Análisis del Lenguaje y Filosofía de las Ciencias (Serie Roja), además de las ediciones especiales (Serie Gris). La Revista, de periodicidad semestral y arbitrada según los procedimientos *ad usum*, es una publicación de circulación internacional indexada en *The Philosopher Index* y en *Revenicyt*, y registrada en *Ulrich's International Periodical Directory*. También aparece en versión electrónica: <http://www.ucv.ve/humanitas.htm>. Todas las colaboraciones deben ser inéditas y ser enviadas por triplicado para ser sometidas a la consideración del Comité de arbitraje. Los trabajos podrán ser de tres tipos: Artículos (no deben exceder de 10.000 palabras), Notas y Discusiones (5.000 palabras) y Reseñas. Los Artículos y las Notas y Discusiones deben ser presentados en cuartilla tamaño carta a doble espacio con notas a pie de página (en disquete compatible con IBM en Word 6.0 para Windows o superior) y deberán ir acompañados de sendos resúmenes, en inglés y en castellano, de una extensión no mayor de diez (10) líneas, acompañados con tres palabras claves.

Las contribuciones, correspondencia, libros y revistas para recensión deben ser enviados a: Editor, EPISTEME NS, UCV, apartado postal 47342, Caracas 1041-A-Venezuela.

EPISTEME NS/Revista del Instituto de Filosofía, Vol. 21, No. 2
(julio-diciembre 2001). Caracas: Ediciones de la Facultad
de Humanidades y Educación, 1981.

V./ 22 cm.

2 veces al año.

Continúa: Episteme

Título de cubierta.

Director-fundador: 1981 – Juan David García Bacca

Directora: 2001 – Nancy Núñez de Morillo.

ISSN: 0798-4324

1. Filosofía – Publicaciones periódicas.

Depósito Legal: pp198102DF423

Este número de la revista se publica gracias a la colaboración de la Prof. Marisa Kohn de Beker, y bajo los auspicios del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.

Diseño de Portada
Lic. José Bifano

© by Instituto de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad Central de Venezuela
Impreso en el año 2002 en
FEPUVA-UCV
Caracas-Venezuela

EPISTEME NS

Volumen 21, Nº 2, 2001

Contenido

Ética Aplicada

Artículos		Págs.
CARRASCO, M.:	Los derechos humanos y su justificación ética (<i>Human Rights and their ethical justification</i>).....	1
CROCKER, D.A.:	Globalización y desarrollo humano: aproximaciones éticas (<i>Globalization and Human development: Ethical approaches</i>).....	17
VELÁSQUEZ, J.L.:	Biología y democracia (<i>Biology and democracy</i>).....	45
WILLIAMS, E.D.:	Bioética global para un futuro sostenible (<i>Global bioethics towards a sustainable future</i>).....	67
<i>Notas y discusiones:</i>		
BARRETO, L.M.;	Un argumento en favor del uso de células embrionarias con fines terapéuticos (<i>One argument for the therapeutic use of stem cells</i>).....	89
SEN, A.:	¿Qué impacto puede tener la ética? (<i>What impact could ethics have?</i>).....	101

	Págs.
<i>Recensiones</i>	
RIVARA, M.L.: Montiel, Egdar. <i>El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones</i> . Lima, FCE, 2000.....	113
<i>Miscelánea</i>	117
<i>Libros recibidos</i>	119

MATILDE CARRASCO

LOS DERECHOS HUMANOS Y SU JUSTIFICACIÓN ÉTICA *

Resumen: Este trabajo confronta la justificación de los derechos humanos que alternativamente se ofrece desde el consecuencialismo y la deontología. Concretamente se centra en el influyente argumento en favor de la posición consecuencialista que plantea la irracionalidad y las implicaciones paradójicas de una justificación absoluta de los derechos. Pretende finalmente hacer ver que dicho argumento descansa en un compromiso previo con el consecuencialismo, sin el cual las prescripciones deontológicas no sólo serían irracionales y paradójicas, sino que la justificación absoluta de los derechos carecería de atractivo.

Palabras Claves: Derechos, Consecuencialismo, Deontología.

HUMAN RIGHTS AND THEIR ETHICAL JUSTIFICATION

Abstract: This paper confronts the consequentialist and deontological justification of human rights. Particularly it focuses the influential argument pro consequentialism that claims the irrationality and the paradoxical implications of an absolute justification of rights. Finally I will try to show that the argument presupposes consequentialism and without those premises the deontological prescriptions are irrational and paradoxical, but even not attractive.

Keywords: Human rights, consequentialism, deontology.

* Este trabajo, en parte inspirado en la investigación que llevé a cabo para la realización de mi tesis doctoral, se ha elaborado durante mi estancia en la Universidad de Glasgow, gracias a una beca de perfeccionamiento para doctores de la Universidad de Granada.

El consenso que acompaña a la idea de que existen derechos humanos contrasta con la diversidad de las razones que se han ofrecido para justificar su reconocimiento y protección. Tanto es así que la justificación de los derechos humanos es uno de los principales focos que enfrenta a las que probablemente son las dos corrientes éticas normativas dominantes en la filosofía moral contemporánea, el consecuencialismo y la deontología. Tras mostrar las diferencias entre las fundamentaciones consecuencialista y deontológica de los derechos, este trabajo plantea los méritos y las dificultades de ambas posiciones para argumentar finalmente las razones que harían a una de ellas más atractiva que su rival, por ajustarse al carácter universal de los derechos.

1. Dos maneras de entender los derechos.

Para la ética consecuencialista la corrección moral de las acciones depende de la bondad de sus consecuencias. De esta manera, interpreta que *lo correcto* está en función de *lo valioso*. Mientras que la relación de prioridad entre estos dos conceptos fundamentales en ética sería la inversa en el caso del deontologismo¹. Para éste, la bondad de las consecuencias no garantiza la corrección moral de las acciones que las producen.²

Según el consecuencialismo entonces los derechos son *medios* al servicio de los intereses humanos generales y la necesidad de respetarlos sólo se justifica porque ello contribuya a promover un mejor estado de cosas. La justificación de los derechos que ofrecen los consecuencialistas es, en definitiva, *instrumental*. Frente a la cual, una concepción deontológica de los derechos entiende que éstos deben ser defendidos por su valor *intrínseco*, independientemente de si contribuyen o no a ulteriores objetivos valiosos.

¹ Cf. Rawls, J., *The Theory of Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, pp. 42-43, 48.

² Véase Fried, C., *Right and Wrong*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p.9.

Consideradas ambas, pienso que la justificación deontológica parece ser en principio la que mejor se ajusta a la idea de “derechos humanos”. Porque los derechos humanos vendrían a definir a quienes se consideran miembros de la comunidad moral. Reconocer derechos sería entonces sinónimo de reconocer sujetos morales, individuos únicos, distintos y separados entre sí, a los cuales se les ha de asegurar que pueden hacer ciertas cosas en su vida, y fundamentalmente se les ha de tratar de determinada manera. Así pues, los derechos humanos delimitarían el trato correcto que nos debemos unos a otros a través de una serie de exigencias que se justificarían intrínsecamente, en razón del reconocimiento del valor de *cada* individuo. De manera que, al margen de los beneficios globales que pudiera reportar el respeto a los derechos humanos, su justificación descansaría en otro lugar. Los derechos humanos, en cuanto definidores de la condición moral de un individuo, cumplirían así con la función de protegerle de ser sacrificado a un bien supuestamente más grande. La consecución de mayores bienes e incluso la prevención de peores males no autorizaría la violación de los derechos de un individuo, que exigirían por consiguiente su respeto incondicional.

La incondicionalidad que acompañaría al carácter *básico* de los derechos de los individuos les dotaría asimismo de la condición de ser absolutos. La creencia en derechos absolutos ha de afrontar, sin embargo, las evidentes dificultades para resolver los conflictos que inevitablemente surgen entre los propios derechos de los individuos, o entre derechos y otros valores que son también fuente de deber moral. Aquí es donde el inicial atractivo de la fundamentación deontológica se debilita y el enfoque instrumental, que en principio habríamos rechazado, gana fuerza.

2. El centro de la polémica: los derechos como prohibiciones o restricciones absolutas.

En efecto, la disputa entre estas dos concepciones de los derechos humanos se plantea de una forma más radical en lo referente a los derechos que podríamos llamar “negativos” y que protegerían al individuo de la interferencia o del atentado de otros contra su libertad en virtud de un balance entre costes y beneficios.

En esta línea, Shelly Kagan ha insistido en que habría que precisar el sentido en el que se suele señalar una incompatibilidad entre consecuencialismo ético y derechos.³ De manera que, tal como lo expresa Kagan, “a menudo se sugiere que los consecuencialistas niegan la existencia de derechos”.⁴ Sin embargo, y al margen de la discusión que suscita el pensar que existirían unos derechos más básicos e importantes que otros, si entendemos que tiene derechos todo individuo que pertenece a la comunidad moral, la ética consecuencialista no podría no reconocerlos. Por tanto, lo más exacto sería decir que el consecuencialismo no es compatible con la concepción deontológica de los derechos, la cual exigiría respetar los derechos y prohibiría su violación con independencia de si es eso lo que tiene mejores consecuencias.⁵ El consecuencialismo rechazaría pues esa supuesta facultad de los derechos para imponer su respeto cuando esto represente un obstáculo para promover un estado de cosas más valioso. Esta manera de entender la obligación moral, en definitiva, no es capaz de contemplar los derechos como *restricciones* a ese objetivo moral al que concede prioridad.⁶ Lo que el consecuencialis-

³ La objeción arranca de las conocidas críticas dirigidas al utilitarismo, la teoría consecuencialista originaria y también más importante, entre las que habría que destacar las de Ross, W. D., *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994, (1930); Dworkin, R., *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984, (1977); Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, (1974); Rawls, J., *Teoría de la...*, cit.

⁴ Kagan, S., *Normative Ethics*, Westview Press, 1998, p. 171.

⁵ Véase Kagan, *Normative Ethics*, cit., pp. 170-173.

⁶ Esta concepción de los derechos que exige su respeto por encima de otras consideraciones como las referentes al bien general se ilustra igualmente con

mo entonces no garantizaría es que no se produzca la victimización de un individuo en aras de un mayor bien.

En efecto, considerando las consecuencias, cabe pensar en que la *cantidad* de bien en juego sea lo suficientemente grande como para plantear la necesidad de violar los derechos. Joaquín Rodríguez-Toubes divide en dos las razones que justificarían excepciones al respeto a los derechos. Por un lado, la violación de los derechos vendría justificada por el objetivo de “maximizar algún bien más importante que el protegido por tales derechos, o minimizar el daño a ese bien”. Por otro lado, la violación de los derechos también podría estar justificada por el objetivo de “maximizar tales derechos, o minimizar el daño a tales derechos”.⁷

Respecto al primer tipo de conflicto planteado, tendríamos que preguntarnos qué clase de bien puede ser tan importante como para que justifique la violación de los derechos humanos. A esta cuestión la respuesta que ha dado el consecuencialismo relativiza el cumplimiento de los derechos a alcanzar para el mayor número de personas el mayor bienestar (en el caso utilitarista)⁸, o a la promoción de la libertad, la

la metáfora de los derechos como los “triumfos” en una partida de cartas, y que debemos fundamentalmente a Dworkin, *Los derechos en...*, cit. Sin embargo, el término “restricciones” (introducido por R. Nozick, *Anarquía, Estado y...*, cit., c. 3) se ha impuesto en el debate contemporáneo entre el consecuencialismo y sus rivales teóricos sobre todo gracias al planteamiento de Shelly Kagan. Este autor uniformó bajo ese rótulo las razones deontológicas que establecen que hay cosas que no se deben hacer independientemente de las consecuencias, lo cual constituiría para el pensamiento moral ordinario un “límite moral” sobre nuestras acciones que, sin embargo, el consecuencialismo no respetaría. Véase Kagan, S., *The Limits of Morality*, Oxford University Press, 1989.

⁷ Rodríguez-Toubes Muñoz, J., «Los derechos absolutos y sus excepciones», 8, *Télos* (1999), p. 57.

⁸ Esta afirmación presupone una definición del utilitarismo como la intersección entre, de un lado, *la teoría consecuencialista de la acción correcta*, que reclama que las acciones sean elegidas sobre la base de los estados de cosas que son sus consecuencias y, de otro lado, una *concepción sustantiva del bien moral* con la que asignar valor a los estados de cosas, y que cifra en el bienestar personal. El bienestar ha sido entendido como el placer, la felicidad, o las más recientes nociones del bienestar como satisfacción de los deseos y sobre todo de las preferencias personales. Esta definición del utilitarismo según las dos teorías que lo componen aparece en Sen, A.K. y Williams, B. (eds), *Utilita-*

igualdad, la justicia, la prevención de la miseria, etc.⁹ No obstante, esto no significa que el consecuencialismo no considere que propugnar el respeto a los derechos no sea un importante mecanismo para lograr las mejores consecuencias a largo plazo. De hecho, decíamos que, en este sentido, la justificación que ofrece de los derechos es instrumental, su valor deriva de esos otros valores morales más fundamentales.

Por otra parte, aunque en principio estuviésemos en contra de la legitimidad de compensar el sacrificio de un inocente en aras de la conveniencia de otros, lo cierto es que la teoría consecuencialista de la corrección moral parece solucionar satisfactoriamente dilemas como el que plantearía, por ejemplo, que para salvar vidas inocentes se necesitara torturar a un terrorista que sabe dónde está y cómo desactivar una bomba.¹⁰ Esta hipótesis, nos sitúa, sin embargo, en el otro tipo

rianism and Beyond, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 3-4. Por otra parte, la denominación de “bienestarismo” para la teoría utilitarista del valor moral se debe a Sen, A.K., «Utilitarianism and Welfarism», *The Journal of Philosophy*, 76 (1979). Ahora bien, en esta idea del “bienestarismo” está implicada una concepción monista y mentalista de la concepción utilitarista del bien moral. Es decir, que en cada una de sus versiones el bienestar finalmente remitiría esencialmente a un estado mental. Y al reducir a una única magnitud la información sobre los deseos y preferencias personales se podría obtener una escala con la que agregarlas, medirlas y compararlas para definir a partir de las funciones de bienestar individuales una función de bienestar social. Son estas exigencias de operatividad que persigue las que me inclinan a favor de esta definición del utilitarismo frente a quienes piensan que puede abarcar teorías pluralistas y objetivas del valor moral. Entre estos, por ejemplo, Griffin, J., *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 337-338.

⁹ De acuerdo con la definición del consecuencialismo como una teoría de lo correcto que precisa ir asociada a una teoría sustantiva del bien moral (véase la n. anterior), podría asumirse que ésta se amplíe tanto como sea necesario. De manera que no es extraño que se haya comparado el proceder de gran parte de la defensa del consecuencialismo contemporáneo con el funcionamiento de un aspirador. Así lo ven David McNaughton y Piers Rawling: “siempre que un oponente a una teoría consecuencialista particular afirme que las teorías consecuencialistas existentes han ignorado algún valor, el consecuencialista puede aceptar el reto simplemente por succionar el valor alegado en lo que podríamos llamar el aspirador consecuencialista”. McNaughton, D. y Rawling, P., «Agent-Relativity and the Doing-Happening Distinction», *Philosophical Studies*, 63 (1991), p. 168.

¹⁰ Esta idea y el ejemplo que la ilustra aparecen en Rodríguez-Toubes Muñoz, «Los derechos absolutos...», cit., p. 68.

de conflicto que justificaría excepciones al cumplimiento de los derechos.

En el caso del terrorista nos enfrentamos a una situación en la cual el respeto a un derecho colisiona con otros, como el derecho a la vida que tienen las víctimas. Desde esta perspectiva, un consecuencialismo que se propusiera promover al máximo el respeto a los derechos humanos entendería que precisamente la apuesta por esos valores exige torturar al terrorista y que negarse a hacerlo sería una decisión irracional.¹¹ Es más, la defensa de los derechos como restricciones podría llegar a ser incluso *paradójica*, puesto que la prohibición de violar un derecho se mantendría aún siendo el obstáculo que impida que se produzcan un número mayor de violaciones de *ese mismo* derecho.¹² Por tanto, este argumento – como el anterior – señala la relevancia de la cantidad de bien en juego, aunque en esta ocasión no se refiera a la de un bien distinto y superior sino a la cantidad de los derechos que están amenazados, como un factor que se sumaría al reconocimiento de la importancia intrínseca de los derechos en conflicto.¹³ Y “allí donde la única diferencia entre una actuación y otra es el número de derechos satisfechos, el criterio cuantitativo aparece como un criterio racional de decisión”.¹⁴

En definitiva, para oponerse a las restricciones deontológicas fundadas en derechos, la ética consecuencialista esgrimiría argumentos de peso que, no obstante, podrían ser resumidos en una idea de fondo de gran atractivo para el pensamiento moral común y que Samuel Scheffler expresa diciendo que: “en lo que a la moral concierne, lo que la gente debe hacer es minimizar el mal y maximizar el bien; intentar, en otras palabras, hacer del mundo un lugar tan bueno como

¹¹ De hecho ha sido Robert Nozick quien primero ha planteado si no es “irracional aceptar una restricción indirecta *R*, más que una postura que ordene minimizar las violaciones”, (Nozick, R., *Anarquía, Estado y...*, cit., p. 32).

¹² Véase Lippert-Rasmussen, K., «Moral Status and the Impermissibility of Minimizing Violations», *Philosophy and Public Affairs*, 21 (1999).

¹³ Véase Rodríguez-Toubes Muñoz, «Los derechos absolutos...», cit., p. 58.

¹⁴ *Ibid.*, p.61.

sea posible”.¹⁵ En este sentido básico, la racionalidad maximizante aparecería como la concepción más familiar de la racionalidad moral, una racionalidad que –según ese mismo autor– los consecuencialistas no se han inventado sino que ocupa un lugar seguro dentro de la racionalidad práctica y que cuestiona la justificación incondicional y absoluta de los derechos humanos.

3. El valor moral de los derechos humanos.

3.1. La promoción del valor.

Así pues, la violación de los derechos humanos estaría justificada cuando la cantidad de bien en juego sea lo suficientemente grande, ante lo cual la defensa de su condición de absolutos no sería en nada razonable, incluso a veces llegaría ser paradójica, o en cualquier caso se podría considerar fanática, hasta el punto de que, para escapar a estas implicaciones de una defensa intrínseca de los derechos humanos, algunos autores deontologistas se verían forzados a recurrir a una “cláusula catastrófica”. De esta manera, se muestran dispuestos a considerar que, en casos extremos o de catástrofe, uno podría dejar de regirse por las exigencias deontológicas, y considerar que lo determinante es evitar una tragedia.¹⁶ Ahora bien, planteamientos de este tipo generan obviamente la cuestión respecto a los criterios que han de establecer lo que se entiende por catástrofe, o lo que es igual, la cuestión respecto a dónde situar el umbral de lo suficientemente malo. Y, en cualquier caso, colapsarían en un planteamiento consecuencialista ya que no mantendrían la coherencia de un enfoque intrínseco, no instrumental de los derechos; el cual establecería que las personas han de ser tratadas –siguiendo la fórmula kantiana– siempre como “fines en sí mismos” y no sólo como medios para obtener estados de cosas valiosos. Algo que no parece finalmente que se pueda

¹⁵ Scheffler, S. (ed.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, 1988.

¹⁶ Véanse, por ejemplo, Fried, *Right and Wrong*, cit., p. 10, o Donagan, A., *The Theory of Morality*, Chicago, University of Chicago, 1977, pp. 206-207.

defender, a salvo de implicaciones irracionales o paradójicas. Al fin y al cabo, los derechos tendrían como finalidad proteger los intereses de las personas. De manera que, el valor de las personas como fines en sí mismos se protegería mejor entonces desde una posición consecuencialista.

En efecto, “el consecuencialismo –tal y como lo define Philip Pettit– es la concepción según la cual sean cuáles sean los valores que adopte un individuo o una institución, la respuesta adecuada a estos valores consiste en fomentarlos”, mientras que sus adversarios “afirman que hay que respetar al menos algunos valores tanto si con ello se fomentan como si no”.¹⁷ Visto así, no es de extrañar que el debate actual entre estas concepciones normativas rivales gire en gran medida en torno al argumento de la minimización de los derechos, un objetivo que nos decantaría finalmente a favor de la concepción instrumental de los mismos frente a la que propugna su respeto incondicional. Respecto a esta última posición –decíamos– la irracionalidad y la paradoja parecen inevitables puesto que, si es preferible moralmente que los derechos no se violen, nos preguntaríamos ¿cómo es posible que se nos prohíba actuar de la manera que exige la prevención de un número mayor de violaciones? El enfoque deontológico de los derechos parece entonces proponer a los agentes determinados fines, para luego prohibirles actuar de la manera que les aseguraría obtenerlos.

Como contrarréplica se podría cuestionar el supuesto de que las prescripciones deontológicas propongan fines a la acción. En este sentido, la justificación racional de las restricciones se mantendría completamente independiente de una concepción del valor moral. Esta sería una manera de interpretar que lo correcto es anterior a lo bueno y que lograría eludir las anteriores implicaciones de irracionalidad o paradoja.¹⁸ Sin embargo, para determinar lo que se debe hacer,

¹⁷ Véase Pettit, P. «El consecuencialismo», en Singer, P. (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza, 1995, p. 325.

¹⁸ Esta es la posición, por ejemplo, de David MacNaughton y Piers Rawling, quienes insisten en la necesidad de fundamentar la deontología y los deberes como restricciones o prohibiciones en una “*non-value rationale*”. Sin embar-

las éticas normativas parecen necesitar de una teoría del bien o del valor, o lo que es lo mismo, una teoría de las propiedades que tendrían que ser realizadas en nuestros actos o en el mundo en general.¹⁹ Es decir, que no parece muy sensato afirmar que se deben respetar los derechos humanos sin que se esté implicando que, al respetarlos, estamos haciendo algo bueno. Desde esta perspectiva, si la justificación de las prohibiciones deontológicas no propone determinados fines valiosos para las acciones, esas prohibiciones eludirían su posibilidad de ser paradójicas para convertirse en un elemento racionalmente “inquietante”.²⁰

3.2. El valor de la inviolabilidad.

Lo inquietante de la posición anticonsecuencialista sería pues la pretensión de fundamentar las exigencias morales en una racionalidad que no se base en el valor.²¹ La defensa del respeto incondicional de los derechos humanos, por tanto, requeriría una estrategia opuesta a la anterior. Ésta debería hacer ver que sus prescripciones no carecen de valor ni de finalidad, sin que eso le conduzca ni al consecuencialismo ni a la paradoja. Y es lo que, a mi juicio, propone la tesis de con-

go, no llegan a desarrollar esa fundamentación. Sus escritos no van más allá de asumir como necesaria para dicha tarea la diferenciación que hace David Ross entre lo bueno y lo correcto en el marco de un planteamiento intuicionista para el cual las obligaciones deontológicas serían deberes *prima facie*, o intuiciones evidentes y básicas del pensamiento moral común. Ver McNaughton y Rawling, «Agent-Relativity and the...» cit.; McNaughton, D. y Rawling, P., «On Defending Deontology», *Ratio*, 11 (1998).

¹⁹ Para esta definición, véase Pettit, P., «El consecuencialismo», cit., p. 323.

²⁰ De esta manera Samuel Scheffler califica la posibilidad de que la deontología justifique sus prescripciones sin la intención de proponer fines u objetivos algunos a los agentes. Lo cual, como ha señalado Lippert-Rasmussen pasa a convertirse en la principal objeción que Scheffler plantearía a la defensa de las restricciones, por encima incluso de sus implicaciones paradójicas. Véanse Scheffler, S., «Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues» en Scheffler, *The Rejection of...* cit, p. 151; Lippert-Rasmussen, K., «In What Way Are Constraints Paradoxical?», *Utilitas*, 11 (1999), pp. 53-55.

²¹ En contra de la “canónica” definición de la deontología, o al menos de la kantiana, en este sentido como “la absoluta prioridad de lo correcto”, ver Herman, B., *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, c. 10.

siderar que los derechos humanos reconocen la dignidad de las personas, lo cual las han de hacer *inviolables*.²²

Según esta tesis, decir que una persona cuenta con derechos es, en efecto, *reconocer* que tiene un determinado estatus como miembro de la comunidad moral y que eso la hace inviolable. Ahora bien, si esa propiedad de ser inviolable resulta tan valiosa, la cuestión que se plantea es de nuevo por qué no deberíamos tener la obligación moral fundamental de intentar minimizar el número de veces que las personas son violadas.²³ La respuesta a esta objeción pasa por hacer ver que, así interpretada, no se comprende el significado de la inviolabilidad como expresión de un estatus.

La inviolabilidad expresa una condición de cada persona, que la dota de ciertos derechos y que por consiguiente la reconoce como miembro de la comunidad moral. De esta manera, la inviolabilidad como estatus reconoce a cada persona como un sujeto independiente y separado; y que, aún siendo violada, no pierde, puesto que este estatus no es algo que podamos conferir ni arrebatar a otros. En este sentido, el valor de la inviolabilidad tampoco puede ser incrementado en cantidad; no es un valor “aditivo” que permitiera a una persona situarse o situar a los demás en distintos niveles de una escala de dignidad porque no habría tal escala.²⁴ Asimismo, el hecho de que se respeten los derechos será sin duda algo

²² Esta tesis ha sido propuesta y desarrollada por Frances Kamm, Warren Quinn, y más recientemente por Thomas Nagel.

²³ Por otra parte, Kasper Lippert-Rasmussen plantea, respecto a la propuesta de Frances Kamm, que si para ella el valor de la inviolabilidad es el de una propiedad valiosa, debería haber considerado también la importancia de otras propiedades de los seres humanos. Lippert-Rasmussen hace especial hincapié en la propiedad de la “*unignorability*” o “imprescindibilidad” (como la ha traducido Rodríguez-Toubes Muñoz, «Los derechos absolutos...» cit., p. 60, n.16) que prohibiría que las personas fuesen dañadas por los demás. Se trata, según el autor, de una propiedad que, aunque parece similar a la inviolabilidad, mantiene con ésta por el contrario una relación de proporcionalidad inversa. Seríamos más imprescindibles si se permitieran violaciones destinadas a minimizar el número de personas violadas, aunque con ello perdiéramos en inviolabilidad. Véase Lippert-Rasmussen, «Moral Status and...», cit., pp. 339-341.

²⁴ Cf. Herman, *The Practice of...*, cit., pp. 210-213.

bueno, pero eso nos contenta porque pensamos que la gente ya los tiene y que debe tenerlos como reconocimiento previo de su propio valor.²⁵ Por consiguiente, un sistema moral que reconozca a un sujeto el estatus de inviolable no puede autorizar su violación como medio para conseguir un bien mayor; afirmaría pues que su valor es independiente respecto de este objetivo y le reconocería así que es un *fin* en sí mismo.²⁶

En un sistema moral que reconozca a un sujeto el estatus de inviolable, los derechos tienen efectivamente como función proteger los intereses de las personas; su respeto no carece entonces de valor o de finalidad. Pero esto no significa asumir el objetivo de promoverlos de acuerdo con una concepción maximizante de la racionalidad moral. Tal suposición es, sin embargo, frecuente y juega a favor del consecuencialismo, porque supondría asimismo que el punto de vista adecuado para evaluar moralmente las acciones es el que contempla el valor global de los estados de cosas, desde el cual la paradoja se genera inevitablemente.²⁷ El argumento en contra de las restricciones que las muestra irracionales, paradójicas, o inquietantes, depende pues de aceptar que hablar de acciones correctas como acciones valiosas implica la promoción de estados de cosas valiosos. Pero si no presuponemos que éste sea necesariamente *el* punto de vista moral,

²⁵ Véase Quinn, W., *Morality and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 173.

²⁶ Véase Kamm, F. M., «Non-consequentialism, the Person as an End-in-itself and the Significance of Status», *Philosophy and Public Affairs*, 21 (1992), p. 357.

²⁷ Paul Hurley ha insistido así en que el persistente aire de irracionalidad y paradoja no es producto del simple fracaso de quienes se han esforzado por dar sentido a las restricciones deontológicas, sino de la convicción de que esos esfuerzos son inútiles y de que incluso contribuyen a minar su inicial fuerza intuitiva. Convicción creciente, según este autor, debido a la enorme extensión de ese presupuesto, que liga la referencia al bien con el objetivo de promover estados de cosas globalmente valiosos, gracias especialmente a los influyentes planteamientos de Samuel Scheffler y Shelly Kagan. Hurley, P., «Agent-Centred Restrictions: Clearing the air of Paradox», *Ethics*, 108 (1997).

el aire de irracionalidad y paradoja de las restricciones desaparece.²⁸

4. *Derechos humanos universales.*

No obstante, esta argumentación, aunque lograra justificar con éxito la racionalidad de una defensa del valor intrínseco de los derechos humanos y evitara sus posibles implicaciones paradójicas, no podría considerarse determinante a la hora de mostrar su superioridad respecto al enfoque instrumental. Todo lo más que parece que podemos concluir es que estamos ante dos posiciones morales, dos concepciones del deber y del valor excluyentes y enfrentadas entre sí ante las que la filosofía moral no parece capaz de dar una solución de fondo.²⁹

Deberíamos, no obstante, imaginar dos mundos posibles, en uno de los cuales se reconociera a la gente su condición de inviolables y en el otro no. Es posible que en el segundo los derechos de menos personas fuesen de hecho violados, debido a que en el primer mundo, las violaciones de derechos destinadas a evitar un mayor número de las mismas estarían moralmente prohibidas y por tanto los agentes no podrían frustrar de esa manera las previsibles transgresiones de los derechos humanos por parte de otros.³⁰ Ahora bien ¿demuestra esta hipótesis que el segundo mundo es preferible al primero, y por tanto apoya una concepción instrumental de los derechos? Probablemente no y, sin embargo, para evaluarlos y elegir entre ellos habría que tener en cuenta claramente lo que les distingue y lo que respectivamente les haría más atractivos. Naturalmente consideraríamos relevante el número de derechos violados pero también deberíamos atender al estatus que las personas gozarían en cada uno de ellos y que sería distinto. En efecto, en el mundo sin derechos absolutos

²⁸ Es lo que ocurriría en una justificación contractualista de las razones morales como la que defiende Hurley (Hurley, P., «Agent-Centred Restrictions: Clearing...», cit.).

²⁹ Conclusión que comparto con Rodríguez –Toubes Muñiz.

³⁰ La hipótesis aparece en Nagel, T., «Personal Rights and Public Space», *Philosophy and Public Affairs*, 24 (1995), p. 90.

pero con menos violaciones nadie sería inviolable, mientras que en el mundo con derechos absolutos y más violaciones todo el mundo lo sería, incluidas las víctimas.³¹ De no ser para nosotros *valioso* ser inviolables en este sentido, estaríamos dispuestos a apoyar, por ejemplo, medidas que empleasen la tortura para frenar una oleada terrorista, o a justificar que, en bien de la seguridad de muchos, se castigara a un inocente para calmar las ansias de venganza de otros. Frecuentes han sido los intentos de reprobación de estas medidas en el marco del enfoque instrumental. Especialmente los que apuntan a la necesidad de considerar las consecuencias desde una perspectiva más amplia, lo cual desaconsejaría este tipo de actuaciones como globalmente perjudiciales para la sociedad y recomendaría el respeto a los derechos humanos. Pero lo cierto es que, desde un enfoque instrumental, el respeto a los derechos humanos no será nunca independiente de un cálculo de costes y beneficios, por lo que garantizarlo verdaderamente obligaría a salirse del enfoque.³²

Desde una defensa intrínseca del valor de los derechos, repudiaremos esos métodos porque en un mundo donde na-

³¹ Véanse Nagel, «Personal Right and...», cit., p. 90; Kamm, «Non-consequentialism, the Person...», cit., p. 383.

³² Este sería, en resumen, el sentido de la propuesta utilitarista de la regla y de las dificultades que afronta. El utilitarismo de la regla se define por contraste con el utilitarismo del acto. De manera que, a diferencia de éste, la corrección moral no se dice directamente de las acciones mismas por la bondad de sus propias consecuencias sino de las reglas o prácticas que las subsumen como modelos generales de acción. La acción individual será pues correcta de una forma derivada ya que lo que se evalúa en primer término son las consecuencias de seguir esas reglas. Una regla de este tipo, por ejemplo, recomendaría el respeto a los derechos humanos. Pero como utilitarista, esta propuesta mantiene que lo correcto es lo que maximiza el valor moral. Y, por tanto, pese a que generalmente sea beneficioso seguir las reglas, en el caso de que lo fuese más incumplirla, lo moralmente correcto sería realizar esa excepción. Lo contrario sería reconocer que las reglas cuentan con una fuerza normativa propia e independiente, incompatible con el consecuencialismo. De ahí que, si el criterio último de decisión apela a los mejores resultados previsibles, se objete al utilitarismo de la regla que no represente una alternativa real al del acto, ambos gobernados por una misma y única regla: la que cifra la obligación moral en la maximización del beneficio probable. Para la defensa de esta tesis de la equivalencia entre estos dos tipos de utilitarismo, véase Lyons, D., *The Form and Limits of Utilitarianism*, Oxford University Press, 1965, c. III.

die es inviolable tampoco nosotros lo seríamos. El concepto de derechos humanos como protección de los intereses de cada individuo, como derechos subjetivos inalienables, como expresión de su estatus moral, implica que los derechos son *universales* y, o los tienen todas las personas, o no los tiene ninguna. Y, por tanto, violar los derechos para promoverlos es una medida que contradice la esencia *normativa* de los derechos mismos, la cual es independiente de la gravedad de las circunstancias.³³

Así pues, pienso que nos importa que de hecho los derechos no sean violados, pero también que esté moralmente prohibido violarlos, y este valor de la inviolabilidad sólo cobra sentido en el marco de una defensa intrínseca de los derechos humanos. Todo lo cual, aunque no alcanzara a determinar-nos unívocamente sobre cuál de esos hipotéticos mundos que antes imaginábamos sería preferible, ni solucione todos los problemas, porque los conflictos de derechos seguirán apareciendo, y porque se seguirá planteando que en determinados casos su violación debiera ser permisible, la fundamentación de los derechos humanos en su valor intrínseco parece ofrecer la base más firme para intentar luchar por su respeto y protección, prevenir abusos y, en cualquier caso, es la más acorde con su significado universal.

Universidad de Granada

REFERENCIAS

Donagan, A., *The Theory of Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1977.

³³ De la misma manera, con la asunción de derechos es contradictoria la justificación de un deber correlativo de aceptar que sean violados. Por lo que – como bien señala Joaquín Rodríguez-Toubes – la defensa propia “más que una excepción es una frontera consustancial a todo derecho moralmente justificado, debido a la estructura de esa justificación”. Rodríguez-Toubes Muñoz, J. (1999), p. 79.

- Dworkin, R., *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984 (1977).
- Fried, C., *Right and Wrong*, Cambridge, Harvard University Press, Mass, 1978.
- Griffin, J., *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Herman, B., *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1993.
- Hurley, P., «Agent-Centred Restrictions: Clearing the Air of Paradox», *Ethics*, 108 (1997).
- Kagan, S., *The Limits of Morality*, Oxford University Press, 1989.
Normative Ethics, Westview Press, 1998.
- Kamm, F.M., «Non-consequentialism, the Person as an End-in-Itself and the Significance of Status», *Philosophy and Public Affairs*, 21 (1992).
- Lippert-Rasmussen, K., «Moral Status and the Impermissibility of Minimizing Violations», *Philosophy and Public Affairs*, (1996).
«In What Way Are Constraints Paradoxical?» *Utilitas*, 11 (1999).
- Lyons, D., *The Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford University Press, 1965.
- McNaughton, D. y Rawling, P., «Agent-Relativity and the Doing-Happening Distinction», *Philosophical Studies*, 63 (1991).
«On Defending Deontology», *Ratio*, 11 (1998).
- Nagel, T., «Personal Rights and Public Space», *Philosophy and Public Affairs*, 24 (1995).
- Nozick, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, México, F.C.E., 1988 (1974).
- Pettit, P., «El Consecuencialismo», en Singer, P. (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza, 1995.
- Quinn, W., *Morality and Action*, Cambridge University Press, 1993.
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México, F.C.E., 1979 (1971).
- Rodríguez-Toubes Muñoz, J., «Los derechos absolutos y sus excepciones», *Télos*, 8 (1999).
- Ross, W.D., *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994 (1930).
- Scheffler, S., *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford, Clarendon Press, Revised Edition, 1995 (1982).
«Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues», en Scheffler, S. (1982).
(ed.) *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, 1988.
- Sen, A.K., «Utilitarianism and Welfarism», *The Journal of Philosophy*, 76 (1979).
- Sen, A.K. y Williams, B. (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982.
- Singer, P. (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza, 1995 (1991).

DAVID A. CROCKER

GLOBALIZACIÓN Y DESARROLLO HUMANO: APROXIMACIONES ÉTICAS*

Resumen: El presente artículo constituye un estudio del estado de la cuestión (*status questionis*) de la discusión normativa internacional más reciente en torno a los distintos dilemas morales planteados, en primer lugar, por las políticas del desarrollo y, en segundo lugar, por la globalización. Respecto al desarrollo, el artículo recorre las distintas fuentes teóricas que han intentado una evaluación moral del tema, a partir de 1940, en el contexto anglo-americano. Asimismo, presenta un registro pormenorizado de las áreas de consenso logradas entre los especialistas en torno a los temas preponderantes en la reflexión normativa sobre el desarrollo, la vinculación de estos temas con la ética y un conjunto de premisas metodológicas. Por último, recapitula las controversias y los asuntos no esclarecidos entre los especialistas.

Con relación a la globalización, el autor aborda sistemáticamente los cuatro tópicos fundamentales que han orientado a la discusión internacional: (a) ¿qué es globalización?; (b) ¿cuáles son las interpretaciones más importantes sobre globalización?; (c) ¿cómo debe ser evaluada éticamente la globalización?; y (d) ¿cómo puede humanizarse y democratizarse la globalización?.

* La primera mitad de este trabajo fue presentada en el «Encuentro Internacional: Ética y Desarrollo», realizado en el Banco Interamericano de Desarrollo, 7-8 de Diciembre, 2000, en Washington, D.C. y en el Foro «Hacia una Ética del Desarrollo», realizado el 22-23 de Febrero, 2001, en Caracas, Venezuela. Ese trabajo fue adaptado de «Ética del Desarrollo», en Edward Craig, (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3 [London: Routledge, 1998], pp. 39-44. Presenté una versión anterior, titulada «¿Qué es la Ética del Desarrollo?» en el Congreso «Ética, Desarrollo y Valores Globales», realizado en la Universidad de Aberdeen, Escocia, entre 25-28 de junio, 1996. Por sus valiosos comentarios en varios borradores, agradezco a Roger Crisp, David P. Crocker, Edna D. Crocker, Nigel Dower, Jay Drydyk, Arthur Evenchik, Des Gasper, Verna Gehring, Denis Goulet, Xiaorong Li, Toby Linden y Jerome M. Segal.

Palabras Claves: Justicia, capacidades, democracia.

GLOBALIZATION AND HUMAN DEVELOPMENT: ETHICAL APPROACHES**

Abstract. This article is a state of the art in the international normative discussion about the moral questions raised by: first, development politics, and, second, globalization. The author is the founder and current president of the International Development Ethics Association (IDEA), an organization that promotes the systematic study of the issue and that gathers the efforts of the most important contemporary authors whose theoretical approaches have made of Ethics of Development a particular discipline within Ethics.

Regarding to development, the article enumerates the different theoretical sources that have attempted a moral assessment of the concept, within the Anglo-American context, since 1940. Additionally, it presents an inventory of the points of agreement reached among the specialists about the different normative and methodological issues. Finally, it displays the controversies and unsettled issues.

Regarding to globalization, the author examines the four most important questions that have concerned the international discussion: (a) What is globalization?; (b) What are the leading interpretations of globalization?; (c) How should globalization be assessed ethically?; and (d) How should globalization be humanized and democratized?

Keywords: Justice, capability, democracy

Naturaleza de la Ética del Desarrollo.

Los responsables nacionales de formular políticas, los gerentes de proyectos, las comunidades de base y los donantes de fondos para la ayuda internacional implicados en el desarrollo de los países pobres, frecuentemente confrontan cuestiones morales en su trabajo. Los estudiosos del Desarrollo reconocen que las teorías sociales científicas sobre el “desarrollo” y el “subdesarrollo” tienen componentes éticos así

** La traducción de este trabajo estuvo a cargo de la profesora Fabiola Vethencourt.

como empíricos y políticos. Los filósofos del Desarrollo y otros especialistas en Ética formulan principios éticos relevantes para el cambio social en los países pobres, analizan y evalúan las dimensiones morales de las teorías del desarrollo y persiguen resolver los dilemas morales planteados por las políticas y la práctica del desarrollo: ¿En qué dirección y por cuáles medios debería una sociedad “desarrollarse”? ¿Quién es moralmente responsable del cambio beneficioso? ¿Cuáles son las obligaciones, en caso de que existan, de las sociedades ricas (y sus ciudadanos) hacia las sociedades pobres? ¿Cómo debería ser evaluado éticamente el impacto y el potencial de la globalización?

Fuentes.

Existen distintas fuentes para la evaluación moral de la teoría y práctica del desarrollo. Primero, comenzando en 1940, activistas y críticos sociales –tales como Gandhi en India, Raúl Prébisch en América Latina y Franz Fanon en África– criticaron el desarrollo económico colonial y/o ortodoxo. Segundo, desde comienzos de los Sesenta, el americano Denys Goulet, influenciado por el economista francés Louis-Joseph Lebret y científicos sociales tales como Gunnar Myrdal, argumentaron que “el desarrollo necesita ser redefinido, desmistificado y arrojado al ruedo del debate moral”.¹ Enmarcado en su formación en filosofía continental, ciencia política y planificación social así como en su experiencia de base en numerosos proyectos en países pobres, Goulet fue un pionero en encarar “las cuestiones éticas y los valores planteados por la teoría, la planificación y la práctica del desarrollo”.² Una de las lecciones más importantes enseñadas por Goulet en esos estudios llamados *La Elección Cruel: Un Nuevo Concepto en la Teoría del Desarrollo*, es que, lo que el así llamado “desarrollo” adeuda a sus costos de sufrimiento

¹ Goulet, D., *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*, New York, Athenaeum, 1971, p. xix.

² *Ibid.*, p. 5.

humano y pérdida de significado, puede equivaler a “anti-desarrollo”.³

Una tercera fuente de la Ética del Desarrollo es el esfuerzo de los filósofos morales anglo-americanos por profundizar y expandir el debate filosófico sobre el alivio del hambre y la ayuda alimentaria. A comienzos de los Setenta, frecuentemente en respuesta al argumento utilitarista de Peter Singer sobre el alivio del hambre (1972) y a la “ética salvavidas” de Garrett Hardin (1974), muchos filósofos discutieron si las naciones prósperas (y sus ciudadanos) tienen obligaciones morales en ayudar a la gente que sufre hambre en los países pobres y, en caso afirmativo, cuál es la naturaleza, las bases y la extensión de esas obligaciones.⁴ A comienzos de los Ochenta, sin embargo, filósofos morales, tales como Nigel Dower, Onora O’Neill y Jerome Segal, han llegado a coincidir con esos especialistas del desarrollo quienes por muchos años han creído que el alivio del hambre y la ayuda alimentaria eran sólo una parte de la solución de los problemas del hambre, la pobreza, el subdesarrollo y la injusticia internacional. Lo que se necesita, según estos filósofos, no es sencillamente una ética de la ayuda sino una ética del desarrollo del Tercer Mundo más comprehensiva, más informada empíricamente y más relevante en cuanto a sus políticas. El tipo de ayuda y las relaciones Norte-Sur que se requieren, dependerán de cómo (y cuán bien) sea entendido el desarrollo.

Una cuarta fuente de la Ética del Desarrollo es el trabajo de Paul Streeten y Amartya Sen. Ambos economistas han tratado las causas de la desigualdad de la economía global, el hambre y el subdesarrollo, y han atacado estos problemas, entre otras cosas, con una concepción del desarrollo explícitamente formulada en términos de principios éticos. Basándose en la estrategia de las “necesidades humanas básicas” de Streeten, Sen argumenta que el desarrollo debe ser definiti-

³ Cf. Berger, P., *Pyramids of sacrifice: Political Ethics and Social Change*, New York, Basic Books, 1974.

⁴ Aiken, W. and LaFollette (eds.), *World Hunger and Moral Obligation*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1976.

vamente entendido, no como crecimiento económico, industrialización y modernización, los cuales, cuando mucho, son medios (y muchas veces, no medios muy buenos), sino como la expansión de las “capacidades y los funcionamientos valiosos” de la gente: “qué puede o no puede hacer la gente, por ejemplo, si pueden tener una larga vida, escapar de la morbilidad evitable, estar bien nutridos, ser capaces de leer, escribir y comunicarse, tomar parte en los propósitos literarios y científicos, y así sucesivamente”⁵.

Estas cuatro fuentes han ejercido especial influencia en el trabajo de los especialistas en Ética del Desarrollo anglo-americanos. Los aportes realizados por especialistas latinoamericanos, asiáticos, africanos o no anglo-europeos se basan en tradiciones filosóficas y morales propias de sus contextos culturales. Véase, por ejemplo, los escritos de Luis Camacho (Costa Rica) y Gotfrey Gunatilleke (Sri Lanka).

Áreas de Consenso.

Aunque difieren en varias materias, los especialistas en ética del desarrollo muestran un amplio consenso sobre los compromisos que rigen su misión, las cuestiones que se plantean y la falta de razonabilidad de ciertas respuestas. Los especialistas en Ética del Desarrollo típicamente se hacen las siguientes preguntas relacionadas entre sí:

- ¿Qué debe tenerse por (buen) desarrollo?
- ¿Debemos continuar usando el concepto de desarrollo en lugar de, por ejemplo, “progreso”, “transformación”, “liberación”, o “alternativas del postdesarrollo al desarrollo”⁶
- ¿Cuáles deben ser los fines y estrategias económicas, políticas y culturales básicos de una sociedad, y cuáles principios deben regir su selección?

⁵ Sen, A., *Resources, Values and Development*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 497. Véase también: Nussbaum, M. and Sen, A. (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993; Nussbaum, M. and Glover, J. (eds.), *Women, Culture and Development*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

⁶ Escobar, A., *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

- ¿Cuáles asuntos morales surgen en el diseño y la práctica de las políticas de desarrollo y cómo deben ser resueltas?
- ¿Cómo deben concebirse los costos y los beneficios del desarrollo y cómo deben ser distribuidos?
- ¿Quién o qué debe tenerse por responsable en forjar el desarrollo? ¿El gobierno de una nación, la sociedad civil o el mercado? ¿Qué rol –si existiera alguno– deberían cumplir las naciones prósperas, las instituciones internacionales, las asociaciones no gubernamentales y los individuos, en el auto-desarrollo de los países pobres?
- ¿Cuáles son los más serios impedimentos locales, nacionales e internacionales para el buen desarrollo?
- ¿Hasta qué punto –en tal caso– el escepticismo moral, el relativismo moral, la soberanía nacional y el realismo político plantean un desafío a esta indagación ética que cruza fronteras?
- ¿Quién debe decidir estas cuestiones y por medio de cuáles métodos? ¿Cuáles son los roles de la reflexión teórica y la deliberación pública?

Además de aceptar la importancia de estas cuestiones, la mayor parte de los especialistas en ética del desarrollo comparten ideas sobre su campo y los parámetros generales del desarrollo éticamente basado. Primero, los especialistas en ética del desarrollo sostienen que las prácticas y las teorías del desarrollo tienen dimensiones éticas y valorativas y pueden beneficiarse del análisis y la crítica ética. Segundo, los especialistas en ética del desarrollo tienden a ver el desarrollo como un campo interdisciplinario cuyos componentes teóricos y prácticos se entretajan en varias formas. Por ello, los especialistas en ética del desarrollo apuntan no tan sólo a comprender el desarrollo, concebido generalmente como un cambio social deseable, sino también a argumentar y promover concepciones específicas sobre dicho cambio. Tercero, aunque puedan entender los términos bajo distintas maneras, los especialistas en ética del desarrollo están comprometidos

con el entendimiento y la reducción de la privación y la miseria humana en los países pobres. Cuarto, existe un consenso acerca de que los proyectos de desarrollo y los donantes de ayuda deberían buscar estrategias en las que tanto el bienestar humano como un ambiente saludable, existan conjuntamente y se refuerzan mutuamente.⁷ Quinto, estos especialistas están concientes acerca de que lo que frecuentemente se llama “desarrollo” –por ejemplo, crecimiento económico– ha creado tantos problemas como los que ha resuelto. “Desarrollo” debe usarse descriptivamente tanto como normativamente. En sentido descriptivo, el “desarrollo” se identifica usualmente con el proceso de crecimiento económico, industrialización y modernización resultantes en una sociedad a partir del logro de un alto producto nacional bruto (per cápita). Así concebida, una sociedad “desarrollada” puede ser celebrada o criticada. En el sentido normativo, una sociedad desarrollada, abarcando pueblos, naciones y regiones, es aquella cuyas instituciones establecidas comprenden o se aproximan a lo que el proponente considera como fines valiosos –más propiamente, la superación de la privación económica y social. Para evitar confusión, cuando se significa “desarrollo” en sentido normativo, el sustantivo es frecuentemente seguido por un adjetivo positivo tal como “bueno” o “éticamente justificado”.

Una sexta área de concordancia, es que la ética del desarrollo debe ser conducida en distintos niveles de generalidad y especificidad. Así como los debates sobre el desarrollo se desenvuelven en distintos niveles de abstracción, también la ética del desarrollo debe evaluar (1) los principios éticos básicos, (2) los fines del desarrollo y los modelos tales como “crecimiento económico”, “crecimiento con equidad”, “necesidades básicas” y, en los noventa, “desarrollo sostenible”, “ajuste estructural” y “desarrollo humano” (Programa para el Desa-

⁷ Engel, J. R. and Engel, J.G. (eds.), *Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response*, Tucson, University of Arizona Press, 1990.

rollo de las Naciones Unidas), y (3) instituciones específicas, proyectos y estrategias.

Séptimo, la mayor parte de los especialistas de ética del desarrollo creen que su tarea debe ser internacional en un triple sentido: en cuanto que los especialistas comprometidos en esto provienen de varias naciones, incluyendo las pobres; por cuanto persiguen forjar un consenso internacional; y puesto que este consenso implica un compromiso con el alivio de la privación mundial.

Octavo, aunque muchos especialistas de ética del desarrollo sostienen que al menos algunos principios o procedimientos del desarrollo son relevantes para algunos países pobres, la mayor parte comparte que las estrategias del desarrollo deben ser contextualmente sensibles. Lo que constituyen los mejores medios –por ejemplo, el Estado benefactor, los mecanismos del mercado, la sociedad civil y sus híbridos– dependerá de la historia y el estado de cambio social de una sociedad así como de las fuerzas regionales y globales.

Noveno, esta flexibilidad sobre los modelos y las estrategias de desarrollo es compatible con el rechazo uniforme de cierto extremo. Por ejemplo, la mayor parte de los especialistas de ética del desarrollo repudiarán dos modelos: (1) la maximización del crecimiento económico dentro de una sociedad sin brindar atención directa a la conversión de la más grande opulencia en mejores condiciones de vida humana para sus miembros, lo que Sen y Jean Dréze llaman “opulencia sin más”, y (2) un igualitarismo autoritario en el cual las necesidades físicas son satisfechas a expensas de las libertades políticas.

Controversias y Agenda.

Además de estos tres puntos de acuerdo, existen algunas divisiones y asuntos no esclarecidos. Un primer asunto no resuelto se refiere al alcance de la ética del desarrollo. La ética del Desarrollo se originó como “Ética del Desarrollo del Tercer Mundo”. Existen buenas razones para mencionar –como una reliquia de la Guerra Fría– la tricotomía del “Primer–

Segundo–Tercer Mundo”. No existe consenso, sin embargo, acerca de si la ética del desarrollo debiera extenderse más allá de su preocupación central relativa a la evaluación de los fines y medios del desarrollo de las sociedades pobres.

Algunos argumentan que los especialistas en ética del desarrollo deberían criticar la privación humana dondequiera que ella exista. En este sentido, los países ricos, que también tienen problemas de pobreza, impotencia y alineación, son “subdesarrollados” y caen propiamente dentro del alcance de la ética del desarrollo. Quizás el modelo socioeconómico que el Norte está exportando al Sur resulta en el subdesarrollo de los dos. Otros argumentan que ya que los especialistas en ética del desarrollo tratan sobre las cuestiones de la responsabilidad de los países ricos y la justicia distributiva global, no deberían restringirse a la ayuda oficial para el desarrollo sino, también, deberían tratar el comercio internacional, los flujos de capitales, la migración, los pactos ambientales, la intervención militar y las respuestas a las violaciones de los derechos humanos cometidas por regímenes anteriores. El principal argumento contrario a extender los límites en estas direcciones es que la ética del desarrollo se haría, en consecuencia, muy ambiciosa y difusa. Si la ética del desarrollo creciera para ser idéntica a toda la ética social o toda la ética internacional, el resultado sería una atención insuficiente para el alivio de la *pobreza y la impotencia* en los países pobres. Ambas partes están de acuerdo en que los especialistas en ética del desarrollo deberían evaluar varias clases de relaciones Norte–Sur (y Sur–Sur) con respecto a sus efectos en reducir las desigualdades económicas y políticas en los países pobres. Lo que no está resuelto, sin embargo, es si la ética del desarrollo debería tratar tópicos tales como la ética del comercio, la intervención militar y las instituciones internacionales.

Los especialistas en ética del desarrollo también están divididos en torno al estatus de las normas morales que buscan justificar y aplicar. Han surgido tres posiciones: los Universalistas, tales como los utilitaristas y los kantianos, argumentan que los fines y principios del desarrollo son válidos para todas

las sociedades; los Particularistas, especialmente los comunitaristas o los relativistas postmodernos, responden que el universalismo encubre un etnocentrismo y un imperialismo cultural (Nórdico); los Particularistas del Pro-desarrollo o bien evitan todos los principios universales o bien afirman solamente el principio procedimental que cada nación debería dibujar de acuerdo a sus propias tradiciones para decidir sobre su propia ética del desarrollo y su propio paso. (Los particularistas del anti-desarrollo, refutan tanto el cambio proveniente de afuera así como el razonamiento público sobre el cambio social, condenan todo discurso y práctica del desarrollo). Una tercera aproximación –avanzada, por ejemplo, por Martha Nussbaum, Jonathan Glover, Seyla Benhabib y David Crocker–⁸ trata de evitar el enfrentamiento entre las primeras dos posiciones. Para este punto de vista, la ética del desarrollo debería forzar un consenso intercultural en el que la propia libertad de una sociedad para hacer elecciones de desarrollo fuese una entre la pluralidad de normas fundamentales, las cuales fuesen de suficiente generalidad no sólo como para permitir sino también para *requerir* sensibilidad hacia las diferencias entre las sociedades.

Sigue una cuestión relativa al debate entre el universalismo y el particularismo: ¿hasta qué punto deberían los especialistas en ética del desarrollo proponer visiones comprometidas con una cierta concepción del bienestar humano, y cuán gruesa o extensa debería ser esta visión? Existe un *continuum* aquí: en un extremo, existe más compromiso hacia los valores de elección individual, la tolerancia de las diferencias y la deliberación pública sobre los fines y los medios de las sociedades; y, en el otro, existe más orientación normativa sobre la vida humana buena pero menor espacio para la elección individual y social.

Suponiendo que los principios del desarrollo debieran tener algún contenido sustantivo (más allá del principio procedimental que cada sociedad o persona debe decidir por sí

⁸ Nussbaum and Glover, *Women, Culture and...*, cit.

misma), existen desacuerdos acerca de ese contenido. Suponiendo que el desarrollo de la sociedad concierne al desarrollo humano ¿con cuáles categorías morales debería ser concebido este último?. Las alternativas posibles para estas nociones morales fundamentales incluyen: utilidad (satisfacción de preferencias); bienes primarios sociales; tales como ingreso; libertad negativa; necesidades humanas básicas; autonomía; capacidades y funcionamientos valiosos; y derechos. Aunque algunos piensan que una ética del desarrollo debería incluir más que uno de estos conceptos morales, los especialistas en ética del desarrollo difieren acerca de cuáles abrazar y cómo relacionarlos. Una alternativa sería elaborar un concepto de bienestar humano que combine, de un lado, un compromiso neo-kantiano hacia la autonomía, el diálogo crítico y la deliberación pública, y del otro, creencias neo-aristotélicas sobre la importancia de la salud física y la participación social. Los deberes del desarrollo deberían fluir a partir de la idea de que todos los humanos deben tener el derecho, al menos, de un mínimo nivel de bienestar.

Existe también un debate en curso sobre cómo los beneficios del desarrollo, los costos y las responsabilidades deberían ser distribuidos, por una parte, dentro de los países pobres y, por la otra, entre los países ricos y pobres. Los utilitaristas prescriben la simple agregación y maximización de las utilidades individuales. Los rawlsianos abogan porque el ingreso y la riqueza se maximicen para los más desfavorecidos (individuos o naciones). Los libertarios sostienen que una sociedad no debe garantizar otra forma de igualdad que la de igual libertad frente a la interferencia del gobierno o de otra gente. Los proponentes de la ética de las capacidades defienden la responsabilidad gubernamental capacitar a cada uno para avanzar hacia un nivel de suficiencia con respecto a los funcionamientos valiosos.

Los especialistas en ética del desarrollo también difieren con respecto a si el buen desarrollo de las sociedades debiera tener –como fin último– la promoción de valores antes que el bien humano presente y futuro. Algunos especialistas en ética

del desarrollo adscriben a las comunidades humanas de distintas clases, por ejemplo, la familia, la nación o el grupo cultural, un valor igual o superior al bien de los seres humanos individuales. Otros argumentan que los individuos no humanos y las especies, así como las comunidades ecológicas, tienen un valor igual o superior al valor de los individuos humanos. Los comprometidos con el “ecodesarrollo” o “desarrollo sustentable” todavía no están de acuerdo sobre qué debería ser sustentado como un fin en sí mismo y qué debiera tenerse como un medio indispensable o meramente útil. Tampoco concuerdan sobre cómo superar los conflictos entre los valores intrínsecos.

Finalmente, existen desacuerdos sobre el rol que tendría el consejo del experto versus la actividad popular en la resolución de los conflictos morales. De un lado, las creencias y preferencias de la gente son deformadas por las tradiciones y por los esfuerzos de sobreponerse a la privación; del otro, muchos expertos creen en la “actividad-orientada” como perspectiva del desarrollo:

Con oportunidades sociales adecuadas, los individuos pueden efectivamente moldear su propio destino así como ayudarse unos a otros. No requieren ser vistos, primariamente, como receptores pasivos de los beneficios de los astutos programas de desarrollo. Ciertamente, existe una razón para el reconocimiento del rol positivo de la actividad libre y sostenible –y aún de la impaciencia constructiva.⁹

Ética del Desarrollo y Globalización.

La Ética del Desarrollo confronta la nueva y difícil tarea de comprender y evaluar éticamente la “globalización” y proponer respuestas institucionales apropiadas éticamente a este fenómeno tan complejo y polémico. El debate acerca de la globalización en los últimos años nos recuerda una de las más tempranas controversias acerca del desarrollo. “Globalización” se ha convertido en un cliché y en una palabra de moda que la corriente dominante celebra y los adversarios

⁹ Sen, A., *Development as Freedom*, New York, Allen & Unwin, 1999, p.11.

condenan, así como sucedió con el término “desarrollo” desde los sesenta hasta mediados de los noventa.

Más aún, del mismo modo como sucedió anteriormente con el “desarrollo”, “la globalización” desafía a los especialistas en ética a moverse más allá de puntos de vista simplistas – tales como que la “globalización es (excesivamente) buena” o que “la globalización es (terriblemente) mala” – para analizar las principales interpretaciones acerca de la naturaleza, causas, consecuencias y el valor de la globalización. Los especialistas en ética del desarrollo, comprometidos como están con la comprensión y la reducción de la privación humana, estarán especialmente preocupados en evaluar y defender normas de evaluación sobre el impacto de la globalización en el individuo así como en el bienestar común, e identificar los tipos de globalización que son *menos amenazantes* o *más prometedores* para el desarrollo humano.

Es importante preguntar y bosquejar las respuestas a las siguientes cuatro preguntas sobre la globalización:

- ¿Qué es globalización?
- ¿Cuáles son las interpretaciones más importantes sobre globalización? ¿Representa la globalización la defunción, resurgencia o transformación del poder del Estado? ¿La globalización elimina, acentúa o transforma la división Norte/Sur?
- ¿Cómo debe ser evaluada éticamente la globalización (en sus diferentes versiones)? ¿La globalización (o algunas de sus diferentes variedades) socava, constriñe, capacita o promueve éticamente el desarrollo defendible?
- ¿Puede y debe la globalización ser resistida, refutada, modificada o transformada?. En caso positivo, ¿por qué?. Y, finalmente, ¿cómo puede humanizarse y democratizarse la globalización?

¿Qué es Globalización? Primero, ¿qué significa “globalización”? Así como es útil caracterizar genéricamente el “desarrollo” como “un cambio social beneficioso y voluntario”, antes que evaluar aproximaciones normativas particulares

sobre sus fines y medios, es conveniente también tener un concepto (mas o menos) neutral de globalización. David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt y Jonathan Ferraton han sugerido una definición informal útil para este propósito: La globalización puede ser pensada como la ampliación, profundización y aceleración de la interconexión mundial en todos los aspectos de la vida social contemporánea, desde lo cultural hasta lo criminal, desde lo financiero hasta lo espiritual".¹⁰

Más formalmente, los mismos autores caracterizan la globalización como:

Un proceso (o conjunto de procesos) que incorpora una transformación en la organización espacial de las relaciones sociales y las transacciones – evaluadas en términos de su extensión, intensidad, velocidad y generación de impacto en flujos y redes transcontinentales o interregionales de actividad, interacción y ejercicio de poder".¹¹

Tres Interpretaciones de Globalización. Las interpretaciones o teorías de la globalización – todas las cuales contienen componentes históricos, empíricos y normativos– difieren con respecto a (i) el número, la variedad y la relación de los procesos o flujos, por ejemplo, vales (dinero), artefactos físicos, gente, símbolos e información; (ii) causación: aproximaciones monocausales o reduccionistas (económicas o tecnológicas) versus aproximaciones multi-causales o no-reduccionistas; (iii) carácter: inevitabilidad versus contingencia y duración indefinida; (iv) consecuencias, por ejemplo, el impacto sobre la soberanía del Estado y la división de los países en Norte o Sur; (v) deseabilidad (y criterios de evaluación).

Aunque no haya surgido ninguna teoría de la globalización generalmente aceptada, existen al menos tres interpretaciones o modelos de globalización disponibles para su consi-

¹⁰ Held, D.; McGrew, A.; Goldblatt, D. and Ferraton, J., *Global Transformations*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 2.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

deración. Siguiendo a Held *et al*, llamo a estas aproximaciones (i) hiperglobalismo, (ii) escepticismo y (iii) transformacionismo¹².

- (i) El *hiperglobalismo*, ilustrado by K. Ohmae y Thomas L. Friedman, concibe la globalización como una nueva era global de integración económica (capitalista) – mercado abierto, flujos financieros globales y corporaciones multinacionales. Llevada por el capitalismo, las comunicaciones y la tecnología del transporte, la integración en un mercado mundial está erosionando crecientemente el poder del Estado y su legitimidad. La dicotomía Norte/Sur será rápidamente reemplazada por un orden empresarial estructurado por nuevas “reglas del juego” globales, tales como las de la Organización de Comercio Mundial (*World Trade Organization* (WTO)). Aunque para el hiperglobalismo existen ganadores y perdedores de corto plazo, la creciente marea global levantará eventualmente todos los botes nacionales e individuales –excepto los de aquellos que se resistan al progreso inevitable–. Como observa Dani Rodrik, “la integración global se ha convertido, para todos los propósitos prácticos, en un sustituto de la estrategia de desarrollo.”¹³. De acuerdo con este punto de vista, la atención gubernamental y los recursos deberían enfocarse rápidamente (y con frecuencia penosamente) en remover los aranceles y otros mecanismos que bloqueen el acceso al mundo globalizante. Tony Blair expresa en forma sucinta la fe hiperglobalista: tenemos que hacer un trabajo enorme para convencer a los opositores sinceros y bien motivados de la agenda del WTO que la WTO puede ser, ciertamente lo es un

¹² *Ibid.*, pp. 2-16.

¹³ Rodrik, D., «Trading in Illusions», *Foreign Policy*, (2001), March/April, p. 55.

amigo del desarrollo, y que lejos de empobrecer a los países más pobres del mundo, la liberalización del mercado es la única ruta segura para el tipo de crecimiento económico necesario para acercar su prosperidad a la de las economías más desarrolladas¹⁴.

- (ii) *El escepticismo* refuta al hiperglobalismo la afirmación de que la integración económica global está (o debería estar) teniendo lugar y que los Estados se están debilitando. Los escépticos argumentan que los bloques de comercio regional se están (o se deberían estar) haciendo más fuertes, los fundamentalismos resurgentes o se están aislando a sí mismos o chocan con otras culturas, incluidas las moldeadas por el consumismo Nor-Atlántico, y que los gobiernos nacionales se están (o deberían estar) volviendo más fuertes. Estos escépticos del hiperglobalismo incluyen a P. Hirst y G. Thompson (*Globalization in Question*) y Samuel Huntington (*The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*). En una versión más explícitamente normativa del escepticismo, Herman Daly concede que la tendencia hiperglobalista existe, pero argumenta que los Estados deberían “retrotraerse”, deberían resistir la apertura económica y deberían enfatizar el bienestar nacional y local. En vez de extinguir la división Norte/Sur, los escépticos sostienen que la integración económica, la inversión financiera que cruza fronteras, la revolución digital y las multinacionales hundan a los países pobres del Sur en una pobreza aún más grande. Rodrik, por ejemplo, argumenta:

Al ocuparse de la integración internacional, los gobiernos en las naciones pobres desvían recursos humanos, capacidades administrativas y capital político lejos de las prioridades de desarrollo más urgentes, tales como educación, salud pública, capacidad industrial y cohesión social. Este énfasis también socava las instituciones de-

¹⁴ *Ibid.*, p. 57.

mocráticas nacientes al apartar del debate público la decisión sobre la estrategia de desarrollo.¹⁵

Los marxistas escépticos, afirman que la tesis hiper-globalista es un mito perpetrado por los países ricos y desarrollados para mantener y profundizar su dominio global sobre los países pobres. Los países – especialmente los pobres y en transición– deben resistir a las Sirenas de la apertura económica y cultural; y en cambio, deben apuntar a la suficiencia nacional o regional y desarrollarse ellos mismos según sus propias luces. Los escépticos autoritarios endosan los esfuerzos —tales como los de Hugo Chávez en Venezuela o Fidel Castro en Cuba— hacia la centralización del poder, las mejorías verticalistas de la calidad de vida y el debilitamiento de la sociedad civil. Los escépticos democráticos promueven el control disperso y local, apuntan a la salud y la educación y promueven la deliberación pública sobre los fines y medios del desarrollo. Ambas variantes conciben a la globalización como algo adverso al desarrollo genuino.

- (iii) *El transformacionismo*, tal como sostienen Held y sus colegas, concibe la globalización reciente como un poderoso conjunto de procesos históricamente sin precedentes (con causas múltiples) que están tornando al mundo en uno más interconectado y multi-nivelado organizacionalmente. Argumentan que es muy simple decir que el Estado está siendo erosionado o reforzado, y que es más agudo concluir que los Estados se están (y deberían estar) reconstituyendo ellos mismos en un orden mundial, crecientemente poblado por instituciones económicas, políticas (regulatorias) y culturales globales y regionales y por movimientos sociales.

Los transformacionistas insisten en que la globalización no es una cosa – y ciertamente no meramente económica – sino varios procesos con diversas consecuencias. Los nuevos procesos económicos (comercio, finan-

¹⁵ *Ibid.*, p. 55.

zas, corporaciones multinacionales), políticos, culturales, criminales, tecnológicos globales proceden sobre pistas múltiples, algunas veces inter-conectadas y frecuentemente dispares. Antes que inexorable y unidireccional, la globalización es contingente, abierta y multidireccional. Antes que integrar comunidades uniformemente, la globalización genera nuevas exclusiones globales y regionales así como nuevas inclusiones, nuevos ganadores y nuevos perdedores. El Estado nación se está reconstituyendo crecientemente con relación a las instituciones regionales, hemisféricas y globales; la vieja dicotomía Norte/Sur está siendo reemplazada por una tricotomía élite/conformes/marginados que trasciende la vieja polaridad Norte/Sur (y justifica que la ética del desarrollo confronte la pobreza dondequiera que ella exista):

El Norte y el Sur se están convirtiendo progresivamente en categorías sin sentido: bajo las condiciones de la globalización, los patrones de distribución del poder y la riqueza ya no concuerdan con una simple división del mundo en centro y periferia, como lo fue a comienzos del siglo veinte, sino que refleja una nueva geografía del poder y de los privilegios que trasciende las fronteras políticas y las regiones, reordenando las jerarquías establecidas de poder social y riqueza, internacionales y transnacionales.¹⁶

Así como los especialistas en ética del desarrollo han acentuado que el desarrollo –aunque complejo y multicausal– es un patrón de actividad humana institucionalizada que puede y debe ser asunto de una elección colectiva voluntaria y humanizadora, también los transformacionistas han enfatizado que la globalización puede y debe ser civilizada y democratizada. Los transformacionistas insisten en que un mundo en globalización no muestra ni el bien intrínseco que los hiperglobalistas celebran ni el mal implacable del que se preocupan los escépticos.

¹⁶ Held, D.; McGrew, A.; Goldblatt, D. and Ferraton, J., *Global Transformations*, cit., 1999, p. 429.

En vez de ello, la globalización dificulta por momentos así como facilita por momentos el buen desarrollo humano y comunitario.

Evaluación Ética de la Globalización. Prescindiendo de cómo la globalización –su naturaleza, causas y consecuencias– sea entendida, la ética del desarrollo debe evaluarla éticamente. A lo largo de su historia, la ética del desarrollo ha enfatizado la evaluación ética de los fines, instituciones y estrategias del desarrollo nacional y ha propuesto constructivamente mejores alternativas. En un mundo en globalización, la ética del desarrollo adquiere la tarea adicional de ofrecer una apreciación ética de la globalización y sugerir vías mejores para manejar la nueva y creciente interconexión global.

¿Cómo debe hacerse esta evaluación? Hay que indagar aspectos empíricos así como normativos. Las múltiples, muchas veces dispares y frecuentemente cambiantes influencias de la globalización sobre los individuos y las comunidades admiten una investigación empírica, mientras que decidir cuáles consecuencias son significativas éticamente requiere la aplicación de criterios éticos y una teoría de la justicia. En muchas investigaciones sobre la globalización se hallan ausentes precisamente los esfuerzos por clarificar y defender criterios para identificar en qué modo la globalización es buena o mala para los seres humanos, si refuerza o limita la libertad, si viola o respeta los derechos humanos, si distribuye justa o injustamente los beneficios y las cargas. No es suficiente indagar *cómo* y *por qué* la globalización afecta la decisión humana y la distribución institucional. Es necesario tener una concepción normativa razonada acerca de qué es lo que cuenta como consecuencias beneficiosas o perjudiciales y cómo debe ser comprendida la justicia.

Creo que la perspectiva de las capacidades, *supra* discutida, es la visión más promisoría de estas dimensiones explícitamente normativas de la ética del desarrollo. Aplicando una concepción del bienestar humano (entendido como una pluralidad de capacidades y funcionamientos que los humanos

tienen buena razón para valorar), los especialistas en la ética del desarrollo de las capacidades pueden investigar los efectos que los diferentes tipos de globalización tienen en las capacidades de *cada uno* para vivir vidas que –entre otras cosas– sean largas, saludables, seguras, autónomas, comprometidas socialmente y políticamente participativas. Ya que estas capacidades valiosas (o funcionamientos) son la base de los derechos y deberes humanos, una ética del desarrollo examinará también cómo la globalización es una ayuda o un impedimento para que los individuos y las instituciones cumplan sus deberes morales y respeten sus derechos. El objetivo de largo plazo del buen desarrollo nacional y global debe ser asegurar un adecuado nivel de capacidades básicas moralmente para cada cual en el mundo –más allá de la nacionalidad, la raza, la edad, el género o la preferencia sexual. Con una multifacética noción de globalización, algunos tipos de globalización, por ejemplo, tales como el fenómeno global de la red mundial de distribución ilegal de drogas, el turismo sexual, las migraciones forzadas y el SIDA son malos y deben ser resistidos. Otras clases de globalización, tales como la dispersión global de los derechos humanos y las normas democráticas, son buenas y deben ser promovidas. La mayoría de los tipos de globalización tales como libre comercio, inversiones directas extranjeras y multinacionales son bondades mixtas. El grado en que estas formas de globalización refuercen, aseguren o recuperen las capacidades humanas dependerá del contexto y especialmente de cómo la política nacional íntegra y moldee las fuerzas globales.

Aunque no ofrezco argumentos en este artículo, afirmo que la ética del desarrollo de las capacidades juzga tanto al hiperglobalismo como al escepticismo como empíricamente unilaterales y normativamente deficientes. Las naciones no son ni entidades obsoletas del pasado ni poseen un monopolio de la actividad global. Un mundo en globalización debilita a algunos Estados y fortalece a otros, y todos los Estados se encuentran conectados entre sí. La teoría de la capacidad desafía a las comunidades nacionales y sub-

nacionales a proteger, promover y restaurar las capacidades humanas, entre ellas las capacidades de la participación política. La teoría de la capacidad también desafía tanto a las comunidades políticas territoriales como a las no-territoriales en dos formas relacionadas. Primero, las comunidades políticas territoriales y las agencias transnacionales (la Unión Europea, las Naciones Unidas, la Organización de Comercio Mundial, el Banco Mundial, la Comisión Internacional de Derechos Humanos, el Human Rights Watch y la Corte Criminal Internacional (ICC)) son responsables de establecer políticas que mejoren, para todas las personas, las probabilidades de vivir vidas decentes. Segundo, las comunidades políticas sobrepuestas entre sí deberían ser ellas mismas “civilizadas y democratizadas”.¹⁷ Deben ser lugares donde la gente ejercite sus capacidades valiosas, incluyendo cierto tipo de participación política y de deliberación democrática. Deben ser además reestructuradas con imaginación a fin de alcanzar mayor responsabilidad democrática:

Los límites nacionales han demarcado tradicionalmente las bases sobre las cuales los individuos son incluidos y excluidos de la participación de las decisiones que afectan sus vidas; pero si varios procesos socio-económicos y los resultados de las decisiones sobre ellos se extienden más allá de las fronteras nacionales, entonces las implicaciones de esto son serias, no sólo por las categorías del consentimiento y la legitimidad sino por todas las ideas claves de democracia. Queda en cuestión la naturaleza de la comunidad política —¿cómo deben trazarse los límites apropiados de una comunidad política dentro de un orden más regional y global? Adicionalmente, pueden surgir preguntas acerca del significado de la representación (¿quién debe representar a quién y sobre qué base?) y acerca de la forma apropiada y el alcance de la participación política (¿quién debe participar y en qué forma?).¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, p. 444.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 446-447.

Tal como Held y sus colegas insisten, el nuevo desafío normativo es “cómo combinar un sistema de gobierno democrático territorialmente arraigado [y profundizado] con la organización transnacional y global de la vida social y económica”.¹⁹

Globalización Humanizadora y Democratizadora: Tres Proyectos. De nuevo, siguiendo a Held, podemos identificar tres proyectos que han emergido para responder a este desafío normativo. Si la ética del desarrollo tiene la tarea, tal como una vez lo observó Goulet, de “mantener viva la esperanza”, una forma de hacerlo es identificar las mejores prácticas y los proyectos más prometedores de globalización con rostro humano y democrático.

- (i) *El Internacionalismo-Liberal*, expresado por ejemplo en *Nuestro Mejor Vecino* de la Comisión de Gobierno Global, persigue una reforma incremental del sistema internacional existente de estados-naciones soberanos y de organizaciones internacionales y regímenes. El gobierno popular tiene lugar en estados-naciones donde la democracia o bien se está iniciando o bien se está haciendo más robusta. De cara a las amenazas de distintos tipos que cruzan las fronteras, los estados-naciones cooperan en el comercio regional y global y en instituciones financieras, militares, legales, ambientales y culturales. Para proteger el propio interés nacional y la soberanía, los gobiernos nacionales tratan de negociar préstamos favorables así como condonación de préstamos con las instituciones internacionales financieras. La ICC se convertirá en un tratado, cuando sea ratificado (probablemente en 2003) por los 60 gobiernos nacionales, cuyos delegados nacionales firmaron en Roma en 1998. El ICC tendrá jurisdicción sobre crímenes de guerra y otras violaciones de derechos humanos internacionalmente reconocidos

¹⁹ *Ibid.*, p. 431.

sólo cuando un estado–nación esté indispuerto o sea incapaz de tratar los crímenes de guerra o los crímenes contra la humanidad de sus propios ciudadanos. Se anticipa que, con la existencia de la ICC, las Naciones Unidas representará crecientemente la voluntad de la mayoría de los Estados participantes y no (tanto) a los miembros del Consejo de Seguridad. Aunque los individuos humanos tienen derechos y responsabilidades y los cuerpos internacionales tienen responsabilidades, los derechos y deberes de las naciones son los más fundamentales.

- (ii) El republicanismo radical, representado por *On Humane Governance: Toward a New Global Politics* de Richard Falk y muchos anti–globalistas, busca debilitar – si no desmantelar – las estados–naciones existentes y las instituciones internacionales en favor de la *alternativa* del autogobierno de comunidades comprometidas con el bien público y la armonía con el ambiente natural. Dando prioridad al fortalecimiento de las bases y de las comunidades autóctonas que resisten y luchan contra las distintas formas de globalización, esta visión de base utiliza (irónicamente suficiente) tecnología de comunicaciones para permitir a los grupos de base convertirse en una sociedad civil global preocupada y de acción. Podemos anticipar que instituciones tales como el Banco Mundial vendrán obsoletas y descentralizadas. Una ICC dominada por una élite no será mejor y será quizás peor que los procesos nacionales judiciales. Las comunidades autóctonas, localizadas o no dentro de un estado–nación, se gobernarán a sí mismas de acuerdo a sus reglas y tradiciones. La democracia, en gran parte directa y local, deberá operar sobre la base del consenso.
- (iii) *La democracia cosmopolita* busca “reconstituir” antes que reformar (el internacionalismo liberal) o abolir (el republicanismo radical) el actual sistema de gobierno global. Esta reconstitución, a ser guiada por una “ley

democrática cosmopolita” que evolucione, consiste en una “doble democratización”.²⁰ Primero, los estados naciones deben iniciar o bien profundizar y ampliar tanto la regla popular directa como la representativa. Tal democratización interna incluirá alguna devolución de poder a las unidades territoriales de electores y a la sociedad civil. Antes que una democracia meramente desde arriba, el debate público y la deliberación democrática tendrán lugar robustamente en varias comunidades políticas sub-nacionales y civiles (algunas de las cuales se extienden más allá de los límites nacionales). Segundo, podemos anticipar que el estado nación llegará a compartir soberanía con los cuerpos transnacionales de distintas clases (regionales, intercontinentales y globales), y estos cuerpos llegarán a ser conducidos bajo el control democrático. Aunque los detalles variarán con la organización, esta democratización cosmopolita institucionalizará la participación popular y deliberativa en instituciones tales como las Naciones Unidas y la Organización de Comercio Internacional, los bancos de desarrollo regional, las instituciones financieras internacionales, la ICC y cuerpos como el NAFTA.

Para esta democratización institucional se necesitarán identidades morales individuales nuevas y complejas y un nuevo ideal de ciudadanía múltiple. La gente no se percibirá a sí misma nada más que como miembros de un grupo local, étnico, religioso o nacional, sino más bien como seres humanos con responsabilidades sobre todos los demás. Podemos anticipar que la ciudadanía se dispondrá en múltiples y complejas capas— desde la ciudadanía de vecindario, pasando por la ciudadanía nacional (con frecuencia en más de un estado-nación), hasta la “ciudadanía cosmopolita” y regional.

Se ha argumentado que la ciudadanía en la política democrática del futuro pareciera asumir un rol mediador creciente: un rol que comprende el diálogo con las tradiciones y

²⁰ *Ibid.*, p. 450.

discursos de otros, con el fin de expandir el horizonte del propio marco de significados así como de aumentar el alcance del entendimiento mutuo. Los agentes políticos que puedan “razonar desde el punto de vista de otros” estarán mejor equipados para resolver, y resolver con justicia, los nuevos y desafiantes asuntos transfronterizos y los procesos que generan superpuestas comunidades de destino.²¹

Sin tomar en cuenta su alcance, la ciudadanía ni trivializa ni es obsoleta. Cada tipo de ciudadanía se halla parcialmente constituida por un compromiso con los derechos humanos, incluyendo el derecho de participación democrática, y el deber de promover el desarrollo humano en todo nivel de organización humana:

La democracia en el nuevo milenio debe permitir a los ciudadanos cosmopolitas ganar acceso para mediar entre y ser responsables de los procesos sociales, económicos y políticos así como para fluir a través y transformar las fronteras tradicionales de su comunidad. El corazón de este proyecto implica reconcebir la autoridad política legítima, en forma tal que se desconecte de su tradicional anclaje en fronteras fijas y territorios delimitados y, se articule, en cambio, con un atributo de arreglos democráticos básicos o ley democrática básica que pueda, en principio, ser reforzada y llevada a diversas organizaciones auto-reguladas –desde las ciudades y las regiones subnacionales, hasta los estados– naciones, las regiones y las redes globales más amplias.²²

¿Cuál es la relación entre estos tres proyectos y una respuesta humana a la globalización? Aunque tienen énfasis y compromisos normativos diferentes, los tres proyectos pueden verse como compatibles. El internacionalismo liberal se destaca internacionalmente en la actualidad y puede convertirse en una plataforma (tanto como un constreñimiento) para los cambios más sustantivos que toda democracia cosmopolita requiere. Los demócratas cosmopolitas comparten varios valores democráticos y

²¹ *Ibid.*, p. 449.

²² *Ibid.*, p. 450.

participativos con los republicanos radicales, aunque los primeros juzgan a estos últimos como muy utópicos en cuanto a la reforma de base que no se acompañe de la “doble democratización” y muy pesimista sobre el potencial democrático de las instituciones transnacionales.

Mientras que los procesos de globalización no sean ni inexorables ni fijos, la ética del desarrollo debe considerar también los tipos de globalización más afines para el beneficio de los seres humanos. De nuevo, tal búsqueda requiere poseer criterios de apreciación normativa tanto como una base para asignar deberes a los distintos agentes del desarrollo y la globalización. Los desafíos de la globalización expanden – antes que estrechar – la agenda de la ética del desarrollo. El diálogo interdisciplinario y cultural cruzado y los foros de deliberación democrática permiten a la ética del desarrollo *comprender y asegurar* genuinamente el desarrollo humano en todos los niveles de las comunidades políticas y en todos los tipos de instituciones regionales y globales.

Universidad de Maryland
dc134@umail.umd.edu

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aiken, W. and LaFollette, H. (eds.), *World Hunger and Moral Obligation*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1976.
- Aiken, W. and LaFollette, H. (eds.) *World Hunger and Morality*, 2nd. ed., Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996.
- Aman, K. (ed.) *Ethical Principles for Development: Needs, Capacities or Rights?*, Upper Montclair, NJ, Institute for Critical Thinking, 1991.
- Archibugi, D.; H., D. and Köhler, M., *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- Atfield, R. and Wilkins, B., (eds.), *International Justice and the Third World*, London, Routledge, 1992.
- Berger, P., *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*, New York, Basic Books, 1974.

- Camacho, L., *Ciencia y tecnología en el subdesarrollo*, Cartago, Editorial Tecnológica de Costa Rica, 1993.
- Commission on Global Governance, *Our Global Neighborhood*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Crocker, D. A., *FloreCIMIENTO humano y desarrollo internacional: La nueva ética de capacidades*, San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1998.
- «Toward Development Ethics», *World Development*, 19 (1991), pp. 457–483.
- Crocker, D.A., Camacho, L. and Romero, R., «Globalization, Consumption Patterns, and Human Development: The Cases of Costa Rica and Honduras», background paper for United Nations Development Programme, *Human Development Report*, 1998.
- Daly, H. E., «Globalization and its Discontents», *Philosophy & Public Policy Quarterly*, forthcoming (2001).
- Dower, N., «What is Development? A Philosopher's Answer», *Centre for Development Studies Occasional Paper Series*, 3, Glasgow, University of Glasgow, 1988.
- _____, *World Ethics: The New Agenda*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998.
- Engel, J. R. and Engel, J. G. (eds.), *Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response*, Tucson, University of Arizona Press, 1990.
- Escobar, A., *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Falk, R., *On Humane Governance: Toward a New Global Politics*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- Friedman, T. L., *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1999.
- Gaspar, D., «Development Ethics: An Emergent Field?» in R. Prendergast and F. Stewart (eds.) *Market Forces and World Development*, London, Macmillan, 1994.
- Goulet, D., *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*, New York, Athenaeum, 1971.
- _____, *Development Ethics: A Guide to Theory and Practice*, New York, Apex, 1999.
- Gunatilleke, G.; Tiruchelvam, N. and Coomaraswamy, R. (eds.), *Ethical Dilemmas of Development in Asia*, Lexington, MA, Lexington Books, 1988.
- Held, D.; McGrew, A.; Goldblatt, D. and Ferraton, J. (eds.), *Global Transformations*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- Hirst, P. and Thompson, G., *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge, Polity Press, 1996.
- Huntington, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

- Lee, K.; Holland, a. and McNeill, D. (eds.), *Global Sustainable Development in the 21st Century*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.
- Nussbaum, M., *Women and Human Development: the Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Nussbaum, M. and Glover, J. (eds.), *Women, Culture and Development*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Nussbaum, M. and Sen, A., *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Ohmae, K., *The End of the Nation State*, New York, Free Press, 1995.
- O'Neill, O., «Ending World Hunger», in T. Regan (ed.) *Matters of Life and Death*, New York, London, Allen & Unwin, 1993.
- _____. *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development*, London, Allen & Unwin, 1986.
- Rodrik, D., «Trading in Illusions», *Foreign Policy*, March/April (2001).
- Segal, J. M., «What is Development?» in V. Gehring and William A. Galston (eds.), *Philosophical Dimensions in Public Policy*, New Brunswick, NJ, Transaction Publications, 2002.
- Sen, A., *Resources, Values and Development*, Oxford, Blackwell, 1984.
- _____. *Development as Freedom*, New York, Knopf, 1999.
- Sen, A. and Drèze, J., *Hunger and Public Action*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1989.
- Streeten, P. with Burki, S.J., Haq, M., Hicks, N., and Stewart, F., *First Things First: Meeting Basic Needs in Developing Countries*, London, Oxford University Press, 1981.
- United Nations Development Programme, *Human Development Report*, Oxford, Oxford University Press, 1998, 1999, 2000.

JOSÉ LUIS VELÁSQUEZ

BIOLOGÍA Y DEMOCRACIA

Resumen: Este artículo reúne una serie de distinciones conceptuales con un doble propósito: por un lado, superar las confusiones que han suscitado en los recientes descubrimientos en los campos de la genómica y la genética; por otro lado, contribuir a adoptar una actitud objetiva y valiente más allá de la indignación ante posibles abusos. Las tres preguntas que se intentan responder son: ¿Cuál es la percepción que tenemos hoy de la genómica?, ¿Qué aplicaciones de la genética están moralmente justificadas? Y por último: ¿De qué modo se pueden mejorar las relaciones entre la comunidad científica y nuestras sociedades democráticas?

Palabras Claves: Genética, genómica, reduccionismo científico.

BIOLOGY AND DEMOCRACY

Abstract: This article draws together a series of conceptual distinctions with a double purpose: on the one hand, to overcome the confusions which the recent discoveries in the fields of genomics and genetics have raised and, on the other, to contribute to articulate an objective and more courageous attitude vis-a-vis those issues, beyond mere indignation; and then try to answer the following questions: what is today perception on genomics? Which applications of genetics are morally justified? How can we improve the relations between the scientific community and our democratic societies?

Keywords: Genomics, genetics, scientific reductionism.

“La información biológica se ha convertido en un punto crítico de las relaciones entre individuo y Estado, pues el ADN tiene la capacidad de poner el dedo en todas las llagas”. Son

palabras de R.C. Lewontin¹ que muestran la preocupación por las consecuencias que tienen algunas aplicaciones de la genética y en especial su empleo para la identificación de los autores de crímenes. La mera mención de esas relaciones suscita casi siempre una rápida respuesta de quien nos recuerda, con una mezcla de indignación y cólera, acontecimientos de un pasado relativamente reciente. Los ejemplos son conocidos por todos pero destacan por su crueldad los vinculados a José Stalin y Adolf Hitler. El primero dejó en manos de Lyssenko la responsabilidad de la investigación genética y el resultado fue la ruina de la agricultura soviética en 1942 y un retraso de 30 años en los estudios de genética. Hitler, por su parte, convencido de que la sociedad se podía mejorar mediante la reproducción de los que poseían los genes más puros y la eliminación de los que los poseían erróneos, puso en práctica un programa de purificación e higiene de la raza con un balance de 400.000 esterilizaciones y 275.000 víctimas de asesinatos bajo el nombre de eutanasia. Estas atrocidades no se pueden olvidar y hay que evitar a toda costa que se repitan; igual que hay que evitar los regímenes políticos que les dio cobijo. Pero la solución de esta tensión no pasa sólo por un ajuste de cuentas con la historia. Igual de importante es impedir que siga alargándose la sombra de sospecha que hoy cae sobre algunas disciplinas biomédicas y el progreso científico. Evitar, en fin, que se dé una situación como la que describía hace 35 años el astrónomo Fred Hoyle: “Dentro de 20 años los físicos nucleares, que sólo fabrican inofensivas bombas de hidrógeno, trabajarán en libertad; en cambio los biólogos moleculares lo harán detrás de alambradas eléctricas.” Confiemos en que los físicos encuentren ocupaciones más pacíficas y que los biólogos puedan seguir trabajando en lugares tan apacibles como el Instituto Rosslin.

La preocupación institucional por las implicaciones sociales de la genómica ha aumentado de manera excepcional, aunque no siempre de forma justificada, con el nacimiento de

¹ Lewontin, R., «El sueño del genoma humano», *Letra Internacional*, 39 (1985), p. 14.

Dolly en 1996. Años antes, los promotores del Proyecto Genoma Humano (PGH) advirtieron de la conveniencia de formar una división especial dentro del proyecto para estudiar las implicaciones sociales, éticas y legales. Nació así en 1989 el Ethical, Legal and Social Implications on Human Research (ELSI) con un triple objetivo: encontrar modos de proteger la confidencialidad de la información genética, integrar las aplicaciones clínicas en la red sanitaria y, finalmente, promover la difusión de los éxitos científicos. Estos objetivos han sido asumidos por múltiples organismos e instituciones, entre ellos el Comité Internacional de Bioética refundado por la UNESCO en 1991 y responsable de la redacción de la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos aprobada en noviembre de 1997. Con independencia de la importancia política y social que tiene un documento de estas características y de los trabajos realizados por ese y otros Comités, creo que el principal móvil que los ha impulsado e impulsa es el de tranquilizar a la opinión pública y reducir la tensión entre la celeridad en la resolución de problemas técnicos y la lentitud para encontrar un modo correcto y universalmente aceptable que afronte las implicaciones sociales del nuevo conocimiento científico. Sea como sea, y dado que se nos ha lanzado el guante es hora ya reaccionar y responder al desafío.

En mi intervención lo que me propongo es reunir una serie de propuestas a partir de una serie de distinciones analíticas que permitan superar esa actitud moral que pende casi exclusivamente de la indignación e impide vislumbrar con objetividad y valentía las posibilidades que pronto estarán a nuestro alcance. Las tres preguntas que quiero responder son: ¿cuál es la percepción que tenemos de la genómica? ¿Qué aplicaciones estaríamos dispuestos a aceptar y por qué? Y por último: ¿De qué modo se pueden mejorar las relaciones entre la comunidad científica y el resto de las sociedades democráticas?

I

Genómica es un término acuñado en 1986 por T. Roderick para denominar a la disciplina científica que tiene como objetivo la mapización, secuenciación y análisis de los genomas. Y dentro del análisis del genoma se suele distinguir entre genómica estructural (fase inicial del análisis de los genomas) y genómica funcional consistente en la utilización de la información contenida en el genoma humano con fines clínicos.² Esta línea de investigación forma parte de una revolución científica cuyo poder radica en la capacidad para modificar y controlar nuestra evolución hasta un punto imprevisible. Esta revolución, que se viene larvando desde el descubrimiento de la estructura geométrica del ADN a cargo de Watson y Crick, va a tener una importancia decisiva para nuestras vidas. No sólo por el significado que va a tener la incorporación plena de nuevas técnicas o prácticas clínicas a nuestros hábitos y costumbres, sino por la forma en que nuestros sistemas de valores y creencias se van a ver afectados. De momento y para muchos, esta revolución es imperceptible dado el escaso número de personas que han recurrido a diagnósticos genéticos o a consejos genéticos antes de tomar una decisión relacionada con la predisposición a contraer una enfermedad o con el riesgo de tener un hijo con malformaciones. En unos casos, porque ignoran la existencia de estas técnicas y en otros, porque temen no ser capaces de afrontar las consecuencias. Estas innovaciones están cambiando la perspectiva tradicional científica y clínica sobre las enfermedades y sus soluciones. Poco a poco terminarán incidiendo en la sociedad de una forma generalizada y empujándonos a reeducar la percepción de nuestra existencia. Es cierto que nos encontramos en la fase incipiente de la genómica (estructural y funcional) pero las expectativas y las esperanzas crecen a un ritmo vertiginoso. Sin embargo, creo no equivocarme si afirmo que independientemente del ritmo que se le

² Cfr. Hieter P. y Boguski M., «Functional Genomics: It's a How You Read It», *Science*, vol. 278, pp. 601-602.

imprima, de los tropiezos y de los éxitos a celebrar por la comunidad científica, la aceptación social puede estar en peligro si antes no se logran superar las barreras para una comprensión abierta y desprejuiciada.

Desde mi punto de vista los obstáculos a superar son de dos tipos: intrínsecos y extrínsecos. No se trata de una diferencia tajante pero en muchos casos ofrece la ventaja de separar aspectos de naturaleza diferente. Entiendo que mientras las dificultades intrínsecas están relacionadas con la complejidad conceptual, los métodos de comprobación y la sofisticada tecnología empleada; las extrínsecas, en cambio, están vinculadas a las posibilidades de integración en nuestro marco moral, político, social y económico. Por ejemplo, una cosa es abordar el riesgo de un cierto reduccionismo científico consistente en someter los hechos de un nivel externo (fisiológico o psicológico) a otro nivel más bajo (de biología molecular) y otra cosa, afrontar dilemas ya existentes como la distribución de los recursos o la discriminación en relación directa con la genómica. Es importante por ello, distinguir estos dos niveles y evitar simplificaciones extremas que conducen a rechazar lo que se ignora o a trivializar los pequeños logros. Igual de absurdo es pensar que la genómica es peligrosa pues supone una intromisión en nuestras almas como descalificarla sin más sobre la base de los beneficios económicos que supondrán para los laboratorios y la industria la comercialización de las aplicaciones.

Una de las principales barreras con la que choca el ciudadano medio para entender la genómica es su lenguaje. Como cualquier otra disciplina científica, tiene un lenguaje propio (aunque muchos de los términos proceden de la informática: programa, bancos de datos, etc.) que en los últimos años se ha ido divulgando, con más o menos fortuna. En boca de todos están los términos, “genoma”, “código genético”, “mutación genética”, “terapias génicas”, etc. que forman parte de explicaciones sobre los mecanismos fisicoquímicos del ser humano acreedoras de una simplicidad y belleza admirable. Estas explicaciones, configuradoras de una descrip-

ción detallada aunque todavía incompleta chocan con no pocos recelos y suspicacias en especial con el temor a la desaparición de un plumazo del secreto de la vida y a la neutralización del sentido de la existencia. El halo de misterio que rodea a la vida se ve para muchos amenazado por un lenguaje secularizado, preciso y poco altisonante. Esta imagen de la vida, edificada sobre un conjunto de compuestos químicos, despierta la decepción de los que quieren que la ciencia alimente una espiritualidad perdida hace tiempo. Quienes así piensan se equivocan de lado a lado. La función de la ciencia no es servir de remedio espiritual sino proporcionar información para ser más responsables en nuestras elecciones y decisiones. Por eso, no deja de ser sorprendente y hasta paradójico que algunos científicos hayan traicionado parte del sentido de este gran proyecto, que es ampliar las posibilidades de un mejor control de nuestros límites biológicos, mediante la recuperación de metáforas y expresiones retóricas confundentes. Me refiero en concreto a lo ocurrido a mediados de los años 80 y comienzos de los años noventa, cuando un grupo de científicos, llevados por el entusiasmo suscitado con la secuenciación del genoma humano, equiparó la investigación de la naturaleza del material genético con la búsqueda del Santo Grial. Parece que lo que pretendían era arropar con el manto de la leyenda la compleja estructura y funcionamiento de las reacciones químicas del ADN y cerrar para siempre el abismo entre el creacionismo y la teoría científica de la evolución. Al convertir el genoma humano en una fuente de significado científico, moral y existencial quedábamos a salvo de un proceso de deshumanización.

El genetista americano R.C. Lewontin ha criticado con brillantez y acierto estos abusos retóricos que han convertido al ADN en un fetiche.³ Sin embargo, en aras de la claridad y la objetividad es preferible desmarcarse tanto del determinismo genético como del escepticismo radical sobre las posibilidades de la genómica. Para ello tenemos que empezar por liberarnos de la fascinación literaria o mítica y pronunciarnos

³ Lewontín, «El sueño del...», cit., p. 4.

a favor de una mayor austeridad en el empleo de la retórica. Si esto lo acompañamos de un acercamiento a los hechos y a los métodos de adquisición de conocimientos, entonces estaremos en condiciones de medir y comprender mejor el papel de los factores externos como la composición y el funcionamiento de los genes. Sólo así podremos calibrar si a la vista de las nuevas aportaciones sobre la constitución material de la naturaleza humana necesitamos o no modificar la manera de entender la condición humana y nuestra existencia en general. Aprender el juego del lenguaje de la ciencia no significa jugar a ser Dios; significa algo más sencillo y más comprometido a la vez. Más sencillo porque de lo que se trata no es ser Dios sino simplemente humanos y más comprometidos porque en la ciencia está en juego no todo lo que es importante en la vida pero sí una serie de recursos sin los cuales es imposible vivir mejor.

Las otras dificultades, las dificultades extrínsecas, nos resultan más familiares y más fáciles de formular. Se trata de aquellos dilemas que si bien no son exclusivos de la genómica cobran un sentido nuevo y aumentan los problemas que ya tenemos. Como dije antes, tienen que ver con la incorporación de los descubrimientos científicos y sus aplicaciones a nuestros modelos sociales, políticos y económicos.

Pocos años después de ponerse en marcha el PGH se escucharon muchas opiniones cuestionando la astronómica cantidad de dinero necesario (de 3000 a 10.000 millones de dólares) para llevarlo a cabo. Los críticos objetan que esta inversión puede afectar negativamente a otras investigaciones con mayor utilidad social e interés científico. Así, se preguntan: ¿por qué dedicar tanto dinero al descubrimiento del origen y tratamiento de las 4.000 enfermedades monogénicas que se conocen hoy en lugar de invertir en la curación de enfermedades cuya curación es posible con los métodos tradicionales? Solamente 50 enfermedades son la causa de un 90% del dolor y las muertes de los seres humanos y tres de ellas (tuberculosis, cólera y malaria) provocan más 20 de

millones de muertes anuales.⁴ Esta objeción de corte utilitarista se apoya en el compromiso con el bienestar del mayor número de personas y rechaza en consecuencia dar prioridad a enfermedades de baja incidencia y con posibilidades curativas todavía remotas frente a enfermos que padecen trastornos corregibles aquí y ahora. Sin embargo, la aparente plausibilidad del utilitarismo se desmorona cuando advertimos que ni la salud es un bien matemáticamente mensurable y que tampoco las respuestas a los problemas sobre cómo hay que actuar en la protección de la salud de todos pueden reducirse a una mera suma o resta de cantidades de salud, enfermedad, felicidad y miseria. Con esto no quiero decir que no quepa otra actitud que aceptar la situación hoy existente. Las promesas del PGH no aliviarán un ápice la dolorosa situación actual que sufren millones de personas enfermas a causas de la malaria, el cólera y la tuberculosis. De la misma forma que los Estados no atajarán la miseria si los ciudadanos no se lo demandan. Pero dicho esto, sería una irresponsabilidad, como ha señalado J. Harris,⁵ considerar motivo suficiente para abandonar los esfuerzos en el descubrimiento de nuevos fármacos y técnicas terapéuticas “el hecho de que como no se pueda ofrecer algo a todo el mundo no hay que ofrecérselo a nadie especialmente cuando lo que está en oferta es la protección ante una enfermedad grave”.

En el momento actual en el que el modelo de asistencia sanitaria está sufriendo grandes transformaciones en forma de recortes de prestaciones y servicios, sería oportuno tomarse poco más en serio las ventajas que ofrecerá la paulatina integración de la genómica en el sistema sanitario público.

La otra objeción que quiero tratar y que tiene tanto una dimensión económica como moral (mal que le pese a P. Goodfellow) es la de las patentes de genes humanos. Hoy en día, laboratorios, empresas farmacéuticas e instituciones privadas son propietarios de patentes de organismos (genes

⁴ Cifras recogidas del artículo de Soutuhlo, D. «El Proyecto Genoma Humano» en *Página Abierta*, 80 (1984), Apéndice, pp. 12-13.

⁵ Harris, J., *Superman y la mujer maravillosa*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 172.

animales, vegetales y humanos, microbios, linajes de células, plásmidos, vectores, anticuerpos monoclonales), que han inventado o descubierto (sobre esto hay una larga discusión que se une a la de si se pueden conceder patentes sobre genes cuya función se desconoce aún) y en consecuencia se les ha reconocido el derecho a monopolizar la producción y la comercialización durante cierto tiempo (normalmente quince o veinte años). Para unos, esto representa una nueva forma de explotación y por ello hablan de biocolonización, vampirismo genético y caza y captura ilegal de genes. En la parte contraria, la industria (no olvidemos que las empresas biotecnológicas ocupa el segundo puesto detrás de la armamentística y sólo en 1997 obtuvo unos beneficios de 13.000 millones de dólares) defiende sus intereses insistiendo en que la titularidad de la propiedad y los derechos de explotación son la única forma que tiene la economía de mercado de compensar las grandes inversiones en la utilización de la información genética para la investigación e invención de nuevos fármacos.

Aquí hay varias cuestiones en litigio. Una de ellas es el reduccionismo del que se hace gala cuando se establece de una manera causal la relación entre un gen y una posible enfermedad algo que está lejos de haberse demostrado.⁶ Pero no menos difíciles son los problemas relativos a la titularidad de los genes y a si se debe aceptar o no la comercialización de los genes humanos. La postura que voy a defender es la de que cada persona es depositaria de una información genética y que la obtención y utilización de genes aislados y sus aplicaciones tiene que estar condicionada al libre consentimiento y a una compensación económica negociada entre las partes. Y en lo que a la explotación y comercialización se refiere, entiendo que tiene que regularse con normas que protejan la voluntad y el consentimiento del informado individuo, acorten el periodo de monopolio y que parte de los beneficios se destinen directamente a mejorar la sanidad pública. Me ima-

⁶ Cfr. el excelente artículo de C.J. Cela Conde «Genes, causas y patentes. El cajón tortuoso del PGH», *Revista Derecho y genoma Humano*, Deusto, (1996), (Manuscrito entregado por el autor).

gino que he pasado por alto una gran cantidad de detalles técnicos que los economistas se encargarán de poner de manifiesto. Pero más que concretar cual es el modelo ideal, lo que pretendo es distanciarme de dos posturas extremas: la de quienes rechazan frontalmente cualquier intromisión financiera en la obtención y utilización de la información genética y la de quienes defienden el modelo de Nozick⁷ (“supermercado genético”). El fallo principal que encuentro en ambos planteamientos es una concepción miope de lo que es la autonomía del individuo y de lo que convierte en justas o injustas las relaciones humanas.

En el caso de Nozick y los equivocadamente tildados de libertarios la miopía es palmaria. Para Nozick el sistema de libre mercado garantiza relaciones contractuales libres entre comprador y vendedor de ahí que tanto la interferencia estatal como la imposición redistributiva a través de impuestos le parezca injustificada: Quien entre en el “supermercado genético” no encontrará ningún límite nuevo que no haya en otro tipo de mercado: la oferta, las preferencias a satisfacer y el poder adquisitivo para conseguirlo. El libertario presupone de esta forma que la justicia es inherente en la distribución del libre comercio. Olvida, en cambio, que aunque formalmente sean libres, los intercambios se producen en una situación de desigualdad y asimetría que condena a los que no tienen dinero o poder a una situación de dependencia que les impedirá escoger de acuerdo a sus necesidades o preferencias. Al contemplar como única amenaza para la libertad del individuo la interferencia estatal se ignora la importancia de condiciones favorables para proteger p.e. la salud que es la base material de la autonomía.

Por su parte, los que se oponen a cualquier tipo de comercialización o explotación comercial de los genes entienden que de la misma forma que es moralmente inaceptable comerciar con órganos o sangre también lo será hacerlo con los genes. Al equiparar los genes con los órganos, afirman que la cesión o transferencia tiene que estar sujeta al altruis-

⁷ Cfr. Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, 1974, p. 315.

mo y la solidaridad y no a las reglas del libre comercio que fomentan la explotación humana y las desigualdades sociales y económicas. Suscriben pues la postura de la Declaración de la ONU sobre el Genoma Humano que declaró al genoma humano patrimonio de la humanidad (Art. 1) y prohíbe que se utilice para obtener beneficios económicos (Art.4). Aunque comparto la inquietud y la crítica de muchos movimientos ecologistas y ONG sobre la comercialización basada en las reglas del libre comercio y el sacrosanto principio de la propiedad privada, en esta actitud subyace un prejuicio o una concepción franciscana. Esta consiste en creer que sólo las relaciones morales en las que está ausente el dinero son moralmente valiosas. Es decir, niega que existan transacciones justas.

Como ocurría en el modelo anterior, es preciso diferenciar dos cosas: la situación previa a cualquier transacción y las condiciones en que se desarrolla esta. Es evidente que la obtención de genes mediante la coacción, la violencia o sin el consentimiento del depositario de la información genética es una práctica rechazable. Ahora bien, no resulta igual de evidente (cierto sin necesidad de argumentos) que la utilización de un ser humano para obtener genes con la finalidad de mejorar mi salud y la compensación económica por ello sean sin más moralmente rechazables. Desde Kant sabemos que la ética se basa en la doble exigencia de no utilizar a los otros *exclusivamente* como medios y considerarlos *fundamentalmente* como fines en sí mismos. Una interpretación sesgada de este principio no sólo impediría solicitar los servicios de un mecánico para reparar un coche, impediría incluso las transfusiones de órganos, pues los donantes se emplean por los receptores como medios para sus fines. Hay en cambio lugar para otra interpretación en la que sin perder de vista el rigor moral que encierra esa exigencia se gana en cambio bastante en claridad. Tratar a otro como un medio para mis fines no es ilícito si la relación está determinada por el libre consentimiento (el otro está de acuerdo en la forma en que me comporto con él) y lo que es más importante, cuando las dos per-

sonas comparten el fin que se persigue. La utilización como un medio es moralmente aceptable desde el momento en que la persona utilizada en parte como medio participa libre y voluntariamente haciendo suyo el fin perseguido por el otro. Sólo en caso contrario cabe hablar de explotación o instrumentalización: cuando una persona se aprovecha de la desventaja de la otra e impide que las dos voluntades se enlacen sin coacción o violencia. Esto es relativamente fácil de entender y es la lectura que se hace habitualmente cuando se aborda la transfusión de sangre o la donación de órganos.

Ahora bien, ¿en qué medida se desvirtúa esta relación cuando interviene el dinero? La respuesta más obvia es cuando no se paga el precio justo y es eso lo que ha ocasionado tantas demandas por parte de personas cuyos tejidos y órganos se han empleado para la investigación y posterior elaboración y patentización de genes sin recibir a cambio remuneración económica alguna. Lo que quiero decir con todo esto es que si bien es meritorio y moralmente elogioso la participación altruista y desinteresada no creo, al igual que Harris,⁸ que sea “el hecho de la remuneración lo que constituye una presunta explotación, sino el grado”. Aquí, en consecuencia, hay que distinguir dos cosas: las razones morales independientes del intercambio comercial que lo convierten en inaceptable, por un lado, y los criterios y reglas para fijar la remuneración justa a la vista de los beneficios que pueda reportar al laboratorio o centro de investigación patrocinador (sin olvidar claro, los beneficios para el principal implicado). Es deseable que las políticas a favor de la erradicación de la pobreza aumenten y que nadie se vea en la necesidad de hacer lo que no quiere hacer (vender su alma al diablo de la industria) pero ignoro hasta qué punto una prohibición absoluta de la comercialización equilibrada y justa esté suficientemente justificada.

⁸ Harris, *Supermán y la ...*, cit., p. 173

II

La segunda pregunta que quiero abordar es como se recordará ¿qué aplicaciones de la genómica estamos dispuestos a aceptar? En buena medida, las claves para responderla se encuentran en lo que ya he dicho. Pero aquí y ahora quiero ser más preciso y limitarme a los dos ejemplos más polémicos: la donación humana y la terapia génica sobre la línea germinal (TGLG, células que dan lugar a la formación de células reproductoras). Para ello partiré del supuesto de haber alcanzado un notable grado de perfeccionamiento en las respectivas técnicas y trataré de demostrar como ninguna de ellas supone una amenaza real para los derechos humanos.

Desde 1948 el referente de la conciencia moral de las sociedades occidentales tiene como base el catálogo de los Derechos Humanos. Con ello se ha logrado a equiparar la comunidad moral con el conjunto de todos los seres humanos. Esta conciencia se ha extendido incluso más, ha convertido en objeto de preocupación moral otros seres y bienes como son los animales, el medio ambiente y el patrimonio histórico cultural. Obviamente, la discusión sobre la inclusión de estos últimos todavía sigue coleando pero se ha aceptado que más allá de las dificultades para otorgar derechos a seres o bienes que no pueden participar de la reciprocidad o simetría que exige la ética basada en los derechos, nuestras relaciones con ellos no pueden eximirnos de algún tipo de preocupación o consideración moral. El problema se plantea cuándo miramos a nuestro interior, al genoma de cada uno, y nos preguntamos si es un bien cuyo valor está atado al valor de nuestra identidad moral o si por el contrario tiene además un valor independiente necesitado de una protección moral y legal específica. Cualquiera que lea la Declaración sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, lo primero que advertirá es una gran confusión conceptual. Así en el artículo 1 se dice: “El genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad y diversidad intrínsecas”. Creo que

no puede haber más confusión en tan pocas palabras y sería oportuno cierto comedimiento por parte de los autores a la hora de redactar documentos de tanta importancia. Con ello no quiero decir que la protección del genoma humano dependa de la claridad lingüística pero da la impresión de que sus redactores se han decantado por el efecto de un golpe semántico en lugar de elaborar argumentos más certeros. Mi objeción va dirigida a la forma en que se ata la dignidad al genoma tal y como en su día quedó unida sin más a la razón. Sabemos que el genoma de cada ser humano es la totalidad de la información contenida en el código genético, resultado de la participación al 50% de los progenitores y de la intervención del azar. Sabemos también que en cada ser humano está presente una dotación genética única junto a una dimensión genética compartida con todos los demás seres humanos. Pero de aquí no podemos deducir que el genoma, el soporte químico material del ser humano, sea la base para reconocer la dignidad. El genoma sólo permite reconocer un lazo físico pero hace falta un paso diferente que permita el reconocimiento moral. La dignidad no está en los genes, la dignidad es algo que nos otorgamos los humanos dentro de un marco moral apuntalado sobre el respeto mutuo, la libertad y los derechos fundamentales. El genoma constituye la identidad numérica pero no equivale a la identidad cualitativa o moral. Esta confusión tiene su origen en el temor infundado a una infravaloración de la complejidad estructural del genoma humano derivada del hecho de que todos los organismos vivos están formados por las mismas moléculas y que a un nivel básico todo funciona de manera idéntica. De ahí que se piense que revistiendo al genoma humano de un valor moral añadido sobre la base de su singularidad o unicidad físico-química y condicionando la intervención o modificación del genoma humano a una finalidad terapéutica, queda a salvo también la identidad moral. Este tipo de confusión es la que ha estado presidiendo buena parte de la discusión moral sobre la clonación y la TGLG.

Así, se condena la clonación por considerarla una práctica contra la dignidad humana (Art. 11 de la DUGH) y la TGLG se la considera también inmoral porque vulnera los derechos de las generaciones futuras y se realiza sin el consentimiento de los afectados. No creo que estas sean objeciones bien formuladas y no lo son por lo siguiente.

En primer lugar, se vulnera la dignidad cuando se atenta contra los derechos de las personas y se las considera exclusivamente medios para conseguir fines. Secuestrar es intrínsecamente malo ya se trate de un clon humano, un chino o un animal. Lo reprochable es secuestrar independientemente de quien sufra el secuestro. Por tanto, y en segundo lugar, el hecho de ser un clon humano no resta importancia moral a la acción de secuestrar ya que se ejerce sobre un miembro integrado en nuestra comunidad moral. De ahí que no se entienda bien que la UNESCO ponga tanto acento en la singularidad genética de cada ser humano y luego lo considere irrelevante pues lo que considera importante es el respeto de la dignidad y los derechos fundamentales independientemente de los rasgos genéticos. La clonación puede ser un método heterodoxo de reproducción pero no representa en sí misma ningún primer paso en una nueva forma de explotación salvo en los escenarios imaginarios.

La terapia genética sobre la línea germinal (TGLG) tiene algo ganado respecto a la clonación pues la discusión se ha adelantado a la aplicación. Pero esta discusión se puede terminar muy pronto si se aceptan requisitos como los que han propuesto Suzuki y Knudtson⁹ el consentimiento explícito de todos los miembros de la sociedad y el derecho de las generaciones futuras (GF) a heredar genes potencialmente inmortales. La réplica es sencilla aunque el problema siga siendo complicado. En primer lugar, resulta no sólo imposible de lograr unanimidad alguna sobre estos y otros asuntos, sino que la unanimidad está en contradicción con la forma de legitimar las decisiones en las sociedades democráticas y el respeto a la autonomía. Y en segundo lugar, habría que seña-

⁹ Cf. Suzuki, D. y Knudtson, P., *Genética*, Madrid, Tecnos, 1991, c. 8.

lar que en este caso es más exacto hablar de obligaciones para con las GF que de derechos de las GF. Los sujetos de derechos son los seres humanos existentes, lo cual no quita que estos tengan obligaciones morales para con los no existentes. Cuáles sean éstas dependerán de la concepción de la moral que se tenga. Quienes sacralicen el genoma humano o sólo admitan la TGLG cuando tiene finalidad curativa, tienen que admitir que su responsabilidad moral no va muy lejos pues se muestran indiferentes hacia muchas otras caras de la miseria y el dolor. ¿Qué razones hay para aceptar la TGLG para evitar que se herede el mal de Huntington y en cambio rechazar sin más por ser algo caprichoso o accesorio mejorar la talla en diez centímetros? Solemos poner la atención sólo en aquellas enfermedades que minan de manera obvia la salud y la duración de la vida de las personas y en cambio ponemos reparos morales en los recursos que permiten *mejorar*. Creo que la incorporación de la TGLG se puede hacer de manera gradual, sin causar sobresaltos y emprendiendo en principio proyectos modestos.

III

El último punto del que me voy a ocupar es el de la importancia de los Comités de Ética (CE) para la recomposición de las relaciones entre la sociedad civil y la comunidad científica. Obvio es decir que no se trata de dos mundos separados e independientes y mucho menos homogéneos. Pero que los límites sean en algunos puntos borrosos, tal y como lo son las fronteras entre la sociedad civil y el Estado, no quita para reconocer las distancias que median entre una y otra. La comunidad científica, y en especial el sector dedicado a la investigación genética y la genómica, ha suscitado un gran desconcierto entre la población con acontecimientos recientes como la clonación de mamíferos. En estos casos lo que se suele hacer es solicitar la opinión de expertos que ayuden a comprender el hecho científico en cuestión, la dimensión social y legal y sobre todo, el significado moral. Desde los años 70 es práctica habitual solicitar la opinión de las perso-

nas que forman parte de los llamados Comités de Ética. Desde que se puso en marcha esta iniciativa impulsada a partir de la Declaración de Helsinki de 1964 hasta hoy, se han creado infinidad de ellos y de todas las categorías. Su estructura, funcionamiento y cometido son muy diversos pero todos ellos comparten el compromiso de velar por los derechos de los pacientes y de las personas implicadas en los ensayos clínicos. Son instituciones auspiciadas en unos casos por el Estado, como en Francia; y en otras por la propia sociedad, como en Inglaterra. Esta distinción es importante en la medida que refleja criterios diferentes en el reparto de responsabilidades. El modelo francés, p.e., es un modelo vertical que busca más la integración de la sociedad en el Estado, de ahí que le conceda mayor importancia a la legislación que al debate social. No en vano Francia es el país que cuenta con un mayor y más completo cuerpo legislativo en materias como experimentación con embriones, ingeniería genética y clonación. En contraposición, el modelo británico es más horizontal, más flexible y delega un mayor protagonismo a comités desvinculados del Estado. De hecho en el Reino Unido no existe un Comité Nacional de Ética y son un grupo extenso de Comités los que desempeñan las funciones de potenciar el debate social y proporcionar al Parlamento elementos de juicio para la posterior regulación jurídica. Una prueba evidente de este interés en abrir la discusión más que cerrarla es el siguiente. Desde el nacimiento del primer bebé probeta en 1978 hasta 1988 no existió una normativa legal reguladora de la FIV. En lugar de seguir el impulso legislativo, el gobierno británico entendió que era prioritario escuchar primero a las opiniones de un grupo de científicos y filósofos de la moral y luego escuchar a los ciudadanos antes de elaborar la ley sobre Reproducción Asistida y Embriología Humana.

El caso de España es bien singular. Tan singular que no se ha formado todavía el Comité Nacional de Ética. Tampoco es posible saber cuándo se formará. Lo único que se conoce es que estará presidido por el Ministro de Sanidad y Consumo e integrado por 18 personas (5 médicos y el resto juristas, filó-

sofos, representantes de entidades religiosas y cívicas) nombradas por aquél. Las causas de esa tardanza son diversas. Se puede achacar a la lentitud paquidérmica de la burocracia española y se puede achacar también a que, dado que contamos con una legislación amplia y progresista (véanse las leyes de 1988, 1994 y el C.P. de 1995) en términos generales, no parece tan urgente su creación. Desde una postura diferente también se ha objetado que estos Comités, a pesar de las buenas intenciones de los promotores, ocultan una grave irresponsabilidad por parte del Estado al delegar competencias sobre temas polémicos y delicados a la sociedad en lugar de asumirlas él mismo aún a riesgo de no complacer a todos. Sea como sea, y al margen de cómo se arbitre finalmente, sería conveniente esperar algo más de la sociedad que del Estado, que fuera la sociedad la que tomara la iniciativa en un conjunto de problemas que le conciernen directamente aunque de momento lo sienta lejano. Cómo puede formularse esa iniciativa, lo expondré al final en una serie de propuestas concretas. Ahora quisiera detenerme en dos puntos que no siempre se han entendido bien y de manera especial en los CE. Me refiero al consenso y al pluralismo como las señas de identidad de los CE.

Desde que se formaron los primeros comités se asumió que estos deberían tener una composición plural a modo de fiel reflejo de la diversidad de concepciones políticas, religiosas y morales. De esta forma se adoptó la costumbre de incluir junto a científicos y juristas, filósofos de la moral y miembros de las comunidades religiosas, además de miembros legos. La razón de incluir miembros legos en mayor o menor proporción responde al doble propósito de representar al grueso de los ciudadanos y a darle una legitimidad añadida que sería deficitaria si la composición se limitase a los técnicos y expertos. La experiencia en cambio ha demostrado que la presencia de legos ni es operativa ni añade nada a la legitimidad. Como ha dicho M. Atienza,¹⁰ los legos no legitiman a los Comités pues la conciencia ciudadana está tan presente

¹⁰ Cf. Atienza, M., «Juridificar la bioética» en *Claves de la razón práctica*, 61.

en los médicos y los biólogos como en cualquier otro y hay que admitir que tanto legos como expertos tienen la misma capacidad para pensar en términos de intereses generales. Y en segundo lugar, la participación real de los legos es muy limitada (lo digo por experiencia) reduciéndose a revisar la inclusión de una póliza de seguro y a revisar la claridad de la información que se presenta a los participantes en ensayos. En este sentido parece que sólo cabe dos opciones: o bien excluirlos o bien dotarles de alguna formación previa a fin de que su presencia contribuya a los debates y a la formulación de los problemas.

Más polémica es la cuestión de la presencia de personas por sus creencias religiosas. En el CE nacional francés, p.e., hay representantes de la comunidad judía, católica, musulmana y protestantes. Sin llegar a este grado, en España, en la Comisión Nacional de Reproducción Asistida hay un sacerdote y otras personas con un firme y público compromiso con el catolicismo. Para muchos se trata de algo normal y obvio. Se justifica señalando dos cosas: que estas personas tienen “una intuición moral especial” y que la religión está emparentada con la moral y por tanto la moral tiene que entenderse en el contexto de la religión. Vaya por delante que no tengo ninguna objeción a las iniciativas particulares de la Iglesia que buscan orientar a sus socios en los procelosos mares de la genómica. Mi rechazo a aceptar miembros de organizaciones religiosas en los CE de ámbito nacional se apoya en dos argumentos. Uno es el mismo que esgrime R. Lewontin¹¹ y por eso recojo aquí sus palabras: “al admitir en las comisiones una voz separada e identificable con las concepciones religiosas ha legitimado la convicción religiosa como un frente con el que hay que luchar en cuestiones de sexo, la definición de la familia, el estatus de los óvulos fecundados y los fetos.” En efecto, los gobiernos por conveniencia o prudencia; esto es, ante el temor de suscitar una reacción hostil a las resoluciones de los CE, pueden estimar conveniente la presencia per-

¹¹ Lewontin, R.C., «The Confusion over cloning» en *New York Review of Books*, 23 (1997); o en la dirección electrónica: <http://www.nybooks.com>

sonal por su condición religiosa. Pero más allá de las posibles razones de conveniencia o de cierta estabilidad social, desde hace más de 200 años las democracias modernas han renunciado a fundamentar su moral política sobre la religión. Por un lado, porque a los hombres se les considera sujetos morales antes que creyentes y, por otro lado, porque el cumplimiento de las normas morales y los derechos es algo que exigimos de todos y esperamos que sea aceptado por todos, algo imposible de lograr si se presuponen previamente valores, creencias y principios atados a la tradición religiosa, a dogmas o a verdades reveladas. Por tanto parece del todo injustificado que se trasladen a los CE discusiones sobre el choque entre los valores morales y determinadas tradiciones religiosas. Lo que se debate en ellos son los aspectos técnicos, la dimensión moral en términos universales y la posibilidad de regularlos jurídicamente. Si Dios o la tradición católica aprueba o rechaza la clonación es una cuestión que sólo incumbe a sus fieles y si estos pretenden modificar las opiniones de los demás tendrán que hacerlo sobre la base de planteamientos independientes de la religión (si es que quieren ganarse la confianza de los demás). En conclusión, están de más.

La otra cuestión pertenece al orden procedimental y tiene que ver con el siguiente interrogante: ¿hasta que punto es deseable o necesario el consenso en los CE? Aquí es necesario distinguir entre los CE nacionales y aquellos que no están vinculados al Estado o a alguna de sus instituciones. Hace tiempo que el consenso se convirtió en un medio para la formación de las voluntades colectivas pero ahora se defiende como un fin en sí mismo y en el criterio fundamentador último de las decisiones políticas. Legitimidad y consenso se han unido de tal forma que a muchos les resulta impensable separar a uno del otro. Se piensa que basta haber alcanzado un acuerdo sobre algo para que esta decisión ya esté dotada de justificación moral. El consenso tiene un significado relevante en los CE nacionales y sus miembros son escogidos para representar los intereses de todos los sectores de la sociedad y

con el mandato explícito de formular propuestas razonables y asumibles para todos. El precio desde luego es muy alto, tan alto que guiados por este afán acaban sin satisfacer a nadie. Es lo que ocurrió con la ley de despenalización del aborto. El riesgo a dejarse llevar por la opinión dominante o reforzar planteamientos poco arriesgados puede hacer fracasar propósitos más ambiciosos como es ampliar desde una perspectiva abierta el panorama vigente. Sin olvidar el paternalismo del que suelen hacer gala muchos CE cuando interpretan que la sociedad no está preparada para asumir determinados prácticas científicas o clínicas y optan sin más por la prohibición. Por todo ello, si bien soy escéptico acerca del trabajo a desarrollar por estos CE de ámbito nacional, habrá que esperar al menos en España, para juzgarlos más detenidamente. En cualquier caso, no dejaré de hacer algunas propuestas independientemente de si el Ministerio de Sanidad se decide a crearlo.

- 1.- Incorporación de la docencia de Bioética en las facultades de Filosofía, Medicina, Biología, Derecho y Economía.
- 2.- Creación de Comités de Bioética Aplicada a iniciativa de los distintos sectores de la sociedad civil en los que estuvieran presentes de forma preferente: científicos, economistas, juristas y filósofos de la moral.
- 3.- Establecer relaciones fluidas con el mundo de la industria.
- 4.- Elaborar informes periódicos para dar cuenta de los nuevos avances y descubrimientos y de las implicaciones morales, sociales y jurídicas.
- 5.- Elaborar propuestas para que sean debatidas y refrendadas o rechazadas en referéndum.
- 6.- Proponer medidas legislativas desde la perspectiva del principio de intervención mínima reservando para el aparato punitivo aquellos comportamientos que supongan una amenaza indiscutible para un bien jurídico.
- 7.- Defender la libertad de investigación bajo el compromiso de que son las restricciones las que hay que justificar y no la propia libertad.

- 8.- No hipotecar las decisiones al modelo del consenso o aprobación unánime y fomentar al máximo la libertad de expresión de sus miembros.
- 9.- Mantener como horizonte moral la protección y el desarrollo y ampliación los derechos humanos.
- 10.- Comprometerse con la idea de que el bienestar de la humanidad no es únicamente el bienestar del primer mundo.

Puede sonar ambicioso e incluso a música celestial pero de lo que estoy convencido es de lo que afirma J. Harris:¹² “no hay ningún sentido en el que no hacer nada necesariamente sea una elección más responsable que hacer algo.”

Universidad Autónoma de Madrid

¹² Harris, *Superman y la...*, cit., p.23.

ERIN D. WILLIAMS

BIOÉTICA GLOBAL PARA UN FUTURO SOSTENIBLE

Resumen: Con la llegada de las nuevas tecnologías, el crecimiento exponencial de la población mundial y el aumento de la brecha entre ricos y pobres, la situación del mundo cambia rápidamente. Ahora más que nunca en el pasado, se nota que los asuntos explorados aisladamente unos de otros, tienen efectos que se entrecruzan de un modo sorprendente. Temas económicos, políticos, ambientales, derechos humanos y otros asuntos están inextricablemente eslabonados entre sí. Dada esta realidad, es necesario adoptar un marco ético que nos lleve a interrogarnos sobre los alcances más lejanos de los efectos de nuestras acciones; mientras colectivamente nos esforzamos para fundamentar, crear y mantener un futuro sustentable. En esta presentación introduciremos ese marco: Bioética Global según lo desarrolló el Dr. Van Rensselaer Potter.

Palabras Claves: Curiosidad científica, asombro metafísico, derechos humanos.

GLOBAL BIOETHICS TOWARDS A SUSTAINABLE FUTURE

Abstract: With the advent of new technologies, the exponential increases in the world's population, and the widening gulf between the wealthy and the poor, the state of our world is rapidly changing. Now more than at any time in the past, it is apparent that issues that we have previously explored in isolation from one another have a striking cross effect. Economic, political, environmental, human rights, and other issues are inextricably linked to one another. Given that reality, we need to adopt an ethical framework that prompts us to ask questions about the far-reaching effects of our actions, while grounding us in a collective effort to create and maintain a sustainable future. This presentation will introduce one such framework: Global Bioethics as developed by Dr. Van Rensselaer Potter.

Keywords: Scientific curiosity, metaphysical surprise, human rights.

La curiosidad ha sido desde hace mucho una parte de la experiencia humana. William James describía la “curiosidad científica” y el “asombro metafísico” con el que el “cerebro filosófico” responde a una inconsistencia o laguna en su conocimiento.¹ Esta curiosidad científica probablemente responde por muchos de nuestros avances tecnológicos modernos.

Una manera mediante la cual los seres humanos digieren nueva información es mediante la categorización. “En la medida que adquirimos categorías nosotros aprendemos no sólo cómo comunicarnos con otros, sino cómo nos apoderamos de estructuras que ya estaban allí en la naturaleza.”² La categorización nos permite hacer en nuestro mundo distinciones entre gente, animales y el ambiente en que vivimos. Las distinciones fragmentan nuestro mundo en pedazos lo suficientemente pequeños para que podamos asirlos. La categorización ha servido un propósito útil y hasta puede ser esencial para el aprendizaje, pero también tiene una limitación: es artificial. Nosotros la creamos para nuestros propósitos propios. Nuestro mundo no consiste en realidad de múltiples juegos de ideas o de objetos que funcionan aislados unos de los otros. Al contrario, todas las piezas que hemos creado y estudiado son porciones interdependientes de un sistema global.

Ahora más que nunca en el pasado es evidente que temas que hemos explorado previamente en aislamiento unos de otros, confinándolos en categorías individuales, tienen un efecto cruzado impactante. Temas económicos, políticos, de salud, ambientales, derechos humanos y animales y otros

¹ William, J., *Principles of Psychology*, New York, Holt, 1950 (1890).

² Millikan, R. G., «A Common Structure for Concepts of Individuals, Stuffs, and Real Kinds: More Mama, More Milk and More Mouse», texto disponible en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Connecticut. También disponible electrónicamente en <http://www.ucc.uconn.edu/~wwwphil/bbs.html>.

tópicos están indisolublemente vinculados unos a otros. Dada esta realidad, necesitamos adoptar un marco ético que nos impulse a abordar los problemas con humildad y preguntarnos acerca de los efectos de largo alcance de nuestras acciones, mientras nos basamos en un esfuerzo colectivo para crear y mantener un futuro sostenible. Hoy les ofrezco uno de tales marcos para vuestra consideración: la Bioética Global tal como ha sido desarrollada por el Dr. Van Rensselaer Potter.

DOS CATEGORÍAS DE LA BIOÉTICA³

*Yo estudio al ave individual, bella, viva, y a mis
hermanos científicos dejo su piel, sus huesos y
su lugar en el templo de la fama.*

Olive Thorn Miller⁴

Bioética Clínica / Médica.

Al igual que muchas disciplinas, el campo de la bioética se ha desarrollado con muchos y discretos focos de atención. El cuerpo de la bioética de mayor dominancia en los Estados Unidos ha sido enfocado en interacciones médicas, ensayos clínicos y en la aplicación de nuevas tecnologías a la medicina. Esta especie de bioética surgió tras los Juicios de Nuremberg, cuando la medicina y la investigación biomédica cambiaban de un modelo paternalista hacia otro más centrado en el paciente.⁵ Su mayor concentración ha estado en la protección de los seres humanos en varios escenarios clínicos. Gracias a este tipo de marco bioético, nociones revolucionarias

³ Gran parte de esta sección es parafraseada y/o citada de «Genetics and Bioethics: The Current State of Affairs» a ser publicado en *Eubios Bioethics Journal*, junto al «Seventh International Bioethics Seminar in Fukui: Ethical Debates on Human Genome Research Towards the Twenty-First Century», 2001.

⁴ Miller, O., citado en Nies, A., Instituto Hypatia website, «*Trenchant Comments: Quotes from Women Scientists.*» Disponible electrónicamente en http://www.geocities.com/vidkid_allison/trench_q/trench.html, o en las páginas de autor de allison@hypatiamaz.org.

⁵ Ver Stith-Coleman, I., «CRS Report for Congress: Protection of Human Subjects in Research», (Washington, DC, US Printing Office), 1994.

tales como la necesidad del consentimiento informado,⁶ revisión externa de los protocolos de investigación,⁷ y una distinción apropiada de investigación y medicina clínica⁸ han sido introducidas, codificadas y actualizadas de manera periódica.⁹

La línea médica/clínica de la bioética y la legislación asociada han probado ser esenciales para la protección de sujetos humanos. Ambas han sido ampliamente enfocadas en asuntos de la relación investigador/sujeto tales como la privacidad¹⁰ y consentimiento informado de distintos niveles.¹¹ Aun cuando estas protecciones han sido tremendamente valiosas, varios de los muy amplios dominios de investigación se han mantenido mayormente fuera del foco de la bioética orientada hacia el sujeto humano. En vez de enfocarnos únicamente sobre la protección de los participantes en la investigación humana, la *Bioética Global* nos anima a considerar el impacto de nuestras acciones en esferas que de otra manera pudieran pasar desapercibidas.

⁶ «The Nuremberg Code», *Trials of War Before the Nuremberg Military Tribunals under Control Council Law*, No. 10, Vol. 2, pp. 181-182, Washington D.C., U.S. Government Printing Office (1949).

⁷ Asociación Médica Mundial, «Declaration of Helsinki», adoptada por la 18ª Asamblea Médica Mundial, Helsinki, Finlandia, junio, 1964. Enmendada por la 29ª Asamblea Médica Mundial, Tokyo, Japón, octubre, 1975; en la 35ª Asamblea Médica Mundial, Venecia, Italia, octubre, 1983; y en la 41ª Asamblea Médica Mundial, Hong Kong, septiembre, 1989. Disponible electrónicamente en <http://www.ipcb.org/resources/heldec.html>.

⁸ Oficina de Protección Contra Riesgos de Investigación, «The Belmont Report: Ethical Principles and Guidance for the Protection of Human Subjects of Research», Washington, DC, U.S. Government Printing Office, 1979.

⁹ Véase general Oficina de Protección Contra Riesgos de Investigación, «Protection of Human Subjects», Title 45, Code of Federal Register, Part 46, Washington, DC, U.S. Government Printing Office, 1991.

¹⁰ Véase general Wittes, E., *et al.* «Confidentiality, Data Security and Cancer Research», reportaje del Taller en el National Cancer Institute en Bethesda, Maryland, 1-2, 1999. Disponible electrónicamente en <http://www.nci.nih.gov/scienceresources/announcements/confintro.html>.

¹¹ Véase Lander, E., *et al.*, «Report of the Special Emphasis Panel on Opportunities and Obstacles to Genetic Research in NHLBI Clinical Studies», Disponible electrónicamente en <http://www.nhlbi.nih.gov/nhlbi/nhlbi.htm>.

Bioética Global.

Antes de ir más lejos, permítanme tomar un momento para advertir que uso aquí el término “Global” para describir una bioética basada en el entendimiento de que nuestros sistemas económicos, nuestros derechos humanos, nuestra protección de los animales, nuestras preocupaciones ambientales y nuestras empresas investigativas están interrelacionadas. Aun cuando este movimiento tiene partidarios alrededor del mundo, el término “Global” no pretende significar que esta ética deba ser impuesta por una cultura sobre otra. Uso el término "Bioética Global" para significar un movimiento interdisciplinario, informado por muchas culturas, que convoca al examen de las nuevas tecnologías, propuestas, desarrollos y de los sistemas existentes, con el fin de crear un futuro compartido con resultados equitativos para gente en poblaciones diversas que respetan, preservan y restauran una biosfera saludable.

IMPACTO GLOBAL DE LA EPIDEMIA DE VIH/SIDA: UN CASO DE ESTUDIO.

Hay numerosos ejemplos de los efectos cruzados que nuestras acciones en una esfera o categoría tienen en otras. Un ejemplo es evidente en la manera como hemos confrontado la epidemia global del Virus de la Inmunodeficiencia Humana (VIH). El VIH, virus que causa el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA),

...ha alcanzado cada rincón del globo y ha tocado millones de vidas. Más de 40 millones de personas en más de 190 países han adquirido el virus. El VIH/SIDA ha reducido la expectativa de vida en algunos países en 20 años o más y ha puesto en peligro progresos duramente ganados en supervivencia infantil.¹²

¹² Family Health International, «Implementing AIDS Prevention and Care (IMPACT) Project: An Expanded Response to the HIV/AIDS Pandemic», 1999. Disponible en Family Health International, HIV/AIDS Department, Arlington, VA 22201, U.S.A. También disponible electrónicamente en <http://www.fhi.org/en/aids/impact/strategy/response.html>.

Una Cuestión de Cuidados de Salud

Inicialmente el VIH/SIDA puede ser categorizado como un tema de salud para pacientes individuales. Si miramos exclusivamente los efectos del VIH/SIDA sobre la salud, podríamos enfocar nuestros recursos hacia la búsqueda de una cura. Muchos en Estados Unidos y en otras partes han dirigido su atención hacia la industria farmacéutica debido precisamente a esa razón. Las compañías productoras de drogas han iniciado esfuerzos importantes para controlar o curar el VIH/SIDA, desarrollando regímenes de medicación complejos y con frecuencia costosos.¹³ Hasta se ha usado la genética para ayudar a los clínicos a determinar cuales opciones de tratamiento son las más prometedoras estadísticamente para pacientes individuales infectados con el VIH.¹⁴ Podría a primera vista parecer que es ésta la mejor aproximación para tratar con la epidemia. Ciertamente, ayudar aquellos infectados con el VIH debería ser un componente de un plan de acción global.

Sin embargo, muchas otras cuestiones se hacen evidentes una vez que comenzamos a reconocer los vínculos entre los dominios de nuestro entendimiento, elevando nuestros límites categóricos. Por ejemplo, si en vez de enfocarnos únicamente en el tratamiento consideramos la posibilidad de la prevención, la cual ha sido descrita como “la respuesta más efectiva” a la epidemia,¹⁵ los tipos de acciones que categorizamos como cuidados de salud se expanden. En vez de simplemente batallar contra una enfermedad, comenzamos a preservar y realzar la salud. Nuestra población de pacientes

¹³ La información sobre algunos tratamientos en drogas está disponible electrónicamente en <http://www.aidsmeds.com/>.

¹⁴ Algunos resultados de este estudio están publicados en Vahey, Maryanne, *et al.* «Performance of the Affymetrix GeneChip HIV PRT 440 Platform for Antiretroviral Drug Resistance Genotyping of Human Immunodeficiency Virus Type 1 Clades and Viral Isolates with Length Polymorphisms», *Journal of Clinical Microbiology*, August (1999), p.p. 2533-2537.

¹⁵ Bollinger, L. and Stover, J., «The Economic Impact of AIDS», disponible en el *Futures Group International en Glatonsbury*, CT, USA. También disponible electrónicamente en <http://www.fgi.com/Africa.doc>.

crece para incluir no sólo personas infectadas con VIH, sino a todas las personas. Nuestros medios para acabar la epidemia se multiplican, agregando educación, potenciación y socialización a un conjunto de herramientas previamente dominadas por los tratamientos farmacéuticos. Un simple cambio en la manera de pensar, que expande nuestra definición de cuidado de la salud, puede cambiar enteramente nuestro enfoque del VIH. La Bioética Global alienta este tipo de cambio perceptual.

Una Cuestión de Derechos Humanos

El VIH/SIDA afecta también esferas de nuestra vida que son típicamente vistas como distintas del cuidado de la salud, tal como la de los derechos humanos. Algunas de las preocupaciones relacionadas al VIH/SIDA concernientes a los derechos humanos surgen de cuestiones relativas al acceso a medicamentos costosos, enfatizando el hecho de que a mucha gente con necesidad del tratamiento le es imposible financiarlo.

El costo de por vida de tratar a una persona infectada con VIH está estimado en \$119,000. Otros costos incluyen la pérdida de ingresos debido a una muerte prematura por SIDA. Un estudio estimó que para los primeros 10.000 casos de SIDA en los Estados Unidos, el costo promedio de años de trabajo perdidos equivalía a cerca de \$480,000 por muerte, o \$4.6 millardos en total.¹⁶

En adición a estos costos, se ha estimado que las medicaciones profilácticas que ayudan en la prevención de infecciones oportunistas asociadas con el VIH y SIDA, cuestan entre

¹⁶ Kahn, J., and De Carlo P., «Is HIV Prevention a Good Investment?», Center for AIDS Prevention Studies at the University of California San Francisco, 1995. También disponible electrónicamente en <http://www.amaassn.org/special/hiv/preventn/prevent6.htm>. Hellinger FJ. «The lifetime cost of treating a person with HIV», 1993, vol. 270 (1993), *JAMA*, pp. 474-478. Hardy AM, Rauch K., Echenberg D., et al., «The economic impact of the first 10,000 cases of acquired immunodeficiency syndrome in the United States», *JAMA*, 1986, vol. 255, pp. 209-211.

\$60 y \$15,000 anualmente.¹⁷ Estos costos combinados pueden colocar las medicaciones fuera del alcance de muchos individuos que viven con VIH y SIDA.

En la medida que se incrementa la demanda por mejores drogas para el tratamiento del SIDA, emerge otro asunto concerniente a derechos humanos. Las compañías farmacéuticas buscan localidades alrededor del globo que carezcan de regulaciones o tengan regulaciones moderadas y sean ricas en sujetos sobre los que puedan ensayar sus nuevos productos de manera conveniente y efectiva en costos.

En el caso de la compañía de cinco años de fundada "Triangle Pharmaceuticals" de Durham, Carolina del Norte, una reglamentación adversa de la FDA (siglas en Inglés de la "Administración de Alimentos y Drogas") en 1997, llevó a la compañía a buscar en el extranjero un clima regulatorio más favorable. "Triangle" aspiraba lograr gran éxito con nuevas drogas para SIDA. En Agosto de 1997, luego de una oferta bursátil de \$45 millones, la naciente compañía compró los derechos al "mozenavir dimosylato", una droga que entonces se sometía a sus primeros ensayos. Dos meses más tarde, la FDA intervino. Experimentos con perros habían vinculado al mozenavir con una arritmia cardíaca que puede causar desmayos o muerte súbita. La FDA impuso una "suspensión clínica parcial," deteniendo de manera efectiva todos los ensayos con mozenavir en los Estados Unidos. Eventualmente, Triángulo ganó un permiso para conducir un estudio limitado en los Estados Unidos acerca de cómo es absorbido el mozenavir por el cuerpo. Para sus ensayos a gran escala, sin embargo, la compañía se mudó a ultramar. Primero probó la droga en un grupo pequeño de europeos occidentales para ver si surgían problemas cardíacos. Al no observar ninguno, Triangle extendió también sus investigaciones a México.¹⁸

¹⁷ Freedberg, K. A., MD, MSc, et al., «The Cost-effectiveness of Preventing AIDS-Related Opportunistic Infections», vol. 279 (1998), *JAMA*, pp. 130-136, (1998).

¹⁸ Flaherty, M. P., Nelson, D. and Stephens, J., «The Body Hunters: Overwhelming the Watchdogs», *The Washington Post*, 18 (2000), p. A01.

Desde una perspectiva de derechos humanos, este tipo de situación empeora cuando los procesos de consentimiento informado ni son esperados ni son exitosamente utilizados.

Un consejo médico sudafricano hizo un estudio de pacientes y encontró que 88 por ciento de las mujeres inscritas en un experimento de SIDA dijeron que se habían sentido compelidas a participar, a pesar de que todas habían firmado una planilla de consentimiento diciendo que eran voluntarias. Cerca de un tercio dijo pensar que los cuidados que recibían en el hospital se verían afectados si no participaban. Noventa y nueve por ciento de las mujeres creían que el hospital no les permitiría detener el estudio una vez que éste comenzara.¹⁹

Las cuestiones de derechos humanos relacionados con VIH/SIDA se extienden más allá del ensayo de nuevas drogas. Si refinamos nuestra reflexión la búsqueda de información sobre derechos humanos para enfocarla en las mujeres, comenzamos a percatarnos que las mujeres que viven en un ambiente de explotación son uno de los grupos con riesgo creciente de contraer VIH/SIDA.²⁰ Esta perspectiva llevó a Madhu Bala Nadu, el Consejero de Género y VIH de “UNAIDS/UNIFEM”, a preguntar:

¿Tendría hoy el mundo una seria epidemia de SIDA si las desigualdades entre géneros fueran menos pronunciadas? ¿Si más mujeres tuvieran mayor control de asuntos relacionados a oportunidades económicas y recursos de manera que no tuvieran que recurrir a ocupaciones explotadoras? ¿Si más hombres estuviesen dispuestos a asumir la responsabilidad para prevenir la transmisión del VIH y para cuidar de los miembros de la familia que son VIH-positivos?²¹

Mujeres de muchas naciones han señalado de manera patética que la posición socioeconómica de las mujeres en la

¹⁹ LaFraniere, S., Flaherty M. P. and Stephens J., «The Dilemma: Submit or Suffer», *The Washington Post*, diciembre, 19 (2000), p. A01.

²⁰ Nath, M. B., *Gender, HIV and human rights: a training manual*, New York, United Nations Development Fund for Women (UNIFEM), 2000. También disponible electrónicamente en <http://www.unifem.undp.org/public/hivtraining/>.

²¹ *Ibid*

sociedad guarda relación con la difusión del VIH/SIDA. Una mujer de Uganda dijo, “Tememos lo que nuestros maridos puedan traer a casa.” Una mujer de Zimbawe preguntaba, “Cuando me dijeron que esta enfermedad era principalmente transmitida por el sexo, comencé a preocuparme por mi marido... mientras él nos diera suficiente dinero para nuestras necesidades yo estaba agradecida. No podía jamás hacer preguntas acerca de sus amigas. Supongo que yo siempre esperaba que él tuviera otras mujeres ya que él estaba solo en el pueblo. Así son los hombres, ¿o no?”²²

Aún más angustioso es el papel que juega la violencia contra las mujeres en la difusión del VIH/SIDA. Una sobreviviente del genocidio de Ruanda explicaba: “No estaba yo gravemente herida, pero estaba herida y no podía caminar bien. Todavía me pregunto, aún hoy, si he sido contagiada con SIDA. Nunca he visto un doctor porque no tengo dinero.”²³

Las historias de estas mujeres así como el más amplio espectro de temas del VIH/SIDA relacionados con derechos humanos pueden pasar desapercibidos si confinamos nuestra búsqueda de información a la esfera del cuidado de la salud. Muchas de estas preocupaciones pueden ser resueltas mediante la educación, reglamentación y prevención, pero sin importar cuan simple o compleja resulte la solución, estas cuestiones deben ser reconocidas antes de poder resolverlas. La Bioética Global nos anima a permanecer concientes, permitiendo que todo un espectro de preocupaciones aparezca en el monitor de nuestro radar colectivo.

²² Hamblin, J., and Reid E., *Women, The HIV Epidemic and Human Rights: A Tragic Imperative*, HIV and Development Programme, United Nations Development Programme, 1991. Disponible en <http://www.undp.org/hiv/publications/gender/violencee.htm>. Este artículo también está disponible en el HIV and Development Programme, 304 East 45th Street, Room FF- 616, New York, NY 10017, USA.

²³ Gordon, P. and Crehan K., *Dying of Sadness: Gender, Sexual Violence, and the HIV Epidemic*, HIV and Development Programme, United Nations Development Programme (1999). Disponible electrónicamente en <http://www.undp.org/hiv/publications/gender/violencee.htm>. Este artículo también está disponible en el HIV and Development Programme, 304 East 45th Street, Room FF- 616, New York, NY 10017, USA.

Una Cuestión Económica

Nuestra exploración del impacto del VIH/SIDA no debe concluir con reflexiones sobre la salud y los derechos humanos. La economía es otra de las categorías en la que los efectos del VIH/SIDA son evidentes. El costo estimado de tratar un individuo que vive con VIH/SIDA, presentado arriba en la sección de *Derechos Humanos*, puede ser muy significativo. Para reconocer el impacto económico del VIH/SIDA debemos observar que la gente no vive en aislamiento unos de otros. Una persona con VIH puede afectar la economía doméstica, eliminando el ingreso del sostén del hogar, aumentando gastos médicos y demandando tiempo de quien atiende al enfermo.²⁴ Una población numerosa con VIH puede ocasionar escasez de trabajadores. Un estudio predice que en países africanos, el VIH/SIDA habrá de limitar severamente la mano de obra en oficios que van desde agricultura al transporte, a la minería, a la educación, al suministro de agua.²⁵ Un amplio porcentaje de la mano de obra de un país, inmovilizada con SIDA puede tener un efecto macroeconómico, aumentando los costos de producción domésticos, disminuyendo la competitividad internacional, disminuyendo los ingresos del gobierno, disminuyendo el número de empleos en el sector formal y reduciendo la tasa de crecimiento anual del producto interno bruto.²⁶

Como no existe en la actualidad una cura para el VIH/SIDA, cuando consideramos el impacto económico del VIH en vez de simplemente sus consecuencias sobre la salud, los argumentos a favor de la prevención, que es mucho menos costosa que el tratamiento y que deja intacta a la mano de obra, se hacen más convincentes. La Bioética Global nos llama a ver los efectos de nuestra asignación de recursos a través de

²⁴ Bollinger, L., and Stover J., «The Economic Impact of AIDS», disponible en el Futures Group International en Glatonsbuty, CT, USA. También electrónicamente en <http://www.tfgi.com/Africa.doc>.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibidem.*

muchas esferas, obligándonos a actuar sabiamente a fin de crear un futuro sustentable compartido.

Una Cuestión de Derechos Animales

El uso de animales en la investigación sobre VIH/SIDA ha causado alguna controversia. Por una parte, encontrar una cura para la enfermedad podría renovar las esperanzas para gentes alrededor del globo. En la medida que los ensayos con animales puedan hacer esto posible, podrían ser vistos como un paso necesario. El activista por el SIDA Jeff Getty resumía mucha de la emoción que se esconde detrás de este tema cuando reprendía a los activistas opuestos al uso de animales en experimentos con VIH/SIDA por colocar “la vida de los animales por encima de mi vida y la de mis amigos.”²⁷ El director de PETA (siglas en Inglés de “Gente por el Tratamiento Ético de los Animales”) ofreció una posición yuxtapuesta señalando que, “Aún en el caso de que la investigación con animales resultara en una cura para el SIDA estaríamos en su contra.”²⁸ El director de PETA goza de la compañía del Dr. Peter Singer, quien impulsó su controversial campaña con la afirmación “Todos los argumentos para probar la superioridad del hombre no pueden contra este hecho: en cuanto a sufrir, los animales son iguales a nosotros.”²⁹

Sobre este particular, el Dr. Singer y PETA tienen un aliado en el “Comité de Modernización de la Investigación Clínica” (MMRC por sus siglas en Inglés), un grupo que por lo general parece oponerse a los ensayos con animales. El MMRC informa que hay deficiencias científicas en la investigación de VIH/SIDA conducida en chimpancés, monos, gatos

²⁷ “*Activists clash over AIDS research vs. animal rights.*” Cable News Network (CNN) Web posting (June 19, 1996, 12:45 a.m. E.D.T.). Disponible electrónicamente en <http://www.cnn.com/HEALTH/9606/19/nfm/aids.animals/>

²⁸ *Vogue Magazine*, September (1989).

²⁹ Disponible electrónicamente en <http://people.ne.mediaone.net/tmlajm/quotes.html>

y ratones debidas a las diferencias de sus sistemas inmunes y aquel de los humanos.³⁰

Como una mujer vegetariana con una multitud de amigos de bípedos y cuadrúpedos, encuentro el tema del uso de animales en la experimentación médica uno de los más difíciles de resolver. Mayormente, he renunciado a comer carne, usar ciertas marcas de cosméticos y usar ciertos vestidos debido a que estoy en desacuerdo con la crueldad implícita en su producción. No obstante, me beneficio todavía de los antibióticos y otros medicamentos que han sido desarrollados mediante la experimentación con animales.

Una visión plena del debate alrededor de los ensayos con animales está más allá del alcance de esta presentación. Lo que resulta importante destacar es que el comando de la Bioética Global de considerar los derechos de los animales cuando buscamos abordar el problema del VIH/SIDA nos deja dos puntos en claro. Primero, la inversión en la prevención del VIH/SIDA provee una solución potencial a la cuestión de los ensayos con animales, ya que puede mitigar la necesidad de experimentación animal. Segundo, cualquiera sea el curso de acción que escojamos, debemos considerar más que simplemente el cómo los seres humanos se verán afectados por nuestras escogencias. Debemos considerar los efectos en las criaturas que nos acompañan y, como se destaca en la siguiente sección, sobre nuestro medio ambiente.

Una Cuestión Ambiental

Enfocar nuestra atención sobre el medio ambiente trae a la luz no solamente nuevas cuestiones, sino también la interconexión de otros temas relacionados con el VIH/SIDA. Por ejemplo, la sección sobre *Cuestiones Económicas* describía el impacto que con probabilidad tendría el VIH/SIDA sobre la fuerza trabajadora. A medida que esto continúe, se pronostica

³⁰ Kaufman, S. R, *et al.* «Shortcomings of AIDS-Related Animal Experimentation», Medical Research Modernizing Committee. Disponible electrónicamente en <http://www.mrmcmmed.org/aids.html>. Dicho texto también está disponible en Medical Research Modernization Committee, 3200 Morley Rd., Shaker Heights, OH 44122, (216) 283-6702.

que algunas comunidades en el Este de Africa sufrirán consecuencias relacionadas a pérdida de fertilidad de suelos, cambios de cultivos de laboreo más intensivo a otros menos intensivos y posiblemente menos nutritivos, cambio de cultivos productores de dividendos a otros de subsistencia, una reducción en la gama de cultivos por hogar, una caída en la producción de ganado y una pérdida de conocimientos de agricultura y habilidades de manejo.³¹

Estas dificultades, al ser combinadas con el costo del tratamiento médico, pueden conducir a muchos de los países más afectados a incurrir, o caer más profundamente en una deuda nacional, dejándoles pocas opciones que no sean otra que abrirse al desarrollo por naciones más ricas.

Lo que se ha hecho evidente es que el desarrollo –tal como es representado por la experiencia de los países ricos es una bendición con sus pros y sus contras– Así, mientras puede proveer las necesidades materiales de la mayoría de la gente en países ricos, también podrá asociarse a la destrucción del capital social en muchos países... Los procesos de mercado que han pasado a dominar cada vez más la forma de desarrollo en los países ricos no pueden, y no abordan "externalidades". Estas son en parte sociales... y en parte ambientales...

El punto es que para algunas naciones la dependencia económica proclive a fluir de la epidemia de VIH/SIDA puede producir una pérdida de control sobre los recursos naturales y protecciones ambientales que de otra manera están arraigadas en la cultura. Formas de vida basadas en el respeto por la naturaleza y en una comprensión del delicado balance que tenemos en nuestro ecosistema viviente pueden ser erradicadas por fuerzas de mercado que no estén ajustadas para reconocer su valor.

La Bioética Global coloca un énfasis enorme en la preservación del ambiente. La primera cláusula de la Declaración

³¹ Baier, E. G. *"The Impact of HIV/AIDS on Rural Households."* Food and Agriculture Organization of the United Nations, Rome (1997). Disponible electrónicamente en <http://www.undp.org/popin/fao/aids/content.htm>.

de Misión nos ordena adquirir “una más profunda, mejor informada y activa preocupación por el ambiente, por toda la vida vegetal y animal y por el futuro de la humanidad.”³² Dado el fundamento de la Bioética Global sobre la apreciación de la “interconexión” de los varios sistemas, este enfoque tiene particular sentido. La atención que prestemos al ambiente nos retornará en buen servicio. Después de todo, el ambiente incluye toda categoría biológica y sustenta nuestra propia vida humana.

Lecciones del Estudio del Caso y otras reflexiones sobre Bioética Global

He intentado usar el VIH/SIDA para demostrar los efectos cruzados de nuestras acciones en varias esferas o categorías que típicamente mantenemos separadas unas de otras. Este efecto cruzado no debería ser en absoluto sorprendente si recordamos que somos nosotros quienes creamos e imponemos categorías a nuestro mundo.

Reconozco que la lista de categorías y cuestiones relacionadas al VIH/SIDA arriba presentadas representan sólo una fracción minúscula de aquellas que merecen consideración. No investigué los aspectos políticos, culturales, educativos, de la minería, turismo, el militar u otros efectos de la enfermedad ni nuestras respuestas potenciales a la misma.³³ Más aún, la ilustración con el VIH/SIDA es en sí misma una de un número infinito de ejemplos valiosos que permiten demostrar los amplios efectos de acciones aisladas a través de numerosas esferas. Por ejemplo, los problemas de *derechos humanos* que surgen de la minería de diamantes están conectados a presiones *económicas*, problemas *ambientales*, debates *políticos* y

³² International Council of Global Bioethics Mission Statement (Updated, Nov. 6, 2000). También disponible en ICGB-Contact Hans F. Schweinsberg, President, Canadian International Institute; Director, Public Awareness Education Programs of the Sciences & Humanities - Technology & Global Bioethics; 963 Avenue Road, Toronto ON CANADA M5P 2K9; E-mail: cist@edu.yorku.ca or globalbioethics@edu.yorku.ca; Tel: 416-486-9333 Fax: 416-483-0002.

³³ Many of these are addressed in USAID, “*AIDS Brief*” (1996). Disponible electrónicamente en http://www.usaid.gov/regions/afr/hhrraa/aids_briefs/intro.htm.

aspectos concernientes a la *salud*.³⁴ El empuje económico que motiva la búsqueda y uso de nuevas fuentes de petróleo está indisolublemente vinculado al bienestar *animal, derechos humanos* y daños *ambientales*.³⁵ La lista de ejemplos potenciales surge de cada categoría de temas que hemos creado. Todos tienen componentes bioéticos y todos resultan relevantes para la Bioética Global. La Bioética Global nos permite mirar a través de linderos artificiales que hemos colocado en el pasado y así nos permite elegir nuestro rumbo más sabiamente.

*Esfuerzos Actuales en Bioética Global*³⁶

*Siempre he sabido
que al final tomaría este camino
pero ayer no sabía
que habría de ser hoy.
—Ariwara no Narihira*³⁷

Hoy, estamos sobre el camino de Narihira. Es tiempo de reconocer formalmente la interconectividad de nuestro mundo. La Bioética Global nos ofrece un mecanismo para hacer precisamente eso con un ojo mirando hacia nuestro futuro colectivo.

Grupos de individuos interesados en la Bioética Global están ahora en el proceso de organizarse. El Dr. Van Rensselaer Potter ha facilitado el desarrollo de un *Grupo Nuclear de Bioética Glo-*

³⁴ Ver “the Pacifica Website” en <http://www.pacifica.org>; véase también Judd, Neville, *Canadian Diamond Giant Charged with Damaging Fish Habitat*, Environmental News Service (2000). Disponible electrónicamente en <http://ens.lycos.com/ens/>.

³⁵ Ver “The Pacifica Website” en <http://www.pacifica.org>; véase también, *Penguins and Oil Don't Mix*. Disponible electrónicamente en <http://animalplanet.discoveryeurope.com/features/penguin/penguin.html>.

³⁶ Much of this section is paraphrased and or quoted from Williams, Erin. “*Genetics and Bioethics: The Current State of Affairs.*” To be published in *Eubios Bioethics Journal in conjunction with the Seventh International Bioethics Seminar in Fukui: Ethical Debates on Human Genome Research Towards the Twenty-First Century. (Upcoming, 2001).*

³⁷ Narihira, A. “I have Always Known,” in Rexroth, K. *One Hundred Poems from the Japanese*. New York: W.W. Norton & Company (1964).

bal, al cual tengo el honor de pertenecer como miembro, y una *Red de Productividad de Bioética Global*. El Dr. Potter ha hecho un llamado a favor de sustentabilidad adecuada mediante la Bioética Global como sigue a continuación:

1. Una comprensión secular de la ciencia que incluya la aceptación del concepto general de la evolución biológica como explicación verdadera acerca de quienes somos. En otras palabras, que acepte la evolución sobre el creacionismo.
2. Una relación respetuosa con las religiones organizadas que aspiran un progreso ecuménico y a la idea de una administración responsable.
3. El coraje para desarrollar una filosofía moral intuitiva y buscar hechos que respalden las razones dadas.
4. Una búsqueda libre y abierta de las condiciones necesarias para la supervivencia de la especie humana en una sociedad civil decente.
5. Una demanda por la diseminación amplia de la información que indique los pasos que se sabe deben tomarse.
6. Respaldo a la Declaración del Milenio de las N.U. hecha por la Asamblea General y aprobada el 8 de septiembre de 2000 y una recomendación para que convoquen un consorcio de Academias Nacionales o Laureados del Premio Nóbel para que elaboren un esbozo de prioridades en tiempo y lugar.
7. La comprensión de qué hacer de la salud/educación/ empleo, prioridad humana a nivel mundial, generará una amplia demanda de las acciones necesarias.
8. Respaldo de formulaciones independientes sobre lo que trata la Bioética Global.
9. Una declaración de misión como sigue a continuación:
Primero, la misión de la Bioética Global permanece lo que el neologismo original, Bioética, propuesto en 1971 en el libro *Bioethics, Bridge to the Future*. esto es, "supervivencia". En 1988, en el libro *Global Bioethics, Building on the Leopold Legacy*, se discutió el concepto de "supervivencia aceptable" y, más recientemente, "sustentabilidad" y "sustentabilidad apropiada" han sido consideradas.

En segundo lugar, la misión de la Bioética Global debe incluir respaldo y esfuerzo en nombre de la Declaración del Milenio de las Naciones Unidas del 8 de septiembre de 2000, en su detalle desde principio a fin.³⁸

El Dr. Hans F. Schweinsberg ha encabezado un esfuerzo complementario, la creación de un *Consejo Internacional de Bioética Global* (ICGB por sus siglas en Inglés), en el que también tengo el privilegio de ser miembro. La Declaración de Misión del ICBG dice:

- 1.– Promover la Bioética Global como un humanismo moralmente progresista, un proyecto para la supervivencia que formula nuevas maneras de pensar globalmente sobre la tradición científica, con una más profunda, mejor informada y activa preocupación por el ambiente, por toda la vida vegetal y animal (*bios*) y por el futuro de la humanidad.
- 2.– Promover una estima fuertemente enfatizada y un entendimiento erudito del planeta Tierra mediante educación, sabiduría y previsión para el uso sensato y conservación de los recursos de la Tierra, de los ecosistemas y de la biosfera; promover la preservación de una biodiversidad saludable a fin de alcanzar un desarrollo sustentable y mantener el bienestar y supervivencia de todas las especies y el mejoramiento a largo plazo de la condición humana en una escala global.
- 3.– Promover una alfabetización científica más inclusiva que estimule el entendimiento del mundo como una totalidad moralmente indivisa donde la vida y el ambiente (*i.e., fenómenos biológicos, psicológicos, sociales y económicos*) son todos interdependientes.

³⁸ Potter Van Rensselaer, H., "The Global Bioethics of the Year 2000, As viewed by the author." Available from Hilldale Potter V.R., Professor Emeritus of Oncology, McArdle Laboratory for Cancer Research, Department of Oncology, University of Wisconsin, Madison Medical School, E-mail: vpotter@oncology.wisc.edu. También disponible en: http://mcardle.oncology.wisc.edu/faculty_staff/Potter--Global%20Bioethics.htm#Origin.

- 4.– Considerar la diversidad del conocimiento y experiencia humanos como una conciencia colectiva, un proyecto global con el cual pueda comprometerse gente de los más variados antecedentes y espiritualidades para cultivar la humanidad.
5. Abogar por una educación transformadora, una educación en evolución para el entendimiento que promueve una base de recursos humanos no solamente científico-tecnológica, sino también ambiental y culturalmente alfabetizadas, mediante la construcción de puentes transdisciplinarios entre las ciencias especializadas y tecnologías que mejoran la vida y las disciplinas humanísticas que sustentan el pensamiento social, las artes, la ética y los valores sobre los que nos apoyamos como sociedad global
6. Comunicarnos a través de dominios ideológicos y reconocer que el progreso moral depende en buen grado de un sistema educativo que eleve el nivel de conciencia individual a un entendimiento de las fuerzas sociales e históricas que han creado nuestro estado actual. Incrementar nuestro conocimiento fáctico tanto de nuestra naturaleza humana como del mundo en el que vivimos; trascender todos los linderos y promover la planificación urgente de las necesidades sociales y económicas que satisfarán los requerimientos de la dirección global del futuro: convergencia, cooperación y estabilización y eliminación de las desigualdades globales.
7. Fomentar la formación de una Asociación Internacional de Bioética Global (AIBG) y de Organizaciones Regionales de Bioética Global, facilitando foros y reuniones interpersonales que involucren gente joven, consejos y facultades de educación, así como público en general. La meta es hacer surgir un interés unificador mediante la identificación de valores compartidos que buscan el terreno común sobre el que el progreso universal pueda ser construido observando las diferencias culturales regionales, religiosas y políticas, y a la vez, conectándolas en el concepto más amplio de la Bioética Global.

8. Reconocer y tomar medidas adecuadas de asociación para promover principios orientados hacia la emergencia de un Código de Ética Universal para el Futuro, tal como es planteado en la Declaración de Principios sobre la Tolerancia de UNESCO (1995); la Declaración Universal del Genoma Humano y Derechos Humanos (1997); la Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones del Presente hacia las Generaciones Futuras (1997); y la Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz (1999); La Declaración del Milenio de las Naciones Unidas (2000).³⁹

El Dr. Peter J. Whitehouse formuló conceptos igualmente sinérgicos en la *Declaración Introdutoria del Grupo de afinidad de Bioética Global/Ambiental*, al que tengo el placer de pertenecer, Ante la Sociedad Americana de Bioética y Humanidades.⁴⁰ Contribuciones notorias han sido también hechas por el Profesor Hyakudai Sakamoto, el Dr. Brunetto Chiarelli, el Dr. Michael Fox, el Profesor Ludwig Schmidt, el Dr. L. Daniel Otero, el Dr. Eduardo E. Sousa-Lennox Mendoza y muchos otros estimados colegas para ser aquí nombrados.

Invito a todos a responder al llamado de la Bioética Global. Sólo trabajando juntos podemos crear un futuro sostenible para nosotros mismos, para la biosfera y para las generaciones futuras.

Permítanme concluir ofreciendo a Uds. mi gratitud, a los organizadores del Congreso y a todos los que trabajan en el movimiento de Bioética Global, incluyendo sobre todo al Dr. Van Rensselaer Potter. Como escribiera recientemente:

Con toda la humildad, creo yo que la Ética Biomédica necesi-

³⁹ International Council of Global Bioethics Mission Statement, 6 (2000). También disponible en ICGB-Contact Hans F. Schweinsberg, President, Canadian International Institute; Director, Public Awareness Education Programs of the Sciences & Humanities - Technology & Global Bioethics. Toronto, Canadá. E-mail: cist@edu.yorku.ca or globalbioethics@edu.yorku.ca.

⁴⁰ Para mayor información consúltese a Peter J. Whitehouse MD-PhD, Profesor of Neurología, Psiquiatría, Neurociencia, Ética Biomédica y otras áreas relacionadas con la salud, en Case Western Reserve University, Cleveland, Ohio. E-mail: pjw3@po.cwru.edu.

ta ampliar su misión para incluir la responsabilidad de todos nosotros para pensar y actuar de acuerdo al Estado del Mundo a largo plazo que habrá de enfrentar la especie humana.⁴¹

Foundation for Genetic Medicine, Inc.
George Mason University
ewilliams@geneticmedicine.org

⁴¹ Potter Van Rensselaer, H., "*Global Bioethics with Humility and Responsibility*." Biomedical Ethics, the Newsletter of the European Network for Biomedical Ethics. Vol. 5, 2 (2000), pp. 89-93.

NOTAS Y DISCUSIONES

LUZ MARINA BARRETO

UN ARGUMENTO EN FAVOR DEL USO DE CÉLULAS EMBRIONARIAS CON FINES TERAPÉUTICOS

Resumen: Desarrollo un argumento, basado en el concepto kantiano de autonomía, en favor del uso legítimo de embriones para propósitos terapéuticos. La noción kantiana de la razón práctica supone no sólo que la acción moral debe realizarse conforme a imperativos categóricos, sino que es el agente racional quien es realmente importante y no meramente los fines de la acción en tanto que tales. Sin embargo, la dignidad del agente moral se refiere sobre todo a su autonomía, esto es, a sus poderes como agente que decide y escoge libremente los fines para su acción, con lo que se podría sugerir que la noción de autonomía ocupa un lugar estelar al interior de la fundamentación racional de normas morales. Siguiendo esta línea de argumentación, subordino entonces los derechos que tendría un embrión para su pleno desarrollo a los derechos de un agente moral autónomo que, habiendo sufrido un accidente grave o ser víctima de una enfermedad, pudiera recobrar el ejercicio de sus poderes autonómicos a través del implante de células embrionarias en los centros nerviosos afectados.

Palabras claves: Bioética, autonomía, fundamentación de la moral.

AN ARGUMENT FOR THE THERAPEUTIC USE OF STEM CELLS

Abstract: I develop an argument, based on Kant's autonomy concept, in favour of a legitimate use of embryos for therapeutic purposes. Kant's notion of practical reason entails not only that moral action ought to fulfill categorical imperatives, but also that it is the rational agent who is important and not mere ends as such. However, moral dignity mainly refers to the autonomy of the rational agent, that is, to her powers as an agent that freely decides and chooses ends for her actions, suggesting that autonomy enjoys a privileged position within the rational foundation of moral norms. Following this line, I subordinate the rights of embryos to the rights of a fully developed agent that, having suffered from a severe accident or illness, could recover the exercise of her autonomic powers through the implant of embryonic cells.

Keywords: Bioethics, autonomy, foundation of morals.

A mediados del año 2000, el gobierno británico de Tony Blair emitió una medida que permite la clonación de embriones humanos con propósitos médicos. Ella contrasta con la prohibición estricta que existía en toda Europa (y con la que aún existe en Norteamérica) en contra de la manipulación o creación de embriones viables para fines distintos al desarrollo de una vida humana. Esta prohibición respondía al temor de que embriones humanos viables fueran usados o instrumentalizados (y, por lo tanto, destruidos) para servir a fines distintos al desarrollo de una vida humana, que es para lo que los embriones están originalmente “destinados”, por decirlo así.

La medida emanada del gobierno de Tony Blair separa a Inglaterra de los otros países de Europa, así como de Norteamérica, en donde sólo pueden usarse para fines de investigación médica los embriones desechados en procesos de fertilización “*in vitro*”. Por lo general, cuando se intenta un proceso de fertilización “*in vitro*”, se fertilizan varios óvulos a fin de aumentar las posibilidades de una mujer de quedar embarazada. Estos son luego implantados en la matriz de la paciente. Si uno de ellos queda exitosamente implantado en la matriz, el resto de los óvulos fecundados, que normalmente debería ser desechado, puede ser utilizado para la investigación médica.

Como es obvio, este procedimiento no deja mucho margen de maniobra a la investigación científica, pese a que la investigación en embriones con fines médicos constituye uno de los campos de trabajo más prometedores y esperanzadores de la investigación genética actual. Esto es así por varias razones: la principal es que, aunque sabemos que la mayoría de las enfermedades que plagan a la humanidad tienen un origen genético y aunque sabemos, más o menos, cuáles alelos aberrantes están involucrados en muchas de ellas, no sabemos exactamente cómo funciona el genoma humano y cómo podríamos intervenir en él con fines terapéuticos. El estado de la investigación en biología, comparado con la física teórica, es todavía malo. Carecemos hasta ahora de una teoría matemática que ofrezca un modelo adecuado de los procesos que rigen la evolución y desarrollo del genoma humano, comparable, en sus alcances y capacidad predictiva, con el modelo *standard* de la mecánica cuántica. En efecto, mientras que en mecánica cuántica ha sido posible predecir la existencia de las partículas subatómicas y sus masas, predicciones que han sido confirmadas empíricamente por aceleradores de partículas, en biología no existe ninguna teoría que nos permita hacer predicciones comparables respecto de la presencia y

frecuencia de un alelo, y las mutaciones y relaciones de dependencia mutua que conducen a su carácter aberrante. Hemos logrado poner nombre a las piezas, es decir, a esos 30.000 genes que, ahora sabemos, constituyen el genoma humano, pero esto no significa que comprendamos cómo funciona. Como dice John Maddox, descripción no es igual que comprensión.

Estos modelos matemáticos o cuantitativos deberían llevarnos más allá de lo que tenemos ahora, que es la identificación de los componentes químicos de la célula. Deberían permitirnos explicar los procesos que rigen la diferenciación celular, la replicación del ADN, su transcripción, el papel de los ribosomas en la producción de moléculas de proteínas, la segregación de proteínas en diferentes partes de la célula, las respuestas de la célula a las influencias externas y un sinfín de procesos más. En general, el desafío más importante ahora para cualquier modelo del desarrollo del genoma consiste en establecer cómo se produce la síntesis de proteínas, que podrían alcanzar el millón.

La carencia de modelos adecuados para dar cuenta y comprender estos procesos es lo que parecería sugerir que aún está lejano el día en el que podamos intervenir sobre el genoma humano con fines terapéuticos. Si no sabemos cómo funciona, resultará muy difícil concebir y aplicar con éxito terapias genéticas confiables, como lo confirman, de hecho, las terapias genéticas intentadas hasta ahora. Esto hace que también resulte difícil que una de las peores fantasías de los que adversan la manipulación genética pueda hacerse realidad en un futuro próximo, tales como elegir el color, la inteligencia, y otras cualidades deseables en las futuras generaciones. Ellos temen que esta intervención vaya en desmedro de aquellos individuos portadores de un fenotipo menos favorecido socialmente. No digo que esta posibilidad no plantee interrogantes interesantes a la especulación de la ética y la bioética, pero su carácter, justamente, altamente especulativo pareciera exigir de nosotros una cierta reserva.

Dadas, pues, nuestras limitaciones para utilizar el conocimiento del genoma que tenemos hasta ahora para vencer algunas de las peores enfermedades que amenazan al género humano, la intervención sobre embriones parece nuestra segunda mejor opción. Las células embrionarias poseen un carácter pluripotente, lo que parece sugerir que ellas podrían ayudar a regenerar celularmente órganos dañados, crear nuevas células (en particular células nerviosas) e incluso órganos defectuosos completos destinados a transplantes.

Las células embrionarias, al ser pluripotentes, tienen la capacidad de diferenciarse para dar lugar a los distintos órganos que componen a un individuo desarrollado. En contraste, las células somáticas que constituyen el cuerpo de una persona han diferenciado ya sus tareas de tal modo que, por ejemplo, una célula del hígado no puede regenerar los tejidos de un órgano distinto. Sería, por supuesto, lo más deseable poder intervenir en una célula somática para hacerla retroceder a un estado pluripotente pero, por razones que ya he explicado, no tenemos la capacidad para hacer semejante cosa: ni siquiera comprendemos bien cómo las células somáticas pierden su carácter pluripotente y se especializan del modo en que lo hacen. Por esta razón, los científicos trabajan con lo que tienen más a la mano: las células pluripotentes de los embriones humanos. No hay que ser un genio para imaginar cuáles podrían ser los usos potenciales de una tecnología que pudiera permitir la regeneración celular de órganos humanos a través del uso de las células embrionarias. Más adelante me referiré un poco más a estos usos potenciales.

Vayamos ahora a la argumentación moral en bioética, teniendo como horizonte de nuestra reflexión la investigación sobre embriones. Cuando fue anunciada la medida de despenalización por parte del gobierno británico, sus críticos protestaron porque, fundamentalmente, supone una instrumentalización de material genético humano para fines distintos al de su libre desarrollo. Pero la índole de este argumento crítico está muy lejos de estar completamente clara. En efecto, ¿por qué debería estar prohibido el uso de nuestra propia información genética? Cuando una mujer queda embarazada para mover a su novio a contraer matrimonio con ella, cuando una persona dona uno de sus riñones para salvar la vida de un ser querido, cuando una persona dona sangre para salvar una vida o para disponer de una reserva de su propia sangre en una operación, está usando su propio material genético. No obstante, es verdad que lo que es decisivo aquí es el potencial del embrión para desarrollarse como una persona autónoma. Es este potencial lo que sugiere que el uso de embriones es, en el fondo, una forma de instrumentalización de otro ser humano. Y, a diferencia de todos estos casos, en la investigación con embriones los mismos son destruidos, con lo que se interrumpe una capacidad intrínseca para desarrollar ese potencial de autonomía.

Cuando el gobierno de Blair anunció la despenalización del uso de embriones para la investigación científica, escuché a un

profesor inglés de filosofía decir, por televisión, que el uso de embriones con fines médicos era inaceptable porque violaba la segunda formulación del imperativo categórico de Kant. Como debemos a Kant la primera formulación coherente del respeto a la autonomía de los seres humanos como fundamento del respeto moral y de las normas de comportamiento recíproco, suele recurrirse a la segunda formulación del imperativo categórico para justificar una prohibición tajante de todo uso de otro ser humano para fines distintos a los que libremente un individuo, como agente moral, decide que son sus fines. Esta formulación, que aparece en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, exige que cada ser humano sea tratado como un fin en sí mismo y no como un medio. En su primera formulación, el imperativo categórico ofrecía una regla de juicio para la fundamentación de normas morales en la que se pedía que se universalizara la máxima que regía una acción a fin de establecer su validez. La segunda formulación del imperativo categórico, que pide que se trate a los otros agentes racionales como fines en sí mismos y no como medios al servicio de mis fines o preferencias, intenta dar cuenta del reconocimiento de la autonomía racional del agente como fundamento del respeto moral.

En efecto, Kant pensaba que somos capaces de respetar a los otros seres racionales porque podemos reconocer el valor que tiene nuestra autonomía para nosotros mismos. Para Kant es evidente que cuando respetamos moralmente a alguien no respetamos primariamente sus fines particulares, sino fundamentalmente que esa persona es capaz de formularse fines que valora y quiere realizar. Por la misma razón, lo que valoramos en nuestros fines es que han sido libremente escogidos por nosotros como nuestras preferencias, ya que para Kant nada tiene valor por sí mismo: sólo lo tiene en cuanto y en tanto es valorado por nosotros. Por esta razón, es esta capacidad de atribuir valor lo que define la acción racional autónoma y lo que, en última instancia, merece nuestro respeto. Finalmente, para Kant, que valoremos en nosotros mismos nuestra capacidad autónoma de atribuir valor es lo que, por la vía de la identificación, justifica nuestro respeto a la autonomía de los demás. Por esta razón, sólo los seres racionales pueden ser fines respetables en sí mismos.

De acuerdo con Kant, "la naturaleza racional se distingue de las demás en que se propone un fin a sí misma". Adicionalmente, una voluntad absolutamente buena o moral sería aquella que puede hacer abstracción de cualquiera de sus fines particulares, porque

entonces si y sólo si el fin particular es bueno o aceptable moralmente. Por lo tanto, la voluntad moral no puede estar limitada por el deseo de alcanzar éste o aquel fin, sino que se sabe libre y fuente de toda valoración. El respeto por uno mismo como agente racional nace de este modo de verse a uno mismo y, por ende, fundamenta un modo especial de ver la naturaleza racional: es aquella que sabe que es fundamental para la constitución de un sistema personal de fines y la capacidad para investirlos como algo deseable.

Si uno tiene en mente este tipo de justificación del respeto moral por el otro, se entiende qué quiere decir Kant en la segunda formulación del imperativo categórico: respetamos no fines particulares, sino la capacidad de los agentes racionales para formularse fines que valoran. Y si uno se atiene a esta forma estrictamente racional de ver las cosas, un individuo que no puede ejercer su autonomía racional plenamente (como, por ejemplo, un embrión, o un retrasado mental severo, o las futuras generaciones) no tendría, en principio, derecho a nuestro respeto moral salvo por una extensión del imperativo categórico que arrope a aquellos individuos que no son autónomos en el sentido pleno que he definido.

Indudablemente, esta conclusión no es muy satisfactoria. De hecho, es un problema para todas las fundamentaciones racionales de la moral. Después de todo, no sabemos por qué deberíamos extender nuestro respeto moral a individuos cuya autonomía no podemos valorar (porque no la poseen de hecho o no la poseen todavía).

No obstante, podría decirse igualmente que si la autonomía de un agente racional es algo valioso en sí mismo, deberíamos querer promover y preservar las condiciones que la promueven, para que aquellos que aún no están con nosotros como individuos autónomos (como las futuras generaciones y los embriones) puedan ejercerla en un entorno favorable a la misma. Al mismo tiempo, si yo valoro mi autonomía, querré vivir en una sociedad o comunidad en donde las otras personas estén igualmente dispuestas a respetarla. Para promover estas condiciones, la sociedad impulsa el surgimiento de disposiciones morales que generalizan el valor que los individuos singulares le dan a su autonomía, de modo que si un individuo la valora tiende a verla como algo valioso en sí mismo.

Ser capaz de ver la necesidad de preservar una serie de condiciones para que los individuos racionales puedan ejercer su autonomía, supone la capacidad de identificarnos empáticamente con la satisfacción que tienen los demás en el ejercicio de su autonomía.

Esta capacidad de satisfacción empática no es un resultado lógico del imperativo categórico, sino que requiere que el individuo haya pasado por un proceso de socialización en el que ha de haber internalizado la sanción que comporta la violación de una norma moral. Por esta razón, cuidamos de los retrasados mentales graves y de las personas que han perdido, de manera definitiva o temporal, el disfrute de su autonomía, porque ésta es una forma de reafirmar socialmente nuestro respeto por la misma.

La identificación empática con otro individuo racional es el resultado de un proceso de desarrollo de la motivación moral y de la conciencia moral que depende de la importancia que una sociedad da al respeto por la autonomía del otro. Así, extendemos nuestro respeto moral hacia otros individuos que no son autónomos o han perdido su autonomía, porque con ello la sociedad reafirma el proceso de socialización que promueve en nosotros esos sentimientos de empatía e identificación con la capacidad que tienen otros para actuar como agentes racionales autónomos. Es la manera que tiene la sociedad, es decir, nosotros los individuos, para mostrar nuestra valoración de la autonomía racional del género humano. Cuando cuidamos de los embriones humanos y de las futuras generaciones, confirmamos con nuestro respeto ese proceso de socialización que tiene como objetivo promover en nosotros sentimientos morales o una motivación moral, precisamente porque esos embriones podrían ser nuestros hijos, y las futuras generaciones nuestros nietos y bisnietos, es decir, podrían llevar nuestros genes. Cuando cuidamos de individuos que han perdido de manera grave el ejercicio o disfrute de su autonomía (como en el caso de un enfermo terminal de Alzheimer o de un individuo con retraso mental severo, etc.), confirmamos y ratificamos el deber que tiene una sociedad de valorar esa autonomía, porque esa persona podría ser cualquiera de nosotros o llevar nuestros genes.

Así, podríamos concluir el argumento afirmando que la razón que explica nuestro respeto moral por el otro es el valor que le damos a nuestra autonomía como agentes racionales que atribuyen valor y articulan un plan racional de vida, es decir, un sistema de motivos, fines y preferencias personales. Valoramos, pues, nuestra propia autonomía y, por extensión, la de los demás.

En las sociedades primitivas, en las tribus o bandas de cazadores-recolectores que han conformado la población mundial durante buena parte de la historia del género *homo*, ese respeto o simpatía por el otro no ha sido, naturalmente, de carácter universal, sino

que ha estado restringido a la familia o miembros del clan familiar inmediato. Es solamente a partir de la constitución, relativamente reciente, de sociedades complejas, regidas por un Estado centralizado, que la humanidad ha comenzado a generalizar ese respeto. La razón es sencilla: mientras que en las bandas de cazadores-recolectores puedo contar con que un familiar pueda protegerme o interceder por mí si alguien quiere asesinarme (lo que sucedía con muchísima frecuencia en ese tipo de organización social), el tamaño poblacional de las sociedades complejas hace imposible que pueda contar con la protección de un miembro de mi entorno familiar inmediato en el caso de una disputa. Esto vuelve necesario que el respeto moral por otras personas trascienda los límites del clan familiar.

Con todo esto en mente, volvamos al embrión. Dado que un embrión es, en potencia, un individuo racionalmente autónomo, es indudable que instrumentarlos sin más (en una especie de ganadería intensiva de carácter genético) implica promover condiciones que podrían minar el respeto que la sociedad quiere que cada uno de nosotros sintamos por nosotros mismos y por los demás. No obstante, esto no puede significar tampoco, como el mencionado crítico de la investigación con embriones, al invocar la segunda formulación del imperativo categórico de Kant, parecía sugerir, que nosotros respetamos la autonomía individual porque consideramos que los seres humanos son fines en sí mismos. Es al revés: consideramos a los seres humanos (y de hecho, Kant habla de todo ser capaz de perseguir sus fines o preferencias, o sea, todo ser racional) fines en sí mismos porque valoramos su autonomía, su capacidad de encontrarle valor a las cosas y a la vida en general.

Supongamos, pues, que tengo que elegir salvar de una muerte sangrienta a un cerdito o salvar de la muerte segura a un embrión privándolo de su medio nutritivo. Supongamos que sólo puedo salvar a uno, y sólo uno, de ambos. ¿A quien debería salvar? Suponiendo que el embrión no es el último embrión humano de la Tierra, dado que su autonomía es todavía potencial y no sufriría como el pobre cerdito si lo haría, me parece evidente que debemos privilegiar la vida de aquel que está disfrutando activamente de su autonomía, que no es otra cosa que de su vida.

¿Por qué tenemos que hacerlo así? Porque existe una razón para valorar el pleno disfrute de la autonomía de los individuos y ésta es porque nosotros también la valoramos y queremos que nuestra autonomía sea valorada. Comparado con un embrión y

puestos ante esta disyuntiva, el cerdito y su vida exhiben eso que valoramos de un modo que debería conmover nuestra sensibilidad moral. Si no fuera así, estaríamos ignorando la significación profunda del respeto moral.

Claro, este es sólo un dilema muy exagerado. Pero supongamos, como está sucediendo, que puedo utilizar embriones para aliviar el sufrimiento de individuos muy enfermos o gravemente impedidos. En efecto, la investigación con embriones se ha estado utilizando, entre otras cosas, para regenerar células nerviosas en primates que padecen una enfermedad muy parecida al síndrome de Lou Gehrig, que es la enfermedad que tiene anclado en una silla de ruedas al renombrado físico Stephen Hawkins. Los resultados, hasta ahora, han sido muy esperanzadores. ¿Debemos detener la investigación porque estamos utilizando la información genética de un individuo autónomo en potencia? Supongamos que alguien hambriento me pide algo de comer, pero yo le respondo que mejor ahorro el pan que podría aliviar su hambre ahora porque, tal vez, en la esquina siguiente me encuentre a alguien tan hambriento como él. ¿No sería absurda e insensible esta respuesta? Si uno de mis embriones, que todavía no es un ser capaz de sufrir ni de disfrutar su autonomía como un enfermo que Hawkins aún puede disfrutar la suya, podría aliviar su sufrimiento y, si, como es el caso, esos embriones pueden ser producidos por mi cuerpo (todavía) en cantidades respetables y por las hembras de la especie humana en cantidades industriales, ¿no sería más decente y más ético ofrecerlo?

No hacerlo me parece a mí que sería una falta de ética grave, una que pondría de relieve mi incapacidad para la identificación empática con el sufrimiento del otro, que es la fuente del respeto moral por la autonomía y su libre ejercicio.

Por supuesto, mi argumento indica igualmente que si vamos a utilizar embriones con fines terapéuticos debe ser bajo condiciones muy estrictas y en casos muy especiales. Y que la biología debe afinar sus herramientas terapéuticas por la vía de una comprensión más adecuada de los procesos que rigen el desarrollo del genoma humano. Esto debe hacerse, porque no podemos permitir una explotación intensiva de embriones humanos para fines terapéuticos. Pero, a falta de algo mejor, sería completamente insensible y estaría a espaldas de lo que son, de hecho, las fuentes de la conciencia moral, negarse a rajatabla a este tipo de uso de la información genética humana.

Finalmente, un crítico del uso de embriones para este tipo de fines terapéuticos podría responderme: "lamento mucho lo que le está pasando a Hawkins, pero los embriones de la especie humana no tienen por qué usarse para resolver ese tipo de problemas". ¿Qué razones podría ofrecer este hipotético interlocutor en la argumentación para defender esto, aparte de la que ya he criticado? Podría decir todavía que no nos corresponde a nosotros juzgar a la naturaleza o a un dios que condena a Hawkins a una silla de ruedas y que, por lo tanto, no *deberíamos* hacer nada para remediarlo. Bueno, a mí me parece que este es un argumento que revela que se carece de conciencia moral y de capacidad de identificación con el sufrimiento del otro, pero, con todo, aún creo que podemos contestarlo. Se trata, en efecto, de una manera de pensar que se encuentra más difundida de lo que parece a simple vista.

Según como yo lo veo, generaciones y generaciones de seres humanos se han abierto camino en contra de una naturaleza que, desde nuestro punto de vista, ignora nuestros deseos y necesidades. La biosfera terrestre no está hecha para la especie humana: de las 200.000 especies vegetales menos del 0,2% son digeribles por el hombre, de las 148 especies de mamíferos grandes, sólo 14 han podido ser domesticadas. Durante la mayor parte de su historia, el ser humano ha sufrido de hambre y enfermedades atroces. Como dice George Wallace, en contra de esos ingenuos que se oponen a toda intervención sobre el acervo genético de la Tierra: "la madre naturaleza es una bruja mala".¹ Si hemos sobrevivido hasta ahora, es porque generaciones tras generaciones de seres humanos han seleccionado las plantas y los animales que mantienen nuestra subsistencia: si podemos comer algunas plantas sin morir envenenados es porque otros se envenenaron antes que nosotros, advirtiéndonos de una muerte segura. Los radicales ecologistas que se oponen a toda forma de intervención técnica en la naturaleza, suponen que existe una especie de estado primigenio o prístino en el que el ser humano estaba mullidamente instalado en los brazos de la madre naturaleza, quien satisfaría sus necesidades de manera inmediata y sin carencias. La realidad es, sin embargo, que la especie humana ha tenido que abrirse paso duramente en el medio de una biosfera hostil que ha debido modificar, bien sea a través de una selección espontánea de los cultivos que pueden ser digeridos por nosotros (en un proceso que duró miles de años), bien sea a través de la intervención técnica que hace posible la ingeniería genética contemporánea. De la misma manera, no hay ninguna razón para que-

darnos de brazos cruzados si está en nuestras manos aliviar los males que hacen sufrir a la especie humana.

Los ecologistas que se oponen a ultranza a toda investigación sobre el acervo genético de la Tierra al parecer suponen que la humanidad siempre ha cazado y comido en abundancia y que siempre ha habitado una especie de Jardín del Edén. Por otro lado, las personas religiosas que temen toda intervención sobre el *status quo* también comparten con los ecologistas (en una alianza que hermana a la religión tradicional con la ideología *new age*) la ilusión de que enfermedades terribles y el hambre deben dejarse intocados por ser la voluntad de Dios, especialmente, claro está, si ellos mismos no son los afectados.

Negarse a explorar las posibilidades que la ciencia actual tiene para aliviar el hambre y las enfermedades graves que plagan a la humanidad no sólo pone de relieve la ignorancia que las nuevas generaciones de las sociedades afluentes padecen respecto de su propia historia, sino las dificultades que tiene una moral racional para imponerse a los prejuicios de la religión, que todavía informa la conciencia moral de la mayoría de las personas.

Doctorado en Filosofía
Universidad Central de Venezuela

DOCUMENTO

AMARTYA SEN

¿QUE IMPACTO PUEDE TENER LA ÉTICA?

Muchas personas son renuentes a “mezclar” la ética con la economía, y rehusarían igualmente pronunciarse en materia de “ética y desarrollo” –tema de esta conferencia– por el mismo motivo por el que declinarían una invitación a beber y luego conducir un automóvil. Es un reconocimiento al liderazgo de los organizadores de esta conferencia, –en especial a Bernardo Kliksberg – el haber despertado tan amplio interés y haber atraído una participación tan estelar para una iniciativa que lucía arriesgada, pero que ha sido justificada con creces por la riqueza del programa de la conferencia. Puesto que tengo el privilegio de conocer al Presidente Enrique Iglesias desde hace mucho tiempo, y conozco sus prioridades personales, puedo ver que tiene motivo de sobra para sentirse complacido.

Los organizadores de la conferencia también han hecho gala de mucho tacto al no aprovechar la ocasión para arengar a un público cautivo acerca de la importancia de la ética y de la moral. Tarea nada fácil, que entiendo debo asumir en lo que se ha llamado “ el discurso de clausura”. Trataré, entonces, de estar a la altura de la situación.

¿De qué manera influencia la ética los agentes primarios del desarrollo, entre los cuales figuran por igual ciudadanos y empresas comerciales, gobiernos y también la oposición, los medios de comunicación al igual que el mercado? ¿Qué razones existen para que tan diversas personas e instituciones atiendan las exigencias de la ética con seriedad? ¿Qué impacto puede tener la ética para marcar la diferencia?.

Más allá de la Prudencia

Puede resultar útil empezar específicamente por el comportamiento empresarial y, de manera más general, con cálculos de corte económico, los cuales se suponen motivados por objetivos que, por lo menos en función de una teoría, no tienen nada que ver con la ética. El aforismo citado con mayor frecuencia en la economía es el comentario de Adam Smith acerca del carnicero, el panadero y el cervecero, que de hecho es lo único de Smith que algunos académicos selectivos leen (*No dije en Chicago*):

No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero que esperamos nuestra comida, sino de la consideración que ellos hacen de sus propios intereses. Apelamos no a su sentido humanitario sino a su amor por ellos mismos ...¹

Aunque nos moleste el que a Adam Smith se le califique tan a menudo de economista de una sola frase (de hecho, el autor famoso de esta frase), obviamente esta afirmación no tiene nada de malo, de hecho es sensata y también denota discernimiento. El carnicero, el cervecero y el panadero quieren ganar dinero de nosotros, y nosotros, –los consumidores– deseamos la carne, la cerveza y el pan que ellos tienen para vender. Lo que se necesita para generar este deseo de intercambio es simplemente algo de “amor por uno mismo” (como lo llamaba Adam Smith) de parte de cada uno.

Esta idea es, en sí, brillante. Ayuda a explicar por qué *deseamos* el intercambio. Pero no nos dice absolutamente nada acerca de cómo asegurar que esos intercambios deseados se organicen y ocurran en la práctica –y además en forma expedita. Smith nunca fusionó estos aspectos claramente diferenciados.

Para una negociación exitosa de un contrato aceptable y para la ejecución eficiente y adecuada del mismo, no basta la motivación. Para el funcionamiento real de los contratos y su uso exitoso en la expansión económica se necesita mucho más. Se requieren instituciones – para la aplicación de la legislación, para el seguimiento, auditoría y contabilidad. Igualmente exige ética en el comportamiento, que podría facilitar acuerdos en condiciones justas de intercambio ante la existencia de alternativas de contratos diferentes (como suele ocurrir en los mundos que no son los de la competen-

¹ Smith, A., «An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations» (Indagación acerca de la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones), Londres, vol. 1, 1910, (1776), p.13.

cia pura y perfecta, es decir, casi siempre). Las normas de comportamiento también pueden ayudar a las partes a cumplir promesas y respetar contratos (aun cuando las partes puedan preferir en un momento determinado un cumplimiento parcial, y algunas veces una revocación total, en la medida en que las condiciones pueden resultar diferentes a las esperadas). De hecho, las normas de comportamiento pueden inducir a las personas a actuar en forma honorable sin necesidad de recurrir incesantemente a demandas entre las partes contratantes.

El Razonamiento, la Supervivencia y la Ética del Comportamiento.

Por lo tanto, la ética empresarial es necesaria inclusive para el comercio normal. Naturalmente resulta fácil explicar el motivo por el cual aun las personas que persiguen su beneficio personal, con frecuencia captan la clara conveniencia de actuar en una forma moralmente apropiada, debido a los requerimientos del “esclarecido interés propio” (la lúcida comprensión de la propia conveniencia) – lo que Smith llamaba “prudencia”. Por ejemplo, es útil para las personas tener la reputación de ser íntegros y dignos de confianza.

En la literatura reciente relativa a la supervivencia selectiva de normas de comportamiento y, de manera más general, acerca de la teoría evolutiva de los juegos, se ha aclarado el amplio alcance del razonamiento ético en estas formas útiles a nivel instrumental.²

Cabe preguntarse entonces si ese “esclarecido interés propio” es suficiente para lograr una ética del comportamiento Smith no lo creía así, y por ello siguió recalcando la importancia de otras virtudes que van mucho más allá de la prudencia, entre ellas la “comprensión”, la “generosidad” y el “actuar en función del colectivo”.³ Si bien el cálculo estricto de nuestros beneficios a largo plazo nos llevaría más allá de la limitada búsqueda del beneficio personal para ubicarnos en el más amplio “esclarecido interés propio” y la prudencia, Smith abrigaba la esperanza de que una consideración

² El papel de la teoría evolutiva de los juegos en este campo está ampliamente comentado en Weibull, J., *Evolutionary Game Theory*, Cambridge, MA, MIT Press, 1995. Para temas relacionados, véase igualmente a Binmore, K., *Playing Fair*, Cambridge, MA, MIT Press, 1994, y Ben-Ner, A. y Fudenberg, L. (eds.), *Economics, Values, and Organization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

³ Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1776 (1790).

más plena de nuestro papel en la sociedad y de nuestras mutuas interdependencias nos conduciría mucho más allá de la búsqueda del bien personal, aún esclarecida. En este contexto invocaba el apelar a recursos tales como la necesidad de imaginar lo que sugeriría un “espectador imparcial”. Nuestras vidas transcurren en situación de dependencia mutua, y nos debemos algo los unos a los otros, que se ubica más allá de aquello que nos aporta beneficio personal a largo plazo.⁴

Este es el tema más amplio de la ética del comportamiento que trasciende no sólo la conducta carente de ética, sino también el valor instrumental de la conducta ética en función del interés propio esclarecido. De cualquier manera, Smith no esperaba que este sería el comportamiento habitual de los hombre de negocios, puesto que en general el no esperaba un alto nivel de moralidad de la gente adinerada, de quienes desconfiaba enormemente (bastante más que alguien como Karl Marx, por ejemplo). Esbozó el beneficio *social* derivado de tener en cuenta el bien público, pero dejó sin definir gran parte de lo que realmente cambiaría la conducta *individual*, especialmente entre los adinerados y de los poderosos. En cierta forma abrigaba la esperanza de que emergiesen normas de comportamiento que no estuviesen condicionadas por calculados intereses egoístas en cada caso, sino vinculadas a la consideración de ser las normas de comportamiento “apropiadas”, que reflejasen las convenciones establecidas y normativas de la conducta habitual.

Muchas personas se comportan de manera muy decente, y a través de toda su vida evitan caer en entredicho y es muy posible que nunca hayan experimentado el sentimiento en el cual nosotros fundamos nuestra aprobación de su comportamiento, sino que se limitaron a actuar basándose en lo que consideraron ser las normas de comportamiento establecidas.⁵

Es evidente que es posible reforzar dichas normas mediante la supervivencia evolutiva, pero también hay procesos cognoscitivos que pueden justificar un razonamiento como éste aun cuando la mayoría de las personas podría actuar, como lo expresaba Smith,

⁴ Estos temas los he analizado en otros textos, especialmente en «Rational Fools: A Critique of The Behavioral Foundations of Economic Theory», *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977); «On Internal Consistency of Choice», *Econometrica*, 61 (1993); «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica*, 65 (1997).

⁵ Smith, *The Theory of Moral...*, cit., p. 162.

“únicamente basándose en lo que consideraron ser las normas de comportamiento establecidas”.

Lo que cabe resaltar aquí es que esto abre un enorme espacio a la ética y la moralidad del comportamiento, que puede vincularse, por una parte al razonamiento ético en nombre de la sociedad y, por la otra, relacionarse con la elección, razonada o por inclinación, inspirada en la supervivencia evolutiva vinculada a beneficios individuales a largo plazo y al éxito social.⁶ Estos temas se plantean en varios contextos prácticos, muchos de los cuales tienen ahora mayor importancia de la que tenían en la época de Adam Smith. Un buen ejemplo, naturalmente, lo constituye el desafío del deterioro ambiental, tema que retomaré más adelante.

La necesidad de integración requiere no solamente el reconocimiento de que tanto la ética del comportamiento como la reforma institucional tienen sus respectivos papeles en el abordaje del desafío ambiental, sino también el cuidadoso escudriñar de sus interrelaciones: cuán exactamente pueden *reforzarse* mutuamente, y, no menos importante, cómo pueden también estar *en conflicto*. Los valores y las instituciones no son independientes unos de otras. Por supuesto tampoco lo son las consideraciones de eficiencia y equidad. Si bien se reconocen con frecuencia las interrelaciones entre éstas últimas, el enfoque suele ubicarse en el contexto del señalamiento de que la búsqueda de equidad puede a menudo entorpecer la eficiencia, mediante una serie de efectos contrarios, especialmente debido a la erosión de incentivos. Ciertamente esta es una consideración importante en numerosas situaciones, y debe ser tenida en cuenta, pero también cabe señalar que los nexos pueden ser mucho más complejos. De hecho, atender el aspecto de equidad puede, en muchas circunstancias, ayudar a *promover* la eficiencia (en vez de obstaculizarla), porque puede ser que la conducta de las personas dependa de su sentido de lo que es justo y de su lectura acerca de si el comportamiento de los demás lo es.

Ética Ambiental.

Las complejas interdependencias entre valores, instituciones y normas de comportamiento, así como entre la respectiva búsqueda

⁶ He tratado de referirme en otros escritos a la razón por la cual la línea de razonamiento evolutivo complementa, y no reemplaza, el análisis ético de corte kantiano y smithiano; véase «Maximization and the Act of Choice», *Econometría*, 65 (1997).

de equidad en la distribución y eficiencia en la producción requieren una investigación más amplia de la que suele acordárseles. Trataré de ilustrar los vínculos, primero con el problema de la protección ambiental y luego a través de algunas de las controversias contemporáneas acerca de políticas de desarrollo e inclusive algunas de los temas en el ámbito acaloradamente debatido de la globalización.

Pensemos por ejemplo en el mérito de resolver el problema ambiental mediante la creación de derechos de propiedad, tema explorado por numerosos economistas en forma esclarecedora. Efectivamente, el crear derechos de propiedad privada para reemplazar los recursos compartidos (genéricamente llamados “bien común”) puede conducir al interés de los propietarios en el ambiente y eliminar así el desperdicio e ineficiencia que surgen de los hartos conocidos problemas de factores externos, no posibilidad de exclusión y aprovechamiento del bien ajeno. Es posible que las parcelas asignadas como propiedad privada reciban mayor dedicación y atención que los recursos de propiedad y explotación compartidos por la comunidad.

Teniendo en cuenta el limitado alcance de esta solución, resulta obvio señalar que, en algunos casos, esta transformación a propiedad privada puede no ser factible del todo. Por ejemplo, en lo que se refiere a la atmósfera de la tierra y al manejo de los aspectos vinculados al calentamiento global o a la preservación de la capa de ozono. Esto es sin duda evidente, pero está lejos de ser el único problema. Al uso de los recursos de propiedad común subyacen igualmente los aspectos de la equidad y de la motivación de la conducta. Aun cuando es posible la transformación a propiedad privada (como en el ejemplo frecuentemente citado de las praderas compartidas para pastar de los respectivos ganados de los diferentes miembros de la comunidad), tenemos que tener en cuenta las implicaciones posiblemente desfavorables que puede tener la privatización en la equidad de la distribución de los recursos, o en el acceso de los menos privilegiados a los beneficios que deben ser compartidos. En efecto, estos temas se encuentran en el meollo de las razones sociales que inspiran la idea de propiedad privada. Así, un programa de privatización, a pesar de las ventajas que presente en algunos aspectos, puede, en otros casos, tergiversar el propósito original.

Este aspecto está también estrechamente vinculado a la ética del comportamiento. El tipo de “psicología del compartir” que se requiere para lograr el uso compartido (total o parcial) puede ser, sin duda, muy valioso como recurso humano –aún en forma in-

completa— para preservar y cuidar el ambiente. Cuando dicho enfoque se reemplaza por un activo uso de incentivos y de cálculos privados de beneficios y utilidades personales, puede ocurrir que el éxito en materia de eficiencia que se espera (y que puede lograrse en parte) resulte adquirido a expensas de algún debilitamiento de los valores generales que fundamentan la ayuda y cooperación mutuas. Los efectos de valoración generados por revisión institucional deben figurar entre las consideraciones que deben sopesarse al elegir entre diversas maneras de tratar de abordar los desafíos ambientales. Se encuentran entre las “variables de contexto” susceptibles de fomentar o desalentar la cooperación.⁷

Los problemas ambientales requieren una combinación de enfoques, entre ellos reforma institucional (como por ejemplo impuestos y subsidios especialmente diseñados, la creación de derechos individuales y el cultivo de la organización social), por una parte, y por otra, la formación de valores en general. Es importante que la búsqueda de la respuesta necesaria no se haga con una óptica estrecha y excesivamente focalizada. No es adecuado centrarse exclusivamente en, por ejemplo, la creación de derechos de propiedad en materia de ambiente o en prohibiciones legales o solamente en impuestos y subsidios. Tampoco lo es, por otra parte, lanzar toques de clarín pidiendo más ética ambiental como la única vía hacia la sostenibilidad. Existe la marcada necesidad de integrar el papel de la ética y de las instituciones dentro de un marco más amplio.

También es importante reconocer que el admitir el papel crucial de los valores no nos exige desmerecer el papel del razonamiento económico, e inclusive recurrir al mismo para buscar las reformas institucionales que pueden funcionar aun cuando no ocurra lo mismo con la formación de valores. La integración del papel de las normas y valores con el razonamiento económico requiere ampliar el análisis económico, y no desecharlo.⁸

Libertad y Desigualdad.

Ha llegado el momento de ilustrar el segundo punto: los desafíos planteados por las políticas de desarrollo en general (no solamente los aspectos ambientales del desarrollo en particular). Qui-

⁷ Acerca del papel general de las "variables de contexto " en la cooperación exitosa, véase Ostrom, E., «Collective Action and the Evolution of Social Norms», *Journal of Economic Perspectives*, 14 (2000).

⁸ He tratado de analizar algunos de los vínculos en «Maximization and the...», *cit* (1997).

siera empezar por esbozar brevemente un enfoque que me ha resultado útil en la reflexión acerca del desarrollo, y pienso que se vincula en sentido amplio a las ideas básicas que Adam Smith trató de elaborar y de desarrollar. En virtud de este enfoque se afirma que un buen punto de partida para el análisis del desarrollo puede ser el reconocimiento básico de que la libertad es a la vez (1) el objetivo primario y (2) el principal medio del desarrollo. La anterior afirmación es evaluativa e incorpora el reconocimiento del principio de que el desarrollo no puede ser medido sin tener en cuenta el estilo de vida que pueden llevar las personas y sus libertades reales. En otras palabras, el concepto de desarrollo no puede limitarse al crecimiento de objetos inanimados de conveniencia, como incrementos del PNB (o del ingreso personal), o la industrialización, o el progreso tecnológico, o la modernización social. Si bien estos son logros importantes—a menudo cruciales— su valor debe estar relacionado con el efecto que tienen en las vidas y libertades de las personas a quienes atañen.⁹

El vínculo entre libertad y desarrollo, sin embargo, va mucho más allá de las conexiones constitutivas. La libertad, se afirma, es no solamente el fin último del desarrollo, sino también un medio de crucial efectividad. Este reconocimiento puede estar basado en el análisis empírico de las consecuencias de —y de las interconexiones entre— libertades de diferentes tipos, y en la evidencia empírica extensa que indica que dichas libertades suelen reforzarse entre ellas.¹⁰ La capacidad real que tiene una persona para alcanzar logros está bajo la influencia de las oportunidades económicas, las libertades políticas, las facilidades sociales y las condiciones habilitantes de buena salud, educación básica así como el aliento y cultivo de iniciativas. Estas oportunidades son, en gran parte complementarias, y tienden a reforzarse en su alcance y utilidad respectivos. Es por estas interconexiones que el ente libre y sostenible emerge como un medio de desarrollo efectivo.

Equidad y la Perspectiva de Libertad.

La retórica de la libertad ha sido ampliamente utilizada por muchos pensadores, quienes han demostrado relativamente poco

⁹ Véase también Nussbaum, M. y Sen, A. (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, y Crocker, D. y Linden, T. (eds.), *Ethics of Consumption*, New York, Rowman and Littlefield (1998).

¹⁰ Se analiza la evidencia en Sen, A., *Development as Freedom*, New York, Knopf and Oxford, Oxford University Press, 1999.

interés por la equidad y algunas veces inclusive antipatía. De hecho, el pretendido conflicto entre libertad e igualdad ha sido ampliamente debatido por los adalides de la libertad, especialmente en el contexto de considerarlo como un argumento contrario a acordarle demasiada prioridad a la igualdad.¹¹ Sin embargo, resulta difícil entender una perspectiva de libertad que no tenga a la equidad como elemento central. Si la libertad es realmente importante, no puede ser correcto reservarla únicamente para unos pocos elegidos. En este contexto es importante reconocer que las negaciones y violaciones de la libertad se presentan típicamente bajo la forma de negar los beneficios de la libertad a algunos aun cuando otros tienen la plena oportunidad de disfrutarlos. La desigualdad es una preocupación central en la perspectiva de la libertad.

De hecho la libertad, además de ser una de las ideas más valiosas del mundo, también se encuentra entre las condiciones humanas más temidas. ¿Por qué ocurre esto? Si bien los psicólogos han debatido con frecuencia que la libertad de la propia vida puede ser vista como una causa de ansiedad y preocupación (especialmente porque la libertad se acompaña de responsabilidad), me atrevería sin embargo a sugerir que no es característico de las personas el temer a la libertad en sus *propias* vidas. Quienes temen a la libertad suelen temer a la de los *demás*. Según las tendencias políticas de los críticos de la libertad, su temor ante la libertad de otros posiblemente se concentra en determinadas áreas en las cuales piensan que la libertad para todos sería especialmente negativa. Así, el miedo a la libertad se expresa de diferentes maneras y adopta muchas caras: temor, respectivamente, a la libertad de las clases descontentas de menores ingresos, a la de las masas rurales afligidas, a la de las mujeres descontentas que rezongan por el “lugar” que les ha sido asignado, a la de la juventud rebelde que se niega a acatar y obedecer y a la de los disidentes empecinados que protestan por el orden existente.

Por ejemplo, quienes se oponen a considerar que las libertades políticas son derechos políticos de las personas a las cuales todos tiene derecho, en forma característica no se niegan dichos derechos para sí mismos: el derecho de hablar, de expresarse libremente, de

¹¹ He afirmado en otros escritos que este conflicto, de hecho, no existe. *Inequality Reexamined*, Oxford, Clarendon Press, and Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992. Es posible que la libertad compita con la utilidad o con el ingreso real por el “espacio” en el cual pueden definirse la igualdad o la eficiencia, pero no es posible ver a la libertad, en sí misma, como antítesis de la igualdad, sin cometer un serio error de categoría.

participar en la toma de decisiones, y así sucesivamente. A lo que tratan de oponerse es a la libertad política de otros, no a la libertad política para ellos. En otros ámbitos de la libertad existen contrastes parecidos: económicos, sociales y culturales. Es la libertad de otros la que ha preocupado usualmente a numerosos comentaristas que expresan su oposición a la libertad en sus escritos, pero que nunca han estado dispuestos a renunciar a la propia. Por lo tanto, la necesidad de lograr la equidad es un elemento central dentro de la perspectiva de la libertad en general, y en particular de la idea del “desarrollo como libertad”.

Diferentes Ámbitos y sus Interconexiones.

Estas conexiones son muy importantes para visualizar la interdependencia entre equidad y eficiencia y entre valores e instituciones. Si, por ejemplo, se le niegan a muchas personas las oportunidades sociales de la educación básica debido a una falta de acceso a escuelas, o si carecen de derechos económicos básicos debido a desigualdades masivas en la propiedad (reforzadas por la ausencia de políticas para contrarrestar dichas situaciones tales como reforma agraria, facilidades de microcréditos, etc...), los resultados no se limitarán únicamente a la existencia de esa desigualdad, sino que abarcarán también otros efectos limitantes vinculados a la naturaleza de la expansión económica, el florecimiento de desarrollos políticos y culturales, e inclusive las esperadas reducciones en las tasas de mortalidad y fertilidad – que se verían todas alteradas debido a la existencia de desigualdades en materia de oportunidades educativas o económicas. Por ejemplo, ha sido sobradamente demostrado que el fortalecimiento de capacidades de las mujeres y su consiguiente habilitación gracias a la escolaridad, las oportunidades de empleo y otros surten los efectos de mayor alcance en la vida de todos los involucrados: hombres, mujeres y niños. Reduce la mortalidad infantil; aminora los riesgos para la salud de adultos que resultan de bajo peso al nacer; incrementa el espectro y efectividad de los debates públicos; y tiene mayor impacto en la moderación de las tasas de fertilidad que el crecimiento económico.¹² La desigualdad basada en el género en los ámbitos económico y social puede, por lo tanto, lesionar considerablemente el desempeño global en numerosas y diversas áreas, afectando variables demográficas, médicas, económicas y sociales. La falta de equidad en una esfera puede

¹² Véase *Development as Freedom*, capítulos 8 y 9.

conducir a una pérdida de eficiencia y desigualdades en otras.

De igual manera, la negación de la democracia y de los derechos políticos y cívicos expone a la comunidad a diversas privaciones económicas a través de la falta de voz de los desposeídos. La posibilidad de hambrunas, asociada con regímenes autoritarios, es apenas un caso extremo de esta relación. De hecho, para ilustrar la idea con situaciones menos extremas, podríamos citar las experiencias de las crisis económicas asiáticas a partir de 1997. Los derechos políticos que no disfrutaban los ciudadanos de Corea del Sur o de Indonesia –a pesar de un crecimiento económico muy exitoso– hicieron particular falta al presentarse la crisis económica asiática y se sintió la imperiosa necesidad de la voz política que no fue escuchada por la desigualdad autoritaria–especialmente para los nuevos desposeídos que tenían muchos motivos para protestar y quejarse. No es de sorprender, entonces, que la democracia se ha convertido en una de las principales exigencias, toda vez que la crisis económica devastó el Este y Sudeste Asiáticos.

Preocupaciones Globales.

También a nivel más global, estas interconexiones afectan las perspectivas de las relaciones económicas y comerciales. He intentado argumentar en otras oportunidades (especialmente durante mi alocución durante la ceremonia de graduación en la Universidad de Harvard en junio pasado) que esta consideración es válida inclusive en lo que respecta al fundamento institucional del comercio y finanzas mundiales, entre cuyos diversos aspectos organizativos aparecen institutos tales como la Organización Mundial del Comercio, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y así sucesivamente.¹³ Habrá que analizar nuevamente el equilibrio de poder en el funcionamiento de las diversas instituciones que integran la arquitectura global. La arquitectura institucional actual se creó mayormente a mediados de los años cuarenta, basada en la comprensión de las necesidades de la economía mundial según la óptica de la Conferencia de Bretton Woods, celebrada en las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial. Ese marco contribuyó a la evolución del comercio y del desarrollo, pero no ocurrió lo mismo en materia de equidad distributiva– ya sea en la esfera económica o política. De hecho el mundo era muy diferente durante la década de los cuarenta, al encontrarse la mayor parte de Asia y África bajo

¹³ «Global Doubts», *Harvard Magazine*, Septiembre–Octubre (2000).

régimen colonial de uno u otro tipo, con Occidente emergiendo apenas de una depresión generalizada y una guerra muy destructiva, en la que había mucho más tolerancia en materia de inseguridad y de pobreza y en la que era muy reducida la comprensión de las enormes perspectivas globales de democracia, desarrollo económico y derechos humanos en el mundo visto como un todo.

Las crecientes protestas contra la globalización han puesto cada vez más en evidencia que hay importantes aspectos de la equidad global que es necesario abordar. Los temas generales que han inspirado estos movimientos de protesta han sido siempre más importantes que las tesis rudimentarias aunque efectivas que han encontrado su expresión en los lemas y carteles de dichos movimientos. Pero lo que es seguro es que tratar de resolver las relaciones comerciales y económicas globales sin atender simultáneamente los aspectos de equidad y trato justo a nivel global se topará con problemas de consideración. Este reconocimiento de ninguna manera desmerece la valoración del papel constructivo de la economía de mercado global y su contribución a la base económica de un mundo próspero.

Las protestas se han alimentado de la aparición de un conjunto de valores globales que se han manifestado con firmeza en el mundo contemporáneo. No es sorprendente que las protestas contra la globalización, a su vez, han sido movimientos globales, y que atraen a personas provenientes de países de todo el mundo. La división supuestamente nítida entre política y economía ha sido cruzada en esencia una y otra vez, y la barrera que separa las consideraciones de eficiencia de los aspectos de la equidad también ha sido franqueada con notable frecuencia.

Este es, entonces, el contenido del tema “ética y desarrollo” que los organizadores de esta conferencia, y en particular Bernardo Kliksberg, han colocado ante nosotros. Tenemos motivos para agradecerles el que nos encaminen hacia el estudio de esos asuntos. Tal vez no nos hayan arengado acerca de la importancia de la ética, pero sin duda es éste un tema excelente –y que se presta eminentemente a la “arenga”– Es en todo caso, el subterfugio al que apelo en torno a la temática de esta alocución de clausura.

RECENSIONES

Montiel, Egdar. *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. Lima, FCE, 2000. pp. 318.

Para iniciar nuestra presentación de *El humanismo americano* debemos, en primer lugar, ubicarlo como un texto de carácter filosófico. Efectivamente, en América llevamos una secuencia de cuatro siglos y medio en el quehacer filosófico, hemos adoptado y adaptado: la filosofía escolástica y el humanismo, el pensamiento ilustrado, el romanticismo, el positivismo materialista, el espiritualismo y, en la etapa contemporánea, múltiples tendencias del quehacer filosófico académico influyen en nuestro quehacer filosófico: fenomenología, existencialismo, estructuralismo, filosofía analítica del lenguaje, filosofía de la ciencia, historicismo y otras inclinaciones de la reflexión universal.

Para Francisco Miró Quesada en *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, por las décadas del cincuenta al sesenta, surge en México una generación de filósofos latinoamericanos para quienes hacer filosofía significa llegar a pensar por sí mismos los grandes temas del filosofar occidental. Esto significa llegar a la creatividad filosófica a través de la total asunción del pensamiento ajeno (el occidental). La originalidad del filósofo latinoamericano se concibe como la culminación de un largo proceso asimilativo como el resultado personal inevitable a que tiene que llegar quien ha comprendido hasta sus últimos fundamentos el pensamiento filosófico en su expresión histórica para llegar a descubrir su propio camino como verdadera autenticidad. Son los llamados filósofos asuntivos.

Pero no todos están de acuerdo en seguir contribuyendo en la realización de un pensar referido a las grandes temáticas del filosofar tradicional. Partiendo de la consideración de que el filósofo joven es un hombre que experimenta la vivencia de un desenfoque del trato de problemáticas que no corresponden a la realidad que lo circunda, siente una exigencia “extrínseca” en lo que respecta a estar al tanto y conocer el proceso de la contemporaneidad filosófica, pero siente, al mismo tiempo, que se pierde en la teoría, considera que la autenticidad de nuestro filosofar no puede darse en un filosofar a la europea, sino que debe hallarse en un tipo de filosofar diferente. Con esta consideración se aparta de la línea general del movimiento recuperativo asuntivo y son los que dan lugar a la bifurcación de nuestros filósofos en asuntivos y afirmativos. Son afirmativos porque constituyen una línea de pensamiento que proclama que sólo la meditación sobre la propia realidad puede producir la autenticidad filosófica. Esta original concepción se debe a que la filosofía mexicana ha pasado por el existencialismo y el puente del historicismo de Ortega y Gasset y en especial por la influencia personal del maestro José Gaos. En efecto, los principios del historicismo señalan que no hay una filosofía mejor que otra y que

toda filosofía es relativa a su circunstancia histórica, y que la realidad es la que origina las situaciones de donde se derivan los verdaderos problemas, y el esfuerzo por resolverlos con sentido directo y concreto es, justamente, lo que habrá de producir soluciones filosóficas auténticas. Por último, la filosofía siempre ha consistido en ser aplicada como un instrumento para la comprensión y la justificación de la realidad, por lo tanto debemos echar mano a los sistemas filosóficos más adecuados para ser adaptados a nuestra realidad. El filósofo, en tanto asume una situación histórica concreta, se ve impelido a tener que revelar a su comunidad su propio ser y la elección de su destino. Aparece así la idea de la *filosofía como responsabilidad* y la del ser del filósofo comprometido con su circunstancia concreta, con una realidad, ante la cual ya no puede permanecer indiferente. Ser filósofo latinoamericano significa tener el coraje suficiente para revelar a la conciencia de sus contemporáneos cuál es el destino de América Latina.

Sin lugar a dudas Edgar Montiel se revela en *El humanismo americano* como un filósofo afirmativo, es un pensador peruano de brillante trayectoria en el estudio del proceso de la filosofía en el Perú y en América, es un teórico, un investigador de nuestra identidad, un crítico del movimiento histórico-filosófico de nuestra América y un intelectual que busca respuestas filosóficas frente a problemáticas de nuestra realidad.

Así, frente al conformismo filosófico que nos es habitual, postula la *subversión creadora*, frente a la acumulación de cinco siglos opone la mostración de nuestra verdadera identidad –prehispánica y occidental–, frente a la recepción pasiva de filósofos, doctrinas y sistemas propone la crítica a los mismos y la selección que pueda corresponder a nuestra propia tempo-espacialidad. Y frente a la imitación incondicional de la filosofía surgida en los centros de poder académico filosóficos, plantea la necesidad de crear respuestas reflexivas originales.

II

Creación, crítica, identidad y subversión son palabras claves para entender el mensaje de Edgar Montiel contenido en *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. Sin embargo, el nombre mismo nos lleva a considerar que la filosofía que él practica, o a la que se adhiere con mayor intensidad, es neohumanista.

Montiel parte del humanismo de Fray Bartolomé de las Casas, y lo afirma en cada estudio que realiza a lo largo de su obra, porque su perspectiva es preocupación constante por el reconocimiento del americano, de su capacidad existencial creativa y también por el reconocimiento de su humanidad como hombre de carne y hueso que debe ser liberado del subdesarrollo y de la dominación. Pero el humanismo iniciado en la polémica entre Fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda debe estudiarse en un proceso evolutivo en nuestro continente, y no sólo eso, sino que debe entenderse como el aporte más significativo de América a la humanidad. En efecto, nuestro autor se pregunta: “¿Qué hubiera pasado si

Fray Bartolomé de las Casas perdía, en 1551, la crucial polémica sobre la condición humana o no del hombre originario de América, frente al doctor Ginés de Sepúlveda?” (*op. cit.*, p. 11).

“Probablemente el curso de la historia –dice– habría tomado otro cauce y, con certeza, las ideas humanitarias se habrían retrasado en su evolución. ¿Por cuánto tiempo nos habríamos quedado en América orillados a la condición de homínidos, sometidos a servidumbre, como pretendía el Dr. Sepúlveda? La posibilidad no era remota, pues se buscaba precisamente legitimar las guerras de conquista y sometimiento contra los ‘indios idólatras’ para volverlos esclavos, declararlos desprovistos de razón e incapaces de administrar sus bienes” (*loc. cit.*).

Controversia, querrela jurídica (teológica con fondo económico) de la mayor trascendencia, porque se trataba nada menos que de reconocer o no la condición humana de esos seres que poblaban el inmenso territorio del Nuevo Mundo.

En materia filosófica, a la servidumbre natural proclamada por Aristóteles y Sepúlveda, se opuso la tesis sobre el libre albedrío de los hombres de San Agustín (aunque vivan en estado de rudeza).

Frente al reconocimiento de la racionalidad de los naturales encontrados en el continente, Las Casas pudo modelar un destino mejor para la condición humana toda. Y este reconocimiento fue un avance cualitativo para la humanidad.

Así, América se encuentra en los orígenes del humanismo moderno, la controversia de Valladolid pasa por la Revolución francesa (igualdad de todos los hombres) y en 1948 arriba a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, consagrada *urbi et orbi* por las Naciones Unidas hace sólo 52 años. El primer artículo, de reconocida influencia lacasiana, dice: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

Somos herederos de esta historia –dice Montiel– y hoy día conlleva una responsabilidad y un deber proseguir la obra nunca acabada de emancipación humana, pues en materia de libertades y derechos la batalla nunca está definitivamente ganada, más aún si hay nuevas libertades y derechos a conquistar en lo económico, social, cultural y político, como el derecho a la paz reclamada por la UNESCO.

Hay otro aporte muy significativo del Nuevo Mundo a la cultura occidental que señala Montiel. Se trata de que la filosofía contemporánea nació en el siglo XVI, esta filosofía nació con una vocación moderna pues los valores espirituales y materiales que caracterizan la modernidad no se habrían consagrado sin la intervención de América que sirvió “como palanca que hizo mover el mundo hacia la modernidad”.

En primer lugar señala la contribución de América en la economía de Europa, la masiva introducción del oro y la plata que generó una “revolución de precios”, una inflación elevada, que obligó al surgimiento de nue-

vos grupos de poder económico y político, que dio lugar a la gestación de la revolución industrial; la necesidad de transformar la naturaleza para beneficio del hombre; avance de la ciencia y la tecnología; la valoración del hombre como categoría individual, capaz de crear y superarse, y, en fin, la revolución política inspirada por una ola de utopistas que soñaban con América como tierra prometida y sede de la experimentación social, muchos de ellos lectores del Inca Garcilaso, quien también influyó poderosamente en los ilustrados franceses, y en nuestra independencia (*Ibid.* p. 14).

Desde la perspectiva contemporánea nuestro autor señala que el vasto imaginario de América constituye en nuestros días su **herencia cultural**. En efecto, en las obras más relevantes producidas en el continente en música, literatura, cine, teatro o en los tratados sociológicos, filosóficos teológicos o económicos más innovadores se advierte la expresión del ser y la **historia americana**. En esta práctica creativa se siente la personalidad de la región. Constituye –agrega– una nueva manifestación de nuestra humanidad que es expresión de una virtud trascendente.

El imaginario en América es de tanta penetración que cumple una función reveladora de un mundo verosímil y con cuyo acervo la creación latinoamericana muestra su originalidad, sus atributos como cultura. Su aceptación universal se debe a que es reconocida **identidad diferente**.

Es posible acceder a la universalidad cuando la cultura trasmite algo auténtico, pues cuando desarrolla facultades creadoras define su especificidad y su diferencia de las otras: al afirmarse se distingue, rompe el mimetismo desalmado (sin alma) de la cultura plástica y repetitiva.

Como último punto en esta exposición del pensamiento humanista de Montiel debemos referirnos a su apreciación crítica sobre “la imitación desenfrenada que fomenta la globalización y que constituye una fuerza adversa a la irradiación cultural del continente y es factor de empobrecimiento civilizacional”.

Para Edgar Montiel, en contraste al fenómeno imitativo, la creación, la autenticidad, forman parte de la movilización en el desarrollo durable y el ejercicio de nuestra soberanía en el mundo. El plagio y la recepción acrítica de modelos y conceptos (no decimos el rechazo indiscriminado) es un acto de pereza intelectual. Por eso, la creatividad, el vuelo imaginario, la conciencia crítica, son formas de **subversión creadora**, que lucha por liberarnos de todo tipo de ataduras y por ende del subdesarrollo y la dominación.

MARÍA LUISA RIVARA
Presidenta de la Sociedad Peruana de Filosofía.

μISCELÁNEA

μ

El área de Filosofía de la UCV estuvo presente en las VII Jornadas del Discurso Político, las cuales se celebraron en la ciudad de Maracaibo, del 17 al 19 de Octubre del año en curso. Presentaron ponencias los profesores Luz Marina Barreto, Nancy Núñez, Carlos Kohn y Vincenzo P. Lo Monaco.

μ

Del 16 al 20 de septiembre de 2002 se celebrará, en las ciudades de Alcalá de Henares y Madrid, el I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política. La temática del congreso está abierta a los intereses de los filósofos del área, aunque el Comité Organizador propone algunas secciones. Para mayor información, comunicarse con el profesor Carlos Kohn, miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, por el e-mail: kohncl@eldish.net

μ

La *Federation Internationale des Societes de Philosophie* está organizando el XXI Congreso Mundial de Filosofía: *La filosofía frente a los problemas mundiales.*, el cual se celebrará en la ciudad de Estambul, Turquía, del 10 al 17 de agosto de 2003. Cualquier información al respecto puede ser consultada en el web-site: www.tflk.org.tr o solicitada por el e-mail: worldphilosophy.cong@vasco.com.tr

μ

La Profesora Fabiola Vethencourt fue postulada por el Ministerio de Ciencia y Tecnología para participar en el Curso de Directivos en Diseño y Gestión de Políticas y Programas Sociales que ofreció el Instituto de Desarrollo Social (INDES) del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) entre el 22 de Octubre y el 16 de Noviembre del año en curso, en Washington DC. Dicha invitación constituye un reconocimiento para la Escuela de Filosofía de la UCV, en virtud de que la profesora fue invitada en su condición de profesora e investigadora en el área de ética y políticas públicas de dicha casa de estudios.

μ

La Sociedad Española de Filosofía Analítica está promoviendo el III Congreso sobre Filosofía Analítica, el cual se celebrará en la ciudad de Granada, del 13 al 15 del mes de Diciembre del presente año, organizado por el Departamento de Filosofía Analítica de la Universidad de Granada. Para mayor información al respecto, dirigirse al Prof. Juan José Acero, correo electrónico acero@ugr.es o Esther Romero romero@ugr.es.

μ

Se está anunciando la celebración de la IV Conferencia sobre Lógica Modal, organizada por la Universidad Paul Sabatier, en la ciudad de Toulouse, Francia, entre el 30 de septiembre y el 2 de octubre de 2002. Entre las personas invitadas a dicha conferen-

cia están Melving Fitting (Estados Unidos), Robert Goldblatt (Nueva Zelandia), Ian Hodgkinson (Reino Unido), Carten Lutz (Alemania), Hiroakira Ono (Japón) y Phillippe Schnoebelen (Francia).

μ

La Universidad Católica “Andrés Bello” conjuntamente con la Universidad Central de Venezuela están organizando las Jornadas de Reflexión “Filosofía: ¿para qué?”, las cuales tienen como objetivo central el tema de la enseñanza de la Filosofía en Venezuela. Para mayor información dirigirse al Comité Organizador: Por la UCV están los profesores Judith Kristoffy y Tulio Olmos (olmost@camelot.rect.ucv.ve); por la UCAB Victoria Tenreiro y Eduardo Cantera.

μ

La International Society of Political Psychology (ISPP) está recibiendo propuestas para el Programa Científico de su Congreso Anual, el cual se celebrará en la ciudad de Berlín, del 16 al 19 de julio del año 2002. El tema central es “Lenguaje de la política, lenguaje de la ciudadanía, lenguaje de la cultura”. Para mayor información consultan la siguiente dirección: <http://ispp.org/ISPP/meet.html>.

LIBROS RECIBIDOS

Albujas, Miguel y Duarte, Francisco (comps.): *Ética y democracia*. Monte Ávila editores Latinoamericana, 2000, pp. 203.

Contenido: 1. Introducción. 2. Ética, globalización y democracia. 2.1. Los valores democráticos en tiempos de «globalización» y de «posmodernismo»; Heinz Sonntag. 2.2. La ética en tiempos de globalización; Luz Marina Barreto.

Bravo, Francisco. *Estudios de filosofía griega*. Primera Edición, 2001, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, pp. 363.

Contenido: 1. Presentación. 2. Problemas lingüísticos, lógicos y metodológicos. 2.1. La antítesis sofística *nomos-phisis*. 2.2. Las teorías del lenguaje en el *Cratilo* de Platón. 2.3. El *status* de ónoma en el *Cratilo* de Platón. 2.4. La teoría de la definición en el *Menón*. 3. Problemas ontológicos. 3.1. La ontología de la definición en el político de Platón. 3.2. La naturaleza del placer en la filosofía de Platón. 3.3. La crítica contemporánea de los placeres falsos en el Filebo. 3.4. ¿Es el bien indefinible? El punto de vista de Aristóteles en su crítica a la forma platónica del bien. 4. Problemas éticos y políticos. 4.1. El hedonismo de Sócrates. 4.2. ¿Quién es y qué enseña el «Trasímaco» de la República? 4.3. El dominio de la ética en Aristóteles. 4.4. Modelos de constituciones políticas según Aristóteles. 5. Problemas relativos a la filosofía de la acción. 5.1 La naturaleza de la acción según Aristóteles. 5.2 Praxis y técnica: ¿una incoherencia en la filosofía aristotélica de la acción?

Carrión, Roque (comp.): *Crisis y acción política*. Primera Edición, 2000, Universidad de Carabobo, pp. 183.

Contenido: 1. Presentación. 2. Normas e instituciones en la construcción del lenguaje normativo. Julia Barragán. 3. Los mitos del Estado democrático y la reconstrucción democrática. Ana Julia Bozo de Carmona. 4. Sobre la crisis recurrente y la acción política a través del derecho. Roque Carrión W. 5. Crisis y acción política. José M Delgado Ocando. 6. El discurso de la acción en el contexto de lo político. Jesús Esparza B. 7. La construcción de-

mocrática en contextos posmodernos. Rigoberto Lanz. 8. La atmósfera axiológica: ¿un legítimo fundamento normativo? María Sol Pérez Schael. 9. Crisis y acción política en la Venezuela contemporánea. Hermann Petzold–Pernía.

Caula, Sandra: *Las artes de lo bello según Etienne Gilson*.
Universidad Católica Andrés Bello, 1998, pp. 115.

Contenido: 1. Presentación. 2. Propósito. 3. La distinción de los órdenes. 4. Lo específico del arte. 5. La creación artística como analogía de la creación divina. 6. La naturaleza del ser poético. 7. La belleza. 8. A manera de conclusión.

Colom, Francisco: *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*.
Primera Edición, 1998. Anthropos, pp. 316.

Contenido: 1. Introducción. 2. Las arenas políticas de la democracia. 3. La «cultura» y los lenguajes políticos de la modernidad. 4. Los malentendidos de la dignidad. 5. El retorno de las metáforas comunitarias. 6. Ciudadanía y nacionalidad: dos referencias. 7. *E pluribus unum?*: la gestión política de la etnicidad. 8. Aventuras y desventuras del federalismo. España y Canadá ante la «cuestión nacional».

Dubiel, Helmut: *La teoría crítica. Ayer y hoy*.
Primera Edición, Plaza y Valdés, 2000, pp. 152.

Contenido: 1. Introducción. 2. ¿Dominio o emancipación? El debate en torno a la herencia de la Teoría Crítica. 3. La actualidad de la teoría Crítica. 4. La paradójica actualidad de Theodor Wiesengrund Adorno. 5. Su tiempo aprehendido en el pensamiento (texto escrito con motivo del 75 aniversario del Instituto de Investigación Social). 6. ¿Topografía de un volcán extinguido? 7. El realismo utópico de la democracia. 8. ¿Teoría Crítica del nuevo capitalismo? Esbozo de una perspectiva. 9. Entrevista a Helmut Dubiel.

Majone, Giandomenico: *Evidencia, argumentación y persuasión en la formulación de políticas*.
Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 240.

Contenido: 1. Introducción. 2. Análisis de las políticas y deliberación pública. 3. El análisis como argumento. 4. El análisis como arte. 5. Argumentos de factibilidad. 6. El cambio de las restricciones

institucionales. 7. La elección entre instrumentos de políticas, el caso del control de la contaminación. 8. El desarrollo de las políticas. 9. Evaluación y responsabilidad.

Mosterín, Jesús: *Los lógicos*. Espasa Calpe, 2000, pp. 324.

Contenido: I. Prólogo. II. Introducción terminológica, el lenguaje conjuntista. 1. Relaciones de equivalencia. 2. Biyectabilidad. 3. Los números enteros y racionales. IV. Gottlob Frege (1848–1925). 1. Alemania en la época de Bismarck. 2. Infancia y juventud de Frege, 3. Ernst Abbe. 4. El sueño de una lengua universal perfecta. 5. Creación de la lógica moderna. 6. Los símbolos lógicos de Frege. 8. El cálculo deductivo de Frege. 9. Los números naturales en Frege. 10. Dedekind. 11. Peano. 12. El programa logicista. 13. Lógica filosófica y filosofía del lenguaje. 14. Hilbert y Frege sobre el método axiomático. 15. El método axiomático. 16. Las geometrías no euclidianas. 17. Frege, analista del método hilbertiano. 18. Amargura y ocaso. V. Georg Cantor (1845–1918). 1. Infancia y juventud. 2. Carrera académica. 3. Cantor y Dedekind. 4. Los números reales y complejos. 5. Finito e infinito. 6. La supernumerabilidad del conjunto de los números reales. 7. Cuestiones de cardinalidad. 8. 1884–1897: período de crisis. 9. La polémica Bacon–Shakespeare. 10. Filosofía. 11. La *Deutsche Mathematiker-Vereinigung*. 12. Números ordinales. 13. Tipos de orden. Las antinomias. Época de vejez. VI. Bertrand Russell (1873–1941). 1. Infancia y adolescencia. 2. Juventud. 3. Fundamentos de la geometría. 4. Rebelión contra el idealismo. 5. El Congreso Internacional de Filosofía de París. 6. Los principios de la matemática. 7. El logicismo. 8. Las paradojas. 9. La teoría de las descripciones. 10. La teoría de los tipos. 11. *Principia Mathematica*. 12. Evaluación posterior del logicismo de Russell. 13. El fenomenismo. 14. Filósofo práctico. 15. Dora. 16. Educación infantil. 16. Matrimonio y moral. Historia de la filosofía. 17. La última etapa. VII. John von Neuman (1903–1957). 1. Hungría. 2. Infancia y juventud. 3. Los ordinales. 4. Aritmética ordinal y recursión transfinita. 5. Axiomatización de la teoría de conjuntos. 6. Axiomas de la teoría de conjuntos. 7. La noción de conjunto y la jerarquía acumulativa. 8. Mecánica cuántica. 9. El espacio de Hilbert. 10. En América. 11. Personalidad e inteligencia. 12. Teoría de juegos. 13. Computadores. 14. Autómatas autoreproductores. 15. Bomba de hidrógeno. 16. La muerte de von Neumann. VIII. Kurt Gödel (1906–1978). 1. Infancia y edad escolar. 2. Época de estudiante. 3. La completud del cálculo lógico de primer orden. 4. Prueba del teo-

rema de completud semántica. 5. Incompletud de la aritmética formal. 6. Gödelización. 7. La prueba del teorema de incompletud de la aritmética. 8. Aritmética clásica e intuicionista. 9. Tiempos turbulentos (1934–1939). 10. Consistencia relativa de AC y GCH. 11. Adele y otros temas de la vida privada. 12. Filosofía de la matemática. 13. Cosmología. 14. El modelo cosmológico de Gödel (1949). 15. En Princeton. 16. Los últimos años. IX. Alan Turing (1912–1954). 1. Infancia y juventud. 2. Como una máquina. 3. Funciones recursivas. 4. Máquinas de Turing. 5. En Princeton. 6. Descifrando códigos. 7. ¿Puede pensar una máquina? 8. Suicidio. 9. Tablas y diagramas de máquinas de Turing. 10. Turing–computabilidad de las funciones recursivas primitivas. 11. Lecturas suplementarias.

Quesada, Fernando: *La filosofía política en perspectiva*. Primera Edición, 1998, Anthropos, pp. 254.

Contenido: 1. Del sujeto y el ciudadano en el orden político. 1.1. Retorno al sujeto; Juan Morán. 1.2. Pluralismo y democracia, la filosofía política ante los retos del pluralismo social, Roberto Rodríguez Guerra. 1.3. Liberalismo, comunitarismo y democracia deliberativa. Mito y realidad de la participación en Colombia; Óscar Mejía Quintana y Daniel Bonilla Maldonado. 2. El Liberalismo: fin de siglo. 2.1. El liberalismo ante el fin de siglo; José María Hernández. 2.2. Liberalismo moral y justicia económica; Luz Marina Barreto. 2.3. El concepto de cultura política en *Liberalismo político* de John Rawls; Jesús Rodríguez Zepeda. 2.4. La teoría rawlsiana de la estabilidad: consenso por superposición, razón pública y discontinuidad; Pablo da Silveira.

Téllez, Magaldy (comp.): *Epistemología y educación. Estudios sobre la perspectiva empírico-analítica*. Segunda Edición, 2001, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, pp. 89.

Contenido: 1. Presentación por Magaldy Téllez. 2. Magaldy Téllez. La epistemología empírico-analítica en el ámbito de la teoría e investigación social. 3. Omaira Bolívar. Epistemología empírico-analítica y enfoque sistémico de la educación. 4. Aníbal Lárez. Lógica técnico-instrumental y discurso curricular.

Filosofía. Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes. La responsabilidad del filósofo en tiempos de crisis. (Actas de IV Congreso Nacional de Filosofía).

Universidad de Los Andes, Vol. 11, Tomo 1, 1999.

Contenido: 1. Acto de apertura. 2. Sesión plenaria. 3. Mesa 1, Metafísica. 4. Mesa 2, Filosofía de la Historia. 5. Mesa 3, Filosofía del Lenguaje. 6. Mesa 4, Epistemología de las ciencias humanas. 7. Mesa 5, Antropología y Filosofía Política de Hobbes y Kant. 8. Mesa 6, Proceso de la 'Razón de Estado' en la sociedad contemporánea. 9. Mesa 7. Ética aplicada, Filosofía jurídica y derechos humanos. 10. Mesa 8, Pensamiento Filosófico Latinoamericano. 11. Mesa 9, El debate "Modernidad Posmodernidad". 12. Conferencia.

Frónesis. Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política.
Universidad del Zulia, Vol. 8, N°2, agosto 2001, pp. 130.

Contenido: 1. Presentación. 2. *Audiatur et altera pars!*, Eduardo Piacenza. 3. Cultura, educación e integración en América Latina, Lucrecia Morales García. 4. Influencia del krausismo en el Río de la Plata, Eduardo Fernández Vicente y Horacio Carvajal. 5. El pensamiento de Aristóteles, Pedro Barboza de la Torre.