

¿Quién es el Sujeto de la Bioética?

Reflexiones sobre la vulnerabilidad

Dra. Alcira B. Bonilla

Junto con la globalización del mercado y de las comunicaciones, la ruptura del orden político moderno, la crisis ecológica, la aparición de nuevas formas de violencia y la ampliación de las posibilidades científico tecnológicas de control de la vida, uno de los fenómenos actuales más relevantes parece ser la apelación a la ética en todos los campos. Convertida en fuente de legitimación de la mayor parte nuestras conductas teóricas y prácticas, sean públicas o privadas, hoy se demanda a la ética la crítica, la justificación o la utopía. Este trabajo parte específicamente de la consideración de formas de vulnerabilidad que afectan a los seres humanos en el intento de señalar de qué manera reflexionar sobre la enfermedad conduce a una crítica del modelo tradicional del sujeto de la Ética en general y de la Bioética en particular.

A partir de reflexiones motivadas por el diálogo con mis estudiantes, comencé a emplear la expresión “giro ético” para designar el fenómeno que describí en el párrafo anterior. Acuñada por Edmund Husserl en la primera década del siglo XX para referirse a rasgos esenciales de su fenomenología, la frase parece apta para nombrar este giro global en expansión, del cual somos actores y espectadores simultáneamente. Seguir la génesis del “giro ético” en las sociedades contemporáneas, por ejemplo, a través del tratamiento legal, académico y mediático de casos como los de Karen Ann Quinlan, Chernobyl o las matanzas en Bosnia, para nombrar sólo tres de los más significativos, revela una crisis en la creencia instituyente de las legalidades autónomas de los ámbitos político, científico y económico y la emergencia de una arena común, la ética, para la detección, tratamiento y solución de los conflictos de mayor envergadura social.

A nivel teórico, la manifestación más evidente de este “giro ético” es el auge de la “ética aplicada”, definida habitualmente “como la parte de la ética que brinda una atención particular y directa a cuestiones y controversias prácticas”. En la tradición de la filosofía práctica occidental gran número de pensadores se han abocado a cuestiones de este tipo sin desmedro de su discusión teórica acerca de problemas de fundamentación y de principios, de las nociones básicas de bien, acción humana, norma, valor, libertad, deber, responsabilidad, justicia, o de la indagación acerca de la

índole propia del lenguaje, el juicio y el razonamiento morales. Pero con los debates ocasionados por acontecimientos de resonancia mundial, como el Holocausto o la Guerra de Vietnam, el protagonismo de los movimientos de las mujeres y de otros movimientos sociales que defienden los derechos de las minorías, la conciencia de la crisis ecológica, el crecimiento exponencial de la población y de la pobreza y los asombrosos resultados de la investigación científica y de la tecnología, se plantean a la ética interrogantes nuevos, de relevancia social y señalada conflictividad moral, los cuales imponen una ampliación o revisión de los puntos de vista, de los métodos y hasta de la terminología hasta ahora admitidos. En efecto, dada la índole de los nuevos conflictos, se hace evidente la necesidad de superar el enfoque estrechamente disciplinar de la ética filosófica con un tratamiento más adecuado a la complejidad de los problemas que en general exhibe cuatro rasgos distintivos: 1) se da en un *continuum* teórico-práctico, 2) es interdisciplinario, 3) tiene una orientación social (McDonald *et alii* 1988) y 4) ostenta un carácter dialógico que posibilita la práctica de consensos.

En la convicción de que en la cultura contemporánea se ha abierto un espacio de reflexión y de prácticas que va más allá de las fronteras tradicionales de la filosofía práctica, no resulta ocioso abogar por la causa de la ética aplicada, concibiéndola como parte indispensable del giro ético referido. Este giro ético, a mi entender, ha de convertirse en motor de un proyecto de convivencia nuevo, de otras costumbres y hábitos de pensamiento y de acción, de un lugar propio, un *éthos* en su sentido más antiguo de morada y cobijo, construido por los hombres para todos (los hombres y los demás vivientes de nuestro planeta azul).

El neologismo *Bioethics* fue acuñado en 1971 por el oncólogo Van Rensselaer Potter que en su libro de carácter fundacional titulado *Bioethics; Bridge to the Future* intenta un diálogo entre la cultura científica y la humanística. Si bien es discutible que Potter pretendiera la creación de una disciplina especial (Frey, 1998), a partir de ese momento *Bioética*, en sentido amplio, designa una vertiente de la Ética Aplicada que se propone el estudio de los aspectos éticos relacionados con la vida. Ejemplo de una definición abarcadora y además representativa de la mayor parte de los estudios de la materia es la del bioeticista hispano-brasilero Joaquín Clotet:

“El término Bioética pretende centrar la reflexión ética en torno del fenómeno vida. Como se sabe, existen formas diversas de vida y también modos diferentes de consideración de los aspectos éticos relacionados con la misma. Las áreas de estudio y aplicación de la Bioética, por consiguiente, tienen un carácter plural. La ética ecológica, los deberes para con los animales, la ética del desarrollo y la ética de la

vida humana, serían algunos de sus grandes temas. Según Jean Bernard, la ética de la vida humana está asociada a la revolución terapéutica y la revolución biológica en sus tres grandes vertientes: el dominio o poder sobre la reproducción, los caracteres hereditarios y el sistema nervioso. El significado de bioética vinculado a la vida humana con las observaciones manifestadas anteriormente es el que ha predominado en la práctica” (1997: 41).

Destaco en particular algunos elementos fundamentales de esta definición: la distinción entre una manera más amplia y otra más restringida de referirse a la Bioética, el señalamiento de diversas áreas o ramas de la misma, muchas de las cuales provienen de tradiciones teóricas diversas o han adquirido desarrollos independientes, y la mención de los desarrollos científico tecnológicos que dieron impulso a los trabajos de Bioética vinculados particularmente con la vida humana.

Los estudios contemporáneos son coincidentes en acentuar como rasgo sobresaliente del fenómeno vida (incluida la humana) su intrínseca vulnerabilidad. Así, por ejemplo, un filósofo autorizado como Hans Jonas que en su libro *El principio vida* propone una “renovada lectura filosófica del texto biológico” (Jonas, 2000: 9), lo hace a partir de un retorno a la diferencia aristotélica entre “animado” e “inanimado”, eliminada de la biología y la filosofía a partir del mecanicismo cartesiano. Recuperando el lugar teórico para “la unidad psicofísica de la vida” (Jonas, 2000: 10) a través de un trabajo interdisciplinario¹, este autor caracteriza fenomenológicamente la vida como permanente y limitada conservación de sí mediante el obrar y, por consiguiente, “la confrontación explícita del ser con el no-ser” (Jonas, 1995: 148) dado que todo ser vivo tiene en sí la posibilidad del no-ser como amenaza siempre presente: “Cerniéndose así entre el ser y el no ser, el organismo posee su ser de modo condicional y siempre sujeto a una posible revocación” (Jonas, 2000: 17).

Esta caracterización de todas las formas de vida como intrínsecamente vulnerables se hace patente en diversas investigaciones de la ecología y las ciencias ambientales, en documentos internacionales y en las proclamas de diversos movimientos ecologistas y ambientalistas, cuya enumeración llevaría más de un volumen. Casi todos estos textos coinciden críticamente en la idea de que la mayor parte del pensamiento moderno sostiene una ética que afirma la autonomía del hombre, las bondades del progreso técnico y –posteriormente- tecnológico abandonado a su propio ritmo de crecimiento (el cual, en muchos casos, es el de las guerras y de los mercados), y carece de normativa para las acciones humanas que se ejercen sobre la naturaleza. Como resultado de este proceso, la biosfera ha de

Para un desarrollo más extenso de los cambios de modelo teórico con respecto a los organismos vivientes, consultar el capítulo 2 de la tesis de doctorado de Anamaria Feijó (Feijó, 2005).

habérselas con dos tipos de tensiones perjudiciales: la polución y degradación de los ecosistemas, y la destrucción del habitat de numerosas especies vivientes y la crisis de la biodiversidad. La denominada crisis ecológica y/o ambiental contemporánea, cuya más evidente expresión está constituida por los desastres y catástrofes ecotecnológicas, al estilo de Hiroshima, Bhopal, Exxon Valdez, Chernobyl, Seveso, etc., parece suplir con su carácter trágico a los experimentos controlados en los laboratorios que sentaron las bases de la ciencia moderna (Functowicz & Ravetz, 1991). Al decir de C. Larrère, “los éxitos de nuestro cometido sobre la naturaleza revelan la fragilidad de las condiciones naturales sensibles a nuestra acción y de las cuales seguimos siendo dependientes” (Larrère, 2001: 1112). Esta comprensión conceptual de la vulnerabilidad y de la dependencia mutua hombre-naturaleza² indica un abandono de la actitud históricamente parasitaria de los seres humanos (Serres, 1991: 180). Un tanto metafórica en las expresiones de Larrère, esta vulnerabilidad se convirtió en ícono visual cuando comenzaron a circular las imágenes de la Tierra vista desde el espacio exterior. Observada de este modo, la naturaleza se determina como lo que debe ser “respetado”, “preservado” o “conservado” y por esta vulnerabilidad particular de lo vivo y del ambiente que lo sostiene se constituye en objeto privilegiado de la Bioética, obligando al mismo tiempo, como señalan diversos autores (Jonas, 1995; Larrère, 2001; Riechmann, 2000), a buscar nuevos caminos para la reformulación de los fundamentos mismos de la ética.

Como consecuencia de estas reflexiones este trabajo considera la enfermedad, una de las formas específicas de vulnerabilidad que afectan a los seres humanos, en un intento de señalar de qué manera la reflexión sobre este fenómeno conduce a una crítica del modelo tradicional del sujeto de la Ética en general (el hombre perfecto) y de la Bioética en particular y plantea la necesidad de recurrir a éticas de la responsabilidad y del cuidado en las que la voz del otro prevalezca.

La conjunción de fenomenología, hermenéutica y dialéctica en la metodología de trabajo de Paul Ricoeur (Ricoeur, 2001b: 39-110 y 259-278), así como su atención a la literatura, la historiografía, los estudios bíblicos y el psicoanálisis, le han permitido arribar a una concepción del sujeto de la Ética que reinterpreta y abre las líneas de investigación tradicional mediante la consideración de la vulnerabilidad o fragilidad constitutivas del ser humano. En este sentido, me refiero aquí a las líneas maestras de

² La noción de “naturaleza” es tomada en este contexto de modo corriente, sin alusión a las discusiones conceptuales sobre usos no metafísicos del término y la distinción entre “naturaleza” y “ambiente” o entre “natural” y “artificial”, tal como lo he tratado en otro lugar (Bonilla, 2001: 23-25).

uno de sus últimos trabajos, titulado “Autonomía y vulnerabilidad” (Ricoeur, 2001: 85-105), que sintetiza su posición al respecto.

Ricoeur no renuncia a la consideración kantiana del ser humano como autónomo, en tanto que sólo la capacidad de darse a sí mismo racionalmente la ley (ser legislador de sí mismo) lo habilita para obrar de modo verdaderamente moral. Empero, en una reconstrucción del discurso kantiano a partir de las dos vertientes que se manifiestan en la *Crítica de la Razón Práctica*, en un caso, y en *¿Qué es la Ilustración?*, en el segundo³, Ricoeur señala que la autonomía se presenta de modo paradójal y como “idea-proyecto”: “Porque el ser humano es por hipótesis autónomo, debe llegar a serlo” (Ricoeur, 2001: 86)⁴. De este modo queda manifiesta una ampliación de sentido de la autonomía, que permite considerarla como la prerrogativa y el *desideratum* de un ser vulnerable, frágil. Ambos términos, vulnerabilidad y autonomía, lejos de oponerse, se componen entre sí: “la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad no sería más que una patología, si no fuera la fragilidad de un ser llamado a ser autónomo, dado que siempre lo es de alguna manera” (Ricoeur, 2001: 87).

A partir de esta reconstrucción, sobre la base de investigaciones anteriores (Ricoeur, 1990) que enfocaron críticamente la noción occidental del sí mismo (*self, soi-même, Selbst*), se define la autonomía en primera instancia en términos de poder o capacidad⁵ (*hórexis, conatus, potentia*), concebido el poder como un triple haz que se despliega en el poder de decir, en el poder de obrar sobre el curso de las cosas y de ejercer influencia sobre los otros protagonistas de la acción y en el poder de hacer una narración inteligible y aceptable de la propia vida (puesto que la dimensión temporal nos es intrínseca), a los que debe agregarse el poder de considerarse a sí mismo como autor de los propios actos. Ahora bien, la reelaboración del concepto de autonomía planteada integra niveles de vulnerabilidad (no potencia o potencia menor o disminuida) que se corresponden igualmente con aquélla: el “no poder decir” (fuente de desigualdad básica, dado que lo distintivo del ser humano es el lenguaje), las fragilidades en el ámbito del obrar, que provienen del curso del mundo (enfermedades, envejecimiento, accidentes) o son infligidas por otros seres humanos, habida cuenta de la disimetría entre el agente y el receptor de la acción, y por último la incapacidad

³ “Chez Kant, l’autonomie paraît deux fois; une première fois dans la *Critique de la raison pratique*, comme le noeud *a priori* de la liberté et de la loi, la première étant *ratio essendi* de la loi, la seconde *ratio cognoscendi* de la liberté; mais elle paraît une deuxième fois dans un texte militant, “Qu’ est-ce que les Lumières?”. L’autonomie est alors la tâche de sujets politiques appelés à surtir de l’état de soumission, de ‘minorité’, sous le cri de ralliement ‘*sapere aude*’: ose penser par toi-même!” (Ricoeur, 2001: 86).

⁴ Traducción de la autora.

⁵ Para Ricoeur, la capacidad constituye “el referente último del respeto moral y del reconocimiento del hombre como sujeto de derecho” y puede serle asignada en virtud de su lazo íntimo con la noción de identidad personal y/o colectiva (Ricoeurs, 1995: 30).

de conducir la vida de acuerdo con la idea de coherencia o identidad narrativa desde la perspectiva insustituible de la singularidad, vale decir, de ser autónomo en sentido pleno.

La idea de vulnerabilidad aplicada al sujeto enfermo, a mi entender, integra todos los aspectos del haz del poder (y del no poder) enunciados por Ricoeur. Para introducir el tratamiento de los rasgos particulares de la vulnerabilidad de los seres humanos enfermos y de las formas cómo ésta afecta la subjetividad y autonomía de los mismos tal vez sea útil recurrir a abordajes externos a las denominadas ciencias de la salud, porque tales enfoques, por su distancia respecto de las prácticas cotidianas de la medicina habitual, no siempre inmunes al peso de las creencias habituales sobre la salud y la enfermedad, introducen perspectivas y discusiones que contribuyen a la formación de una conciencia crítica y emancipadora con respecto a los discursos y las prácticas. A modo de ilustración, tomo en cuenta dos autores, de proveniencia teórica y estilos disímiles, la pensadora y escritora Susan Sontag y el antropólogo François Laplantine.

Partiendo de su propia experiencia de enferma de cáncer y con el propósito liberador de “aliviar el sufrimiento innecesario” (Sontag, 1996: 99), Susan Sontag escribió dos textos encendidos sobre la enfermedad, *Illness as metaphor*, en 1977, y *Aids and its metaphors*, de 1988. No se preocupa por discutir definiciones de la enfermedad, modelos terapéuticos o políticas específicas, sino que trata de desmontar la compleja red de metáforas construidas en torno de la enfermedad, tanto las que provienen de diversas prácticas sociales (señaladamente, las militares) y son aplicadas a la enfermedad en general o a ciertas patologías, como los usos metafóricos de la enfermedad y las enfermedades respecto de la existencia individual y social y en la teoría política. El efecto notorio de tales metáforas, aún admitidas las variantes históricas y de intensidad, con las que las sociedades premodernas, modernas y contemporáneas en mayor o menor grado estigmatizan a los enfermos, en especial a los afectados por determinadas patologías, se evidencia en la persistencia de que numerosas prácticas, incluidas las propiamente clínicas, que van en desmedro de la curación o de la calidad de vida de los denominados “pacientes”. Tales usos, sobre todo los referidos a enfermedades como el cáncer o el sida contemporáneamente, hacen del enfermo un “otro”, del mismo modo como se imagina en nuestras sociedades racistas y chauvinistas al extranjero, sobre todo al migrante pobre⁶, alguien que, por diferenciarse tajantemente de los incluidos en un “nosotros”, parecería menos humano y portador de mal para sí mismo y para los demás en algún

⁶ Esto se vuelve particularmente complejo en situaciones de discriminación en las que se combina etnia, género, clase y edad (Bonilla., 2005).

sentido. De este modo se desconoce la enfermedad como un aspecto insoslayable, importante y constitutivo de la condición humana y el reverso obligado de la salud. Reivindicándolo, Sontag lo designa, también de modo metafórico, como el “lado nocturno de la vida” o la ciudadanía del “reino de los enfermos”, al lado de la ciudadanía del “reino de los sanos”, que hemos naturalizado como la única normal y legítima (Sontag: 1996, 11).

Igualmente atento a las prácticas discursivas sobre la enfermedad, y cercano a los estudios de Georges Devereux y Louis-Vincent Thomas, Laplantine, si bien centra su investigación empírica en la sociedad francesa contemporánea, acuerda interés a “*todos los sistemas médicos, así como a todos los discursos acerca de la enfermedad y la salud*” (Laplantine, 1999: 22, n. 4). Con el objeto de estudiar las representaciones de la enfermedad y de la curación para arribar a modelos o formas elementales de éstas, se basa en el estudio de un amplio espectro de fuentes: la historia de la medicina occidental, entrevistas a médicos y enfermos, obras médicas, 119 films y 450 textos literarios, en los cuales la enfermedad resulta protagonista, ya sea desde la perspectiva de la primera, la segunda o la tercera persona.

En una búsqueda de sentido científico (antropológico) de la enfermedad pero, sobre todo, del enfermo como ser humano sujeto de derechos, Laplantine pone el acento en la diferencia entre la enfermedad experimentada subjetivamente (como *illness*) y su objetivación científica y clínica (*disease*), a la vez que denuncia el intento corriente de subordinar la primera a la segunda con el consiguiente olvido del sufrimiento de los enfermos o trato discriminatorio hacia ellos. No se intenta aquí analizar la pertinencia de los modelos que el autor construye como resultado de sus investigaciones. Simplemente tanto sus análisis como los de Sontag son empleados en carácter de llamado de atención hacia la vulnerabilidad del sujeto enfermo que padece (todos los seres humanos, de un modo u otro, por otra parte). Por consiguiente, me sitúo tan lejos tanto de las actitudes panegiristas respecto del saber y las prácticas de la medicina como de las de rechazo irracional e insisto, tras Laplantine, en la necesidad de mostrar, también en la Ética en general y en la Bioética, en particular, la figura del sujeto enfermo, para que la medicina, la antropología y la ética se construyan “a partir” de él y no “contra él” (Laplantine, 1999: 342-343).

La filosofía contemporánea ha puesto en cuestión desde diversos enfoques el supuesto carácter universal y la autonomía entendida en sentido fuerte del sujeto tradicional de la ética. El “sujeto moral”, pretendidamente universal, al que apela la ética tradicional en casi todos sus representantes más conspicuos, a partir de un

modelo vigente desde la Antigüedad⁷, no es sino un sujeto entendido de modo parcial (el “sujeto generalizado” del que habla S. Benhabib; 1990), un ser humano varón, adulto, que goza de plenas capacidades físicas y psíquicas, libre, propietario (la propiedad en general, tanto en los sistemas precapitalistas como capitalistas, entendida como signo y condición de la libertad), blanco y occidental; a estos rasgos, se agregará más tarde el de la pertenencia a alguna de las grandes corrientes reformadas del cristianismo moderno según algunos autores. Éste es el sujeto que construye el “nosotros” y excluye a los “otros” y, en consecuencia, veda a la mayoría de los seres humanos el rango de agente moral pleno (o la posibilidad de alcanzar tal estatuto). Quienes no detenten los rasgos señalados ven dificultada su inserción en la comunidad moral de obligaciones y derechos, puesto que esa inserción queda subordinada al reconocimiento que les otorgue ese “nosotros” que los construye imaginariamente como inferiores y, al estigmatizarlos, provoca a veces en estas víctimas reales de la discriminación y la dominación la propia asunción negativa de sí mismos.

Careciendo del espacio suficiente para realizar un análisis crítico de diversas posiciones asumidas en los tratados de Bioética en uso, sólo me voy a referir a un ejemplo muy conocido como muestra de la persistencia de las tendencias indicadas. En este ejemplo, la obra de H. Tristram Engelhardt de 1995, se evidencian ecos tanto del paternalismo hipocrático (Sass, 1998: 80) como de la tradición moderna en su sentido más fuerte. La vida moral, según este autor, queda centrada en las personas, a las que caracteriza por la plena capacidad de autorreflexión, su racionalidad y su sentido moral, y en sus intereses morales. No son considerados agentes morales en sentido estricto los demás seres humanos que, según tal definición, no puedan ser considerados personas, o, mejor dicho, “personas 1”, y a los cuales tales personas conceden un estatuto precario de persona o agente moral, según los casos (Engelhardt, 1995: 151-186). Desde mi punto de vista, el estatuto moral del enfermo en general, así como el de las personas ancianas, corre un riesgo serio de no reconocimiento si se lleva esta posición al extremo. En otro lugar realicé un análisis crítico pormenorizado de este texto y de otros similares (Bonilla, 2000), mostrando los peligros que conlleva de inferiorización del otro, paternalismo y prácticas discriminatorias, justamente a partir de los aportes que Ricoeur realiza con su noción

⁷ Así, en Aristóteles, por ejemplo, es agente moral en sentido pleno (capaz de alcanzar la eudemonia, o felicidad, mediante la práctica de la virtud) sólo el ser humano (no dios ni animal), varón (no mujer), adulto (no niño o joven ni anciano), en la plenitud de sus capacidades (no enfermo, ni débil mental, etc.), libre (no esclavo o sometido a algún tipo de servidumbre o constricción económica) y miembro activo (*polítes*) de una ciudad-estado (no extranjero) (Aristóteles, 1985, entre otras obras y pasajes que podrían citarse).

de “identidad narrativa”, y señalé la necesidad de adoptar puntos de vista que permitan una ampliación del círculo moral tanto por la inclusión de agentes de diverso grado como por la de los denominados “pacientes” morales (Warnock, 1971: 148).

Hacia el final de este trabajo, intento mostrar como algunas éticas actuales de la responsabilidad y del cuidado se hacen cargo de estos desafíos y esbozan nuevos caminos que vale la pena explorar en detalle. Resulta un hecho conocido que las últimas décadas fueron escenario de un empleo cada vez más frecuente del término y de la noción de responsabilidad en diversos ámbitos y también que la palabra “responsabilidad”, con sus variantes en las lenguas romances, así como la equivalente “*Verantwortung*” en alemán, es de creación moderna y se la usó en el ámbito del derecho, alcanzando la categoría de término técnico filosófico desde la segunda mitad del siglo XIX, hasta que en el XX llega a ocupar una posición central en la filosofía moral. Esta breve tradición filosófica, en conjunción con la aparición de problemas derivados de las nuevas situaciones sociales y tecnológicas y los nuevos modos de considerar el sujeto moral, es lo que ha permitido la apertura de un espacio teórico y práctico que redimensiona el lugar de la responsabilidad en la filosofía contemporánea⁸.

Dos autores plantean sin tapujos y de modo polémico la necesidad de una ética de la responsabilidad para nuestro tiempo: Hans Jonas, en el libro ya citado, y Emmanuel Levinas en diversos escritos. La propuesta de una nueva ética, así como los aspectos susceptibles de crítica ya han ingresado en el debate contemporáneo en tanto elementos de la discusión filosófica teórica y como motivos para la discusión en ética aplicada. Ambos provienen de la tradición ética del judaísmo, se introducen a la filosofía en “la escuela de la fenomenología” y de la hermenéutica y el ascenso del nazismo y el Holocausto dejan en los dos una huella indeleble. En el caso de Jonas, la experiencia del cuerpo doliente y vejado realizada durante la guerra lo condujo al estudio de la filosofía del organismo y al descubrimiento de que la historia evolutiva es la de la libertad que, presente en todos los modos de lo vivo, culmina como responsabilidad en el ser humano, en tanto Levinas apela a la presencia insoslayable del rostro del otro para interpelar a la “filosofía de la totalidad”, de la que el nazismo es consecuencia casi obligada, con su filosofía de la exterioridad y el infinito. Ambos, entonces, subrayan la apelación a la responsabilidad que se manifiesta en la extrema vulnerabilidad del otro: la naturaleza y las generaciones futuras que los alcances de las acciones humanas determinadas por la tecnología pueden poner en peligro, para

⁸ El listado de obras innovadoras en el tema podría ocupar varias páginas. En la conferencia inaugural de los cursos de Filosofía de la PUCRGS en Porto Alegre, intenté un esbozo clasificatorio para completar estudios previos de otros autores, así como una explicación interna de la emergencia filosófica contemporánea de la responsabilidad (Bonilla, 2003).

Jonas; y, para Levinas, empleando la expresión bíblica, “el pobre, la viuda, el extranjero”. Responsables y rehenes del otro todos los seres humanos están obligados a hacerse cargo de la vulnerabilidad del otro que, en razón de esa vulnerabilidad misma, se encuentra fuera de todo deber de reciprocidad. Para usar la expresión conocida de Jonas, en este sentido la responsabilidad sería “el deber del poder” o, más explícitamente: “es el *cuidado*, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación” (Jonas, 1995: 357). En este pasaje, que asombra por su síntesis, aparecen ideas muy fructíferas para la reflexión contemporánea, sobre todo en lo concerniente a aspectos bioéticos: la responsabilidad como cuidado y la idea de la vulnerabilidad, la cual, puesta en relación con los argumentos de Jonas con respecto a la responsabilidad por las generaciones futuras en tanto perduración de la imagen del hombre, también puede relacionársela con esa visión, cara al ecologismo y al ambientalismo, de la mutua vulnerabilidad del hombre y la naturaleza.

Otra de las figuras más notables en el debate ético contemporáneo acerca de la responsabilidad y de la crítica a la noción del sujeto moral propia de las éticas tradicionales es la psicóloga cognitivista norteamericana Carol Gilligan, considerada adalid de una corriente de ética del cuidado de innegable trascendencia en el campo de la Bioética. La obra más conocida de Gilligan, *In a Different Voice* (Gilligan, 1982), no sólo resultó una crítica difícil de refutar para su maestro L. Kohlberg, sino que introdujo diversos debates en el territorio de la ética discursiva, que había aceptado desde sus comienzos, si bien con conciencia crítica, tanto la idea universalista del sujeto moral propugnada por J. Rawls en 1972 como el esquema del desarrollo moral kohlbergiano que, inspirado en aquél, fue adoptado con variantes por los representantes de la ética discursiva (Apel, 1991; Benhabib, 1992; Habermas, 2000). Para no entrar en estas discusiones, a las que se ha referido en lo esencial S. Benhabib (Benhabib, 1992), paso a comentar las formas novedosas del sí mismo (*self*) y la responsabilidad que Gilligan explora en un artículo posterior.

En primer término se destaca el empleo del recurso literario, puesto que Gilligan extrae los materiales para su investigación no del trabajo empírico sino del Canto VI de la *Eneida*, concretamente del episodio del encuentro entre Eneas y el espectro de Dido muerta por su espada, en los *lugentes campi* infernales. Sorprendido por el daño irreparable que ha causado involuntariamente a su amada (*Funeris heu tibi causa fui?* L.VI, 458), Eneas se describe a sí mismo como un hombre obligado por su responsabilidad a cumplir el destino señalado por los dioses. Para Gilligan, esto lo constituye así en ejemplo del dilema que cruza todo el pensamiento occidental cuando intenta dar razón de un individuo separado y a la vez vinculado con otros.

La imagen de autonomía individual, entonces, va normalmente asociada a una noción de responsabilidad social concebida como deber u obligación. Sólo el arte del poeta permite atisbar la cara oculta del héroe y de su responsabilidad mediante la aparición del adjetivo *infandum*, no decible, inexpresable, en dos momentos decisivos del texto: cuando en el banquete que la reina de Cartago le ofrece manifiesta su dificultad para contar la dolorosa historia de la caída de Troya (*infandum... dolorem*; L.II 3) y cuando la pasión lleva el calificativo de “*infandum... amorem*” (L. IV, 85). Tal inexpresabilidad, a entender de Gilligan, revela que estas historias de dolor y de amor han quedado generalmente fuera de las discusiones acerca de la moralidad y del individuo.

La perplejidad y las preguntas de Eneas reflejan en su tensión esencial dos maneras de pensar acerca del sí mismo en relación y dos formas de responsabilidad conexas: “Las dos imágenes del sí mismo fijadas por estos dos marcos conceptuales implican dos maneras de pensar acerca de la responsabilidad que son fundamentalmente incompatibles” (Gilligan, 1986)⁹. Gilligan distingue así dos acepciones de la palabra “responsabilidad”: *responsibility*, que significa compromiso con respecto a las obligaciones, y *responsiveness*, vale decir, sensibilidad en las relaciones. Apelando a su experiencia y conocimiento profesional, Gilligan determina entonces la existencia de dos predisposiciones –hacia la justicia y hacia el cuidado– que surgen de las experiencias de desigualdad y de unión incluidas en la relación entre hijos y padres y que caracterizan todas las formas del vínculo humano: “Dado que todos han sido vulnerables a la opresión y al abandono, las dos historias acerca de la moralidad se repiten en la experiencia humana” (Gilligan, 1986). Se opone así a una visión moral unitaria y considera que estas dos concepciones de la responsabilidad, que reflejan diferentes imágenes del sí mismo en relación, “corrigen un individualismo que ha estado centrado en un marco interpretativo único”.

Al igual que los autores antes mencionados, Gilligan insiste en el carácter unilateral de una ética de la responsabilidad basada en la reciprocidad que parte de la definición del sí mismo y de la moralidad en términos de autonomía individual y de responsabilidad social puesto que siempre retorna al sí mismo y redundando en olvido del otro, aun cuando se exprese como “imperativo categórico” (tradición kantiana) o como “regla de oro” (tradición judeocristiana). La atención real hacia el otro, se produce desde otra perspectiva: el proceso de llegar a conocer a otros es imaginado por los sujetos como una unión de historias que implica la posibilidad de generar nuevo conocimiento y “de transformar al sí mismo a través de la experiencia de la relación”.

⁹ La traducción del texto de Gilligan ha sido realizada por la estudiante de filosofía Sra. Valeria Grillo y revisada por la autora.

Sobre todo la observación de la experiencia de las mujeres conduce a este resultado. A entender de Gilligan, en ella el sí mismo es conocido en la experiencia del vínculo, “definido no por la reflexión sino por la interacción, por la sensibilidad [*responsiveness*] del compromiso humano”. Sin embargo, como lo muestra el Eneas virgiliano no se trata de algo privativo del género, sino constitutivo de la experiencia de los seres humanos como tales. Más bien se trata de dos voces morales: “una que habla de vínculo, de evitar dañar, de cuidado y respuesta; y otra que habla de igualdad, reciprocidad, justicia y derechos” (Gilligan, 1986).

El carácter decisivo de estas distinciones y, sobre todo, la idea de un *self* en relación, es retomado en el texto de Benhabib de 1992 para discutir el carácter unilateral del universalismo de la ética occidental, ejemplificado en el modelo rawlsiano. Su propuesta es la de optar por una teoría moral que, en tanto “ética comunicativa de las interpretaciones”, “nos permita reconocer la dignidad del otro generalizado mediante el reconocimiento del otro concreto” (Benhabib, 1992: 144).

La discusión teórica que entablan estas y estos autores, sin embargo, ofrece una dificultad adicional, porque en principio no dan cabida en ella a las situaciones de vulnerabilidad en las cuales los sujetos involucrados como actores y pacientes (para el caso de este artículo, “pacientes” igualmente en tanto enfermos) pertenecen a culturas ajenas a la occidental y respecto de las cuales la ciencia y la filosofía occidentales están cargadas de prejuicios y supuestos. Es en tales casos cuando la comunicación de interpretaciones se torna compleja y sólo se puede ir produciendo en horizontes de traducción de experiencia, de racionalidad y de lenguaje renovados y ampliados constantemente. Como ocurrió en el momento de la aparición teórica de la experiencia de las mujeres, que parcialmente se refleja en las entrevistas y encuestas que transcribe Gilligan, también en las situaciones que aquí se mencionan ha de partirse de una escucha respetuosa que rescate de las voces de los otros no sólo el relato del sufrimiento que transmiten sino también la imagen de nosotros mismos que nos devuelven, tal vez como agentes y responsables de ese dolor. Con esta democratización efectiva del diálogo, convertido entonces en “polílogo”, (Bonilla, 2006), la convivencia de sujetos a la vez autónomos y vulnerables se torna finalmente posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Apel, K.-O. (1991) “La ética del discurso como teoría de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., pp. 147-184.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (1985), introd. E. Lledó Iñigo y trad. y notas J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos.

Benhabib, S. (1990) "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en S. Benhabib & L. Cornell (Eds.) *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, pp. 119-149.

----- (1992) "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", *Isegoría* 6, pp. 37-63.

----- (2004) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa.

Bonilla, A. (1992) "Actitudes e interés como categorías de la ética fenomenológica", *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, XXVI (2), pp. 514-527.

----- (1995) "Hacia una nueva relación con la naturaleza: el contrato natural", *Nuevo Mundo*, N° 49, pp. 65-68.

----- (1998) "La ética aplicada", *Enoikos*, N° 13, pp. 42-48.

----- (2000) "Personal Identity as Narrative Identity for the Ethical Questions Related to Gerontology"; IAB Fifth World Congress of Bioethics, London (inédito).

----- (2001) "Bioética e meio ambiente", en J. Clotet (org.) *Bioética*, Porto Alegre, EDIPUCRS, pp. 17-32.

----- (2001) "A ética como determinante da ação social no Primeiro, Segundo e Terceiro Setores e suas inter-relações", *IV Encontro Internacional de Fundações – Terceiro Setor-*, FIJO, Porto Alegre, Brasil, pp. 91-100.

----- (2002) "Ética y ciencia: algunas cuestiones con respecto al empleo de animales en experimentación para la investigación y docencia", *V Jornadas Nacionales de enseñanza de la Biología "La educación en Biología: tendencias e innovaciones"*, *Memorias*, Córdoba, ADBIA, pp. 49-54.

----- (2003) "La ética de la responsabilidad de Hans Jonas en su discusión contemporánea" (Conferencia inaugural de los cursos de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre, Brasil).

----- (2005) "Autonomía moral entre limones y colectivos. El caso de las 'mamacitas' bolivianas de Buenos Aires"; en I. Wehr ed.), *Un continente en movimiento. Migraciones en América Latina*, Frankfurt a.M., Vervuert.

----- (2006) "Lectura filosófica intercultural de algunos enigmas del multiculturalismo", en A. Bonilla / E. J. Vior (dres.), *Derechos humanos, migración y participación*, en prensa.

Canto-Sperber, M. (2001) *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, México, FCE, 2 vols.

- Clotet, J. (1997) Bioética como ética aplicada y genética, *Perspectivas Bioéticas de las Américas*, Año 2, Nº 1, pp. 38-54.
- Clotet, J. (2003) *Bioética. Uma aproximação*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- Cruz, M. (1999) *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós.
- (coord.) (1997) *Acciones a distancia*, Barcelona, Ariel.
- De-Shalit, A. (1998) "Future generations, obligations to", en R.A. Craig (G.D.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London/New York, Version 1.0.
- Engelhardt, H. T. (1995) *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós.
- Feijó, A. (2005) *Utilização de animais na investigação e docência: uma reflexão ética necesaria*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- Fetscher, I. (1988) *Condiciones de supervivencia de la humanidad*, Barcelona, Alfa.
- Frey, R. G. (1998) "Bioethics", en E. Craig (Gen. Ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, CD-Rom, Londres/Nueva York, Routledge.
- Funtowicz, S.; J. Ravetz (1993) *Ecología política. Ciencia con la gente*. Buenos Aires, CEAL.
- Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1986) "Remapping the Moral Domain: New Images on the Self in Relationship", en Heller, Th., Sosna, M., Wellbery, D. (eds.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Standford, Standford University Press, pp. 237-252.
- Habermas, J. (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
- (2002) *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós.
- Hastedt, H. (1991) *Aufklärung und Technik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Hoyos Vásquez, G. (1976) *Intentionalität als Verantwortung*. Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, E. *Hua VI*, den Haag, Nijhoff.
- Isegoría*, (1995)12.
- Jonas, H. (1995) *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder.
- (2000) *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta.
- Laplantine, F. (1999) *Antropología de la enfermedad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Larrère, C. (2001) "Naturaleza", en M. Canto-Sperber, *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, pp. 1107-1114.
- Leist, A.(1994) "Intergenerationale Gerechtigkeit. Verantwortung für zukünftige Generationen, hohes Lebensalter und Bevölkerungsexplosion", en Bayertz, K. (Hg.) *Praktische Philosophie. Grund- orientierungen angewandter Ethik*, Hamburg, Rowohlt.
- Levinas, E. (1974) *Humanismo del otro hombre*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1987) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.

- (1961) *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye, Nijhoff.
- (1992) *Entre nosotros*, Valencia, Pretextos.
- Lolas S., F. (2002) *Bioética y medicina*, Santiago, Ch., Biblioteca Americana.
- Lucas, J.R. (1993) *Responsibility*, Oxford, Oxford University Press.
- Mc.Donald, M. et alii (1988) *Towards a Canadian Research Strategy for Applied Ethics*, Ottawa, Canadian Federation for the Humanities.
- Neuberg, M. (2001) "Responsabilidad", en Canto-Sperber, pp.1-1.
- Nussbaum, M. (1997) *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor.
- Passmore, J. (1978) *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid, Alianza.
- Pieper, A. / Thurnherr, U. (Hgs.) (1998) *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, München, Beck.
- Plourde, S. (1998) "L'éthique de la responsabilité", en P.-P. Parent y A. Mineau (drs.), *Quels fondements? pour quelles morales?*, Rimouski, Groupe de recherche Ethos, pp. 139-150.
- Poppi, A. (1993) *Etiche del Novecento*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane.
- Potter, V. R. (1971) *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Pullin, A. (1996) "The science of the environment", en D.C. Thomasma & T. Kushner (Eds.), *Birth to Death. Science and Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 339-347.
- Rawls, J. (1979) *Teoría de la justicia*, México, F.C.E.
- Ricoeur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- (2001b) *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires, FCE.
- (1995 y 2001) *Le juste*, Paris, Esprit, 2 vols.
- Riechmann, J. (2000) *Un mundo vulnerable*, Madrid, Libros de la catarata.
- Sandkühler, H.-J. (Hg.) (1999) *Encyklopädie Philosophie*, Hamburgo, Felix Meiner.
- Sass, H. M. (1998), "Medizinethik", en A. Pieper / U. Thurnherr, *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, München, Beck.
- Serres, M. (1991) *El contrato natural*, Valencia, Pretextos.
- Singer, P. (1995) *Compendio de ética*, Madrid, Alianza.
- (1993) *Practical Ethics*, 2.e., New York, Cambridge University Press.
- (1999) *Liberación animal*, Madrid, Trotta.
- Sontag, S. (1996) *La enfermedad y sus metáforas y El sida y sus metáforas*, Madrid, Taurus.
- Thomas, L. V. (1993) *El hombre ante la muerte*, México, FCE.
- Virgile (1938) *Énéide*, texte établi par H. Goelzer et traduit par A. Bellessort. Paris, Les Belles Lettres.

Warnock, G. (1971) *The Object of Morality*, New York / London, Methuen.

Weber, M. (1984) *El político y el científico*, Madrid, Alianza.