

LIBERTAD, IGUALDAD ¿Y FRATERNIDAD? EN EL PARADIGMA DE LA BIOÉTICA LATINOAMERICANA. EL APOORTE DE LA ÉTICA DIALÓGICA Y DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓNⁱ

Can liberty, equality, and fraternity exist in the paradigm of the latin american bioethics? The contribution of the dialogical ethics and the ethics of liberation

Recibido: Noviembre 10 de 2010 – revisado: Noviembre de 2010 – Aceptado: diciembre de 2010.

Por: : **Susana La Rocca**ⁱⁱ
María Marta Mainettiⁱⁱⁱ
Juan Pablo Issel^{iv}

RESUMEN

En este trabajo queremos rescatar el aporte de la ética de la comunicación de K.O. Apel y de la ética de la liberación de E. Dussel al paradigma de la disciplina. En la ética de la comunicación, el "otro" se constituye como el elemento esencial que posibilita el diálogo. La idea de igualdad se hace comunicativa. Nadie puede ser excluido a priori del proceso argumentativo que legitima las normas morales, si las consecuencias de éstas lo afectan directa o indirectamente. La ética de la liberación, intenta pensar las cuestiones que se han señalado desde la perspectiva que incluye la visión de los oprimidos y/o excluidos de toda totalidad, incluso de la comunicativa. El otro no existe como "libre", sino más bien en continuo proceso de liberación de una totalidad con pretensiones de sentido absoluto. Consideramos por último, la importancia de incorporar el valor de la fraternidad, poco incluido hasta ahora en la Bioética y tan indispensable para la resolución de conflictos en salud. Destacamos para ello, el aporte de E. Lévinas, quien profundiza el argumento de la alteridad desde el concepto de fraternidad universal. El sujeto está llamado a ser responsable del otro, por lo cual, el otro se impone como límite a la propia libertad.

PALABRAS CLAVE: fraternidad, bioética, conflicto, salud

ABSTRACT

In this work, the authors aim at rescuing the contributions of the ethics of communication by K. O. Apel and the ethics of liberation by E. Dussel to the paradigm of such a discipline. In the ethics of communication, the "other" becomes the quintessential element which makes the dialogue possible. The idea of equality becomes communicative. Nobody can be excluded a priori from the argumentative process, which legitimates the moral norms if their consequences affect it directly or indirectly. The ethics of liberation attempts at thinking the issues which have been signaled from the perspective which includes the vision of the oppressed and / or the excluded from every wholeness; including the communicative one. The other one does not exist as being "free," rather he or she is in a continuous process of liberation from wholeness, with an aspiration in an absolute sense.

KEY WORD: Fraternity, Bioethics, Conflict, and Health.

¹Grupo de Investigación: Ética, Lenguaje y Epistemología. Facultad de Psicología Universidad Nacional de Mar del Plata Argentina
²Prof en Filosofía, especialista en Bioética, Mag. En epistemología y metodología de la ciencia ; Directora del grupo de Investigación: Ética, Lenguaje y Epistemología (ELE); Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) laroccasusana@yahoo.com.ar
³Lic en Antropología, especialista en Bioética; Docente e investigadora de la UNMdP. Miembro del Grupo de Investigación ELE. Argentina mmmainetti@hotmail.com
⁴Lic. En Psicología; UNMdP; docente e investigador UNMdP. Miembro del grupo de Investigación ELE. Argentina juanpabloissel@yahoo.com.ar

Introducción

La Bioética es una disciplina que surge en Estados Unidos, en los años 70, a fin de dar respuesta a los conflictos morales propios del ámbito de las ciencias de la vida y de la salud. El extenso campo determinado por esta problemática ha permitido calificarla, más que como una disciplina, como *“un territorio, un terreno de confrontación de saberes sobre los problemas surgidos a partir del progreso de las ciencias biomédicas, de las ciencias de la vida”* (Bellino, F; 1993: 15) Problemas tales como: el transplante de órganos dentro de la especie y entre diferentes especies, la manipulación de los genes, la prolongación de la vida artificialmente, la reproducción asistida, clonación, eutanasia, terapia génica, son preocupaciones comunes en nuestro tiempo, por las cuestiones éticas que plantean, más allá de los avances que signifiquen.

La necesidad de humanizar la medicina, de acortar las distancias entre ciencia y valores es la motivación principal para el surgimiento de un saber que *“se impuso en la comunidad científica como el nuevo traje diccional (dicción) de una disciplina humanística destinada a establecer una racional y precavida participación de los científicos en los procesos de evolución biológica y cultural más fronterizos”* (Blasquez, N; 2000:6.)

Podemos mencionar algunos hechos significativos, que en las décadas del 60/70 en EEUU fueron determinantes en la consolidación de la Bioética como disciplina:

1. Abusos en la experimentación en seres humanos. Uno de ellos es el estudio sobre la sífilis, realizado en personas de color, a quienes se dejaba sin tratamiento para ver como evolucionaba la enfermedad. Esto es motivo de toma de conciencia por parte de la sociedad, sobre la necesidad de un control ético de los avances científicos.
2. Aparición de unos artículos en 1962 en la Life Magazin sobre los criterios a tener en cuenta para seleccionar los candidatos a la hemodiálisis, siendo éste un recurso escaso.
3. En 1967, se realiza el primer transplante de corazón por el Dr. Cristian Barnard. Aparecen problemas éticos como el consentimiento del donante y los criterios para establecer la muerte.
4. En 1975, el caso Karen Quinlan: una joven que se encontraba en estado de coma, aparentemente irreversible y sus padres pidieron que se le retirara la respiración artificial. Se instala en la sociedad el debate sobre el “derecho a morir” y la muerte digna.
5. En 1978 nace la primera “bebé de probeta”, poniendo sobre el tapete cuestiones sobre el comienzo de la vida en el laboratorio. ¿Qué se hace con los embriones sobrantes? ¿son personas?

6. En 1981 el caso Baby Doe, un bebé con Síndrome de Down, nacido con serias complicaciones que requerían intervención quirúrgica y el Hospital se niega a hacerla. Surgen cuestiones como ¿Vale la pena hacer todo lo que se puede hacer?

La Libertad Como Autonomía en el Nacimiento de la Bioética:

En sus inicios, la reflexión bioética nace dentro del marco teórico del deontologismo kantiano que rescata fundamentalmente la autonomía del sujeto moral. Este nuevo principio se opone al modelo paternalista, que privilegiaba el saber del médico y lo convertía en la única autoridad capaz de tomar las decisiones. Le otorga así al paciente los derechos que le habían sido negados. Kant establece que la libertad es esencial para toda moralidad, que es idéntica a la autonomía y *“que es la base de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional...el propio ser racional debe ser la base de todas las máximas de acción, nunca únicamente como un medio, sino como una condición suprema, que restringe el uso de todos los medios, es decir, siempre como un fin”*. (Pellegrino, E; 1989)

La autonomía se instala como fundamento de la eticidad dentro del paradigma de la conciencia, propio de la modernidad, que ha considerado autónoma a aquella persona capaz de tomar libre y conscientemente las decisiones que se adecúan o no, a las normas que emanan de su autogobierno. Aquí la autonomía se ejerce en el interior de la conciencia, en soledad e independiente de las consecuencias: *“la autonomía es una capacidad que emana de la capacidad de los seres humanos para pensar, sentir y emitir juicios sobre lo que consideran bueno”* (Pellegrino, E; 1989) Esto ha provocado que determinadas interpretaciones de su pensamiento y determinadas derivaciones del mismo hayan podido llevar a considerar la dignidad personal como necesariamente unida a la presencia de la autoconciencia y autonomía, negando por tanto, carácter personal al resto de las realidades humanas que no presentan estas características.

Kant afirma en su *Metafísica de las costumbres*, que la humanidad es dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por otro hombre ni por sí mismo como un simple medio sino siempre a su vez como un fin, y en ello estriba su dignidad. Así, los seres racionales son capaces de darse sus propias leyes, hecho por el cual tienen un valor en sí, un valor absoluto en sentido moral y en consecuencia no se puede utilizar como medios con vistas a fines egoístas (Kant, 1980). Este principio ha permitido construir una relación más igualitaria entre el médico y el paciente, con un mayor respeto a los saberes que éste último posee. La concreción de éste valor en la regla del consentimiento informado otorga al paciente el derecho a disponer legalmente de su propio cuerpo tomando las decisiones que considera adecuadas.

Sin embargo, pese al aporte de este principio a la disminución de las desigualdades que ocasionaba el paternalismo, las limitaciones que presenta no son menores y tienen que ver con el riesgo de concebirla como una libertad individualista, que no tiene en cuenta al otro. Desde esta concepción, el principio de la libertad de elección de los adultos autónomos se considera superior a la protección de la vida de los más débiles. Se privilegia la libertad más que la vida. Se mantiene como lícita cualquier manipulación siempre que sea voluntaria.

La cuestión es ¿hasta dónde la libertad de decisión puede dar respuesta a los conflictos en salud? ¿Cuál es el límite a esta libertad? ¿Qué lugar ocupa el otro (profesional, familia, sociedad) en esa decisión?

El Nuevo Posicionamiento de la Bioética Latinoamericana:

En América Latina, siendo el contexto social y cultural tan diferente al de los países europeos y norteamericanos, se hace necesario, como expresa el bioeticista brasileño Volnei Garrafa, trabajar con herramientas teóricas y metodológicas adicionales y más adecuadas que estén más allá de los principios anglosajones tradicionales y que no se circunscriban solamente a una moral en particular, sino a una ética civil. Siguiendo esta línea de pensamiento, la Bioética en latinoamérica debe proponer un nuevo estatuto epistemológico para poder proporcionar impactos significativos en los problemas, sean estos históricamente persistentes (la exclusión social, la discriminación, la pobreza, la vulnerabilidad, el aborto), tanto como emergentes (los límites o fronteras del conocimiento, la genómica, los transplantes de órganos, las tecnologías reproductivas, entre otros). (Garrafa V; 2009)

Expresa Garrafa:

“hasta las puertas del siglo XXI, la Bioética se centró fundamentalmente en problemas más biomédicos que sociales y colectivos, más individuales que globales. La maximización del principio de autonomía, ubicó al principio de justicia en una posición de menor jerarquía. Lo individual sofocó al colectivo, el yo empujó al nosotros hacia una posición secundaria. La autonomía se transformó en individualidad...llevando en muchas ocasiones a un indeseable y unilateral egoísmo ... la teoría principialista se mostraba incapaz de entender e intervenir en las grandes disparidades socioeconómicas y sanitarias, colectivas y persistentes, verificadas en la mayoría de los países pobres del mundo”. (Garrafa V; 2009)

Dos acontecimientos importantes para la Bioética en América Latina, comienzan a cambiar el rumbo de la disciplina.

En el año 2002 se realiza en Brasilia, el sexto congreso mundial de Bioética, dónde se advierte la necesidad de que la disciplina incorpore en su campo de acción, temas sociopolíticos de actualidad.

En el año 2005, la Organización de las Naciones Unidas, aprueba la Declaración sobre Bioética y derechos Humanos, en la cual se incorporan los temas sociales, sanitarios y ambientales, además de los temas biomédicos clásicos. (UNESCO; 2005)

La Bioética se encuentra por lo tanto en una etapa, en la que aparecen nuevos posicionamientos que demandan la inclusión del otro, ya sea en la figura del nosotros, como así también, en el reconocimiento del otro diferente al nosotros. En este sentido, queremos rescatar los aportes a la Bioética latinoamericana de la ética del discurso o ética dialógica, y la ética de la liberación de Dussel.

La Inclusión del “otro” en las Propuestas Teóricas de Apel y Dussel: el Valor de la Igualdad

El aporte de K.O. Apel (1922):

Desde su propuesta de la ética dialógica, K.O. Apel reconstruye dos conceptos esenciales para el tratamiento de las cuestiones morales, a saber: el concepto de persona y el concepto de igualdad. La persona es considerada un interlocutor válido, en tanto se la considera un miembro de una comunidad de argumentantes, que es capaz de manifestar sus intereses. La idea de igualdad se hace comunicativa, en la medida que nadie puede ser excluido a priori del proceso argumentativo que legitima las normas morales, si las consecuencias de éstas lo afectan directa o indirectamente. (Apel, 1990)

El paradigma de la comunicación requiere del otro como el elemento esencial que posibilita el diálogo. En la argumentación comunicativa está presente el yo y el otro. En ella se funda el nosotros y en ese contexto, la autonomía no es simplemente el respeto a las decisiones individuales, sino el respeto a las decisiones mediadas argumentativamente.

La autonomía sigue siendo la capacidad del sujeto moral de decidir a favor de sus propios intereses, siempre que estos hayan sido legitimados a través de una argumentación que tenga en cuenta los intereses de todos los otros involucrados en la toma de decisiones. Es por eso que la ética apeliana considera que la autonomía es competencia comunicativa, lo que se traduce como capacidad de la persona por exponer y defender sus intereses en una comunidad de argumentantes y a través de un diálogo en condiciones de validez. En esa comunidad debe respetarse la autonomía pero también debe existir la capacidad para ponerse en el lugar del otro; deben tematizarse las asimetrías y compensarse las diferencias, aceptando que el diálogo puede llevarnos siempre al consenso entre todos los involucrados o al menos sentar las bases para que esto suceda.

Este concepto de autonomía propuesto por la ética dialógica, se diferencia de aquel que la reduce al derecho de las personas de optar por sus propios intereses sin restricción ni coerción. Esta libertad a ultranza poco tiene que ver con la noción de autonomía como competencia comunicativa, que reconoce limitaciones importantes cuando se la pone en práctica: las que imponen la consideración de los otros y las que resultan de la coerción que se autoimpone el sujeto moral, cuando elige intereses universalizables porque han sido consensuados.

Los consensos obtenidos en los discursos prácticos reales, son siempre revisables en el marco regulativo del discurso ideal. Fácticamente todo consenso es falible y perfectible. La fundamentación concreta de la norma que hace necesaria su revisión está condicionada al saber interdisciplinario, a la competencia comunicativa de los argumentantes y a la responsabilidad solidaria ejercida históricamente. La falsabilidad de la norma está prevista por el principio procedimental, quien conserva sólo para sí la validez incondicionada.

Todo discurso práctico debe garantizar no sólo la representatividad de todos los afectados sino también la simetría de las partes en conflicto. Esta tarea se desarrolla cuando los discursos prácticos han sido

institucionalizados y permiten la tematización y compensación de las diferencias. La comunidad ideal en la que todos tienen igual poder e igual derecho, funciona como idea reguladora de la comunidad real.

Las prácticas morales se construyen así, implementando discursos que se sometan a un diálogo válido. Éste demanda, no sólo la participación de todos los involucrados en la toma de decisiones, sino además la convicción de la eficacia dialógica. Debido a que las situaciones de diálogo implican el reconocimiento de los intereses de quienes participan y la compensación de las asimetrías explícitas e implícitas de los que dialogan, se hace necesaria una permanente revisión crítica de lo consensuado teniendo en cuenta que los contextos de las prácticas pueden variar. Esta flexibilización de la norma - que no supone aceptar el relativismo de la acción moral- obliga a generar producciones éticas que permitan abordar casos singulares que requieren la ponderación de circunstancias muy variadas. Lo que permanece como tesis fuerte de la ética dialógica son los procedimientos mediante los cuáles deben ser logrados los consensos. Se sostiene desde esta postura teórica que hay espacios de sentido que habitan profesionales de la salud y pacientes, que deben ser mediatizados para lograr una comunicación en la que ambos puedan manifestarse como una totalidad.

La Ética de la Liberación

Enrique Dussel(1934), teórico de la denominada Filosofía de la Liberación, intenta pensar las cuestiones que se han señalado desde la perspectiva que incluye la visión de los oprimidos y /o excluidos de toda totalidad incluso de la comunicativa. Propone recuperar “*lo recuperable*” de la modernidad pero denunciando y combatiendo la dominación que suponen las totalidades pensadas como absolutas.

En la consideración de la autonomía comunicativa resulta ineludible ponderar que la expresión de las preferencias valorativas, los deseos y el sentido que se quiere dar a la vida se realiza dentro de un dispositivo social que ya nos ha transmitido parte del patrimonio que consideramos propio. El marco político y jurídico vigente normatiza la práctica, también las que se refieren a cuestiones de salud. Un ejemplo de ellas ha sido el denominado modelo paternalista de atención, en el cual las decisiones de los pacientes parecen autónomas pero en realidad han sido determinadas por un modelo de acción asimétrico al que no se discute porque se considera inatacable.

Dussel critica la consideración de toda totalidad (por ejemplo un sistema de salud o un modo de atención) que no reconozca la categoría de excluido o de periferia. Siempre hay alguien que queda afuera del sistema por cuestiones económicas, sociales, y/o de comunicación la que puede incluir procedimientos de manipulación y/o de culturización. Estos procedimientos suelen resultar invisibles para los actores como resultado de su naturalización.

Teniendo en cuenta que la comunicación es el punto de partida de la propuesta apeliana para poder pensar la fundamentación de la ética, Dussel propone reconocer también los fenómenos que quedan fuera de la comunicación, y del consenso del “nosotros”. Se obliga a reconocer ontológicamente y éticamente al otro. La “razón moderna” debe abrirse al reconocimiento de una racionalidad diferencial y universal

resultante de afirmar, reconocer y emancipar la diferencia.¹ El otro no existe como "libre", sino más bien en continuo proceso de liberación de una totalidad con pretensiones de sentido absoluto. Desde esta perspectiva cualquier diálogo grupal o nacional que no tenga en cuenta los intereses de los mundialmente afectados, es inhumano e inhumano por naturaleza.

Dussel propone considerar la reflexión ética desde las categorías de totalidad, exterioridad y alienación. La categoría de totalidad refiere a un mundo de vida histórica y definida que se relaciona intrínsecamente a un sistema político y económico determinado y determinante. Toda totalidad es históricamente contingente y por tanto susceptible de ser criticada desde una perspectiva ética, lo que no conlleva necesariamente a un relativismo cultural sino a un permanente desafío: aspirar a lograr una comunidad de sujetos felices cuyas necesidades vitales se encuentran responsablemente colmadas. Esta aspiración que Dussel va a consolidar en un principio ético material,² diferente al principio formal de la ética apeliana, obliga a obtener para todos los sujetos, primero las condiciones de felicidad en una comunidad de vida y sólo después los acuerdos relativos a la razón dialógica.

Para obtener dialécticamente esta meta se hace necesario reconocer la categoría de *exterioridad*, que complementa la de totalidad y presentifica al otro, diferente del nosotros. La exterioridad es entendida aquí como la capacidad de los seres mínimamente libres, de abrirse o cerrarse a la totalidad. Esta facultad constituye una fuente subjetiva de múltiples y posibles constituciones de sentido. Dussel señala que a pesar de esta diversidad manifiesta, la exterioridad tiene un aspecto "absoluto" y "trascendental" con respecto a cualquier totalidad histórica, puesto que no depende de la relatividad de posibles sentidos otorgados al mundo de la vida. Es en realidad una extensión de la dignidad de la persona, que es en sí misma, absoluta y trascendente, porque es fuente y objeto de constitución de sentido. Esta capacidad sólo se pone en acto frente a un "otro" que expresa una diferencia.

Tenemos hasta aquí dos categorías, que vistas desde un aspecto, se oponen pero a la vez son necesarias. La otredad de la exterioridad sólo lo es desde el reconocimiento de una aparente totalidad que ha excluido u oprimido. Es desde la categoría de la *alienación*, clave de la ética dusseliana, donde es posible superar y conservar las categorías de totalidad y de exterioridad. Toda totalidad con pretensiones de sentido absoluto, implica alienación:

- Cuando se usufructúa el trabajo.
- Cuando los fines no son discutidos sino impuestos.
- Cuando el "bien sustancial" establecido es absoluto y niega la dignidad del otro.

Afirmar la exterioridad del otro es aceptar la falibilidad absoluta de todo bien sustancial. El giro lingüístico que demanda el reconocimiento de la relevancia del lenguaje, priorizado entre otros por el pensamiento de Apel y el giro *descolonizador* de la ética de la Liberación que propone Dussel, demandan también sobre todo en la segunda perspectiva, el desarrollo de personas virtuosas que complementen los procedimientos propuestos.

Al respecto, aporta Adela Cortina en su *Ética Mínima*, que:

“La ética de la liberación toma los logros de las demás éticas, – el hombre y en general, todo ser racional existe como fin en si mismo; si el hombre no debe ser un ser humillado, esclavo, abandonado y despreciado, los hombres que ante una situación son afectados están legitimados moralmente para decidir.– Y los transfigura en este momento actual con dos elementos claves: la experiencia y la concreción. Es la experiencia de los oprimidos en la concreta situación de América Latina la que exige que las virtudes morales se pongan al servicio de los pobres, es la realidad de la explotación sufrida en carne propia la que ilumina el proyecto hacia la utopía.”³

De acuerdo con esto, la autora establece y define los mínimos morales esenciales para la convivencia democrática: el reconocimiento del otro como persona, así como de sus necesidades, intereses y proyectos vitales; la disposición a razonar y a alcanzar acuerdos mediante argumentos; el compromiso en la mejora material y cultural tendiente a alcanzar el máximo de simetría, y el reemplazo de la tolerancia por el compromiso activo, es decir, por la solidaridad y la fraternidad.

El Otro desde el Aporte de Lévinas: el Valor de la Fraternidad:

En la filosofía de la liberación adquiere un rol importante, la filosofía de Emmanuel Lévinas (1905-1995), quien profundiza el argumento de la alteridad desde el concepto de fraternidad universal, como anterior a todo presente y reconoce que la responsabilidad con el prójimo es anterior a la propia libertad en un pasado inmemorial, más antiguo que toda conciencia.⁴

Lévinas comienza a interrogarse acerca de ¿cómo el otro, que se encuentra en la exterioridad del sistema moral, llega a nuestra conciencia? Y responde:

“Nuestra constitutiva sensibilidad puede abrirnos al otro antes de toda comprensión (el otro como el desnudo, el otro como el hambriento)”⁵

En esta cita, a la que podríamos agregarle la apertura al otro como enfermo, se encuentra la base de la filosofía de Lévinas donde el Bien es anterior al Ser y los sentidos y las significaciones anteceden a las palabras. Lo que define al ser humano, no es el ser sino la diferencia, que estructura originariamente lo humano, y la humanidad. Esta diferencia es la que se nombra con el par mismidad-alteridad. La experiencia de la alteridad cuestiona al mutuo reconocimiento y éste ya no es suficiente, sino deficiente porque:

“es producto de la iniciativa del yo, del vencedor, del que lleva orgullosamente la iniciativa, del que tiene la única idea de democracia y libertad. Desde la egoidad, no podemos dialogar. Por eso es necesario un replanteamiento de la propia ética y de su idea social directriz de justicia”⁶

Lévinas propone un humanismo del otro hombre, del hombre que se responsabiliza y responde totalmente por el otro:

“Desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago.”⁷

La relación con el otro no se establece para conocerlo, por tanto no es una relación cognoscitiva, sino una relación ética, en el sentido en que el otro me afecta y me importa, por lo que me exige que me encargue de él, incluso antes de que yo lo elija. El sujeto está llamado a responder del otro, hasta de su propia responsabilidad. De este modo, mi yo queda sustituido por el otro, por lo que el otro se impone como límite de mi propia libertad.⁸

Lévinas, describe la complejidad de esta relación en la que no están solos el yo y el otro, puesto que también existe un tercero, mediante el cual se condicionan las leyes y se instaura la justicia, puesto que estamos obligados a juzgar, a emitir juicios, a comparar.⁹ Por ello, para convivir se hace imprescindible la presencia de un Estado que nos garantice cierta seguridad, aunque nos prive por ello de una parte de libertad.

La presencia de un Estado democrático, un estado fiel a la justicia en donde existe la preocupación constante de revisar la ley,¹⁰ permitirá a los ciudadanos introducir paulatinamente valores como la caridad y solidaridad que funden la fraternidad.

Conclusiones:

Como se ha señalado, la reflexión bioética nace dentro de un marco teórico individualista que impone el respeto por la autonomía del sujeto moral y la obligación de ponderar las consecuencias que necesariamente se producen cuando se la ejerce.

La autonomía se instala como fundamento de la eticidad, en el paradigma kantiano de la conciencia. Desde aquí una persona es autónoma si es libre de someterse o no a las normas que emanan de su autogobierno y la autonomía se ejerce en soledad, en el interior de la conciencia.

K. O. Apel reformula el concepto de autonomía, puesto que reconoce que el lenguaje argumentativo que se manifiesta en todo acto de habla, implica necesariamente al otro y posibilita que la autonomía se convierta en competencia comunicativa. Es autónomo aquel que manifiesta sus propios intereses, pero los hace posibles solo en complementariedad con los intereses del otro.

La ética dialógica aporta así, interesantes novedades para pensar la Bioética desde la perspectiva del otro. Sin embargo, si se reduce al nosotros, como expresión de una totalidad que excluye a otros, demanda procesos de rupturas y de liberación que imponen ir contra lo instituido.

Es Enrique Dussel, quien señala estas limitaciones de la ética dialógica y teniendo en cuenta que la comunicación es el punto de partida de la propuesta apeliana propone reconocer también los fenómenos que quedan fuera de la comunicación, y del consenso del “nosotros”.



La irrupción del otro en el ámbito bioético ya sea como el paso del yo al nosotros y del nosotros a otro diferente, sitúa a la autonomía en un segundo plano. Lévinas propone más bien una heteronomía que enaltece la responsabilidad como fundamento de la libertad. Por eso afirma:

“la libertad es posible, pero la responsabilidad le antecede porque viene de la mano de la culpabilidad que es el sentimiento que despierta la conciencia hacia la trascendencia alteractiva. Responder al otro no nos hace esclavos, sino libres.”¹¹

Esta trascendencia de la que habla Lévinas significa entonces el respeto al otro y no su dominio. Rompe con el esquema sujeto-objeto que había sostenido la metafísica de la filosofía occidental, y construye un nuevo esquema: yo-otro, en el que hay una descentralización del yo y de la conciencia, en cuanto a que yo me debo al otro y es el otro quien constituye mi yo.

En este contexto, aparece la ética como la única vía para la salida del ser. Es decir, Lévinas considera que la ética es la filosofía primera ya que nos permite pensar en el otro; pensamiento que resultaba imposible mediante la ontología.¹² Este suceso de pensar al otro, que en tanto prójimo, acontece en la fraternidad, es posibilidad ética del ser yo. La fraternidad que acontece en la lengua y en la cultura es simplemente tácita pero sólo se patentiza desde la reflexión y desde allí a la acción.

El transitar de la Bioética latinoamericana hacia una dimensión comunicativa y social ha recibido aportes teóricos significativos de autores como Lévinas, Apel y Dussel entre otros, que la desafían a constituirse en una ética civil capaz de garantizar la convivencia social y ciudadana. *“La moral de la biomedicina, emplazada entre la manipulación y la humanización debe ser revisada por una Bioética capaz de reconocer no sólo los consensos, sino de manera especial los disensos desde una perspectiva pluralista y de convergencia integradora, del yo, el nosotros y el otro”.*¹³

Nuestras sociedades presentan, pues, una composición plural en lo étnico y en lo cultural que exige establecer entre esos extraños morales una forma de convivencia más o menos armónica. Ello implica, por un lado, aprender a respetar las diferencias, descubriendo en ellas la riqueza multifacética de lo humano; por otro, reconocer ciertos deberes mínimos que todos esos diferentes están obligados a respetar para salvaguardar los iguales derechos de todos.

La ética contemporánea tiene que coordinar, por lo tanto, dos aspiraciones aparentemente contradictorias entre sí, pero igualmente necesarias dadas las actuales condiciones de la vida en sociedad: la del respeto a las diferencias valorativas y -puesto que los extraños morales para poder convivir armónicamente deben aceptar ciertas obligaciones vinculantes para todos- la de descubrir un fundamento para establecer normas de validez universal.

La fraternidad es el principio generador que permite lograrlo, ya que es el medio que permite restablecer la Justicia cada vez que el interés general se ve atacado por intereses individualistas. La fraternidad, subsidiaria del paradigma comunicativo de la Bioética, no sólo la enriquece sino fundamentalmente le da sentido.

Referencia Bibliográfica:

- Apel, K.O. (1990). *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*. Buenos Aires: Almagesto, 1990
- Andruet, A. (2004). *Bioética, derecho y sociedad; conflicto, ciencia y convivencia*; Córdoba: Alveroni.
- Apel, K.O. (1991). *Teoría de la verdad y Ética del discurso*; Barcelona: Paidós.
- Apel, K.O. (1994). *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto.
- Apel, K.O. (1994). Las aspiraciones del comunitarismo anglo americano desde el punto de vista de la Ética discursiva, en *Discurso y realidad*; Madrid: Trotta.
- Bellino, F. (1993). *I fondamenti della Bioetica*; Città Nuova: Roma.
- Blazquez, N. (2000). *Bioética, la nueva ciencia de la vida*, Madrid: BAC.
- Brecht, B. (1984). *Galileo Galilei*; Buenos Aires: Nueva visión, 1984.
- Cortina, A. (1993). La persona como interlocutor válido, en *La mediación de la filosofía en la construcción de la Bioética*, Madrid: universidad Pontificia Comillas.
- Cortina A. (1990). *Ética sin moral*, Madrid; Tecnos.
- Cortina, A. (1990). Ética del discurso y Bioética, en *Discurso y realidad*; Madrid; Trotta.
- Dussel, E. (1997) *¿Es posible un principio ético material, universal y crítico?* México: UAM.
- García Leal, J. (1994). El a priori corporal; insuficiencia de la ética discursiva; en *Discurso y realidad*; Madrid: Trotta.
- Gracia D. (1989). *Los fundamentos de la Bioética*; Madrid: Eudema.
- Garrafa, V. (2009). Epistemología de la Bioética, enfoque latinoamericano. *Revista colombiana de Bioética* 4(1), 2009
- Garrafa V. (2005). De una Bioética de principios a una Bioética interventiva crítica y socialmente comprometida. *Revista Argentina de Cirugía cardiovascular*; 3(2); 2005.
- Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*; Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (1980). *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*; 6ta ed; Madrid: Espasacalpe.

Lévinas, E. (2006). *Ética como filosofía primera; A parte rei*, 43.

Pellegrino, E. (1990). La relación entre la autonomía y la integridad en la Ética médica, en *Bioética. Publicación científica N° 527 O.M.S; Washington*.

Pellegrino, E. (1989) *Kant, I; Groundwork for the metaphysics of Morals*. Nueva York: harper and Row, 1964, cit por Pellegrino, E; La relación entre la autonomía y la integridad en la ética médica. Discurso pronunciado en el Tercer Congreso internacional de Ética médica. Instituto Karolinska. Conferencia Nobel. Estocolmo, 1989.

UNESCO. (2005) *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*; París.

¹Dussel, E. (1999), "La Filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad, Los estudios latinoamericanos", Puebla. La cuestión no es "Diferencia o Universalidad" sino Universalidad en la Diferencia, y diferencia en la Universalidad.

²"El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto, contando con enunciados normativos con pretensión de verdad práctica, en una comunidad de vida (desde una vida "buena" cultural e histórica, con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a valores y a una manera fundamental de comprender el ser como el deber ser, por ello con pretensión de rectitud también) que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como horizonte último a toda la humanidad, es decir con pretensión de universalidad" Dussel, E.(1997) ¿Es posible un principio ético material, universal y crítico? UAM, México, pág.7.

³Cortina, A; *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 2000.

⁴Lévinas, E: *Ética como filosofía primera; A Parte Rei*, 43; Enero 2006.

⁵Santander, J, Presentación del libro "Sobre la Ética de la liberación en la edad de la Globalización y la exclusión", Universidad Autónoma de México, 1998.

⁶Jaren, E; Emmanuel Lévinas: una revisión crítica en el centenario de su nacimiento; *A Parte Rei*; revista de Filosofía, 48, Nov 06.

⁷Lévinas, E; *Totalidad e infinito*; Salamanca: Sígueme, 1977, p207

⁸Ibid p 209.

⁹Lévinas, E: *Ética e infinito*. Madrid, A. Machado Libros, S.A., 2000. Pág.80 p 75.

¹⁰Lévinas, E. *La ética*. Madrid: Ed Pablo Iglesias, 1990. p 14.

¹¹Jaren, E; op cit.

¹²idem.

¹³Blazquez, op cit, p 60