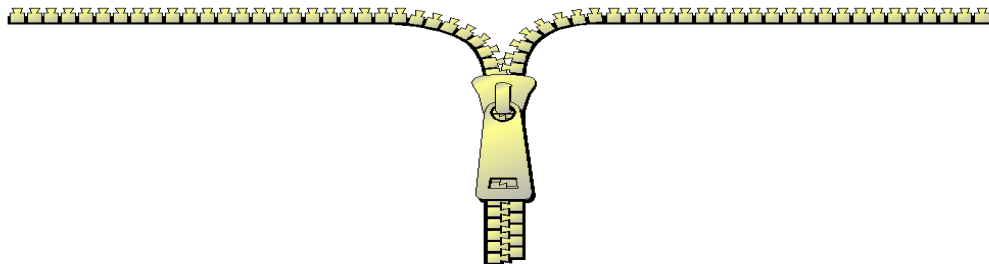




DE LA JUSTICIA A LA SOLIDARIDAD
HACIA UN NUEVO PARADIGMA



ANDRES F. TOLEDO

Magíster en Ética Biomédica.

INDICE

| | |
|---|-----------------|
| INTRODUCCIÓN | Pág 1 |
| Unidad 1. LA JUSTICIA | Pág 3 |
| Hay una justicia o varias justicias | Pág 3 |
| LA JUSTICIA COMO PROPORCIONALIDAD NATURAL | Pág 4 |
| LA JUSTICIA COMO LIBERTAD CONTRACTUAL | Pág 7 |
| LA JUSTICIA COMO IGUALDAD SOCIAL | Pág. 11 |
| LA JUSTICIA COMO UTILIDAD PÚBLICA. | Pág. 13 |
| Algunas conclusiones | Pág. 15 |
| El principio de justicia en Bioética | Pág. 16 |
| De qué justicia estamos hablando | Pág. 23 |
| | |
| Unidad 2. EL PRINCIPIALISMO Y EL PRINCIPIO DE JUSTICIA | Pág. 26 |
| Antecedentes del principialismo | Pág. 26 |
| La teoría de los cuatro principios | Pág. 29 |
| La justicia principialista | Pág. 32 |
| Valoración del principialismo | Pág. 35 |
| Observaciones y revisiones al principialismo | Pág. 36 |
| Una justicia que no alcanza | Pág . 41 |
| | |
| Unidad 3. LA SOLIDARIDAD | Pág. 44 |
| Definición y concepto de la Solidaridad | Pág. 44 |
| La solidaridad en cuanto "virtud" | Pág. 48 |
| La solidaridad como principio ético | Pág. 50 |
| Solidaridad, pobreza y desarrollo de los pueblos | Pág. 52 |
| Justicia y Solidaridad | Pág. 53 |
| Exigencias de la ética de la solidaridad | Pág. 55 |

| | |
|---|----------------|
| Unidad 4. LA BIOÉTICA PERSONALISTA Y EL PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD | Pag. 57 |
| Bioética Personalista o Personalismo Ontológico | Pág. 57 |
| La corporeidad en el hombre | Pág. 59 |
| Los principios de la Bioética Personalista | Pág. 60 |
| Aportes de la solidaridad a la bioética personalista | Pág. 62 |
| LA SOLIDARIDAD EN EL MAGISTERIO | Pág. 62 |
| La solidaridad y la bioética personalista | Pág. 67 |
| | |
| Unidad 5. DE LA JUSTICIA A LA SOLIDARIDAD | Pág. 71 |
| Características de la solidaridad en bioética | Pág. 72 |
| El deber de la solidaridad | Pág. 74 |
| | |
| CONCLUSIÓN | Pág. 76 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | Pág. 78 |

DE LA JUSTICIA A LA SOLIDARIDAD HACIA UN NUEVO PARADIGMA¹

INTRODUCCIÓN

" Se ha escrito que si en los años 70 el principal problema de la bioética en EEUU fue el aborto, y en los 80 se situó en torno al tema de la Eutanasia, últimamente el debate más importante se centra en la JUSTICIA y más concretamente sobre los criterios éticos que se deben utilizar en la distribución de los recursos sanitarios... y esto no es solamente en EEUU sino en todo el mundo²"

Con esta frase del gran bioeticista español Javier Gafo , recientemente fallecido, quiero abordar el tema que me parece central en nuestra bioética; como es la cuestión de la justicia, los pobres y la solidaridad que necesitan.

Por eso el trabajo tiene varios objetivos que espero cumplir y desarrollarlo:

- Mi primera tesis es mostrar la insuficiencia de la concepción de justicia que tenemos en filosofía , en bioética y quizás también como practica social cotidiana y que ésta puede y debe cambiar según los contextos y circunstancias en que se encuentra ; y que esta insuficiencia se hace más evidente en el principialismo, que si bien responde a la mentalidad y cultura de donde surgió (EEUU) , es inadecuada para nosotros e incluso produce efectos contrarios al esperado, generando más desigualdades e injusticias sociales .

- Para zanjar y partir de la pobreza existente tanto a nivel personal como estructural (donde hay muchas víctimas inocentes) , agrego el principio de solidaridad que es prometedor y moviliza una reflexión sobre la vida, que la hace más completa e integral y aporta elementos de superación de lo que hoy es la postergación e indignidad de muchos seres humanos, por eso mi segunda tesis es que el principio de solidaridad debe agregársele al principialismo y al también a la corriente de bioética que se le conoce como personalismo ontológico.

- Éste último, por ser una corriente en bioética con fundamentos metafísicos y antropológicos muy fuertes, tiene todo el potencial para alojar al principio de la solidaridad pero, todavía no lo ha desarrollado suficientemente y por tanto debe asumir este principio y

¹ Tesis final del Magíster en Ética Biomédica de Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Trabajo aprobado, Diciembre 2005.

² GAFO, J. *Bioética Teológica*. Comillas Universidad. Madrid. 2003. Pag. 141.

concretarlo en su propuesta (por ejemplo incluyendo el tema de los pobres en su bioética sistemática). Por eso también para el personalismo, el principio de solidaridad es necesario porque la enriquece con sus aportes y convierte al personalismo ontológico como una propuesta bioética asequible y adecuada para nuestra situación latinoamericana y Argentina.. Esto lo haré guiado por el Magisterio último de la Iglesia, donde propongo pistas sobre cómo articular personalismo ontológico y principio de solidaridad.

- Por último, afirmamos la vigencia de este principio en la bioética, de la necesidad de un cambio de paradigma que vaya de la justicia a la solidaridad, y descubrir su potencialidad y perspectivas . (Unidad 5)

Hay varias ideas juntas dando vueltas en este trabajo y le hemos unidos y hacer una presentación filosófica de lo que la solidaridad puede significar en la bioética. Ellas son principalmente hacer una bioética desde Argentina y sus problemáticas más urgentes, conocer más el personalismo y ponerlo en diálogo con otras posturas filosóficas y éticas de la actualidad y pensando que este recorrido es como un paso, como un puente³... como se lo imaginó el autor que acuñó este término de “bioética” que para él era como un puente entre la orilla de la tecnología y la de los valores. Hoy somos invitados a otro “puente”: el de la justicia (en una orilla) que no es tan justa como podemos observar en la realidad y la otra orilla que es de la solidaridad donde me la imagino como un lugar donde todos , sin exclusión y en igualdad de condiciones, quisiéramos vivir; entonces la bioética tendría todo su sentido, ya que no solo se la considera una reflexión, un sistema de pensamiento, sino una manera de cambiar la realidad para que todos los hombres, y esto es más allá de su clase y condición, gocemos “*de la vida y la vida en abundancia*” (Jn. 10,10)

³ Alusión a lo que se considera el comienzo de la bioética con el acuñar de parte de Potter del neologismo “bioética”, en su clásica obra. *Bioethics, Bridge to the future*”

Capítulo 1

“Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque serán saciados”

Ev. San Mateo. Cap. 5,10

LA JUSTICIA

En este primer capítulo, revisaré el concepto de justicia, siguiendo el recorrido histórico de este concepto. Es importante ver su evolución, sus cambios de perspectivas y fijación de elementos que ya son parte esencial del concepto de justicia. Este trabajo nos dará un marco de comprensión de lo que estamos tratando. También en esta unidad me detendré un poco más en algunos autores contemporáneos, que inspirados en las últimas corrientes filosóficas tratan el tema de la justicia y que son las fuentes de la concepción de justicia en bioética, por último, una consideración que no le puede faltar si queremos hablar de justicia, como es un ejemplo de la situación de pobreza existente y la injusticia que implica.

Hay una justicia o varias justicias

Heraclito dijo que la justicia es conflicto⁴ y me parece que tiene razón porque la concepción de justicia, a mi modo de ver, tiene una cuestión paradójica. ya que en el mismo concepto de justicia parece que hace imposible la existencia de varias justicias, pero lo cierto es que lo hay. En una definición intuitiva de lo que entendemos por justicia la asociamos a aquello que es imparcial, único y por eso se reclama y que no hay varias alternativas sino una sola ,ya que eso es lo justo. Pero un recorrido por la historia del pensamiento occidental revela lo contrario. No siempre se ha entendido lo mismo por justicia, ni mucho menos por lo que es una acción justa. Mac Intyre dirá que hay versiones en conflicto, ligadas a distintas concepciones de racionalidad práctica.⁵

Por eso, es bueno ver esas distintas concepciones de justicia, como se fueron transformando según el avanzar de la sociedad (en esto le damos la razón a Mac Intyre cuando dice que la concepción de justicia viene ligada a las distintas tradiciones presentes en esa sociedad) y como hay semejanzas pero también distintos puntos de vista que van apareciendo frente a la realidad.

⁴ Citado sin referencia por MAC INTYRE, A. *Justicia y Racionalidad..* Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid. 1994. Segunda Edición Pág. 31.

⁵ MAC INTYRE, A. *Justicia y Racionalidad..* Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid. 1994. Segunda Edición. Pág. 20.

Dividiremos este recorrido histórico en cuatro periodos, usando una agrupación conceptual más que histórica, de todas formas hay una correlación entre concepción de justicia e historia.⁶

LA JUSTICIA COMO PROPORCIONALIDAD NATURAL

Este punto corresponde a la época antigua (concretamente al período griego del pensamiento filosófico) y medieval.

Dikaiosýne, se traduce en griego como justicia o para mejor decir como “ajustamiento” o “justeza”.

Recordemos como en la edad antigua griega hay una concepción de mundo y realidad entendida como naturaleza en sentido físico (*phycis*), esto hace que la justicia nazca de cierta necesidad, es decir, no es primariamente un término moral, ya que justicia es respetar el orden natural y lo injusto era quebrantar ese orden y esto se daba en todo el orden de la *Phycis*.

La *Phycis* consiste en un orden (*Kósmos*) que es necesario. Pero este orden no es estático sino dinámico porque está atravesado por el tiempo. Así *phýein* significa nacer, crecer o brotar. El orden de la naturaleza también es el orden del tiempo, que es cíclico.

El orden del tiempo es progresión y regresión, generación y corrupción. Por ejemplo; Aristóteles dice que las cosas no son plenamente naturales más que cuando han finalizado el proceso de generación y aún no ha iniciado el de corrupción⁷. Esto es obvio en los seres vivos porque solamente cuando actualizan todas sus potencialidades vitales, merecen el nombre de ser personas sanas. La infancia y la vejez son épocas de salud imperfecta o injusticia natural. O mejor dicho desajustado al orden natural, también será la definición de enfermo o enfermedad. (un desorden natural o injusticia).

Platón se encarga de defender frente a los sofistas el relativismo normativo que decía que lo justo era lo acordado y unía justicia a felicidad, en esto seguía a su maestro Sócrates que prefería padecer la injusticia que provocarla y solamente el hombre justo era el feliz. Platón coloca justicia y felicidad en una realidad ultramundana, (aquí no hay justicia perfecta) y con esto pone las bases de una concepción metafísica de justicia relacionada a una concepción política de la misma. La concepción de sociedad de Platón coincide con el

⁶ Tomo esta división en la historia del concepto de justicia de GRACIA GUILLÉN, D. *Fundamentos de Bioética*. Eudema. Madrid. 1989.

⁷ ARISTÓTELES, *LA POLÍTICA*, I, I.

máximo de justicia y felicidad que se puede obtener en la tierra, de ahí la justificación de clases sociales y los distintos derechos civiles y políticos en la misma sociedad e incluso esto se va a expresar en la medicina.⁸

Aristóteles aporta importantes distinciones en su libro *Ética a Nicómaco*. En primer lugar diferencia entre justicia como virtud genérica (equivalente a rectitud moral general) y las variedades de justicia que corresponde aplicar a unos u otros casos el concepto anterior; así habla de la justicia *conmutativa* (equilibrio de intercambio de bienes entre individuos), la justicia *correctiva o rectificativa* (equilibrio entre cada delito y su correspondiente castigo), y la justicia *distributiva* (equilibrio en el reparto de bienes y de cargas entre los distintos individuos de igual rango dentro del grupo social). Esos tipos de equilibrios presentan una conexión esencial con la noción de igualdad pero tratados como proporcionalidad natural tanto geométrica o aritmética. “*Del mismo modo que lo injusto implica desigualdad, así también lo justo implica igualdad*”⁹

De ahí, que nace una definición ya clásica de justicia como aquella que se “*le debe dar un trato igual a los casos iguales y un trato desigual a los casos desiguales*”. Este concepto para ser aplicado requiere de ciertas actitudes o cualidades interiores que son específicamente humanas y sin ellas es imposible la vida social y familiar. Es la virtud de la justicia y con eso entramos en el mundo de la ética o moral.

Por eso, en toda la ética griega la *dikaiosýne* no es una virtud más, sino la virtud general, la virtud del ajustamiento o la justeza en todos los ámbitos de la vida, tanto personal como social.

*“Esta clase de justicia es la virtud perfecta y por eso muchas veces la justicia parece la más excelsa de las virtudes, y decimos con el proverbio que en la justicia se dan, juntas, todas las virtudes... esta clase de justicia no es, por tanto, una parte de la virtud, sino la virtud entera”*¹⁰

Dado el carácter natural que la desigualdad y la jerarquía tienen en la “*polis*”, la distribución de honores, de riquezas, etc.. no puede hacerse de modo idéntico sino

⁸ En la antigüedad había médico de hombres libres, quienes se le daba toda la medicina disponible, médicos de artesanos que era de inferior calidad y médico de esclavos que se le brindaba lo mínimo.

⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L V,6.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L V,1

proporcionado. Aristóteles define la proporción, al modo de cualquier libro de matemática, como la “igualdad de dos razones”.¹¹

Esto significa que dentro de la *polis* es justa la distribución de honores y riquezas siempre y cuando guarden esta proporcionalidad, de modo que entre diferentes estratos sociales de la ciudad debe darse desigualdad pero proporcionada. Cuando se trata de la justicia conmutativa o correctiva la proporción no es geométrica sino matemática, es decir se trata de una relación de igualdad de uno a uno. Recordemos que esta justicia es entre particulares y si hay un problema hay que quitarle al que tiene más y dárselo al que tiene menos para que estén exactamente iguales.

Este impresionante edificio aristotélico de la justicia ha tenido una influencia histórica fenomenal (por lo menos hasta el siglo XVII) así durante muchos siglos la justicia es *ordo* y ese *ordo* es natural, incluso la realidad política. En la sociedad medieval la gran aspiración moral era regirse según el *ordo naturae*.

Santo Tomás sigue a Aristóteles en la definición de justicia¹² y diferencia con toda claridad el *ius naturale* del *ius positivum*. El primero no procede de la voluntad humana, sino de la propia naturaleza de la cosa. Lo *naturaliter ordinatum* es por ello, *naturaliter iustum*. El objeto de la ética es hacer que las leyes positivas producto de la voluntad humana, expresen y reconduzcan las cosas a su orden y justicia natural.

Aristóteles diferenciaba dos maneras de entender la justicia como virtud general y como virtud particular, la diferencia entre una y otra, agrega Santo Tomás es la misma que existe entre el “bien común” y el “bien particular”. Las justicias conmutativas y distributivas atañen al bien particular y son virtudes particulares con sus correspondientes vicios¹³. Pero hay una justicia previa a esas dos que es la legal que tiene por objeto el logro del bien común¹⁴, así la función de esta justicia es ordenar todos los actos y virtudes del hombre al bien común.

¹¹ “Por tanto, la unión del término A con el C, y del B con el D, es lo justo en la distribución, y esta justicia es un término medio, y lo injusto lo que es contra la proporcionalidad, porque la proporcionalidad es el término medio, y lo justo es lo proporcional. ... los matemáticos llaman geométrica a una proporción de esta clase”, (se rige por la multiplicación..) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L V,3

¹² “La justicia es el hábito que dispone a obrar lo justo y por el que se realizan y se quieren las cosas justas” ST II,II, Q 58, Art. 1, 1 equiparable a *Ética de Nicómaco*, V,1.

¹³ Santo Tomás trata la virtud de la justicia en varias cuestiones de la II,II de su suma teológica, sobretodo cuestión 58 a la 63.

¹⁴ Recordemos que el bien común es anterior y superior al bien individual. Aristóteles en el comienzo de la *Política* dice que la “*la Polis es por naturaleza anterior al individuo porque el todo es anterior a la parte*”, La *polis* es autosuficiente en cambio el individuo no puede proveerse de todo lo que necesita. *Política* I,1.

La doctrina tomista del bien común no está fundada en principios de orden moral, sino en principios de orden físico, natural. La diferencia natural que existe entre bien individual y el bien común es la misma que media entre la esencia y la subsistencia, entre la naturaleza específica y la sustancia individual.

“ El bien particular se ordena al bien común como a su fin, porque el ser de la parte es por el ser del todo; por eso el bien del pueblo es más excelente que el bien de un solo hombre. Lo óptimo en todos los seres causados es el orden del universo.. como también en las cosas humanas el bien de la nación es más excelente que el bien de uno solo ”¹⁵.

Así la perfección moral de cada uno depende de la posición que cada uno tiene en esa comunidad y se vivirá la justicia si hay proporción entre ellos. Esta virtud la tiene que tener sin falta el gobernante, los súbditos con que obedezcan es suficiente para vivir en la virtud o perfección.¹⁶

En resumen, los griegos y medievales interpretaron la justicia como ajustamiento al orden de la naturaleza. Este orden no es plenamente humano más que en el interior de la comunidad política. Por eso el “orden justo” se identifica con el “bien común”. Este bien común no es idéntico para todos, sino que depende del lugar que cada uno ocupe por naturaleza en el conjunto de la república, por tanto cuando el orden justo propio del bien común aparece sobre los individuos, no lo hace de forma igualitaria sino proporcional: es justo que a cada uno se le dé proporcionalmente según su posición. En esto consiste la justicia distributiva.

LA JUSTICIA COMO LIBERTAD CONTRACTUAL

Entramos en la edad moderna y con esto hay muchísimos cambios de distintos ordenes, los más significativos están ligados a la nueva manera de entender la sociedad y lo político y así se modifica la manera de entender la justicia.

La política moderna introdujo novedades fundamentales en el tema de la justicia. Ya que parte de la importancia del contrato social, como base de todos los deberes de justicia. De

¹⁵ C. Gent. III,17.

¹⁶ “ Siendo, pues, el hombre parte de la ciudad, es imposible que un individuo sea bueno si no guarda la debida proporción con el bien común; y el todo no puede ser perfecto si sus partes no son proporcionadas a él. Por eso es imposible que el bien común de la ciudad resplandezca si los ciudadanos, al menos los encargados de gobernar, no son virtuosos. En cuanto a los demás, es suficiente para el bien común de la ciudad que sean virtuosos en aquello que concierne a la obediencia a los superiores.” ST, II-II, q.92, art. 1, ad 3.

este modo, la justicia pasó de ser “ajustamiento natural” a convertirse en “decisión moral”. Si la definición de justicia clásica era “dar a cada uno lo suyo”, ahora por “suyo” no va a entenderse lo ajustado por naturaleza o lo que corresponde por naturaleza sino lo pactado en un contrato. Pero, además de esta diferencia fundamental, hay otra no menos importante, y es que el pacto democrático hace que el gobernante deba dañar lo menos posible los derechos naturales de cada uno de los ciudadanos que forman parte de este pacto. Así vemos que el pacto democrático es un contrato y que se sostiene por la decisión libre de sus actuantes, por eso decimos que la justicia ya no es una condición “natural” de la *Polis* sino la condición moral de los ciudadanos.

Thomas Hobbes dice que no puede haber justicia previo al contrato social¹⁷ y por eso se necesita la renuncia absoluta por parte de los ciudadanos de sus derechos naturales.

En el estado de naturaleza no existe más que el derecho natural que Hobbes define como ese estado original donde todos los hombres iguales compiten.

*“De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse.Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria.”*¹⁸

Este derecho natural no debe confundirse con la ley natural. En realidad ambas se oponen, pues mientras persiste el derecho natural de todos a cada cosa, no puede haber seguridad para hombre alguno, en tanto que la ley natural obliga a la búsqueda de la propia seguridad. Esto permite entender porque esa ley natural genérica se concreta en lo que Hobbes llama ley fundamental de la naturaleza¹⁹ que todo hombre debería esforzarse por la

¹⁷ “De esta guerra de todo hombre contra todo hombre (sería el estado de naturaleza, previo al estado de contrato social), es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. HOBBS THOMAS, *Leviatán*,. Editora Nacional, Madrid, 1980. Cap. XII

¹⁸ HOBBS THOMAS, *Leviatán*,. Editora Nacional, Madrid, 1980. Cap. XIII

¹⁹ “Y dado que la condición del hombre [...] es condición de guerra de todos contra todos, en la que cada cual es gobernado por su propia razón, sin que haya nada que pueda servirle de ayuda para preservar su vida contra sus enemigos, se sigue que en una tal condición todo hombre tiene derecho a todo, incluido al cuerpo de los demás. Y, por tanto, mientras persista este derecho natural de todo hombre a toda cosa no puede haber

paz. Para lograrla habrá que renunciar a su derecho a toda cosa, en pro de la paz. Si la renuncia se hace efectiva, entonces queda obligado a respetarla²⁰ y en caso de no hacerlo comete injusticia.

Así, Hobbes, sostiene que la justicia viene de :

“ en esta ley de naturaleza se encuentra la fuente y origen de la JUSTICIA, pues donde no ha precedido pacto, no ha sido transferido derecho, y todo hombre tiene derecho a toda cosa y, por consiguiente, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha celebrado un pacto, entonces romperlo es injusto, y la definición de INJUSTICIA no es otra que el no cumplimiento del pacto, y todo aquello que no es injusto es justo²¹ .

Vemos como la justicia no es un derecho natural como se pensó en la época del naturalismo, sino como acto positivo ya que sólo hay justicia cuando se constituye un poder civil suficientemente fuerte como para obligar a los hombres a su cumplimiento y esto no se consigue más que en los gobiernos absolutos. De ahí que no tengan sentido las antiguas disquisiciones sobre la igualdad de la justicia conmutativa y la proporcionalidad distributiva.

La pretendida igualdad de la conmutativa no es tal, ya que el precio de los productos baja o sube según abundancia o escasez. Lo que se paga por los productos no depende de la justicia conmutativa sino de la voluntad de los compradores. En cuanto a la justicia distributiva tampoco puede decirse que consista en proporción geométrica sino en la voluntad de quien la distribuye , es decir, del arbitrio de quien le toca distribuir. De ahí, lo del poder absoluto de los gobernantes, la proporcionalidad geométrica sería un entorpecer ese mandato.²²

Ahora bien, la función del gobernante es hacer buenas leyes. Ley buena no es ley justa ya que la justicia es consecuencia de la ley, y la ley buena es la que busca el bien del pueblo: su vida, su seguridad, su propiedad. No en vano fue la protección de estos bienes lo que dio lugar al contrato social y por tanto al poder del soberano. También queda todo preparado para que Locke formule la lista de derechos naturales (es decir estaban antes del

seguridad para hombre alguno (por muy fuerte o sabio que sea)”. HOBBS THOMAS, Leviatán., Editora Nacional, Madrid, 1980. Cap. XV

²⁰ *“De aquella ley de naturaleza por la que estamos obligados a transferir a otro aquellos derechos que si son retenidos obstaculizan la paz de la humanidad, se sigue una tercera, que es ésta: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado, sin lo cual, los pactos son en vano, y nada sino palabras huecas. Y subsistiendo entonces el derecho de todo hombre a toda cosa, estamos todavía en la condición de guerra”. HOBBS THOMAS, Leviatán., Editora Nacional, Madrid, 1980. Cap. XV.*

²¹ HOBBS THOMAS, *Leviatán.*, Editora Nacional, Madrid, 1980. Cap. XV

²² Confrontar HOBBS THOMAS, *Leviatán.*, Editora Nacional, Madrid, 1980. Cap. XV.

pacto de alguna manera formulados) y serán la primera tabla de los derechos humanos conocidos como derechos civiles y políticos.

John Locke, como sus predecesores, cree preciso distinguir entre el estado natural y la sociedad civil. El eslabón intermedio es, de nuevo, el contrato social. En el estado de naturaleza hay una justicia que es individual y por eso se necesita de un contrato que establezca una justicia social que se identifica con el bien común expresado por una ley establecida, aceptada, conocida y que sirva por común consenso para dar normas de lo que es justo e injusto.

*“ Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas ”*²³

Para Locke, la justicia social o legal no tiene otro objeto que el de proteger los derechos o propiedades que ya poseen en justicia los hombres en el estado de naturaleza, de tal forma que nunca puede traspasar esos límites o ir en contra suya. Por eso la única finalidad del gobierno es la salvaguarda de la propiedad. El pacto social tiene por único objeto proteger los derechos naturales de los individuos.

El hombre es el depositario de una justicia natural individual, que se identifica con su derecho a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad, toda otra justicia ulterior no tiene otro objeto más que proteger y defender estos derechos previos. El poder político²⁴, como delegado que es, carece de toda otra autoridad sino la concedida en la delegación, que a su vez tiene por único objetivo el proteger las propiedades naturales, es decir, los derechos y libertades. Todo lo que exceda de eso es un abuso injustificado e injusto por parte del estado.

A diferencia de Hobbes, Locke sostiene que cada uno es dueño de su propia persona y que al trabajar le agrega algo a la materia que le pertenece, así de la propiedad de su propia persona se pasa a la propiedad de la cosa. No se pueden dissociar una de otra ya que se hayan unidas por el imperativo divino del trabajo. Nadie puede arrebatarse al hombre las propiedades así adquiridas porque tal modo de adquisición es justo. Así formula el principio

²³ LOCKE, JOHN: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Según la versión de Amando Lázaro Ros, Aguilar, Madrid, 1981. Capítulo 9.

²⁴ Locke ya no cree como Hobbes que el gobierno viene de una ley natural sino de la delegación del mismo pueblo, es decir de cada uno de los ciudadanos.

que lo que uno tiene es justo siempre y cuando lo haya adquirido por su trabajo al menos que no entre en contradicción con el derecho general de todos los demás en su uso.

Junto con este primer principio (es justo lo adquirido por el trabajo) aparece otro, llamado de la justa transferencia o el derecho de la herencia. Así los hijos tienen justo derecho a heredar las propiedades justamente adquiridas por sus padres. En los demás casos puede asegurarse que la propiedad es injusta.

Para Locke, la función del estado es minimalista y así entiende la justicia como libertad contractual o contrato que asegure y proteja la libertad individual.

LA JUSTICIA COMO IGUALDAD SOCIAL

La ideología liberal encontró su antítesis en el pensamiento socialista del siglo XIX. Frente a la teoría de los derechos humanos propia del liberalismo, el socialismo totalitario sostiene que estos derechos son incompatibles con una sociedad igualitaria y justa.

Karl Marx y Friedrich Engels hacen en sus obras una crítica despiadada de las teorías liberales , basadas en el respeto escrupuloso de los derechos civiles y políticos. Es un error , piensan, creer que mediante la promulgación de una tabla universal de derechos humanos quedan resueltos los problemas de la sociedad y del estado. Esta tabla sirvió, ciertamente para acabar con el estado despótico y absolutista instaurando uno popular y democrático pero los males más profundo quedan todavía por resolver.

El estado no es la estructura básica de la vida humana sino una simple superestructura , que se fundamenta en un nivel previo que es la infraestructura compuesta por las condiciones materiales de vida, en particular la propiedad privada de los medios de producción. Los llamados derechos humanos civiles y políticos son puramente formales (superestructurales) y carecen de toda efectividad cuando están desconectados de los reales y verdaderos derechos humanos que son los económicos y sociales (los infraestructurales).

Para Marx el tema de la justicia se plantea en el terreno económico y más concretamente el de la propiedad privada, que estando en unos particulares los medios de producción produce mayor injusticia. El estado es solo una superestructura que cuando se levanta sobre una infraestructura desigual e injusta tiende a justificarla e institucionalizarla.

“Nosotros partimos de un hecho económico, actual. El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en

*volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce”.*²⁵

Las revoluciones liberales no hicieron otra cosa que sustituir la propiedad feudal por la propiedad burguesa. La existencia del capital como propiedad privada genera inevitablemente la existencia de asalariados, de proletarios, seres que mediante su trabajo adquieren un cierto título de propiedad sobre el producto, que no se les reconoce. Esta injusticia no puede remediarse más que de una forma, proclamando el carácter común o social de los bienes de producción, y concretamente del capital.

Marx sostiene que la perversión del sistema liberal es total y esencial y por tanto no puede corregirse más que por la transformación completa del sistema ya que el hombre real es inseparable de sus condiciones materiales de vida y de sus relaciones de producción. Desconocer esto, dice Marx, es condenarse al puro idealismo, y cerrar la puerta a todo tratamiento racional y profundo del tema de la justicia. La justicia no es primariamente un tema filosófico, ni tampoco jurídico, sino infraestructural, y tiene que ver con el modo como se ordenen y organicen las relaciones de producción.

Podemos diferenciar la postura de Marx con respecto al socialismo liberal, mientras que para éste último el tema de la justicia distributiva es un problema de distribución y por tanto considera que lo único necesario es añadir una nueva lista de derechos humanos (los económicos y sociales) que permitan cumplir con el principio de la justicia distributiva. Para Marx no es solo de distribución la cuestión central, sino de producción, porque cuando menos hay que distribuir dos cosas distintas. En primer lugar las condiciones de producción y en segundo los medios de consumo. Estas medidas no tienen que cortarse con la misma vara sino al contrario, de ahí a quedado como una definición de justicia en Marx como “*De cada cual, según su capacidad; a cada cual según, sus necesidades*”²⁶, es decir, que cada uno trabaje según sus capacidades y reciba según sus necesidades. Esto sería ver al ser humano de manera concreta y no como una ideología o desde un idealismo.

Conviene no perder de vista que la teoría de los derechos sociales surgió como intento de mediación entre el liberalismo radical y el marxismo extremo. Para el pensamiento liberal, entre la primera tabla de derechos y la segunda hay un conflicto insalvable, de modo que todo

²⁵ MARK, K. *Manuscritos: Economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1986, p. 105

²⁶ Citado por GRACIA, D. *Fundamentos de Bioética*. Eudema. Madrid. 1989. Pág. 239. La frase pertenece a la obra: *Crítica del programa de Gotha* de Karl Marx.

incremento de los segundos va obligatoriamente en detrimento de los primeros. La igualdad destruye la libertad, sería la consigna del liberalismo doctrinario. Esta teoría del conflicto de derecho fue también aceptada por el marxismo que dedujo de ella la necesidad de abandonar ese tipo de lenguaje, por considerarlo burgués y dar vuelta la consigna diciendo que la libertad destruye la igualdad.

Hay una posición intermedia, lo llamamos socialismo democrático que creyó tener un principio de armonía, por el cual todos los principios tienen el mismo rango, tienen la misma categoría y en principio son todos complementarios entre sí. La consigna del socialismo es: *“no es posible libertad sin igualdad, ni igualdad sin libertad”*. Sólo en la armonía entre ambos derechos puede hacerse consistir la justicia. Por eso todos ellos son exigibles en justicia. Todos han de entenderse como parte de la justicia distributiva, donde aparece un nuevo sentido de justicia entendida como igualdad social.

Lo que no cabe duda que los movimientos sociales del siglo XIX en general y el pensamiento socialista en particular han dado origen a una nueva tabla de derechos humanos: los derechos económicos, sociales y culturales. Si la primera generación de derechos humanos dio como resultado el descubrimiento del *derecho a la salud*, esta segunda generación de derechos dio un derecho distinto que es el *derecho a la asistencia sanitaria*. El primero es negativo, ya que es previo al contrato social y el Estado no puede hacer otra cosa que protegerlo, en tanto que el segundo es positivo y el estado debe llenarlo de contenido.

LA JUSTICIA COMO UTILIDAD PÚBLICA.

Muchos afirman que en el siglo XX se ha hecho imposible fundamentar la moral desde criterios deontológicos, eso sería apelar a una metafísica y ontología o una concepción de ley natural que también se rechaza. Por eso se hace desde criterios teleológicos que tendrán su expresión más fuerte en el utilitarismo.

Tomemos los derechos humanos y podríamos preguntarnos si tienen algún valor deontológico o si no son más bien producto de una experiencia histórica secular que nos ha hecho ver que resultan “útiles” como normas directivas de la acción de los hombres. Tomemos por ejemplo el decir la verdad que es conveniente ya que en caso contrario nadie se fiaría de nadie y la vida social sería imposible. El decir la verdad es, pues, útil y lo mismo se puede decir de las tablas de los derechos humanos. En la teoría ética y jurídica muchas veces, y en la práctica social y política casi siempre los derechos humanos sobretodo los de la

segunda tabla se han tenido por principios directivos de la acción sin otro valor que el meramente utilitario. La razón es que a tales derechos ha de dotarlos de contenido el Estado en su legislación positiva y esto habitualmente se hace a partir de decisiones políticas que responde al criterio de la racionalidad económica, lo que implica que terminan usando el criterio de rendimiento y utilidad. Esta corriente tiene como fundadores a grandes teóricos de la economía, como David Ricardo, Adam Smith y John Stuart Mill.

Así los criterios económicos se aplican a la moral, quedando que, hay que conseguir la máxima utilidad en una inversión y que esto es “bueno” y dilapidar la riqueza es “malo”.

De este modo el criterio de utilidad se transforma insensiblemente en un criterio ético. También podemos decir que lo útil es lo justo y cuando no se respeta este principio se está actuando de manera injusta. La utilidad es el criterio de justicia y no solo de la conmutativa sino de la distributiva y social. Jeremy Bentham: dira “ *La mayor felicidad del mayor número es la medida de lo justo y de lo injusto*”²⁷ que es sinónimo que la mayor felicidad de los súbditos de un gobierno debe ser el único criterio de justicia.

John Stuart Mill: desarrolló el tema de las relaciones entre utilitarismo y justicia a partir de estos presupuestos. Le dedica un tratamiento especial y dice que la gente cree que lo justo es una cualidad inherente a los hechos y por tanto tiene una existencia natural propia que lo hace distinto de lo útil. Pero no hay tal distinción y para probarlo analiza diferentes sentidos del término justicia. El primero es el de la “justicia legal”. Justo es, en esta acepción, lo que mandan las leyes. Ahora bien, la mayor parte de los tratadistas están de acuerdo en que se dan casos en que no hay obligación de obedecer las leyes justas, y otros en que deben obedecerse leyes injustas. Esto supone juzgar la ley desde fuera de ella, con un criterio de justicia que ya no puede ser legal, sino moral. Justo no es ahora lo “mandado” sino lo “debido” y lo “debido” es lo que puede ser útil, según sus consecuencias.

Pero no todos los deberes son exigibles “ en justicia”. Los moralistas, dice Mill, distinguen dos clases de deberes morales, que llaman deberes de obligación perfecta e imperfecta. Los últimos son aquellos en los que, aunque el acto es obligatorio, el ponerlo o no en obra resulta facultativo de cada persona. Este es el caso de las acciones de caridad y beneficencia, que tenemos obligación moral de ejecutar, pero no con relación a personas determinadas ni en momentos preestablecidos. Los filósofos del derecho suelen definir esos términos de modo más preciso, afirmando que los deberes de obligación perfecta son aquellos

²⁷ BENTHAM, JEREMY, *Fragments sobre el gobierno*, Madrid. Ed. Sarpe. 1985. Pág. 26.

que generan un derecho correlativo, en tanto que los de obligación imperfecta no lo producen. Por tanto, cabe concluir que los deberes éticos pueden ser de dos tipos, los perfectos o exigibles en justicia y los imperfectos, que carecen de esta condición. Los primeros son deberes de justicia en tanto que los segundos son sólo obligaciones morales. Así la justicia distributiva tiene por objeto la utilidad general, es decir, la consecución del mayor bien para el mayor número y que por tanto no es compatible con decisiones que no optimicen la utilidad.

Algunas conclusiones

Esta diferencia entre deberes de obligación perfecta e imperfecta es muy importante porque muestra que la justicia que es obligatoria o perfecta cuando ofrece un concepto insuficiente de la misma debe ser corregido hasta que quede reestablecida su formulación formal. Desde Platón, siempre el criterio restaurador fue algún agente externo, en el mayor de los casos ideal: desde la *condición natural* de Hobbes, pasando por el *espectador imparcial* del utilitarismo, llegando a la *condición original* de Rawls. Siempre se intenta descubrir criterios objetivos de repartija de los elementos en cuestión pero de características ideal y si a esto se le suma que lo justo se ha identificado por lo bueno y así con Santo Tomás, la justicia es una virtud general, aquella que hace virtuosa todas las demás virtudes, nos damos cuenta que un cambio de este concepto, es un cambio de toda la ética en general y de la bioética en particular. Por eso es necesario agregar la solidaridad, puede ser un criterio objetivo, un elemento correctivo de la justicia. Hoy esta virtud está basada en una profunda antropología existencial, con característica casi ontológicas donde el otro, tiene nombre y entidad (ya no es una realidad racional, ficticia sino un ser humano concreto). Pensar en su situación actual es el mejor parámetro para medir la justicia de una acción, por eso insisto en que hay una insuficiencia del concepto de justicia en nuestra sociedad actual y así como ha ido cambiando la manera de entenderse el tema, creo que también hoy la virtud de la justicia se le debe incorporar de manera explícita la solidaridad, con característica diría *cuasiperfecta*, es decir de cierta obligatoriedad aunque el sujeto real de aplicación deba ser discernido por quien le toque hacerlo.

La definición clásica de justicia parece ser que se remonta a Ulpiano, un jurista romano del siglo III de nuestra era , y fue recogida por Justiniano en sus *instituciones* (Siglo VI): “*Justitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*”, “*La justicia es la*

constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su propio derecho”, donde “dar lo suyo”, significó en distintas etapas de la historia cosas diferentes, desde la proporcionalidad natural de los griegos y medievales, hasta la mayor utilidad para el mayor número, criterio economicista que ha invadido todas las cuestiones tanto teóricas como prácticas de la sociedad. Hoy, dar lo suyo ¿qué podría significar?. Por lo menos un mínimo de igualdad y de oportunidad.

Al mostrar la incapacidad que tiene la concepción de justicia de ser justa, queda claro que debe ligarse al nuevo principio ético que llamamos solidaridad y que no alcanza con dejar esta virtud de la solidaridad, como habitualmente se hace a la beneficencia (imperfecta, sin obligatoriedad) porque se la desnaturaliza y se la deja sin una acción efectiva y concreta sobretodo frente tanta inequidad que nos encontramos hoy inmerso.

En la capítulo 3 profundizaremos este concepto de solidaridad, por lo menos ahora, que quede claro que tenemos versiones en conflicto de lo que es la justicia y que su resolución cobra importancia en lo concreto de la vida, y mostrar su insuficiencia es un gran paso para abrirnos a nuevas formulaciones que deberán ser fundamentadas racionalmente pero cuyo objetivo tendrá que ser el bien de todas las personas humanas y de la sociedad.

El principio de justicia en Bioética

Si hay algo que no se discute en la actualidad es que el acto médico no es un acto individual, el médico no está solo con el paciente. La situación de hoy es que hay una sociedad en donde se enmarca toda actividad y más si es médica. No hay solo una relación médico-paciente sino que se establece una relación triangular donde interviene la justicia.

Así, como afirma Diego Gracia, mientras que los médicos aportan el principio de beneficencia y los pacientes el de autonomía, también debemos hablar de un tercero: el de justicia. Las relaciones entre el médico y el enfermo no han sido nunca las de Robinson Crusoe y Viernes. Por más solos que estén el médico y el paciente en el gabinete o en la consulta, el acto que realizan nunca es del todo solitario; hay siempre con ellos un tercer sujeto, la sociedad. En cierto modo, en la soledad de la consulta está siempre una muchedumbre... además del enfermo, su familia y el personal sanitario, hay que hablar de “terceras partes”: el hospital, la seguridad social, el Estado. Son estas terceras partes las que aportan el principio de justicia, ya que con la sola autonomía y la sola beneficencia no se

puede constituir un sistema moral coherente y completo. Sí se consigue cuando a los dos citados se añade el principio de justicia.²⁸

A comienzos de los setenta los economicistas sobretodo norteamericanos comienzan a referirse de la explosión de los gastos sanitarios. Hasta entonces los gastos en salud habían subido de forma interrumpida pero al mismo nivel de las riquezas de esos países. En la década de los cincuenta los gastos sanitarios en los países ricos se habían incrementado un punto por encima del crecimiento del producto nacional bruto, en la de los setenta había sido 1,5 por encima, y en la de los setenta era de dos puntos superior. Por eso los economistas comienzan a acusar a los médicos y políticos de una gestión irracional de los gastos sanitarios y empiezan una serie de preguntas innumerables sobre cómo el estado puede cubrir con sus limitados recursos todas las necesidades de sus ciudadanos, que no solamente necesitan un buen hospital sino también una buena escuela, inversiones en infraestructuras, seguridad, etc..

El tema de la justicia entra en bioética por la tecnificación de la medicina que al ser cada día más sofisticada y más cara, obliga que se convierta la práctica médica en un sistema de salud que a su vez dependa de la economía de la región.

Veamos dos exponentes de teorías de la justicia aplicada a la distribución de recursos sanitarios y con esto lo relacionamos concretamente con la bioética.

Tristram Engelhardt: representa la teoría liberal de la justicia en la línea de Locke y más concretamente de Nozick.

Este autor afirma que es justo el Estado que se limita a proteger los derechos individuales contra sus posibles violaciones. Tales derechos son los de la primera tabla, los civiles y políticos. El concepto de justicia de Nozick equivale a libertad contractual y está limitado por dos principios básicos: el de justa adquisición y el de justa transferencia. Todo lo que se salga de estos dos principios, ambos relacionados con el derecho de propiedad, no puede distribuirse en nombre de la justicia, aunque sí podría hacerse desde el orden de la beneficencia o de la caridad. Por tanto, para Nozick, son las leyes del mercado las que llevan a una justa distribución de la riqueza y, también, a una justa distribución de los recursos médicos, ya que la salud es un derecho negativo que el estado no está obligado a promover de forma positiva, sino que es el *minimal State*. Sí admite un deber moral de caridad que obliga a prestar servicios a los pobres, pero no se trata de una exigencia de

²⁸ GRACIA, D. *Fundamentos de Bioética*. Eudema. Madrid. 1989. Pág. 200

estricta justicia y, por tanto, no se puede hablar de derecho positivo a recibir servicios médicos.

Tomando esta concepción de Nozick, Engelhardt afirma desde la primera página de sus *“Fundamentos de la bioética”*, el fracaso de construir una moralidad común secular que tenga contenidos y no solamente procedimientos, aceptados por toda la sociedad.

*“Existía la esperanza de poder establecer una opinión o una concepción concreta de la justicia y de la acción correcta que expresará la exigencia de la razón y de la humanidad, y no simplemente una visión del mundo o una ideología particular”*²⁹.

Así se lamenta Engelhardt de la situación de hoy y por eso se propone como objetivo:

*“justificar una perspectiva moral que pueda abarcar la diversidad posmoderna de narrativas morales y proporcionar una **lingua franca** moral. Si este proyecto y otros parecidos fracasan, el proyecto filosófico moderno de la ética secular fracasará a su vez, se producirá una situación en la que reinen el nihilismo y el relativismo; pero si este proyecto tiene éxito, incluso aunque los individuos no descubran una ética común dotada de contenido y canónica, dispondrán de un procedimiento a través del cual extraños morales puedan crear redes de empresas moralmente autoritativas, incluyendo tareas en materia sanitaria. Este libro afirma una condición lamentable, pero la alternativa sería peor.”*³⁰

De este modo afirma que es imposible un consenso básico en la sociedad que tendrían que ser *amigos morales* (comparten la misma tradición moral), sino que se dirige a los que llama *“extraños morales”* y únicamente afirmaría *“la exigencia de respetar la libertad de los participantes en una controversia moral (y de obtener su permiso para usarlo) como base de la autoridad moral común”*³¹.

La manera que vincula Engelhardt a los extraños morales depende de la autoridad que los individuos otorgan a través del *permiso* y tiene una estructura negativa ya que se limita a afirmar el requisito de utilizar a los individuos, solo se puede hacer con su consentimiento o permiso que darían los límites de la autoridad.

*El principio moral fundamental será el del respeto mutuo en la negociación común y en la creación de un mundo moral concreto”*³²

²⁹ ENGELHARDT T. *Los fundamentos de la bioética*. Ediciones Paidós. Buenos Aires. 1995. Pág. 15

³⁰ ENGELHARDT T. *Los fundamentos de la bioética*. Ediciones Paidós. Buenos Aires. 1995. Pág. 19

³¹ ENGELHARDT T. *Los fundamentos de la bioética*. Ediciones Paidós. Buenos Aires. 1995. Pág. 92.

³² ENGELHARDT T. *Los fundamentos de la bioética*. Ediciones Paidós. Buenos Aires. 1995. Pág. 114

Engelhardt considera que la mayor parte de las apelaciones que se hacen al principio de justicia deben entenderse , en su raíz como la inquietud por la beneficencia y que el análisis del principio de justicia pone de manifiesto la presencia de los principios de permiso y de beneficencia en su raíz y que cada uno de ellos fundamenta su propia esfera de exigencias.³³

Partiendo de tales presupuestos afirma que la imposición de un sistema sanitario de un solo nivel y global es moralmente injustificable, ya que supone un acto coercitivo de fervor ideológico totalitario. Un acto de inmoralidad secular. No existe ningún derecho moral secular fundamental humano a recibir asistencia sanitaria , ni tan siquiera como *mínimo decoroso*. Tales derechos deben ser creados. *“Una asistencia sanitaria general no puede legitimarse, ya que existen tantas teorías de la beneficencia, de la justicia y de la imparcialidad como existen grandes religiones”*³⁴. Por eso manifiesta que el derecho a la asistencia sanitaria excepto cuando derive de acuerdos contractuales especiales, dependerá de una interpretación determinada de la beneficencia más que del permiso. El individuo siempre tiene autoridad moral secular para utilizar sus propios recursos, aunque enfrenten a las concepciones vigentes de justicia e imparcialidad y que la desigualdad aparece como un hecho moralmente inevitable y que el interés por la justicia surge de las desigualdades que emanan de la lotería natural y social y de las necesidades de las personas, por eso nadie puede cargar con la responsabilidad de restablecer la salud de quienes pierden en la lotería natural y que las diferencias , tanto genéticas como educacionales y sociales , no crean *“la obligación moral secular, clara y manifiesta, de ayudar a los necesitados”*³⁵. Por ello se opone a un sistema de asistencia sanitaria igualitaria y reconoce que *las personas acaudaladas siempre son moral y secularmente libres de adquirir más y mejor asistencia sanitaria*³⁶ sino se transformaría la necesidad en un derecho.

Demasiado individualismo y difícilmente se pueda concretar una sociedad justa con estos criterios. Hay varios años de experiencias de esta concepción liberal aplicado a América latina con consecuencias nefastas y que acrecentaron las brechas entre personas ricas y pobres. Lejos estamos de la justicia real.

³³ ENGELHARDT T. *Los fundamentos de la bioética*. Ediciones Paidós. Buenos Aires. 1995. Pág. 134.

³⁴ ENGELHARDT T. *Los fundamentos de la bioética*. Ediciones Paidós. Buenos Aires. 1995. Pág. 401

³⁵ ENGELHARDT T. *Los fundamentos de la bioética*. Ediciones Paidós. Buenos Aires. 1995. Pág. 408.

³⁶ ENGELHARDT T. *Los fundamentos de la bioética*. Ediciones Paidós. Buenos Aires. 1995. Pág. 410

El otro exponente de distinta línea, casi contrapuesta ya que responde al igualitarismo social es **John Rawls**, aunque no es “bioeticista” como Engelhardt, tiene vinculación con la bioética por dos motivos:

-Uno, es la figura más representativa de la teoría de la justicia con mayor prevalencia en distintos ámbitos incluso en bioética y en ese sentido, la teoría principalista de Beauchamp y Childress, de la que me ocuparé de el capítulo 2, tiene como fuente a Rawls, por eso conocerla es adelantar el trabajo del capítulo siguiente y entenderemos porqué la Justicia en la bioética principalista no da cuenta de los problema de esta tierra.

- Aunque no es bioeticista, sino abogado, ofrece conceptos sobre la distribución de recursos tanto sanitarios como no sanitarios de manera interesante, dando importancia a la igualdad de oportunidad y sosteniendo la atención a los menos favorecidos.

El libro de Rawls “*teoría de la justicia*”, parte de la concepción de justicia como *equidad o imparcialidad*³⁷ (*fairness*). Toma como punto de partida la autonomía racional del hombre como lo entiende Kant, afirmando la igualdad de los seres humanos en tanto son personas morales. Esa autonomía racional posibilita al ser humano construir una sociedad bien ordenada, que estará formada por personas morales y libres e iguales, que aceptan los mismos principios de justicia y de lo que es recto.

En su deseo de establecer los fundamentos para identificar una sociedad justa , Rawls recurre a una estratagema intelectual por la que cada persona se siente invitada a fijar principios básicos de justicia y de las leyes de la sociedad en que uno está destinado a vivir. Se trataría de una serie de contratantes ideales³⁸, que desconocen cuál va a ser su *status* y puesto en la sociedad. Estos contratantes , situados bajo el “velo de la ignorancia”, desconocedores de cuál será su situación futura³⁹, aceptarían como principios básicos los siguientes principios generales de justicia: La libertad de pensamiento y de conciencia, el libre movimiento y la libre ocupación , los poderes de cargos y posiciones de responsabilidad , la renta y riqueza y las bases sociales del respeto de sí mismos.

³⁷ RAWLS JOHN, *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México . 1995. 2da. Ed. Pág. 24.

³⁸ Decimos contratantes porque como afirma el autor: “*Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra , digamos, en Locke, Rousseau y Kant.*” RAWLS JOHN, *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México . 1995. 2da. Ed. Pág. 24

³⁹ Rawls lo llama “*posición original*”. RAWLS JOHN, *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México . 1995. 2da. Ed. Pág. 24

Desde esta situación ideal, podemos desprender por lo menos dos principios de justicia. Respondiendo el primero a la libertad básica que deben tener todos los individuos y el segundo ligado a la distribución de la riqueza que no necesita ser igual⁴⁰.

Estos principios podrían tener esta formulación:

Primer principio:

“Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.”

Segundo principio:

“Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

- mayor beneficio de lo menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo..

- unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.”⁴¹

Estos principios tienen un orden lexicográfico, lo que quiere decir que el primer principio tiene prioridad sobre el segundo. (no puedo vender mi libertad) y debe ser igualitario y que el segundo se puede permitir distintas distribución sobretodo para atender a lo más necesitados.

Termina formulando la concepción general de justicia, diciendo:

“Todos los bienes sociales primarios – libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo – han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficios de los menos aventajados”⁴²

Diego Gracia⁴³, señala que la propuesta de Rawls intenta unir en un sistema coherente a la primera tabla de derechos (civiles y políticos), de corte contractualista, con la segunda tabla (económicos, sociales y culturales), propios del igualitarismo, pero partiendo del presupuesto kantiano del sujeto autónomo y dando prioridad a la libertad sobre los bienes económicos. Es una tesis intermedia entre el individualismo y el colectivismo. El influjo de su *“teoría de la justicia”* ha sido enorme y varios autores como Robert Veatch⁴⁴, Charles

⁴⁰ RAWLS JOHN, *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México . 1995. 2da. Ed. Pág. 68

⁴¹ RAWLS JOHN, *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México . 1995. 2da. Ed. Pág. 280

⁴² RAWLS JOHN, *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México . 1995. 2da. Ed. Pág. 281.

⁴³ GRACIA GUILLÉN, D. *Fundamentos de Bioética*. Eudema. Madrid. 1989. Pág 251.

⁴⁴ Veatch en su libro titulado. *“The Foundations of justice. Why the retarded and the rest of Us have claims to equity.*

Fried⁴⁵, Norman Daniels⁴⁶ y Ronald Green⁴⁷, parten al proponer su criterio de distribución de los recursos sanitarios de las conclusiones de Rawls, a veces criticándolas y otras completándolas.

El intento de Rawls es muy bueno, en primer lugar por fundamentar y no dejar la igualdad a la caridad o beneficencia de los ciudadanos según su conciencia, pero uno se pregunta si esa comunidad ideal podrá tener la fuerza para lograr ese mínimo de justicia. ¿La libertad será un bien prioritario en ciertas culturas donde no alcanza para comer? Todo lo propuesto por Rawls, es un producto de una sociedad de confort y de bienestar, donde justamente allí se puede cultivar la libertad. Qué pasaría si los participantes de esa posición original en vez de pensar desde una igualdad pensarán que podrían ser los más pobres de la lotería natural. Qué pasaría si se pusiera ese criterio (desde lo más pobres) para construir las reglas sociales y morales de la sociedad, es decir, desde la ayuda a los que están en desventajas prevenibles ¿No daría un sistema más igualitario y justo?.

La teoría de Rawls se explica desde la cultura norteamericana y difícilmente se puede aplicar sin más en estas tierras sin cometer torpezas e injusticias cada vez mayores.

De qué justicia estamos hablando

Terminamos este capítulo sobre la justicia, con una descripción de la realidad local, mucha de ella marcada por la pobreza y la injusticia, porque comenzar desde la realidad de pobreza e inequidad, es el mejor parámetro para hablar y reflexionar sobre la justicia y predisponerse a incorporar en nuestros planteos la solidaridad.

Expongo brevemente las conclusiones de un trabajo de investigación científica sobre la niñez desnutrida en la provincia de Córdoba⁴⁸, elaborado por un grupo interdisciplinario que ha llegado a conclusiones duras pero muy interesantes sobre los efectos de la pobreza en las poblaciones más vulnerables (niños). Lo siguiente es un resumen de este largo y serio trabajo de campo sobre el tema pobreza, y desarrollo infantil.

“El desarrollo integral es un proceso de cambio evolutivo determinado por múltiples factores, que se expresan en manifestaciones corporales, psicológicas y sociales que varían a lo largo del tiempo, posibilitando la integración y diferenciación del ser humano. Las

⁴⁵ El libro de Freid es “*Right or Wrong*.”

⁴⁶ La obra de Daniels es “*Just Health Care*.”

⁴⁷ Green, tiene varias obras, la más importante en este tema es: “*Justice and the claims of future generations*”

⁴⁸ CLACYD. *Iniquidad y Desarrollo Infantil. 0-2 años*. Publicación Nro.6, Sima Ed.. Córdoba, 2002

transformaciones tienen lugar desde la concepción y están determinadas no sólo por aspectos individuales, sino además por el entorno, el que, cuando es apropiado, brinda la oportunidad de expresar las potencialidades del patrimonio genético.

El componente ambiental del desarrollo puede estar facilitado (marco social propio, óptimo vínculo afectivo, adecuada estimulación temprana, nutrición apropiada, acciones de cuidado y prevención) o por el contrario puede perturbarse si las condiciones no son favorables (pobreza material, social, cultural, desprotección o abandono, nutrición y estimulación deficientes en calidad o cantidad, contaminación, infección)

Así surge la colosal importancia que cabe a la sociedad brindar las condiciones socioculturales generadoras de un ambiente de crianza saludable para el desarrollo integral.

En un contexto solidario y de equidad, en el que los padres y/o cuidadores responsables tengan la oportunidad justa de satisfacer las necesidades biológicas, psicológicas y sociales de sus hijos, éstos estarán en condiciones de desarrollar óptimamente todas sus potencialidades.

En ese marco, es posible la protección y vigencia de los derechos fundamentales que han sido proclamados en tantas asambleas internacionales y foros mundiales. La equidad tiene valor ético y por lo tanto garantizarla es una responsabilidad social.

Está claro que los seres humanos tienen semejanzas y diferencias de orden natural. **Pero hay diferencias que no son naturales sino injustas y evitables**, son aquellas que se manifiestan en un contexto de injusticia, las que bloquean el desarrollo integral de ciertos grupos humanos y son el fermento de los mayores abismos y de las mayores desigualdades entre los individuos.

Pese a ratificarse la validez del concepto de salud para todos (Asamblea Mundial de la Salud.1977), los objetivos tendientes a reducir las desigualdades en este campo están lejos de lograrse. Por el contrario, los desajustes socioeconómicos parecen estar aumentando y esto es cierto, tanto para el mundo en desarrollo como para el industrializado. Los países de América Latina y el Caribe tienen una carga doble, además de presentar grandes injusticias en la distribución de la riqueza, tienen grandes sectores de población que viven en condiciones de pobreza. La ampliación del concepto de pobreza – al superar los aspectos puramente económicos- empiezan a vincularse con los derechos del ciudadano, ha llegado en algunos casos, a la sustitución del término, por la de exclusión social, la cual es vista como el

resultado de la interacción de una pluralidad de procesos o factores que impiden a los individuos acceder a un nivel de vida digno y/o utilizar plenamente sus capacidades.

La vida en un ambiente con elevada desocupación , sentimiento de frustración y humillación, desarticulación familiar, embarazos no deseados, hambre, insuficiente educación, escasa información , carencias materiales y de agua potable, hacinamiento, contaminación , inaccesibilidad a servicios de prevención y estimulación temprana , son determinantes en el desarrollo integral del ser humano.

Cuando desde la sociedad, desde los servicios de salud o a través de la lectura de estadísticas vitales, se evalúa el desarrollo infantil y la situación epidemiológica en la primera infancia, la mirada se enfoca hacia lo más espectacular y evidente, como son las cifras de mortalidad infantil por causas evitables, las malformaciones congénitas, los casos de hambre y desnutrición aguda, la transmisión vertical del SIDA. También afectan la sensibilidad, los relatos cada vez más corrientes del gran caudal de sufrimiento expresado en los graves y frecuentes maltratos, abandonos y violencia doméstica, o los cataclismos del hambre.

Más allá de estas realidades contundentes, las consecuencias de esta injusticia social prolongada en el tiempo sobre los binomios madre/hijo, causan un deterioro tal en quienes la padecen, que sus efectos pueden compararse a los de las radiaciones atómicas, aunque aparezcan y se muestren con menos espectacularidad. Aquellas producen alteraciones genéticas en el mediano y largo plazo, además de sus efectos inmediatos; la inequidad condena a la muerte, o al sufrimiento físico y a la disminución intelectual a millones de seres humanos aún antes de nacer. Los principales “ajustes” a los que recurre el niño afectado consisten en moderar el crecimiento corporal, deprimir su actividad motora e intelectual y reducir sus demandas e interacciones con el medio ambiente, sobreviviendo con grandes limitaciones.

Lo destacado no está en los síntomas, sino en las consecuencias. Como ya dijimos, los efectos y las secuelas son más graves y más persistentes, cuanto más precozmente se producen.

Surgen así interrogantes inquietantes: ¿estos niños están determinados para el fracaso? ¿En qué medida participa cada factor en el desarrollo? ¿cómo ponderar las consecuencias que acarreará la pobreza y la exclusión sobre nuestros niños que viven en condiciones traumáticas? ¿qué posibilidades tienen para resistir o en qué medida pueden transformar estas adversidades, acudiendo a sus reservas, no sólo físicas, sino psicosociales?”

Cifras y estadísticas sobre pobreza abundan pero el presente informe sirve de muestra y no nos desviamos de los objetivos de este trabajo. Es importante explicitar de qué justicia hablamos cuando se pide una revisión de la misma y porqué ésta no da cuenta y no alcanza para responder a situaciones de pobreza cada vez más extendida y cotidiana de nuestra sociedad.

Capítulo 2:

“Busquen primero el Reino y su justicia, y todo lo demás se les dará por añadidura”

Ev. San Mateo. Cap. 6,33.

EL PRINCIPIALISMO Y EL PRINCIPIO DE JUSTICIA

En esta segunda unidad, me adentraré por completo en la problemática de la bioética y el tema de la justicia y lo haré analizando y comentando lo que la teoría más extendida en bioética dice sobre la justicia.

Se trata de lo que se llama el **Principlismo**, propuesta formulada por Tom Beauchamp y James Childress y que en unos de sus principios aparece el **Principio de la Justicia**.

Presentaré esta propuesta de la manera más objetiva posible, haré una valoración de la misma tanto en sus aspectos positivos como los negativos y concluiré con una afirmación que sirva de nexo con la otra parte del trabajo que es analizar el concepto de solidaridad.

Antecedentes del principlismo

Al final de la década de los setenta se publica el libro “*Principles of biomedical Ethics*”⁴⁹ de Tom Beauchamp y James Childress, obra en la que sus autores tratan de establecer los principios que deben regir a la bioética, entendida como ética civil⁵⁰ y que, según ellos, son cuatro: beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia. Comenzaba la era de los principios o principlismo, que desde el primer momento tuvo una gran aceptación, llegando a convertirse en el sistema canónico de fundamentación de la bioética norteamericana en breve espacio de tiempo⁵¹.

⁴⁹ En este trabajo usaré la versión castellana de esta obra. BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson editorial. Barcelona. 1999. Aunque cuento con la versión inglesa. *Principles of biomedical Ethics. Third Edition*. Oxford University Press. New York. 1989

⁵⁰ Con Diego Gracia, coincidimos que la bioética debe ser: **Transdisciplinar**: Hechos Biológicos, Médicos, Valores Éticos; En Distintos Niveles: Individuo, Población, Especie; En Distintos Ámbitos: Experimentación, Práctica Clínica, Toma de Decisiones ; En Relación Directa Con el hombre. **Civil** o Laica. **Pluralista**. **Racional**. **Aplicada**. **Reguladora** o Procedimental

⁵¹ Me parece importante aportar lo que Ferrer y Álvarez dicen en su libro sobre esta teoría:

- No es la única teoría ética que usa principios como rectores de las conductas morales. Ésta es la más conocida pero hay otras que se encuadrarían perfectamente bajo este grupo de “principlista”.

- El sentido de principio hay que tomarlo como criterios generales de la acción, donde más arriba tendremos las teorías y para abajo estarían las normas que son especificaciones de los principios. (*sigue en la otra página*)

El antecedente inmediato de esta teoría ética es el *informe Belmont*, que fue elaborado por la *National Comisión for the Protection of Human Subjects of biomedical and Behavioral Research*, establecida por el congreso de los Estados Unidos el 12 de Julio de 1974.⁵² dicha comisión tenía como misión investigar los “principios” éticos básicos que debían ser respetados en toda investigación biomédica en las que interviniesen seres humanos.

El informe comienza reconociendo los beneficios sociales que ha reportado la investigación científica, pero también llama la atención sobre los abusos que se han producido en el campo de la experimentación biomédica en sujetos humanos. A continuación, después de describir en qué consisten los códigos y las dificultades que presentan, se manifiesta la necesidad de cambiar de método, abandonando el sistema de reglas y normas como primera aproximación, para abordar el tema desde unos principios generales:

“El Código consta de reglas, algunas generales y otras específicas, que guían en su trabajo a los investigadores o a los revisores. Tales reglas son a menudo inadecuadas para cubrir situaciones complejas; a veces se contradicen y frecuentemente son difíciles de interpretar o aplicar. Unos principios éticos más amplios serán la base para formular, criticar e interpretar reglas específicas.

En esta formulación se identifican tres principios o juicios prescritos generales que son relevantes para la investigación con sujetos humanos. Otros principios pueden también ser relevantes. Estos tres, sin embargo, son amplios y se formulan a un nivel de generalización que ayude a los científicos, a los sujetos, a los revisores y a los ciudadanos interesados a entender los temas éticos inherentes a la investigación con sujetos humanos. Estos principios no siempre pueden ser aplicados de modo que se resuelvan, sin dejar dudas, problemas éticos particulares. El objetivo es brindar un marco

- Han surgido otros tipos de fundamentaciones, como la casuística o la de las virtudes pero lo que hay que decir, es que estas teorías son en general complementarias de esta y no reales alternativas. FERRER J, ÁLVAREZ J, *Para fundamentar la bioética*. Comillas. Madrid. 2003.

⁵² Es muy interesante como Jonsen Albert cuenta como se constituyó la comisión y como deliberó. Esta comisión genero varios documentos aunque el más conocido es el *Belmont Report*. porque fue escrito en Belmont House en Maryland. Aunque sea brevemente veamos como Jonsen cuenta la aprobación de Belmont. “*the revised draft was next discussed at the January 13-14, 1978, meeting; the next, date December 2, 1977, is basically the same as the final versión, with some refinements in the section on justice and, as Toulmin said, “with the fat cut out”*. The discussion at that meeting made no substantial changes to the draft, but refinements and more “cuttings of fat” were done at a conference among myself, Toulmin, and the commission’s new philosophy consultant, Tom Beauchamp of Georgetown, who was charged with writing the polished final version. The *Belmont Report* was approved by the commissioners at their forty-second meeting, June 10, 1978. this short document, which was published in the *Federal Register* on April 18, 1979, had a major impact on the development of bioethics. It’s principles found their way into the general literature of the field, and, in the process, grew from the principles underlying the conduct of research into the basic principles of bioethics.” JONSEN ALBERT, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press. New York. 1998.

de análisis que guíe la resolución de los problemas éticos, que surgen de la investigación con seres humanos.”⁵³

El objetivo que pretende el informe queda explícitamente expresado.” *The objective is to provide an analytical framework that will guide the resolution of ethical problems arising from research involving human subjects.*”, en base a tres principios éticos generales y al mismo tiempo relevantes en la materia que se está tratando , esto es, “la investigación médica con sujetos humanos”. Aunque se admite que pueden existir otros de la misma relevancia, se opta por los tres principios siguientes: respeto a las personas, beneficencia y justicia. El informe Belmont no descubre ningún principio nuevo, su originalidad consiste en unir , como criterio de valoración, tres principios éticos que proceden de distintas tradiciones y épocas.⁵⁴

Este modo de trabajo de la comisión de manera interdisciplinar y el no querer asumir una única escuela filosófica en ética como fundamentación, más estos tres principios base, que eran sumamente operativos y orientativos es donde se inscribe la propuesta de Beauchamp y Childress.⁵⁵

Tomando como base el *Informe Belmont* y ampliándolo no solo al campo de la investigación medica sino a todo el quehacer biomédico es que se formulan los cuatro famosos principios.

⁵³ La traducción en castellano me parece no ser tan fiel al original, pero es la que dispongo y que se consigue por Internet. De todas formas me parece conveniente colocar la versión en ingles, para asegurarse la correcta lectura. “*The codes consist of rules, some general, others specific, that guide the investigators or the reviewers of research in their work. Such rules often are inadequate to cover complex situations; at times they come into conflict, and they are frequently difficult to interpret or apply. Broader ethical principles will provide a basis on which specific rules may be formulated, criticized and interpreted.*

Three principles, or general prescriptive judgments, that are relevant to research involving human subjects are identified in this statement. Other principles may also be relevant. These three are comprehensive, however, and are stated at a level of generalization that should assist scientists, subjects, reviewers and interested citizens to understand the ethical issues inherent in research involving human subjects. These principles cannot always be applied so as to resolve beyond dispute particular ethical problems. The objective is to provide an analytical framework that will guide the resolution of ethical problems arising from research involving human subjects.” REICH T. Ed. *Encyclopedia Of Bioethics, Revised Edition*. Edición en CD-ROM, Macmillan Library Reference Usa Simon & Schuster Macmillan New York. 1995. Appendix

⁵⁴ VELASCO,J. *La bioética y el principio de solidaridad*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2003. Pág. 31.

⁵⁵ Recordemos que Beauchamp fue parte de la *National Comisión* y que vienen de distintas líneas filosóficas. Beauchamp se lo considera utilitarista y a Childress como deontólogo.

La teoría de los cuatro principios

Beauchamp y Childress en *Principios de Ética Biomédica* desarrollan su teoría sobre la base de cuatro principios y no de tres, como lo había hecho el *informe Belmont* y los clasifican de la siguiente manera.

1. **Respeto a la Autonomía:** exige el respeto a la capacidad de tomar decisiones en personas autónomas.
2. **No Maleficencia:** exige no hacer daño a los demás.
3. **Beneficencia:** Exige prevenir daño, procurar asistencia y equilibrar la ayuda frente a los riesgos y a los costos.
4. **Justicia:** exige una apropiada distribución de asistencia, riesgos y costos de forma imparcial.

Los autores manifiestan que no surgieron como una teoría general de la ética, sino dentro de un determinado campo – el médico- con el objeto de proporcionar una estructura que sirviera de guía para establecer juicios morales basándose en criterios racionales y no meramente en una fe o en un sistema de normas.

*“El objetivo de este libro es proporcionar un marco de referencia para los juicios morales y la toma de decisiones sobre este tema”*⁵⁶

Anotemos lo que dice Juan Velasco:

*“ Los que estos autores hicieron fue estructurar y fundamentar de forma sistemática aquellos principios que de forma incipiente y germinal habían sido considerados como relevantes en los ensayos clínicos por el informe Belmont. Su pretensión era cambiar el esquema tradicional mantenido en la sanidad, en el que incidía principalmente en la no maleficencia y beneficencia sin tener en cuenta la autonomía del paciente y su capacidad de decisión dentro del marco social, en el cual debía ser contrastada con la justicia para proteger especialmente a los más débiles del sistema”*⁵⁷

Por eso el principialismo intenta asumir distintas corrientes filosóficas sin alinearse totalmente en ninguna, prefiere tomar algo de cada una y por eso no busca absolutamente fundamentos de la ética como habitualmente tiene toda teoría ética por que piensan que es allí donde puede existir desacuerdo y lo que se busca son principios consensuados y aceptados por todos, por eso son menos pretenciosos y se conforman con un marco de referencia que

⁵⁶ BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson ed. Barcelona. 1999. Pág. 1

⁵⁷ VELASCO, J. *La bioética y el principio de solidaridad*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2003. Pág. 43.

ayude a los distintos dilemas éticos médico, buscando una propuesta operativa de resolución de problemas éticos en el campo de la medicina.

En la teoría principialista tiene especial interés su concepción de los principios en el ámbito teórico y la argumentación que desarrollan para justificarlos éticamente. En su fundamentación aparece tanto la teoría deontológica como la utilitarista, pero no tal como es concebida por los autores más representativos de las mismas, sino bajo una visión distinta, inspirada en los planteamientos del autor inglés W.D. Ross que en los años treinta desarrolló una ética deontológica moderada y que aparece recogida en su libro “*Lo correcto y lo bueno*”⁵⁸, obra en la que critica el rigorismo Kantiano.

Beauchamp y Childress son partidarios de este deontologismo moderado de Ross, aunque agregan algunas variantes a la propuesta rossiana

Beauchamp y Childress adoptan el concepto de *deberes prima facie* utilizado por Ross.

“... *prima facie* sugiere que se está hablando solo de un aspecto que una situación moral presenta a primera vista, y que puede resultar ilusorio; cuando de lo que se está hablando es de un hecho objetivo implicado en la naturaleza de la situación, o más precisamente, en un elemento de su naturaleza – aunque no surja de su naturaleza *toda*, como ocurre con el deber en sentido propio.”⁵⁹

Este aspecto de *prima facie* en los principios será una de las características que adopten Beauchamp y Childress.⁶⁰, es decir, los cuatro principios son los primeros criterios que se han de tener en cuenta al abordar cualquier tema de bioética.

Estos principios constituyen la estructura preliminar que informará la moralidad de cualquier juicio que deba realizarse. Sin embargo, no establecen una obligatoriedad absoluta, porque, en línea con el pensamiento de Ross, únicamente son obligatorios a “*primera vista*”

Leamos a Beauchamp y Childress:

“Siguiendo a W.D. Ross, distinguimos entre normas *prima facie* y normas reales. Obligación *prima facie* implica que la obligación debe cumplirse, salvo si entra en conflicto con una obligación de igual o mayor magnitud. Una obligación *prima facie* compromete, a no ser que sea anulada o suspendida

⁵⁸ ROOS. W.D. *Lo correcto y lo bueno*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1994.

⁵⁹ ROOS. W.D. *Lo correcto y lo bueno*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1994.. Pág. 35.

⁶⁰ “En este libro consideramos que las normas ponderadas – principios, reglas, derechos y similares- son *prima facie*, y no normas absolutas ni reglas de prioridad o reglas ordenadas jerárquicamente (lexicográficamente o en serie)” BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson ed. Barcelona. 1999. Pág. 29.

*por obligaciones morales diferentes. Los actos con frecuencia tienen una serie de propiedades y consecuencias moralmente relevantes. Por ejemplo, mentir puede favorecer el bienestar de otra persona y matar un paciente cuando éste lo demanda puede suponer acabar con el dolor y sufrimiento, así como respetar su autonomía. Estos actos son al mismo tiempo **prima facie** incorrecto y **prima facie** correcto, ya que en las circunstancias expuestas dos o más normas entran en conflicto. El agente debe decidir qué es lo que debe hacer buscando una obligación que supedita a la obligación **prima facie**, es decir, el agente debe establecer lo que Ross llama «equilibrio supremo» del bien sobre el mal. La obligación real del agente ante una situación concreta viene determinada por la ponderación entre las distintas obligaciones **prima facie** que han entrado en conflicto”⁶¹*

Los principios , dentro de este deontologismo moderado y pluralista, que los autores denominan “*Common-morality theories*” no son simples opiniones que no vinculen en conciencia sino que crean vínculos, aunque no de forma absoluta; es una primera aproximación al juicio moral que necesita un desarrollo posterior en el que entrarán en juego datos que también son relevantes y dignos de tener en cuenta en la moralidad de la acción.

No aceptan de Ross una jerarquía entre los deberes *prima facie* ⁶² , concretamente los deberes de obligación perfecta y de obligación imperfecta.⁶³

Por ejemplo el no perjudicar tiene prioridad sobre el hacer el bien pero para Beauchamp y Childress explícitamente se apartan de esto para considerar todos sus principios iguales en jerarquía.

La razón es que habitualmente establecer algún orden producirá nuevos conflictos y en una ética civil les parece que es tomar una posición determinada tanto ideológica, filosófica o confesional y que en realidad debe ser juzgadas por la circunstancias. Agreguemos para entender mejor a nuestros autores que frente al conflicto sostienen que se tiene que resolver sopesando la circunstancia o la situación concreta (*actual duty*) , es decir, hay en el comienzo un cierto deontologismo pero en

⁶¹ BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 29-30.

⁶² ROOS. W.D. *Lo correcto y lo bueno*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1994.. Pág. 37 , 57.

⁶³ La doctrina de los deberes perfectos e imperfectos ha tenido mucho que ver con el nacimiento y desarrollo de la Bioética, y en concreto con el sistema de los cuatro principios de Beauchamp y Childress quienes al afirmarlos como principios "prima facie" (del mismo nivel) están diciendo que son deberes, pero que no son absolutos, y por lo tanto pueden tener excepciones.

el conflicto y al considerar la situación concreta se acepta cierto teleológismo o para mejor decir se prefiere un utilitarismo de norma.

Conforme a este utilitarismo se aceptan una serie de reglas generales que deben ser tenidas en cuenta también en la situación; es decir, no se considera solamente la acción vista individualmente, sino que también un código general que representa la maximización de la utilidad social. Por eso, los cuatro principios son compatibles con ambas teorías deontológicas (pluralista) como teleológicas (utilitarismo de norma).

Entendida, en sus apreciaciones principales esta teoría, me concentraré en la concepción de Justicia de esta propuesta.

La justicia principialista

“Las desigualdades en el acceso a la asistencia sanitaria y al seguro sanitario, combinadas con espectaculares incrementos de los costes de la asistencia sanitaria, han estimulado los debates sobre la justicia social en Estados Unidos”⁶⁴.

Así comienza el capítulo sobre el principio de la Justicia Beauchamp y Childress, además que completan su introducción al capítulo con un cuento de Jorge Luis Borges, *la lotería de Babilonia*.

Este principio es el tercero que formula *Belmont* y que en el ámbito biomédico la dimensión o “especie” de la justicia que nos interesa es la de la justicia distributiva.

“El término justicia distributiva se refiere a la distribución igual, equitativa y apropiada en la sociedad, determinada por normas justificadas que estructuran los términos de la cooperación social. Su ámbito incluye las políticas que asignan diversos beneficios y cargas, tales como la propiedad, los recursos, los impuestos, los privilegios y las oportunidades. Varias instituciones pública y privadas están implicadas en ella, incluyendo el gobierno y el sistema sanitario.”⁶⁵

En el caso concreto de la bioética, la justicia distributiva mira por la buena distribución social de los recursos sanitarios que puede tener dos aspectos. Por un lado hace referencia al reparto equitativo de bienes, beneficios, oportunidades, etc... y por el otro, al de

⁶⁴ BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 311

⁶⁵ BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 312.

las cargas y desventajas que se pueden producir en el ejercicio de técnicas y políticas que se utilicen en la práctica médica.

Beauchamp y Childress son conscientes de que al hablar del principio de la justicia están condicionados por la escasez de recursos.⁶⁶

Luego establecen el principio formal y material de este principio de justicia:

Del principio formal dicen:

“Es común a todas las teorías de la justicia un requisito mínimo, tradicionalmente atribuido a Aristóteles: los iguales deben ser tratados igualmente, y los desiguales deben ser tratados desigualmente. Este principio de justicia formal (algunas veces llamado el principio de la igualdad formal) es «formal» porque no establece ámbitos concretos en los que los iguales deban ser tratados igualmente y no proporciona criterios para determinar si dos o más individuo son iguales de hecho o no. Solo establece que, sea cual sea el ámbito relevante que se ha de considerar, las personas iguales en tales ámbitos deberían ser tratadas igualmente. Esto es, nadie debería ser tratado desigualmente, a pesar de todo lo que les diferencia de otros, a menos que exista alguna diferencia entre ellos que sea relevante para el tratamiento en cuestión.”⁶⁷

Cualquier respuesta que atienda al principio de justicia distributiva supone disponer de este “principio formal” pero el problema obvio con este criterio es su falta de contenido concreto. Por eso es insuficiente por sí solo. Para poder asegurarnos que estamos obrando en conformidad con las exigencias de la justicia distributiva necesitamos obrar con los criterios materiales de la justicia.

Los criterios materiales son los que especifican e identifican las características relevantes para recibir un trato igualitario. En otras palabras llenan con contenidos concreto la vacía estructura del precepto formal.

“Los siguientes principios han sido , cada uno, propuestos por algunos autores como principio materiales válidos de justicia distributiva (aunque también se han propuesto otros principios)

- 1. a cada persona una parte igual.*
- 2. a cada persona de acuerdo con la necesidad.*
- 3. a cada persona de acuerdo con el esfuerzo.*
- 4. a cada persona de acuerdo con la contribución.*
- 5. a cada persona de acuerdo con el mérito.*
- 6. a cada persona de acuerdo con los intercambio del libre mercado.*

⁶⁶ “Los problemas de justicia distributiva surgen bajo condiciones de escasez y competición” BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 312.

⁶⁷ BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 313.

No hay barrera obvia para aceptar más de uno de estos principios, y algunas teorías de la justicia aceptan los seis como válidos. Una tesis moral plausible es que cada uno de estos principios materiales identifica una obligación prima facie cuyo peso no puede evaluarse independientemente de las circunstancias particulares o de las esferas en las que son especialmente aplicables.”⁶⁸

Después agregan:

*“La mayoría de las sociedades, invocan varios de estos principios materiales en el diseño de las políticas públicas, apelando a diversos principios en los diferentes esferas y contextos”.*⁶⁹

En la exposición del principio de justicia Beauchamp y Childress presentan diversas teorías de justicia que han tenido y siguen teniendo influencia en el mundo actual, en numerosas ocasiones con puntos de vista opuestos.⁷⁰ Creen que dichas teorías tienen visiones parciales de la justicia y que se pueden complementar para conseguir una concepción más atinada dependiendo del lugar y época.

“Cada teoría general de la justicia influyente es una reconstrucción filosófica de una perspectiva válida sobre la vida moral, pero sólo puede captar parcialmente la extensión y la diversidad de esa vida. La riqueza de nuestras prácticas morales, tradiciones y teorías ayuda a explicar por qué las diferentes teorías de la justicia han sido todas defendidas con habilidad en la filosofía reciente. En ausencia de un consenso social sobre estas teorías de la justicia en pugna, podemos esperar que las políticas públicas cambiarán las bases, ahora destacando una teoría insistiendo en otra.”⁷¹

De todas formas, recomiendan dos concepciones; por un lado, una estrategia utilitarista, y por el otro, una igualitarista. En la primera subrayan los aspectos sociales (mínimo decente) y el mayor beneficio posible para el paciente, y en la segunda se resalta la igualdad de las personas y la oportunidad justa. Este sistema, en su conjunto, responde a la pregunta que se plantearon a la hora de elegir una vía amplia y coherente en política sanitaria.

*“Hemos sugerido una perspectiva general desde la cual podríamos enfocar a estos problemas- a saber, reconociendo un derecho exigible a un mínimo decente de atención sanitaria dentro de un marco de distribución que incorpore, de modo coherente, normas utilitaristas e igualitaristas”.*⁷²

⁶⁸ BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 315

⁶⁹ BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 315.

⁷⁰ Concretamente hablan del utilitarismo, teorías liberales, teorías comunitarias y teorías igualitarias.

BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 320-226.

⁷¹ BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 372.

⁷² BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 373.

Una estrategia dirigida tanto a la utilidad como a la igualdad debería contemplar cuatro objetivos fundamentales. El primero miraría por una cobertura universal de un mínimo decente⁷³; el segundo hace referencia a un cambio de mentalidad de médicos y pacientes con vistas al logro de una tensión sana entre la atención al enfermo concreto y una distribución de servicios eficiente que no menoscabe el mínimo decente de cobertura sanitaria; el tercero pretende construir un sistema sanitario de racionamiento justo que no perjudique ese mínimo decente; el cuarto intenta reformar el actual sistema sanitario de forma progresiva y sin que suponga una ruptura con el anterior.⁷⁴

También propone un sistema mixto de salud. La parte pública dirigida a atención primaria y el sector privado para otros tipos de prestaciones y dirigido a los que pueden pagar.

Valoración del principialismo

Juan Velasco, citando a Diego Gracia dice:

*“Esta teoría de los cuatro principios fue formulada por vez primera por Beauchamp y Childress en el año 1979 en un libro titulado “Principles of biomedical ethics”, que ahora quieren traducir al español. Sin ese libro es imposible entender la historia de la bioética en estos últimos veinte años. Todas las teorías que se han construido en bioética hasta el día de hoy han surgido en diálogo con ésta. Aunque haya teorías distintas, que las hay por supuesto, todas están elaboradas en referencia a éstas, ya a favor, ya en contra. Es decir, todo el mundo ha tenido que tomar posición ante la teoría de los cuatro principios”*⁷⁵

Con esta cita de Diego Gracia alcanza para descubrir la importancia de esta teoría en bioética y que hoy se sigue identificando bioética con conocer más o menos los cuatro principios. De todas formas el principialismo en bioética tiene un peso muy importante y su propuesta es interesante por varios aspectos y por eso aunque se la pueda criticar en algunos aspectos no deja de tener sus puntos positivos.

Señalemos algunos puntos positivos:

⁷³ Beauchamp y Childress dicen con respecto al mínimo decente: “la obligación social puede cumplirse en varios niveles, pero la idea del mínimo decente supone aceptar el sistema de dos niveles de asistencia sanitaria. Nivel 1. cobertura social obligada para necesidades sanitarias básicas y de catástrofes. Nivel 2. cobertura privada voluntaria para otras necesidades y deseo de salud.” BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 340-341.

⁷⁴ BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson . Barcelona. 1999. Pág. 340-341

⁷⁵ VELASCO, J. *La bioética y el principio de solidaridad*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2003. pág. 41.

Aunque es legado del *informe Belmont*, el principialismo asume el principio de justicia, virtud poco tenida cuenta en la vieja tradición de la ética médica. No desconocemos que en la antigüedad quizás la justicia no traía problemas y por eso era poco nombrada y sí estaba, tenía un tono personal, como virtud del profesional de salud; pero lo mismo, es un mérito de Beauchamp y Childress que como elemento novedoso lo hayan asumido y de hecho, gracias a la enorme adhesión que tuvo esta teoría, el tema de la justicia es parte ya constitutiva de cualquier corriente en bioética. Esto es una conquista muy importante. Lo mismo podemos decir de los derechos del paciente, referido al principio de autonomía.

Citando a James Drame, quien dice que la *bioética salvó a la ética*”, aclarando que se trataba de la ética que se estaba desarrollando en los EEUU, preocupada más por las características de los principios formales que de los problemas candentes que vivía la sociedad. En ese sentido, la bioética hizo que la reflexión ética tuviese que descender al terreno concreto de una problemática que no permitía dilaciones y a la que debía darse una respuesta concreta⁷⁶.

Así, la propuesta principialista ha tenido un gran impacto en el desarrollo de la bioética y su éxito se ha debido en parte, a la sencillez de sus planteamientos teóricos y la fácil aplicación de la teoría, a la toma de decisiones en los casos concretos de la biomedicina y, en parte, al acierto en la selección de los principios que verdaderamente recogen los puntos cardinales de la vida moral.⁷⁷

Observaciones y revisiones al principialismo

En cuanto a las críticas, hay dos observaciones de más consistencia que se le hacen al principialismo.

Una primera crítica es la falta de jerarquización de los principios, sabemos que es parte esencial de su propuesta buscando que todo sea consensuado y por eso no quieren dar prioridad a ninguno porque creen que jerarquizar es privilegiar alguna concepción filosófica determinada.

Recordemos que Ross de quien toma el concepto de *prima facie* tenía incluido la jerarquización, en este punto se apartan de él. Esta observación se la hacen muchos críticos y

⁷⁶ DRANE J, *La bioética en una sociedad pluralista. La experiencia americana y su influjo en España*” en, GAFO, J. (Ed.), *Fundamentación de la bioética y manipulación genética*. Universidad de Comillas Madrid. 1988. Pág. 96-98.

⁷⁷ FERRER J, ÁLVAREZ J, *Para fundamentar la bioética*. Comillas. Madrid. 2003. pág. 159.

especialmente Diego Gracia que construye su propuesta a partir de los principios pero jerarquizándolos y poniéndoles fundamentos ontológicos desde la perspectiva zubiriana. A la hora de la práctica, esta falta de jerarquización podría dar que la resolución de los conflictos sea más por intuición, de manera arbitraria que por verdaderas razones.

Siguiendo la terminología que puso en circulación David Ross, los principios citados del principalismo suelen considerarse principios *prima facie*. Quiere decirse que autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia son; en efecto, principios diferentes, de tal modo que los dos primeros tienen que ver con el “bien individual” de una persona, en cambio la no maleficencia y la justicia mira por el “bien común”. El bien común o bien de todos es siempre superior al bien de los individuos concretos, razón por la cual estos principios, además de distintos, guardan entre sí una cierta “jerarquía”. En tanto que principios “*prima facie*”, la justicia es superior a los otros tres. De ahí que a la justicia se la haya denominado siempre la virtud general⁷⁸, o reina de las virtudes. Esto nos permite establecer un orden serial o lexicográfico entre los cuatro principios, y decir que en abstracto, *prima facie*, la máxima jerarquía le corresponde a la justicia y a la no maleficencia, después viene la autonomía y después la beneficencia.

Estos principios en tanto principios abstractos o *prima facie* son distintos y jerárquicos y le agregamos una tercera nota que son conflictivos. Y en este punto puede ayudar no solamente el orden jerárquico, sino que también tendremos que medir las consecuencias. Ellas nos permite ver si en ciertos casos concretos debe alterarse la jerarquía apriorística o *prima facie*, por otra que, siguiendo a Ross, podemos denominar “real y efectiva” (*duty*, actual). Por tanto, además del orden lexicográfico o *prima facie*, los principios tienen un orden real o efectivo. Y la vida moral consiste en el esfuerzo por respetar lo más posible la jerarquía de los principios *prima facie*, pero a la vez en intentar ser fieles a la realidad concreta y efectiva, contrastándolos siempre con las consecuencias que se siguen de ellos en cada caso concreto.⁷⁹

Lo segundo, es a partir de lo anterior. Los principios quieren estar a nivel medio de la reflexión. Ni fundamentos finales ni pragmatismo puro, evitando lo que dicen los autores el emotivismo o criterio sentimental. ¿Lo logran? parece que no. El querer hacer esa postura intermedia entre un deontologismo moderado y un utilitarismo de norma, termina en una falta

⁷⁸ Nota 11 de la capítulo 1.

⁷⁹ Resumen de la crítica y los aportes que hace Diego Gracia al principalismo. GRACIA GUILLÉN, D. *Fundamentos de Bioética*. Eudema. Madrid. 1989. Pág. 203-204.

de razones para tomar decisiones. Es evidente que falta una teoría filosófica fundante de la propuesta, que produce una ausencia de explicitación de los presupuestos de los que parten.

Esta carencia supone la ausencia de la justificación de la moralidad misma, y esto hace que falte una justificación de los principios y contenidos morales que proponen estos autores.

Desde distintos ámbitos se les han observado cuestiones que Beauchamp y Childress han ido contestando en las sucesivas ediciones de su clásico libro:

Nombramos algunas: de Diego Gracia, su falta de jerarquización; de Clouser K. Y Gert B. por considerarlo sin fundamentos y es algo genérico y superficial. Desde la casuística de Jonsen A. y Toulmin S. hablan de la indeterminación de los principios, la ambigüedad de sus contenidos y hace difícil una toma coherente de decisión fundada y específica para este caso.⁸⁰

También habría que agregar, y tiene mucha vinculación con nuestro tema, lo que ha surgido sobretodo en Brasil y que también tiene muchos seguidores en Argentina; que es el *Power-Man*, liderado por Voiné Garrafa. En breve, esta posición parte de una concepción muy local o “desde acá” y propone una “bioética intervencionista”. El tema de la justicia es el que más le preocupa ya que al situarse en estas tierras descubre que es el tema principal de reflexión.

Por último, tenemos el **personalismo ontológico**, de Elio Sgreccia. Analizaremos su propuesta.

Mons Elio Sgreccia nos cuenta que en 1984 se le pide que imparta la materia bioética en la universidad de Sacro Cuore, disciplina que recién aparecía, sobretodo en EEUU, y lo que llegaba eran los principios de ética médica, de Beauchamps y Childress (sus cuatro principios y lo que hoy se llama principialismo), al leerlo él dice:

“ Al iniciar la reflexión sistemática para dar cumplimiento a este pedido, vi claramente que la cuestión central consistía en establecer cuál era el criterio fundacional por el cual se podía afirmar que intervención sobre la vida del hombre y sobre la vida en general, estaba justificada”⁸¹

⁸⁰ Como primera aproximación y con abundantes citas bibliográficas sobre las diferentes revisiones y críticas a principialismo tenemos a VELASCO, J. *La bioética y el principio de solidaridad*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2003. Págs.128-148.

⁸¹ SGRECCIA, E. *La bioética Personalista*. Art. de la revista *Vida y Ética*. Del Instituto de Bioética de la UCA. Año 2, n° 2.

Con esto podemos decir que el personalismo ontológico nace como una crítica más al principialismo que venía de EEUU. La propuesta del Beauchamps y Childress, no jerarquiza los principios sino que habla de un juego entre ellos, donde algunas veces primarán unos y en otra ocasión otros. Esto le pareció muy relativista e incapaz de fundar una reflexión sobre la vida y la moral, igual que otras propuestas donde no se afirma la verdad del hombre y en donde se establece que una moral debe tener como fundamento una antropología y ésta a una metafísica de corte realista y ontológica.

Su punto de partida ya hemos visto, es un estudio sistemático de los diversos modos teóricos de concebir la bioética, ante los cuales se posiciona en lo que denomina *personalismo ontológico o modelo personalista* que enmarcado en una antropología realista, establece una serie de principios que presentan grandes diferencias con los propuestos por Beauchamp y Childress.

Su personalismo ontológico (que se diferencia de los que califica como personalismo relacional y hermenéutico) pone como punto de referencia una antropología que hace hincapié en la unidad de cuerpo y alma, valorada y defendida por la tradición cristiana desde sus orígenes.

“En el significado ontológico, por último, sin negar la importancia de la subjetividad relacional y de la conciencia, se quiere subrayar que el fundamento de la misma subjetividad estriba en una existencia y una esencia constituida en la unidad cuerpo-espíritu.

*La persona es entendida como **ens ratione praeditum** (ente dotado de razón) o, como Boecio la define **rationalis naturae individua substantia** (substancia individual de naturaleza racional). En el hombre, la personalidad subsiste en la individualidad constituida por un cuerpo animado y estructurado por un espíritu”⁸²*

La importancia que se da a la antropología en este método es tal que no se puede concebir la bioética como un mero procedimiento que recoge unos principios y opiniones.

“..no se puede concebir a esta nueva disciplina como un simple cotejo con las opiniones y las posiciones éticas adoptadas por la sociedad y la cultura, sino que, debiendo sugerir valores de referencia y lineamientos operativos cuando se tiene que tomar una decisión, deberá comprometerse en proporcionar respuestas objetivas sobre criterios racionalmente válidos. Indudablemente no puede faltar la confrontación, pero en un marco de discusión crítica y de orientación normativa.

⁸² . SGRECCIA E., *Manual de bioética*. Ed. Diana. México. 1996. Pág 73

No se podrá prescindir entonces de una antropología de referencia, en la que el valor de la vida física y corporal, del amor conyugal y de la procreación, del dolor y de la enfermedad, de la muerte y del morir, de la relación libertad y responsabilidad, individuo y sociedad, tenga su marco de referencia y su valoración ética”⁸³

Así, la primera gran crítica que se le hace a la teoría principialista de Beauchamp y Childress desde el personalismo es la carencia de una antropología de base que sitúe a los principios de bioética en el interior de un marco de referencia y de la comprensión de los valores fundamentales que constituyen al ser humano. Por esta razón, se cuestionan tanto los métodos simplemente deductivos (principialismo) como los inductivos (casuísticos); unos y otros carecen de una fundamentación que proteja valores que se consideran irrenunciables y, por tanto, deshumanizan al ser humano. Esto no significa que su concepción de la bioética prescinda de los avances y conocimientos de las demás ciencias, especialmente de la biología y de las ciencias de la salud; por el contrario, desde la antropología que defiende debe establecerse un diálogo dinámico con ellas, para posteriormente llegar al juicio ético que salvaguarde los aspectos antropológicos antes señalados.

“La antropología ofrece un criterio de discriminación entre lo que es técnica y científicamente posible y lo que es lícito éticamente; ofrece también un criterio de juicio entre lo que está legalmente sancionado por las mayorías políticas, y lo que es lícito y benéfico para el bien del hombre. Es obvio que la antropología sigue siendo interrogada y enriquecida por este diálogo triangular (biología, antropología, ética), pero es igualmente necesario que aquella establezca los criterios y valores que no pueden ser vulnerados ni violentados. Porque representan el motivo mismo de la teleología del progreso científico y de la sociedad”⁸⁴

Será a partir del valor fundamental de la vida , del valor trascendente de la persona, es decir, de esta concepción integral de persona que tiene en cuenta los valores físicos, psicológicos y espirituales como fundamento primigenio del personalismo ontológico es desde donde se le hace la crítica al principialismo.

La segunda crítica hace referencia, si es posible que el deontologismo y el utilitarismo puedan dar un sistema coherente.

“Así, para suavizar el utilitarismo del acto, se han intentado introducir algunas reglas de beneficencia más amplias, como el concepto de la equidad o

⁸³ . SGRECCIA E., *Manual de bioética*. Ed. Diana. México. 1996. Pág 74-75

⁸⁴ . SGRECCIA E., *Manual de bioética*. Ed. Diana. México. 1996. Pág 77

de la asistencia mínima, moderando el utilitarismo del acto con el utilitarismo de la norma. Las reglas de “equidad”, de “imparcialidad”, de “observación neutral”, de “ampliación social de la utilidad”, del cálculo de felicidad social” o del “mínimo ético”, no sirven para anular una situación de relativismo y de carencia de un fundamento que verifique la norma. Hay que subrayar, además la gran dificultad de hacer un cálculo de conciliación entre el interés privado y el social en el plano empírico y pragmático de la felicidad.⁸⁵

Hay un esfuerzo muy importante para evitar el reduccionismo relativista por eso quiere recuperar la metafísica finalista aristotélica-tomista que reconoce en la realidad y en el ser la presencia de fines intrínsecos.

“La metafísica teleológica aristotélica, rafforzata dalla teologia della creazione, consente a S. Tommaso (e al neotomismo di J. Maritain) di fondare l’obbligatorietà dell’agire morale nella “natura” dell’uomo in quanto creatura ragionevole. L’uomo infatti, grazie alla ragione, partecipa della “legge eterna”... la partecipazione della creatura razionale alla legge eterna si esprime nella “legge naturale”⁸⁶

Por eso el conocimiento de los valores y de las normas se funda en última instancia en el análisis de la naturaleza; o en otras palabras, **el “ser” funda el “debe ser”**. Así pues, el personalismo ontológico se fundamenta en una metafísica que da origen a una antropología que conlleva determinados valores absolutos que, por su parte, conducen a una ética crítica de los planteamientos expuestos desde la teoría principialista.

El resto de los aspectos del personalismo los veremos en el capítulo 4, por ahora que sirva su surgimiento , sus razones y fundamentos.

Una justicia que no alcanza

La justicia que viene de la corriente utilitarista y liberal no alcanza para hacer justicia y eso mismo pasa en bioética que se habla de justicia pero que no termina de equilibrar ni producir esa igualdad esencial que la justicia genera. No decimos que no tiene que haber justicia sino que no alcanza y que sino se le agrega la solidaridad difícil que la justicia sea una realidad.

⁸⁵ . SGRECCIA E., *Manual de bioética*. Ed. Diana. México. 1996. Pág 69-70

⁸⁶ PALAZZANI L- SGRECCIA E. *Il dibattito sulla fondazione etica in bioética*. Medicina e Morale. (1992.5) . Es muy interesante este artículo porque muestra el camino intelectual que realizó Mons Sgreccia para llegar al personalismo ontológico.

Al estudiar el concepto de justicia tanto a nivel filosófico como en la bioética principialista vemos su importancia y necesidad y si bien hay un acuerdo en su parte formal (como lo explicaban muy bien Beauchamp y Childress) vemos que en su parte material la cuestión es muy complicada y difícil de determinar.

Juan Velasco demuestra en su libro que el principialismo responde perfectamente a la mentalidad y cultura Norteamérica y que estos autores simplemente recogen, explican y formulan elementos que ya estaban muy en boga en el país del norte. De ahí la autonomía como la privilegiada y nos hace pensar, si esta propuesta como llega, responde a nuestras categorías culturales y sociales y algo más, si responde a las situaciones urgentes y dolorosas que estamos viviendo. De allí, diría que el criterio material que se está aplicando es insuficiente y debe proponerse uno que responda a la pobreza y desigualdad existente hoy en nuestra patria.

Vemos que una concepción de justicia determinada no es inofensiva a la hora de formular algo para nuestra tierra y nuestra gente. Diríamos que junto con un criterio material inadecuado tenemos una concepción general de justicia equivocada, marcada por el individualismo y el utilitarismo o si se prefiere por el liberalismo que va fragmentando el tejido social.

Si hay algo que se desprende inmediatamente del capítulo 1, con su recorrido histórico, es que las concepciones van cambiando con las sociedades y hoy realmente estamos en un nuevo momento social o como se dice en un cambio de época. Entonces debemos revisar si la justicia propuesta responde a nuestro tiempo y a este lugar; que no es lo mismo hablar de justicia en EEUU que en Argentina.

El capítulo 2, tiene que haber ayudado para mostrar que la justicia principialista es tal porque responde a la mentalidad norteamericana de ser sociedad y vivir en ella. La nuestra, todavía es muy diferente. La pregunta es obvia, ¿cómo debe ser nuestra justicia, según nuestra realidad y en estos tiempos?

Lo cierto es que la justicia no es una realidad. Y no podemos prescindir de ese ideal por lejano que aparezca – desde Platón, buscar la justicia es la tarea ineludible de toda la política y de la ética-, por eso debemos hacerlo con audacia, creatividad o para mejor decir, con solidaridad.

Es ahí adonde se impone hablar de solidaridad como un principio, un valor y una virtud capaz de reparar en parte, y compensar tantas injusticias. Es ese valor y virtud que por vía del afecto, de la comprensión y del amor corrige tantos atropellos y ausencia de justicia.

La solidaridad siempre más cercana al individuo y a sus singularidades, puede llegar más fácilmente a donde la justicia no alcanza, por incompetencia humana o por las limitaciones de la misma justicia, la cual siempre tiene que ubicarse con cierto sesgo de impersonalidad y de carácter universal.

Ponerse en el lugar del otro, tener en cuenta sus intereses además de los míos, es un movimiento previo a la concreción de la justicia. Y ese otro no es otro abstracto, sino el otro real que lucha y se pelea conmigo. Ahí radica la diferencia entre partir de una abstracta imparcialidad o de una concreta apreciación del otro. La diferencia, en suma, entre partir de unos principios generales de justicia o el deber de solidaridad que en esta hora no puede faltar.

Victoria Camps⁸⁷ dice que la ética no puede ser nominalista, esto quiere decir, ser un nombre que no tenga contenidos y que todo fuera solo una cuestión de palabras y pensamientos. Qué terrible sería esto si lo pensamos para la justicia y por eso siguiendo a Aristóteles y Santo Tomás que dicen que la felicidad es la meta de cualquier hombre y ese es su fin primero y último de sus acciones y que si bien esto es una cuestión personal, no puede hacerse sin un contexto de justicia social que facilite la búsqueda feliz de cada uno.

Nunca habrá felicidad sin justicia y como unir y hacer posible esta felicidad cuando la justicia no alcanza, sin duda que es por la solidaridad. Es la única que puede conectar la felicidad que todos buscamos con la justicia que todos necesitamos, para que la felicidad sea posible, para que la justicia sea creíble.

⁸⁷ CAMPS V. *Por la solidaridad hacia la Justicia*. En la “Herencia Ética de la Ilustración, Thiebaut C. (ed.). Barcelona: Crítica. 1991. 136-152

Capítulo 3

“Amigo, no soy injusto contigo... quiero dar a este último que llega lo mismo que a ti”.. por qué tomas a mal que yo sea bueno?

Ev. San Mateo. Cap. 20, 13-14

LA SOLIDARIDAD

Hemos cruzado el otro lado de nuestro viaje. Falta el puente (capítulo 5), pero ahora veremos la “otra orilla”: La Solidaridad .

Al hablar de solidaridad no era por desprecio de la justicia sino por insuficiencia.⁸⁸ Necesitamos de esta virtud para que la situación igualitaria se restablezca y podamos tener una ética adecuada.

Lo que haremos en este capítulo es establecer lo más completamente posible en qué consiste la solidaridad, precisaremos su definición y algunas concepciones sobre la misma, después haremos una reflexión para entender a la solidaridad como virtud y como principio ético, para luego hacer una valoración y sus aportes para una nueva cultura de la solidaridad.

Definición y concepto de la Solidaridad

La base de todo discurso y de toda praxis sobre la solidaridad se apoya sobre el significado que se le asigne a esta palabra. Las dificultades que tiene sobre todo la solidaridad es la falta de claridad en su concepto.

La palabra “solidaridad” tiene una historia corta pero goza de un presente prodigo y diría glorioso. Coexisten en ella significados diversos y hasta contrapuestos: perduran los “viejos” significados, a la par que nacen significados “nuevos”; unos y otros se entremezclan y , a veces , se confunden entre sí.

La palabra castellana “*solidaridad*” tiene su raíz en el latín, si bien su procedencia no es directamente de la lengua latina sino a través del francés, idioma que parece ser el primero

⁸⁸ Hoy en día, hay una gran cantidad de trabajos que proponen el camino inverso: es decir “de la Solidaridad a la Justicia”.. Lo primero que se nota es que hay un concepto muy infravalorado de la solidaridad, más bien entendida como limosna o “caridad cristiana” mal entendida. Por eso se reclama , con justicia muchos derechos y se los exige y no se quiere que se lo otorguen por dádiva o por compasión. Por supuesto, esto es una caricatura de la solidaridad y nadie puede estar de acuerdo y por eso se propone establecer fundamentos filosófico de esta virtud que también puede ser un principio ético determinante tanto en la ética social como en la bioética. Ver Ejemplo de esto: CAMPS V. *Por la solidaridad hacia la Justicia*. En la “Herencia Ética de la Ilustración, Thiebaut C. (ed.). Barcelona: Crítica. 1991. 136-152, YÁNEZ, H, (comp.). *De la solidaridad a la justicia*. San Benito. Buenos Aires. 1994

en utilizarla. La raíz latina está en la familia de las palabras *solidus*, con el significado de “sólido”, “compacto”, “entero”.

En la raíz etimológica hay dos universos de significados: el de la *construcción* (construido de manera sólido) y de la *jurisprudencia* (obligación contraída *in solidum*: mancomunadamente).

Sobre esta raíz latina aparecerán las variaciones en el significado de la palabra “solidaridad”. En todas esas variaciones late la fuerza significativa de los dos universos simbólicos señalados.

El término “solidaridad” aparece primeramente en el francés. “*Pierre Leroux (1797-1871) usa el termino “ solidaridad” con la pretensión de sustituir con él, a la palabra cristiana de “caridad”. El “solidarismo” político de L. Bourgeois y el sociológico de E. Durkheim introducen de lleno el “termino solidaridad” en el idioma francés*”⁸⁹.

Así la palabra “solidaridad” se irá cargando de otros sentidos a los largo de estos dos siglos de su historia: de los ámbitos significativos de la “construcción” y del “derecho” pasará a expresar “realidades sociológicas” (formas de ser y de actuar de los individuos dentro de los grupos), para llegar a referirse a uno de los “valores” y una de las “actitudes” más nobles de la convivencia humana.

Desde la segunda mitad del siglo XIX comienza a extenderse el concepto de solidaridad al campo sociológico. Fue sobre todo, Emile Durkheim (1858-1917) quien teorizó sobre la solidaridad sociológica recibiendo influencia de Augusto Comte. La solidaridad sociológica viene a significar la *cohesión* de los grupos sociales y la *forma* de relacionarse de los individuos entre sí dentro del grupo. El grupo es solidario y los individuos actúan solidariamente dentro de él.

Durkheim⁹⁰ distinguió dentro de la solidaridad dos modalidades:

- modalidad *mecánica* (cerrada y de las sociedades primitivas)
- modalidad *orgánica* (abierta y de las sociedades más avanzada, carácter universal)

Pero para ir hablando de la solidaridad en el concepto que nos interesa (solidaridad abierta, orgánica), lo primero que debemos decir, es que la solidaridad, nos sitúa en el ámbito universal de lo humano y trata de expresar la igual condición de todos en una exigencia ética; hay un segundo elemento que contiene el concepto de solidaridad abierta,

⁸⁹ VIDAL M. *Para comprender la solidaridad*. Editorial Verbo Divino. España. 1996. Pág 12.

⁹⁰ CAMPS V. *Por la solidaridad hacia la Justicia*. En la “Herencia Ética de la Ilustración, Thiebaut C. (ed.). Barcelona: Crítica. 1991. pág. 202-206

que es la igual dignidad de todo ser humano y que la organización de la sociedad debe estar acuerdo con ese criterio, constituyéndose en unos de los contenidos imprescindibles de la solidaridad auténtica.

Hay un tercer elemento que es el especificador del concepto de solidaridad , no en el sentido que elimine los dos anteriores, sino en cuanto que les proporciona la “identidad solidaria”. Me estoy refiriendo:

– contar con las “asimetrías”o desigualdades de la vida humana y que nos afecten , dando la compasión.

- ese análisis afectante de las asimetrías se traduce en un discurso y en una praxis que han de ser asimétricos, pero en el sentido inverso de la asimetría descubierta en la realidad: los “menos favorecidos” han de ser los “más favorecidos”. La medida del “favor” es correspondiente al grado de “des-favor” que se tiene en la realidad.

Articulando este tercer elemento con los dos precedentes, se tiene un concepto de solidaridad “abierta” y por no ser algo de la naturaleza ni de ley sociológica, decimos que es *un valor moral*, ya que brota del mundo de la libertad.

Para seguir comprendiendo el concepto agrego unos apuntes que pertenecen a Marciano Vidal.

- Necesidad de una antropología y teología “realista”. Antes que “sentimiento”, “decisión” o “virtud”, la solidaridad es un *hecho* antropológico y teológico⁹¹.

Esta base antropológica y teológica tiene la doble función de justificar la necesidad ética de la solidaridad y de ofrecer el contenido concreto a ese empeño ético. Hoy quizás hay muchos discursos a favor y pidiendo solidaridad pero falta un pensamiento antropológico y teológico que fundamente y dé contenidos concretos a ese sentimiento moral. Sirve en este lugar para ejemplificar lo que Rorty plantea en su libro “*Contigencia, ironía y solidaridad*”, donde la solidaridad no es la consecuencia de un dato antropológico sino un producto de la imaginación y es preciso redescubrir el camino que conduce hacia la *realidad*. Es ésta, la realidad, la única justificación que existe para gritar contra la injusticia y para pedir solidaridad con los pobres de esta tierra.

“uno de mis propósitos en este libro es sugerir la posibilidad de una utopía liberal: una utopía en la cual el ironismo, en el sentido pertinente del

⁹¹ La cuestión teológica, es fundamental, más si se quiere enriquecer este concepto a la bioética personalista. Recordemos que el Papa Juan Pablo II con sus encíclicas es uno de los que más han aportado para fundamentar y consolidar esta virtud con contenidos antropológicos y teológicos fundantes.

término, sea universal. Una cultura postmetafísica no me parece más imposible que una cultura posreligiosa, e igualmente deseable.

En mi utopía, la solidaridad humana no aparecería como un hecho por reconocer mediante la eliminación del “prejuicio”, yéndose a esconder a profundidades antes ocultas, sino, más bien, como una meta por alcanzar. No se la ha de alcanzar por medio de la investigación, sino por medio de la imaginación, por medio de la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. La solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros. Una sensibilidad incrementada hace más difícil marginar a personas distintas a nosotros.”⁹²

Este texto es importante por lo que se quiere proponer. Primero la falta de fundamentos, hace que se recurra a lo emotivo y sensible para justificar la solidaridad. Nos seguimos moviendo en la beneficencia, en la caridad y no algo exigido por la naturaleza de la realidad existente. No por nada a Rorty se lo considera el justificador de la teoría liberal de pensamiento débil.

Por eso, necesitamos asentar la solidaridad en sus fundamentos antropológicos que deben tener tres condiciones:⁹³

- Análisis histórico y no abstracto: La solidaridad habla más de lo que pasa y no lo que debería pasar, por eso sería cuidadoso de fundamentarla en análisis puramente ontológico y metafísicos fuertes. Sin caer en un historicismo sin contenidos no dejaría de mirar al hombre en su condición material concreta y dialéctica, es decir, hoy está así como resultado de fuerzas en conflicto.
- Análisis estructural y no solo personalista: la solidaridad afecta a la realidad humana en *todo* su significado. Es decir, se debe combinar la perspectiva personalista y la orientación estructural. La solidaridad es al mismo tiempo un dato de las “conciencias” y una configuración de las “estructuras”, esto es debido a que, la solidaridad se la debe reflexionar pero también se debe actuar en los otros.

⁹² RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Piados. Barcelona. 1991. pág.18

⁹³ En lo que sigue, tomo una antropología más dinámica y fenomenológica que hace resaltar más las cualidades de la solidaridad que la antropología de corte metafísico hilemórfico. De todas formas, no quita que la antropología realista no pueda hacer y tener estos planteos, es más, considero estas antropologías como complementarias y las conclusiones de una pueden servir perfectamente para la otra.

- Análisis desde las condiciones de “asimetría” de la existencia humana: la solidaridad no expresa la dimensión de igualdad de las existencias humanas ni formula únicamente la tensión de los seres humanos hacia el bien común universalizador. Lo propio y característico de la solidaridad es asumir la “asimetría” de las relaciones humanas y transformarla en un bien de todos los sujetos humanos y, de modo especial, de aquellos que sufren las consecuencias negativas. La solidaridad tratará de introducir el bien moral en esta condición asimétrica de la realidad humana.

Desde lo teológico se terminaría de fundamentar y guardar el cuadro completo de lo que realmente significa la solidaridad y qué implica en las relaciones humanas. Desde que todos somos hermanos porque fuimos creados y salvados por un mismo Padre y que hemos sido rescatados del pecado por el mismo Redentor.

La solidaridad en cuanto “virtud”

La solidaridad entra en la ética por la puerta de las virtudes. Es una *nueva virtud*. recordemos que tanto Aristóteles y Santo Tomás trazaron un mapa de virtudes a fin de orientar la vida humana. Este mapa no es cerrado ni definitivo ; caben en él nuevos diseños de virtudes. La de la solidaridad es uno de estos enriquecimientos que expresan el ethos de una época y la riqueza antropológica que existe y cuyo fundamento podemos encontrar en la antropología realista de Aristóteles y Santo Tomás y la definición clásica de Boecio.

Sus características:

A) *Las sensibilidades de fondo*. La actitud de la solidaridad se construye mediante un conjunto de sensibilidades básicas que originan una forma de *estimación solidaria*, mediante esta especie de facultad, la persona tiende hacer suyo el universo de los valores. Mediante la estimativa, los valores se convierten en *actitudes*.

La estimativa solidaria se constituye mediante un haz de sensibilidades básicas que indican la existencia de una persona solidaria. Estas son las sensibilidades principales:

* Tener y sentir la convicción de la *unidad e interdependencia* de todos los seres humanos; y, a tratar de esta unidad humana, la integración con todos los seres y con el cosmos en general.

* *Ensanchar* cada vez más el *ámbito del “nosotros”* procurando vivir la existencia en el hogar de la *nostridad*.⁹⁴

* Integrar, sin confusiones, el *espacio de lo público* y el *espacio de lo privado*, estableciendo corredores entre lo uno y lo otro.

* *Dar prioridad al “otro”*, en el cual se descubre el “yo” como un “tu” o mejor “como un otro”⁹⁵

* Tender a “seleccionar” en la estimativa a los “más” desposeídos, practicando el contenido del tercer principio rawlsiana.⁹⁶

* Vincular a la actitud de la solidaridad los *sentimientos* de compasión, de generosidad, gratuidad, fidelidad, perdón.

B) *La base de la solidaridad es la “empatía” y su meta es el “compartir”*

- La base de la solidaridad radica en la conciencia de la *“empatía ética”* : saber, sentir y asumir la condición humana como un todo en el que se solidarizan cada uno de los seres humanos. La *empatía* reconoce al “otro” no como un “rival” o como un “instrumento”, sino como un “igual” en el banquete desigual de la vida.

- La solidaridad se realiza haciendo que todos los seres humanos participen del conjunto de los bienes disponibles. Estos han de ser divididos, repartidos y distribuirlos sin excluir a nadie en el reparto, sin acaparar unos a costa de la privación de otros y sin introducir en la distribución medidas discriminatorias. El compartir humano supone que los bienes son escasos frente a las necesidades que hay que satisfacer. La forma justa de compartir los bienes escasos se rige por la ley de la solidaridad.

“Los bienes son “de” todos y “para” todos. A su vez, la solidaridad culmina en el justo compartir humano.”⁹⁷

⁹⁴ Termino nuevo que lo tomamos de Marciano Vidal en su “Diccionario de ética teológica”: dice así “ *Pero ¿qué es el “nosotros”? es una realidad difícil de precisar. No tenemos categorías para expresarla*” VIDAL, M. *Diccionario de ética teológica*. Verbo Divino. Estella. 1991. Pág. 419-420.

⁹⁵ Dos filósofos contemporáneos tienen esta orientación, nos referimos a Paul Ricoeur y Emmanuel Levinas, donde éste último el “otro” constituye la gran apelación ética, punto de arranque de todo su pensamiento.

⁹⁶ “ *Las desigualdades sociales y económicas (poderes y prerrogativas, rentas y riqueza) deben cumplir el principio de diferencia, según el cual la distribución de esos bienes sólo es justa o equitativa si obedece al criterio maximin, es decir, si ninguna otra forma de articular las instituciones sociales es capaz de mejorar las expectativas del grupo menos favorecido.* RAWLS JOHN, *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México . 1995. 2da. Ed. Pág. 80-81.

⁹⁷ VIDAL M. *Para comprender la solidaridad*. Editorial Verbo Divino. España. 1996. Pág 77

C) Desde la virtud de la solidaridad hacia el “humanismo de solidaridad”

La virtud de la solidaridad no ha de entenderse de forma intimista ni privatística. Por el contrario, la virtud transforma a la persona *en orden* a la transformación de la realidad social.

En cada forma de humanismo se encuentra implicada una cierta comprensión del hombre , expresable en una definición. La historia nos ha legado múltiples definiciones del hombre, de acuerdo con otros tantos humanismo diferentes. En estos momentos podemos llamar al hombre por su *responsabilidad* y por eso decimos que estamos en el *humanismo de la responsabilidad o humanismo ético*.

Un texto de Dondeyne, citado por Marciano Vidal.

“En efecto, sentirse responsable respecto a sus hermanos y hacia la historia quiere decir darse cuenta de que lo constituye la verdadera grandeza del hombre es la razón ética , mucho más que la razón especulativa o la razón operante. La razón ética o, si se prefiere, la dimensión ética de la existencia, es el poder que el hombre posee de decir “no” a su voluntad de poder y de placer, para abrirse a la llamada que viene hacia él desde la mirada del otro; por más que mi prójimo no sea sino igual, en el cumplimiento de la justicia social y en el servicio del amor, yo me someto a él y puedo llegar a dar mi vida por él, como si fuera mi superior o mi dueño, como si el Totalmente Otro viniera a mi encuentro a través de la mirada del otro”⁹⁸

El humanismo de la responsabilidad se asienta sobre la *razón comprometida* , la que “se hace cargo” de la realidad. El compromiso a su vez descansa sobre la razón compasiva: nadie se hace cargo de la realidad si previamente no “carga” con ella, es decir, si no le “pesa” en el sentido fuerte de la palabra, si no le causa el *mismo pesar* que al afectado.

La razón comprometida y la razón compasiva confluyen en la solidaridad. El humanismo de responsabilidad es humanismo ético de compromiso y de compasión y los dos se identifican con el *humanismo de la solidaridad*

La solidaridad como principio ético

La solidaridad no es solamente una virtud, es decir, un dinamismo que transforma moralmente a una persona, sino también un criterio que exige el cambio de la realidad social.

Estas dos dimensiones no son excluyentes. Constituyen la doble vertiente, subjetiva y objetiva, de una misma realidad.

⁹⁸ VIDAL M. *Para comprender la solidaridad*. Editorial Verbo Divino. España. 1996. Pág 77

El principio ético expresa un valor moral que la sociedad ha de realizar si quiere ser una sociedad justamente organizada:

- En cuanto *principio* “rige” la sociedad en su dinamismo moral: le proporciona una meta ideal, la estimula y orienta en el camino hacia ese objetivo, le proporciona el criterio para discernir el grado y la forma de acercamiento o de desviación con respecto al ideal.

- Por ser *principio ético*, la solidaridad es entendida en su significado axiológico, es decir, de valor y más concretamente de valor moral. Es, en su núcleo, un principio axiológico. Sin embargo, por ser un principio que rige la vida social, ha de tener sus concreciones en otra normatividad moral. El principio ético de la solidaridad se concreta conaturalmente en:

* Cauces de carácter jurídico, mediante plasmaciones en normas constitucionales, en leyes de carácter general u orgánico, y en normas más concretas y coyunturales.

* Opciones de carácter político, mediante los instrumentos adecuados de instituciones y de acciones que hagan históricamente viable el valor de la solidaridad.

* El principio de solidaridad tiene múltiples aplicaciones para la vida social: es un principio de organización política; es un criterio para las relaciones económicas, laborales y sindicales; es una exigencia del ordenamiento jurídico. Todas estas aplicaciones tienen su fundamento y su origen en el significado ético general de la solidaridad.

Como una aclaración, el principio de solidaridad está asentado en los ideales de la revolución francesa (libertad, igualdad y fraternidad). Los ideales de libertad e igualdad han sido muy bien desarrollados e incorporados en las constituciones de las naciones, pero el de la fraternidad, base de la solidaridad en un principio todavía poco estudiado pero que cada día cobra mayor importancia y ocupa un lugar más destacado en la vida social de nuestra comunidad.

La solidaridad goza de prestigio aunque no se ha articulado en configuraciones reales sociales por eso la definimos como la radicalización de la sociabilidad al asumir y dar respuesta a las asimetrías sociales.

Una de las causas que explican la todavía escasa funcionalidad práctica del valor de la solidaridad es que ésta sigue siendo considerada en clave de un *sentimiento moral*. La solidaridad no puede caer en la tentación de ser reducida a una cuestión afectiva aunque no anula, sino que lo supone, pero para formular y comprender exactamente el principio de solidaridad es necesario entenderlo como una auténtica exigencia ética de carácter general. A

veces se cae en la interpretación de “caridad” no exigida ni exigible a todos. Por el contrario , la propuesta actual hace de la solidaridad un auténtico principio de exigencia ética general para la vida social.

Es necesario afirmar que la solidaridad ha de ser atendida desde tradiciones que articulen correctamente los dos valores de la dignidad ética del *sujeto humano* y de la *igualdad* de todos los sujetos en las *condiciones de asimetría* en que se encuentran.

Lo otro, es ver como este principio de solidaridad puede tener una normativa jurídica, qué tipos de reglamentación necesita y como afectaría concretamente en la sociedad.

Solidaridad, pobreza y desarrollo de los pueblos.⁹⁹

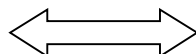
Para pensar el camino que conduzca a superar el subdesarrollo, hay que pensar que estamos frente a un mal moral que afecta a las personas y a la relaciones entre los pueblos y esas es su causa principal.

“La necesidad urgente de un cambio en las actitudes espirituales que definen las relaciones de cada hombre consigo mismo, con el prójimo, con las comunidades humanas, incluso las más lejanas y con la naturaleza; y ello en función de unos valores superiores, como el bien común, o el pleno desarrollo « de todo el hombre y de todos los hombres », según la feliz expresión de la Encíclica Populorum Progressio.66” (SRS. 38)

Y luego, señala la encíclica que “en el camino hacia la superación de los obstáculos morales para el desarrollo se puede señalar como valor *positivo y moral*, la conciencia de creciente interdependencia entre los hombres y entre las naciones... “ cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta , como actitud moral y social y como *virtud* es la *solidaridad*. (Cfr SRS. 38)

Por consiguiente , en el mundo actual, aceptar la interdependencia como categoría moral (superar el aislamiento para dejar atrás el subdesarrollo) conduce a una nueva actitud o principio ético que es la solidaridad. Es decir, que la solidaridad se perfecciona con la interdependencia y recíprocamente.

INTERDEPENDENCIA



SOLIDARIDAD

⁹⁹ Nos guiamos por la reflexión muy interesante, de un economista destacado cordobés que es Carlos Kessman, que al proponer el camino del desarrollo de los pueblos habla de cinco ejes: a) solidaridad; b) civilización del amor; c) opción por los pobres; d) el espíritu de iniciativa de los países que necesitan el desarrollo e) Los límites a la explotación y dominio del mundo creado. KESSMAN, C. *Justicia Distributiva para América Latina*. Buyatti, librería editorial. Argentina. 2004. Pág 165- 173

A partir del proceso de globalización – y atendiendo a sus alcances y características- puede decirse que la globalización lleva a la interdependencia pero no necesariamente a la solidaridad. La propia naturaleza del proceso de globalización trae como consecuencia el impacto de sus costos y comercio en las sociedades en forma casi automática. Pero el acceso a una distribución más equitativa de sus beneficios debe ser un esfuerzo deliberado y orientado por parte de todos los miembros de esa sociedad.

Si la globalización lleva a la interdependencia y no a la solidaridad, es imperioso para el desarrollo de los pueblos “*globalizar la solidaridad*”. Sustancialmente, la interdependencia debe convertirse en solidaridad fundada en el principio del uso común de los bienes de la tierra, porque los bienes de la creación están destinados a todos los hombres y no sólo a algunos. (Cfr. SRS 39)

Por consiguiente, así como se aceptó pensar la paz como una consecuencia natural de las relaciones justas entre los hombres (la paz como fruto de la justicia), hoy puede plantearse con convicción que la paz del mundo interdependiente se conseguirá solamente como consecuencia de la solidaridad (la paz como fruto de la solidaridad).

Considerada de este modo, la solidaridad adquiere la categoría de instrumento clave para cooperar en forma efectiva en el logro de *un nuevo modelo de unidad del género humano*, que superando el aislamiento de las sociedades tiende a la interdependencia (económica, social, política y cultural) y requiere como condición la solidaridad para lograr la paz.

“Los « mecanismos perversos » y las « estructuras de pecado », de que hemos hablado, sólo podrán ser vencidos mediante el ejercicio de la solidaridad humana y cristiana, a la que la Iglesia invita y que promueve incansablemente. Sólo así tantas energías positivas podrán ser dedicadas plenamente en favor del desarrollo y de la paz.” (SRS. 40)

Justicia y Solidaridad

Para estas dos virtudes y principios éticos, se imponen dos constataciones :

La primera recoge la importancia que tiene en el pensamiento actual el valor de la solidaridad.

“la solidaridad es hoy , junto a la libertad y a la igualdad, uno de aquellos valores en torno a los que se produce un “consenso solapante”, aunque el

modo de articularlos y fundamentarlos varíe en las distintas concepciones de filosofía política”¹⁰⁰

La segunda constatación se refiere a la escasa funcionalidad práctica que sigue teniendo el principio de solidaridad para la vida social. Sabemos lo que igualdad y libertad como se ha sido capaz de traducirlo en orientaciones vinculantes para la vida social, con la solidaridad ha habido un silencio, de hecho la solidaridad no es considerada una noción central ni de la ética ni de la política.

La justicia es la gran “virtud” y el gran “principio” de la vida social. Ella introduce, sobre todo, el valor de la igualdad en el orden social existente pero la solidaridad no se opone a la justicia ni tampoco pretende anularla. Todo lo contrario, la solidaridad presupone la justicia y no puede funcionar sin ella: la solidaridad se desvirtúa en “caridad” o “limosna” sino busca el bien integral de las personas, en su libertad y su propio proyecto de vida que él mismo debe ser el encargado.

Pero al mismo tiempo, es preciso reconocer que la solidaridad introduce una necesaria compensación y un necesario complemento en la dinámica de la justicia. Desde la justicia es difícil orientar éticamente qué hacer socialmente con las “diferencias inevitables” con las condiciones humanas peculiares.

“La justicia es necesaria para proteger a los sujetos autónomos, pero es igualmente indispensable la solidaridad, porque la primera postula igual respeto y derechos para cada sujeto autónomo, mientras que la segunda exige empatía – situarse en el lugar del otro- y preocupación por el bienestar del prójimo, por eso exige compasión: los sujetos autónomos son insustituibles, pero también lo es la actitud solidaria de quien reconoce una forma de vida compartida”¹⁰¹

Así, pues, la solidaridad ha de ser entendida en relación con la justicia en un doble sentido:

- La solidaridad no elimina la justicia, sino que la presupone y la reafirma;
- La solidaridad completa la justicia : dentro del dinamismo ético de la igualdad tiene en cuenta las “diferencias” (o “asimetrías”) para orientarlas moralmente.

“La solidaridad es, pues, una virtud que debe ser atendida como condición de la justicia y como aquella medida, que, a su vez, viene a compensar las insuficiencias de esa virtud fundamental”¹⁰²

¹⁰⁰ CORTINA, A, *La moral del Camaleón*. Espasa-Calpe. Madrid. 1991, pág. 46-47

¹⁰¹ CORTINA, A. *La moral del Camaleón*. Espasa- Calpe. Madrid. 1991. Pág 53.

¹⁰² CAMPS, V. *Las virtudes públicas*. Madrid. 1990. Pág 35

Exigencias de la ética de la solidaridad

No se puede construir una “ética” de la solidaridad sino se apoya sobre una antropología, y diría abierta, tanto a Dios como a los otros humanos. En esto vemos como la antropología que sostiene el personalismo, comparte que el ser humano es un ser abierto, a los otros y a Dios que es la fuente y fundamento de su realidad y decisiones más íntimas.

La solidaridad expresa la condición ética de la vida humana. La “regla de oro” que constituye la norma moral básica no es más que el desarrollo enunciativo de la solidaridad: “lo que quieras que hagan por ti, hazlo también a los demás”. Por eso, se concluye que

- La solidaridad nace de la *gratuidad* de la donación de sí, que se traduce en la comprensión de la vida como un servicio al *otro* en la acogida respetuosa.

- La solidaridad se hace *estilo de vida* porque comporta una manera de ser, una mentalidad frente a los acontecimientos, y un modo de proceder en las situaciones concretas.

Por ello, la solidaridad es básicamente un concepto *relacional* que se verifica (que se hace verdad) en actos concretos.

- La solidaridad reconoce la *igualdad fundamental* de toda y cada persona humana junto con el respeto por su *alteridad*, superando así la lógica de una exasperada diferenciación (discriminación) y la de un igualitarismo nivelador (masificación)

- La solidaridad conduce, aún más, *exige la opción por el pobre y el empobrecido* ya que en esta preferencia se verifica (es decir, se hace verdad existencial) su autenticidad como empatía y como compartir.

- La *solidaridad personaliza* al pobre en la sociedad porque se entabla una relación interpersonal en la cual el *otro* es reconocido como persona humana. En una cultura de consumo, el *otro* es valorado por lo que tiene; en una mirada solidaria el *otro* es considerado por lo que es.

- La solidaridad busca la *eficiencia* al servicio de la persona y la superación de sus problemas; no se trata de una eficiencia en términos puramente estadísticos, sino según las cotas de mayor humanización.

- Frente a la presencia masiva de la pobreza, la respuesta solidaria tiene que ser *comunitaria* (responsabilidad compartida), *pluridimensional* (responsabilidad a los distintos aspectos del problema) y *productiva* (sin descartar lo asistencial, privilegiar lo promocional)

Podemos concluir que la solidaridad es la mediación o cauce ético de la opción preferencial por el pobre. Juan Pablo II, a quien nos vamos a referir varias veces en el

capítulo siguiente en *Centesimus Annus* n° 15, entiende el principio de solidaridad como “*defensa de lo más débiles*”. El Papa señala que la intervención del Estado ha de regirse por dos principios: el principio de *subsidiaridad*, que al apoyar la libre iniciativa favorece en cierto modo a los que más pueden; y al principio de *solidaridad*, que al “*poner límites a la autonomía de las partes*” se sitúa “*en defensa de los más débiles*”.

De esta suerte, la solidaridad aparece como la gran categoría ética que apoyándose en el dinamismo igualitario de la justicia y en la fuerza transformadora de la caridad, proporciona a esas exigencias el ambiente cálido de la empatía y las orienta preferentemente hacia la causa de los que sufren “las diferencias” de una sociedad asimétrica como la actual.

Capítulo 4.

“Y Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos, que claman a Él día y noche, aunque los haga esperar? Les aseguro que en un abrir y cerrar de ojos les hará justicia”

Ev. Según San Lucas 18:6-8

LA BIOÉTICA PERSONALISTA Y EL PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD

En el capítulo 22, al hacer la crítica al principialismo, se presentó la propuesta de la bioética personalista, por lo menos su surgimiento y fundamentos ontológicos, ahora presentaremos sus contenidos y criterios básicos. De entre ellos hablaremos de los principios de sociabilidad y subsidiaridad y señalaremos que se necesita incluir el principio de solidaridad, más si queremos hacer bioética personalista desde Argentina.

Primero terminaremos de presentar la bioética personalista, luego veremos sobretodo en el Papa Juan Pablo II, la cuestión de la solidaridad y como este principio puede ser un aporte a la bioética personalista que se está generando en estas tierras y desde su realidad de pobreza.

Bioética Personalista o Personalismo Ontológico

Haciendo resumen del personalismo y de la bioética personalista, sabemos que la clave para entenderlo es su concepción de persona que es entendida como *ens ratione praeditum* (ente dotado de razón) o, como Boecio la define, *rationalis naturae individua substantia* (sustancia individual de naturaleza racional). En el hombre, la personalidad subsiste en la individualidad constituida por un cuerpo animado y estructurado por un espíritu. En esta explicación seguiremos a Mons. Elio Sgreccia, fundador de esta bioética¹⁰³.

El hombre es persona, porque es el único ser en el que la vida se hace capaz de «reflexionar» sobre sí misma, de autodeterminarse; tiene capacidad de captar y descubrir el sentido de las cosas y de dar sentido a sus expresiones y a su lenguaje consciente.

Esto es merced a un alma espiritual que informa y da vida a su realidad corpórea y que contiene y estructura al cuerpo. El yo no se puede reducir a cifras, a números, a átomos, a células o neuronas. En cada hombre, en toda persona humana, se recapitula y cobra sentido el mundo entero, pero al mismo tiempo el cosmos es superado y trascendido. En cada hombre se encierra el sentido del universo y todo el valor de la humanidad.

¹⁰³ SGRECCIA E., *Manual de bioética*. Ed. Diana. México. 1996. Pág. 73-75;122-124.

La misma sociedad tiene como punto de referencia a la persona humana; la persona es fin y origen de la sociedad.

La revelación cristiana habla del hombre en términos personalistas, diciendo que él es imagen de Dios , hijo de Dios y hermano de Jesucristo.

Cualquier reflexión racional tiene que presentar a la persona humana como punto de referencia, como fin y no un medio más , sobre todo cuando hablamos desde la bioética que está involucrado el ser humano.

Desde el momento de la concepción hasta la muerte, en cualquier situación de sufrimiento o de salud, **es la persona humana** el punto de referencia y de medida entre lo lícito y lo ilícito.

Este personalismo pretende afirmar el estatuto objetivo y existencial (ontológico) de la persona que es ante todo un cuerpo espiritualizado, un espíritu encarnado, que vale por lo que es y no sólo por las opciones que lleva a cabo. Más aún, en toda elección la persona empeña lo que ella es, su existencia y su esencia, su cuerpo y su espíritu; en toda elección se da no sólo el ejercicio de elección, la facultad de elegir, sino también un *contexto* de la elección, es decir, unos medios y unos valores.

Este personalismo «realista» ve en la persona una *unidad*, como frecuentemente se dice, la *unitotalidad* de cuerpo y espíritu que representa su valor objetivo, del que se hace cargo - y no puede dejar de hacerlo - la subjetividad, respecto, tanto de la propia persona como la persona ajena.

El aspecto objetivo y el aspecto subjetivo de la persona están en referencia mutua e implicados en una ética personalista. El valor ético de un acto deberá ser considerado bajo el perfil subjetivo de la intencionalidad, pero también en su contenido objetivo y en las consecuencias que trae aparejadas. En el momento del juicio íntimo sobre lo realizado, prevalece la evaluación subjetiva; pero en el momento normativo y deontológico, prevalece el valor objetivo al que hay que adecuar cada vez más la actitud subjetiva.

La corporeidad en el hombre

Después de afirmar el carácter ontológico y trascendente de la persona, la bioética personalista elabora una reflexión filosófica sobre la corporeidad humana. Hago también un resumen de esta rica antropología.

El cuerpo humano tiene la dignidad de la totalidad de la persona. El cuerpo no es simplemente un objeto material, sino que es también sujeto. Podemos decir: «yo tengo mi cuerpo» pero también justamente «yo soy mi cuerpo». El cuerpo es parte integrante y sustancial de la subjetividad, por lo que goza de la dignidad del espíritu que lo anima, que lo estructura, que lo hace determinado sujeto específico. El cuerpo es la encarnación de la persona. Esto lo llamamos **principio de Encarnación**.

El cuerpo es también **principio de Identificación**: la persona se identifica con el cuerpo, o femenino o masculino, el cual no es intercambiable. Esto es porque el cuerpo no es un accidente o un hecho voluntario, sino que describe nuestra estructura. Entre cuerpo y espíritu debe crearse una armonía sino hay agonía. La educación debe ayudar a esta armonía entre identificación sexual corpórea (genital), la psicológica y la espiritual. Esta identificación da también la individualidad o singularidad (mis huellas digitales o mi impronta genética, etcétera).

La corporeidad es además, **principio de Comunicación**, es epifanía de la persona, porque el espíritu es más grande, trasciende el cuerpo pero es la significación indicativa y suficiente para hacer pensar que hay mucho más en nuestra interioridad de lo que escribimos a través de los signos del lenguaje del cuerpo. El cuerpo hace como un velo pero no total porque el cuerpo significa el mundo interior. Juan Pablo II, dice que el espíritu se revela y se esconde al mismo tiempo, a través del cuerpo.

Cuando el médico trata la corporeidad del enfermo, debe asumir que se relaciona con toda la persona, con todo su inmenso mundo interior, con toda su historia, con toda la profundidad de su espíritu, sus esperanzas y sus temores, con todo el interior de la persona que se manifiesta y se esconde en su corporeidad. Esta reflexión puede ser un punto de partida a los que muchos buscan en el mundo médico que es la humanización de la medicina y de los centros de atención de la salud.

El cuerpo también es **límite**. Es el límite en el cual nuestro espíritu se escribe durante todo el tiempo de su existencia de este mundo. Es límite porque no puedo estar en dos lados al mismo tiempo y es límite porque estoy sujeto a la enfermedad y a la muerte.

El cuerpo también es un **medio de intervención** en el mundo , en el tiempo que vivimos y que vivimos aquí. El cuerpo es la primera tecnología: nuestro yo interviene en el mundo a través de sus miembros, a través de la corporeidad. La tecnología que obedecen a la fuerza mecánica amplifican nuestros miembros, los instrumentos de observación y medición amplifican nuestros sentidos y la informática, las computadoras amplifican nuestra inteligencia.

Por último el cuerpo es **organismo**, las partes están en función del todo por eso , a veces, se puede intervenir en una parte para el beneficio del todo.

Los principios de la Bioética Personalista

Entonces nos basamos en la dignidad de la persona - que es unión de espíritu y cuerpo-, y con una nutrida visión de la corporeidad y organicidad de la persona, se establecen unos principios éticos que deben guiar las acciones morales en el campo de la biomedicina.

Estos son:

- Principio de la defensa de la vida física.

Este principio destaca que la **vida física**, corpórea, es el valor fundamental de la persona. Porque la persona no puede existir si no es en el cuerpo. Tampoco la libertad puede darse sin la vida física, la vida llega anterior a la libertad, por eso, la libertad no puede suprimir a la vida como el aborto o la eutanasia. . El derecho a la vida es el primero de los derechos y el más fundamental, porque sin él todos los demás (incluida la libertad) son inexistentes.

- Principio terapéutico de totalidad.

La persona - libre- con el organismo, constituye una totalidad y el organismo mismo es una totalidad. Así este principio permite decir que es lícito intervenir en una parte del cuerpo cuando no hay otra forma para sanar la totalidad del cuerpo. Esto requiere de todas formas condiciones precisas de ejecución.

- Principio de libertad y responsabilidad

En el, se engloba el concepto de que la persona es libre, pero libre para conseguir el bien de sí mismo y el bien de las otras personas y de todo el mundo, el mundo que ha sido confiado a la responsabilidad humana. No puede celebrarse la libertad sin celebrar la

responsabilidad. La bioética, dicen muchos actualmente, debe ser bioética de la responsabilidad frente tantas amenazas que existen actualmente en el campo de la ciencia para el hombre.

- El principio de sociabilidad y subsidiariedad .

En este último principio, nos detendremos más y aportarle todo lo dicho en el capítulo 3, sobre la solidaridad, expongamos primero lo que nos dice, Mons. Elio Sgreccia sobre el mismo.

Lo primero que nos cuenta que es un principio desarrollado primeramente por la teología moral, como el principio de totalidad. Pero que hoy es altamente aceptado en distintos ámbitos. Es la idea de socializar la medicina y de los planes de asistencia sanitaria.

*“el principio de sociabilidad compromete a todas y cada una de las personas en su propia realización al participar en la realización del bien de sus semejantes”.*¹⁰⁴

La persona está inserta en una sociedad, es más, es el centro de la sociedad , y por eso debe ser beneficiaria de toda la organización social. La medicina es un servicio social y de acuerdo a este principio, cada persona es responsable, no solamente de su salud, sino también de la salud de los otros y de las condiciones de salud que encontramos en nuestro medio ambiente. Este principio significa que todo ciudadano se compromete a considerar su propia vida y la de los demás como un bien no sólo personal, sino también social, y a comprometerse en la comunidad a promover la vida y la salud de todos y cada uno, a fomentar el bien común promoviendo el bien de todos y cada uno.

La subsidiariedad significa que todo el bien que una persona puede hacer a igual que un grupo de personas debe ser respetado y también implica que aquellos que no pueden hacer por si mismos, deben ser ayudados.

En su manual , hay una parte que me parece de suma importancia para nuestro tema y es el concepto de *justicia social*. Vemos el texto:

*“Pero en términos de justicia social, el principio obliga a la comunidad a garantizar a todos y cada uno los medios para acceder a los cuidados necesarios, incluso a costa del sacrificio de los que tienen una posición social desahogada.”*¹⁰⁵

¹⁰⁴ SGRECCIA E., *Manual de bioética*. Ed. Diana. México. 1996. Pág. 161.

¹⁰⁵ idem

Me parece importante este texto porque pone a la bioética personalista en el camino de la justicia social que tiene enorme relación con la solidaridad.

En ningún momento, Mons Sgreccia, habla de solidaridad pero sus contenidos están de alguna manera en lo que propone en este cuarto principio, porque sin negar las carencias y pobreza de nuestra sociedad que llega a llamarle “*eutanasia social*”, no termina, de tener un discurso articulador de esta problemática tan aguda como urgente.

Aportes de la solidaridad a la bioética personalista

Para enriquecer este concepto parece atinado revisar lo que el magisterio último ha dicho sobre esta virtud y principio ético. Sobretudo Juan Pablo II ha puesto a la solidaridad como base de su doctrina social. Aunque haremos un breve repaso de los otros Papas también.

LA SOLIDARIDAD EN EL MAGISTERIO

El término solidaridad tiene una vida corta en los documentos del magisterio. Aunque de enorme riqueza. Vamos a abordarlo de manera sintética, ya que su explicación más detallada correspondería más a la teología moral que a la bioética, de todas formas, es tan importante el magisterio en este tema que muchas de sus conclusiones son los aportes que podría hacer la solidaridad a la bioética personalista.

El primero en usarlo es el **Papa Pío XII**, durante su pontificado lo usó con relativa frecuencia para denunciar situaciones en las que el ser humano era vejado en su dignidad o para alentar a nuevas formas de relaciones entre las personas y los pueblos. Prácticamente en todas esas intervenciones sitúa a la solidaridad en el contexto de la paz, tema fundamental en las enseñanzas del Papa Pacelli¹⁰⁶.

Un punto a señalar es que el Papa Pío XII no reclama la solidaridad de un modo exhortativo o parenético, sino como “*ley humana*”, es decir, como exigencia ética que demanda obligaciones y que genera derechos. En ese sentido, difiere de otras pautas de

¹⁰⁶ La primera vez que aparece explícitamente el término solidaridad en un documento pontificio es en la *Sumí Pontificatus*, que fue la primera carta encíclica de Pío XII y su publicación coincidió con el inicio de la segunda guerra mundial. En dicha encíclica se denunciaban los graves errores morales que condujeron a la humanidad a la confrontación bélica; y es ahí precisamente, donde el Pontífice hace referencia al olvido de la “*ley de la solidaridad y caridad humana*” manifestada especialmente en el Misterio Pascual, ya que Jesucristo murió y resucitó por todo hombre y toda mujer sin excepción alguna. De esa forma, el Papa llama la atención de la igualdad de todas las personas que forman la familia humana.

comportamiento que pueden ser admiradas pero no requeridas, ya que a nadie se le debe imponer ninguna carga moral que no pueda soportar¹⁰⁷

La propuesta de solidaridad de Pío XII pretende la unión de todos los pueblos de la tierra y en ese, sentido, la concibe como el camino que conduce al establecimiento de un orden social y económico más humano. También es importante señalar que frente a la miseria y hambre de la posguerra vuelve a pedir solidaridad para poder reconstruir la paz.

Desde esta concepción de la solidaridad que abarca todas las facetas de la vida humana, tanto en su aspecto individual como en el comunitario, entendiendo por comunidad al conjunto de todas las naciones, Pío XII siguió llamando la atención sobre la necesidad de las actitudes solidarias para no crear una fractura social que dividiese al mundo en bloques diferenciados: los que disponen de medios económicos y tecnológicos y los que carecían de ellos. El temor a que apareciesen nuevos sometimientos y dependencias entre pueblos, como consecuencia de la imposibilidad de acceder a los avances tecnológicos para una parte de la humanidad, fue una constante en las enseñanzas del Papa. Su repercusión en las cuestiones de bioética ha sido y es muy importante.

Esta proliferación de intervenciones papales en temas relacionados con lo que hoy denominamos bioética y en clara referencia a la solidaridad, pone de manifiesto la importancia que daba a Pío XII a estos aspectos de la vida humana y a la necesidad de tenerlos en cuenta desde el punto de vista moral.

Como síntesis, del rico magisterio de Pío XII, sobre la solidaridad, señalamos ciertas características:

- El carácter ético que adquiere la solidaridad por ser una ley moral de alcance universal
- La naturaleza individual y comunitaria que tiene la solidaridad ya que nos atañe tanto personal como socialmente.
- Las solidaridades parciales representan la condición de posibilidad de la solidaridad plena: la paz
- La solidaridad constituye el lugar ético de la paz.

¹⁰⁷ VELASCO, J. *La bioética y el principio de solidaridad*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2003. Pág. 228.

- Cristo es el centro y quien da sentido a la solidaridad.¹⁰⁸

Del **Papa Juan XXIII**, señalemos que planteó el tema de la solidaridad desde la defensa de los derechos de los más necesitados. En el año 1959, año mundial de los refugiados por parte de la ONU, dio a conocer la postura oficial de la Iglesia ante la situación injusta y dramática que estaban viviendo millones de personas. No sólo se requiere este talante solidario del individuo concreto, sino también de las instituciones y estados, debido a la gravedad de los problemas. Como en este caso, supera con creces el espacio de las relaciones personales y exige afrontar el de las relaciones internacionales.

Sus dos grandes encíclicas sociales *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963) aunque no lo hagan directamente, mencionan el tema de la solidaridad.

Así, Juan XXIII, concibe la solidaridad como un concepto ético que debe hacerse realidad concreta en el momento presente para humanizar la vida social. Ser solidario significa actuar conforme a las exigencias de la responsabilidad individual y colectiva que toda persona tiene por pertenecer al género humano. La solidaridad está unida a los derechos humanos y el trato entre los pueblos para construir la paz en el planeta.

En síntesis :

- La solidaridad es expresión del deber moral de proteger los derechos humanos básicos de la persona.

- La solidaridad constituye uno de los fundamentos morales en los que se asientan las relaciones de la comunidad mundial de las naciones.

- La solidaridad favorece el desarrollo moral de las estructuras socio-políticas de la humanidad..

El Papa **Pablo VI** expuso en múltiples ocasiones las implicaciones éticas de la solidaridad. Sobresalen dos documentos: la encíclica *Populorum Progressio* (1967) y la carta apostólica *Octogésima Adveniens* (1971)

La encíclica *Populorum Progressio* se sitúa dentro de la apreciación global de la solidaridad como un *hecho*, como un *beneficio* y como un *deber*, además, entiende la solidaridad en clave universal. Este deber de solidaridad se enraíza en la “fraternidad

¹⁰⁸ VELASCO, J. *La bioética y el principio de solidaridad*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2003. Pág. 247-248.

humana y sobrenatural” y se integra con otros deberes: “deberes de justicia social y deber de caridad universal”. La realización de estos deberes es de tal importancia que el “porvenir de la civilización mundial depende de ello” (N° 44). Pablo VI hace descansar su proyecto social internacional sobre el valor de la solidaridad. (n°, 48-52, 56-66;84). De modo especial relaciona la solidaridad con las exigencias éticas del desarrollo económico mundial.

En la carta apostólica *Octogésima Adveniens* n° 23 pide Pablo VI una “educación renovada de la solidaridad” a fin de realizar la “aportación capital del espíritu cristiano”, aportación que consiste en ir más allá de la estricta justicia hasta enunciar derechos propios en bien de los menos favorecidos:” *los más favorecidos deben renunciar a algunos de su derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás*”.

En síntesis, para el Papa Pablo VI, fundamentalmente la solidaridad es:

- Deber ético en materia económica, política y social.
- Un concepto unido indisolublemente a la paz
- El lugar de encuentro del hombre con el hombre y con Dios.
- El punto de partida de un reparto equitativo de los bienes de la tierra.

La solidaridad en Juan Pablo II:

Por ser su magisterio tan importante en este tema, nos vamos a explayar un poco más y como en los papas anteriores , se sacará una síntesis para que se entienda el pensamiento del Papa con respecto a la solidaridad.

Juan Pablo II, coloca la categoría solidaridad en el núcleo de su propuesta ética . Para él, el “*principio que hoy llamamos solidaridad*” , cuya funcionalidad se extiende tanto al orden interno de cada nación como al orden internacional, “*se demuestra como uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política*” (CA N ° 10)

Se puede decir que la solidaridad representa en el magisterio social lo que significa “Justicia Social” en la doctrina social de los papas precedentes. Más aún, Juan Pablo II prefiere conectar su comprensión de la solidaridad no tanto con la doctrina sobre la justicia cuanto con las alusiones a la amistad, a la caridad, y al amor.

Un texto clave y claro del magisterio de Juan Pablo II sobre la solidaridad:

“De esta manera el principio que hoy llamamos solidaridad y cuya validez, ya sea en el orden interno de cada nación, ya sea en el orden internacional..., se demuestra como uno de los principios básicos de la civilización social y política. León XIII lo enuncia varias veces con el nombre de “amistad”, que encontramos ya en la filosofía griega; Por Pío XI es designado con la expresión no menos significativa de “caridad social”, mientras que Pablo VI, ampliando el concepto, de Civilización con las actuales y múltiples dimensiones de la cuestión social, hablaba de "civilización del amor" CA 10.

Los dos textos fundamentales de Juan Pablo II sobre la solidaridad son las encíclicas *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus Annus* (1991)c

- La SRS puede ser considerada como la “encíclica de la solidaridad. En relación a este valor básico analiza las *estructuras de pecado* de la sociedad actual y sobre él trata de fundamentar el orden internacional. En esta encíclica Juan Pablo II considera la solidaridad como virtud (n° 38 al 40)

- La CA vuelve sobre el mismo planteamiento, pero lo hace entendiendo la solidaridad *como principio* de la organización social. (CA n° 10).

Del Papa Juan Pablo II, podemos decir que encara el tema de la solidaridad desde el personalismo, como él lo entiende (dentro de cierta concepción polaca del personalismo).

Veamos un texto que parece fundamental para entender la solidaridad en Juan Pablo II:

El ejercicio de la solidaridad dentro de cada sociedad es válido sólo cuando sus miembros se reconocen unos a otros como personas. Los que cuentan más, al disponer de una porción mayor de bienes y servicios comunes, han de sentirse responsables de los más débiles, dispuestos a compartir con ellos lo que poseen. Estos, por su parte, en la misma línea de solidaridad, no deben adoptar una actitud meramente pasiva o destructiva del tejido social y, aunque reivindicando sus legítimos derechos, han de realizar lo que les corresponde, para el bien de todos. Por su parte, los grupos intermedios no han de insistir egoísticamente en sus intereses particulares, sino que deben respetar los intereses de los demás. (SRS 39)

En síntesis del magisterio de Juan Pablo II sobre la solidaridad podemos concluir:

- La solidaridad constituye al trabajo en factor integrador y realizador del desarrollo personal del ser humano.
- La solidaridad cumple una labor mediadora en el diálogo social.
- La solidaridad es el auténtico camino de la paz.
- La solidaridad es una actitud ética.

- La solidaridad es una virtud próxima a la caridad.
- La solidaridad es un principio ético que salvaguarda un valor moral relevante para el ser humano.
- La solidaridad conduce a la regeneración moral individual y comunitaria.
- La solidaridad exige la realización de acciones positivas.
- La solidaridad tiene vocación de universalidad.
- La solidaridad colabora a construir una civilización justa basada en el amor y en la verdad.
- La solidaridad es camino de esperanza.
- La solidaridad es un valor moral objetivo.
- El espíritu solidario debe estar presente en la bioética¹⁰⁹

Concluamos con estas palabras del Santo Padre que son sumamente interesante:

“Por desgracia, numerosos hombres y mujeres, especialmente en los países más pobres, al entrar en el tercer milenio, siguen sin tener acceso a servicios sanitarios y a medicinas esenciales para curarse. Muchos hermanos y hermanas mueren diariamente de malaria, lepra, sida, a veces en medio de la indiferencia general de quienes podrían o deberían prestarles ayuda. Ojalá que vuestro corazón sea sensible a este clamor silencioso. Queridos miembros de las asociaciones de médicos católicos, vuestra tarea consiste en trabajar a fin de que el derecho primario a lo que es necesario para el cuidado de la salud y, por tanto, a una adecuada asistencia sanitaria, sea efectivo para todos los hombres, prescindiendo de su posición social y económica.... Al volver a vuestras naciones respectivas, sentid el deseo de proseguir, con nuevo impulso, vuestra actividad de formación y actualización, no sólo en las disciplinas relativas a vuestra profesión, sino también en la teología y la bioética¹⁰⁹”

La solidaridad y la bioética personalista

Una primera afirmación es que el personalismo ontológico tiene todos los fundamentos y estructura para cobijar y recibir a la virtud y al principio ético de la solidaridad. Citamos a Adela Cortina que si bien tiene otra concepción filosófica y antropológica, coincide y formula el “*personalismo solidario*” y que no quedaría mal al personalismo ontológico.

¹⁰⁹ Juan Pablo II discurso a los médicos católicos italiano a raíz del jubileo del año 2000. (7/VII/2000)

“A mi juicio, quien se enfrente hoy a la tarea de construir una moral en la ciudad secular se verá urgido a colaborar, en aras de la racionalidad, en la formación de los hombres autónomos y solidarios, tan alejados de un colectivismo homogeneizador como de un individualismo sin señas humanas de identidad... Abandonar el colectivismo por inhumano es opción bien saludable, pero para ello no es menester apostar por un individualismo que tampoco da cuenta de lo que los hombres sean. Tal vez quien entiende el socialismo en la línea de Habermas, como “una forma de vida que posibilita la autonomía y la autorrealización en solidaridad”, debería optar más bien por un personalismo solidario, atento al carácter personal – autónomo– de los hombres y a la solidaridad que constituye su elemento vital.”¹¹⁰

Junto con la fundamentación de la ética a partir de la antropología, se debe tratar de ver a ese hombre no solamente desde las cuestiones ontológicas sino desde la realidad concreta y hoy en un estado de injusticia que cualquier ética deberá responder a esta situación de una manera realista.

La bioética personalista, como se ha visto, en la propuesta del magisterio, tiene con el principio de solidaridad enormes potencialidades, y así se convierte en más dialógica con el hombre de hoy, entrando en una misma causa común e incluso con otras propuestas en bioética que tocan temas comunes. Aparte, que se enraíza con un gran tema en bioética como son los derechos humanos.

Otra afirmación es que la solidaridad así planteada le agrega temas nuevos como son: pobreza, desnutrición, niñez abandonada, que habrá que desarrollar en el “corpus” de doctrina del personalismo ontológico.

También, la solidaridad aportaría al personalismo ontológico una palabra a situaciones que se presentan dramáticas y urgentes. La solidaridad tiene un elemento educativo, pedagógico, que frente las situaciones delicadas y críticas que la bioética se debe enfrentar la solidaridad ofrece verdaderas soluciones que nacen en un proceso y no en la toma de decisiones drásticas y tajantes, y que con la solidaridad, entendida como empatía y acompañamiento al hombre y a la mujer sufrientes se podrían solucionar muchas situaciones de manera mejor. Pensamos en situaciones como el aborto que frente al caso crítico se responde a la urgencia en cambio con la solidaridad es la mejor manera de defender esa vida. La solidaridad supliría muchos atentados contra la vida que existen actualmente..

¹¹⁰ CORTINA, A, *La moral del Camaleón*. Espasa- Calpe. Madrid. 1991. Pág. 53

También, al hablar de solidaridad, se uniría el personalismo ontológico a otras propuestas, tanto filosóficas-antropológicas como también bioéticas. La antropología ontológicamente fundada de corte aristotélico- tomista, les sobra motivos para defender los derechos humanos, y sostener la solidaridad como un virtud y principio ético, ya que al sostener la verdad de cada hombre al mismo tiempo sostiene la fraternidad donde se basa ontológicamente la solidaridad, pero le falta la riqueza de lo que esta solidaridad significa y expresa. Hoy, otras propuestas filosóficas y antropológicas sostienen el valor excelso del hombre y su dignidad. Concretamente la propuesta de Xavier Zubiri, que tiene una metafísica y una antropología perfectamente fundada en el ser y por ende una moral de la misma característica que el personalismo pero logra aportar a la metafísica elementos sobretudo venidos de la fenomenología que la hace dialogal con muchas propuestas que se considerarían opuesta al personalismo ontológico.

La basamentos formulados por el personalismo ontologismo, basado en que los hombres tenemos como notas, el ser seres sociales ¹¹¹ puede complementarse con afirmaciones contemporáneas como las de Emmanuel Levinas, del mismo Zubiri y las éticas discursivas de Apel¹¹² y Habermas¹¹³ (de estos últimos como no valorar el aporte inmenso que hacen en contra del relativismo moral) Tenemos a la filosofa Adela Cortina¹¹⁴ que siguiendo la pragmática trascendental de Apel, afirma que somos seres innegablemente morales y que racionalmente se puede establecer normar universales y aplicables a todos los hombres.

¹¹¹ Muy interesante, lo que Goffi, al hablar de solidaridad y la perspectiva antropológica asuma esta mirada. En COMPAGNONI, F; PIANA ,G; PRIVITERA,S; VIDAD,M. *Nuevo Diccionario de teología Moral*. Ediciones Paulinas Madrid. 1990. Voz. *Solidaridad* de Goffi Tullio.

¹¹² *“Su filosofía es una reelaboración de la idea (de la filosofía trascendental) de Kant sobre la necesidad de un a priori a partir del cual se estructura el conocimiento, tanto teórico como práctico. Este a priori es, en Apel, no un rasgo estructural de la razón en cuanto pensamiento y sensibilidad, sino el supuesto previo de la «comunidad ilimitada de comunicación», esto es, una comunidad de hablantes sometidos a unas mismas reglas éticas y epistemológicas que hacen posible, a modo de conditio sine qua non, el lenguaje comunicativo, la comprensión común de los enunciados, la ciencia, el pensamiento específicamente filosófico y, en general, cualquier acuerdo intersubjetivo. A este supuesto llega a través de lo que llama una «pragmática trascendental del lenguaje», o consideración de todo lo que el lenguaje implica para los hablantes desde el momento en que éstos se atribuyen mutuamente una relación pragmática, en cuanto sujetos que intentan ponerse de acuerdo. Naturalmente, esta pragmática lleva a una ética de la comunicación o ética del discurso, que comparte con Habermas, desde el momento que, en última instancia, toda posibilidad de comunicación exige, no sólo una normativa, sino también la actitud moral de aceptar al otro como persona”.* TOLEDO, A. *Bioéticas y filosofías*. Tesis de licencia en Filosofía. Año 2002. Universidad católica de Córdoba. No publicado

¹¹³ HABERMAS, J, *escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós. España. 1991. Pág. 97-131.

¹¹⁴ Pensamos en su libro CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Pág. 155-185.

Son otros caminos pero de la misma búsqueda en que también se encuentra el personalismo y por eso puede dialogar y complementarse.

Termino con una cita de Miguel Yáñez. SJ, que desde hace mucho propone el principio de solidaridad en la ética, aunque él concretamente desde la teología moral y en la doctrina social de la Iglesia.

*“La solidaridad permite **una fundamentación personalista de la moral** que supere el planteo meramente individualista; se trata de rescatar al sujeto desde la solidaridad, es decir, que no quede negado o limitado en su autoconciencia y libertad, como sucede en las éticas colectivistas, pero ello no significa dejar al sujeto clausurado en sí mismo; es necesario elaborar un “horizonte antropológico inclusivo”, para ello habrá que plantear, como hace Xavier Zubiri, un nuevo realismo antropológico que supere no sólo la falacia naturalista sino también la idealista. La pregunta alumbrada por Kant, “¿ qué es el hombre?” ha de completarse hoy en día con la pregunta moral: ¿cómo debería ser el ser humano? ¿ cuáles son sus posibilidades de humanización?”¹¹⁵*

¹¹⁵ YÁÑEZ, M. *La solidaridad, excelencia cristiana*. En “Solidaridad como excelencia”, VI jornadas de reflexión ético-teológica. Ed. San Benito. Buenos Aires. 2003. Pág. 60.

Capítulo 5.

Después de todo el Reino de Dios no es cuestión de comida o de bebida, sino de justicia, de paz y de gozo en el Espíritu Santo.

(Carta a los Romanos 14,17)

DE LA JUSTICIA A LA SOLIDARIDAD HACIA UN NUEVO PARADIGMA

Con cambio de paradigma expreso algo que en la historia del pensamiento muestra a las claras. El hombre busca una comprensión de su vida y la vida de los demás según sus contextos, su historia y su libertad. Desde el capítulo 1, con Mac Intyre, se compartía que los conceptos morales van cambiando según épocas históricas, y que eso no era quitar fundamentos metafísicos al hombre y a la moral, sino nuevas comprensiones y si se quiere nuevas profundizaciones de la verdad que será siempre la misma conocida, pero nueva en sus alcances y aplicaciones. La justicia es muestra de ello.

La solidaridad, que hoy ya aparece como virtud y como principio ético tiene la característica de ser algo nuevo, que como una estrella nueva se integra y empieza a brillar en el vasto universo de las luces que iluminan y guían la marcha hacia la vida feliz buena, que es la meta de toda vida moral.

Hay un nuevo paradigma porque el anterior es insuficiente, y buscando en sus fundamentos, (tanto antropológicos y metafísicos) vemos que la solidaridad tiene sus bases en esa concepción del hombre como ser social y capaz de abrirse a la realidad y dar una respuesta. Afirmando que lo puede hacer de manera racional y concreta aunque eso no quiere decir que no suponga el concepto de solidaridad un aspecto utópico, ideal, que produce el inconformismo frente a las situaciones de desigualdad y proyecta un cambio y un lugar nuevo donde todos estemos incluidos en igual condición y derecho.

“Y, sin embargo, creo que tiene razón Bloch cuando adjudica al hombre una estructura utópica en el que quepa comprometerse , sino carece de sentido nuestro actuar presente... sino porque reflejan fielmente la realidad de la razón práctica, crítica y utópica. ¿ es qué la razón práctica , la razón que dirige el obrar humano, será legitimada para señalar lo que debe ser sin ofrecer un bosquejo de este debe ser , que sirva de criterio para la crítica y de motor para la acción?”¹¹⁶

¹¹⁶ CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme. Salamanca. 1995. Pág 182.

Características de la solidaridad en bioética

En este punto subrayamos la implicancia de la solidaridad para la bioética cuando actúa como virtud y principio ético. Señalamos que la solidaridad y su cualidad axiológica de valor humano tiene un soporte antropológico claro y fundante, y por tanto se involucra a los grandes temas de la bioética, señalamos algunos:

- La dignidad y la solidaridad:

Hablar de la dignidad humana en relación con la solidaridad supone vincular este concepto a uno de los valores más fundamentales que definen y configuran a la persona. La dignidad es el valor que afirma en el ser humano la condición de ser fin en sí mismo, y no un simple medio sujeto a cualquier posible instrumentalización en beneficio de otros. Hay una radical igualdad que existe entre todos los miembros de la familia humana. La solidaridad humana dignifica a la persona en una doble vertiente: la que se realiza en el propio sujeto que actúa en un momento concreto y determinado a favor de un prójimo necesitado, y la que permite desarrollarse a la persona que tenía vulnerados sus derechos y es socorrida. La acción de la solidaridad dignifica ambas direcciones.

- La libertad y la solidaridad

Uno de los grandes valores que el ser humano ha defendido con más vehemencia a través de su historia ha sido su libertad. Solo desde la libertad puede considerarse al individuo como sujeto moral capaz de decidirse por el bien y la verdad voluntariamente, es decir, por sí mismo. Constituye un valor irrenunciable e ineludible de la condición humana. Nadie puede evitar la responsabilidad de los actos que se viven humanamente, es decir, desde el conocimiento consciente que suscita la racionalidad y la capacidad de decisión que proporciona la libertad. Esta categoría antropológica del ser humano también se encuentra íntimamente ligada a la solidaridad.

Cuando el sujeto ejercita su libertad bajo un horizonte solidario está creando la posibilidad de que surjan otras libertades distintas a las suyas; por consiguiente, se puede afirmar que dicho paradigma favorece la creación de nuevos espacios de autodeterminación¹¹⁷

¹¹⁷ *“Las acciones solidarias han de guiarse por el principio de la pedagogía concientizadora formulada por P. Freire: «los caminos de liberación son los del oprimido que se libera». El objetivo de toda ayuda solidaria ha*

- La conciencia y la libertad

En la conciencia, el ser humano descubre la pregunta sobre su propia existencia y por eso es que intenta responder con las actitudes morales. En la conciencia se reconoce y se sitúa en una serie de valores, derechos y obligaciones que le reclaman una actitud y una conducta moral, constituyéndose en el lugar de hermenéutica de la demanda ética.

Cuando esta conciencia adopta una actitud desinteresada y gratuita y que busca en todo momento el bien del prójimo es tener una conciencia solidaria.

Sin lugar a duda, estas conciencias solidarias se adelantan a lo que la sociedad establece como éticamente correcto y actúan como baluarte y guía en la promoción de la persona, especialmente en las situaciones en que su dignidad es degradada o su desarrollo queda comprometido por la precariedad de los medios disponibles, por exigir un trato igual para todos los hombres. Habitualmente el progreso moral de la humanidad viene provocado e impulsado por estas conciencias solidarias promotoras de actitudes y comportamientos que dan lugar a los grandes cambios sociales.

Para ser auténticamente solidario, hay que serlo en conciencia, pues no se trata de una mera opción que puede ser aceptada o rechazada, sin dejar de ser una persona honesta, sino que es una realidad de la que no es posible sustraerse sin incumplir con las exigencias de la moral auténticamente humana.

- La socialidad en el ser humano y la solidaridad

La persona es un ser social y éste es uno de los rasgos fundamentales de una correcta comprensión del hombre. Esta afirmación conduce a destacar un aspecto de suma importancia para la bioética: la existencia de una corresponsabilidad que compete y vincula a todos y cada uno de los seres humanos entre sí. La creación de unas estructuras sociales que permitan a escala mundial el desarrollo integral tanto individual como comunitario, sin excepción alguna, es obligación de todos.

de ser el de hacerla innecesaria mediante la consecución de la autonomía de los sujetos inicialmente receptores.” VELASCO, J. La bioética y el principio de solidaridad. Universidad de Deusto. Bilbao. 2003. Pág 341, nota de pie de página.

- El “mal” y la solidaridad.

Es una experiencia universal y que la doctrina cristiana a denominado *pecado*¹¹⁸ y que la solidaridad descubre y denuncia las formas perversas que pueden adquirir las relaciones interpersonales desde el pecado, porque este contradice y rechaza lo más genuino del ser humano y hace surgir al hombre insolidario que considera al prójimo un medio más para satisfacer sus propios fines.

El mal es insolidario por definición y, en cuanto tal, se expresa a través de formas indignas y contrarias a cuanto conduce a humanizar a la persona, y crea sujetos esclavos de sus pasiones.

En definitiva, el principio bioético de la solidaridad, no puede entenderse sino es a partir de estas relaciones, que lo conforman de esta manera tan profundamente humana, en las que se subraya su capacidad para incidir allí donde de forma arbitraria se conculcan derechos y se rechazan deberes facilitándose la creación de núcleos de exclusión y desigualdad entre las personas. Las acciones realizadas bajo la tutela del principio de la solidaridad dignifican la acción del hombre desde la defensa y fomento de las libertades propias y ajenas, impulsando, al mismo tiempo, el desarrollo de comportamientos que se sitúan en la vanguardia de la promoción de los derechos humanos, al reconocer la íntima unión que existe entre todos y cada uno de los que formamos parte de la humanidad.

El deber de la solidaridad

La solidaridad pertenece a los que se denominan principios “*positivos*”, es decir, aquellos que reclaman realizar una determinada acción y cuya observancia es de rango inferior a la de los llamados “*negativos*” que prohíben la práctica de conductas maliciosas, generalmente penadas por la ley.

Al principio de solidaridad lo consideramos con la misma obligación que los negativos, incluso , usando la terminología de Ross, que es la del *principlismo*, diría que es *prima facie*, y que jerárquicamente tiene un rango igual que la justicia y la no maleficencia (porque aporta la situación real del sujeto, con su dolor pero también con su posibilidad de salir adelante), igual que en caso de conflicto y se siguieran los criterios utilitaristas o por las consecuencias, también puede ser un criterio a incorporar y a tener en cuenta.

¹¹⁸ SRS. 36.

Para terminar y parafraseando a Mons Sgreccia, en una frase que es emblemática de su propuesta:

“ Al iniciar la reflexión sistemática para dar cumplimiento a este pedido , vi claramente que la cuestión central consistía en establecer cuál era el criterio fundacional por el cual se podía afirmar que intervención sobre la vida del hombre y sobre la vida en general, estaba justificada ”¹¹⁹

Sin quitar la respuesta que dio Mons Elio Sgreccia y con esto funda el personalismo ontológico, le agregamos...

“.. desde la solidaridad, desde la virtud y el principio de solidaridad”.-

¹¹⁹ SGRECCIA, E. *La bioética Personalista*. Art. de la revista Vida y Ética. Del Instituto de Bioética de la UCA. Año 2, n° 2.

CONCLUSIÓN

Llegados al final del recorrido, este trabajo lo imaginábamos como un puente, a igual de como comenzó la bioética, como un “puente” hacia el futuro, claro que no tan ambicioso como la propuesta de Potter. Pero sí con la esperanza de un futuro mejor, a partir de la solidaridad; que tendrá planteamientos que consideren la igualdad de todos los hombres y en su situación concreta y su vez cargados de moralidad.

Por eso toda bioética, incluyendo la bioética personalista debe atender a las realidades concretas y duras que estamos viviendo y que esa es la gran tarea que nos toca y que es ineludible.

Son pocos los manuales de bioética que tienen el tema de la pobreza como una cuestión bioética como realmente es. Revisando muchos manuales de bioética y solamente como capítulo exclusivo, lo hemos encontrado en Peter Singer y su *Ética Práctica*¹²⁰ y lo titula “Ricos y pobres”. Sabemos que hay muchos temas muy cuestionables en este autor pero tiene esa perspicacia de poner temas de actualidad y sumamente urgentes que hacen atractiva su propuesta. Se puede proponer lo mismo pero con otros criterios y razones.

Por otra parte, se debe evitar reduccionismos, como creer que la solidaridad soluciona todo y eso sería un gran error porque pasaríamos de la justicia a la dádiva. Hay realidades que deben ser exigidas en función de la justicia y no de la solidaridad, pero hay otras que solo el compartir las pueden recomponer y restablecer en su igualdad.

Otro reduccionismo sería pensar que la solidaridad explica toda la realidad humana. Sabemos que el hombre es más pero eso no quita que la solidaridad no tenga fundamentos antropológicos serios y que no enriquezca la tarea moral del hombre.

Otro punto es el factor pobreza, porque la reflexión bioética (más allá de sus fundamentos) no puede abstraerse de la realidad concreta en que se inserta, con sus potencialidades pero también con su estado actual de situación y desde ahí reflexionar

Como síntesis final y conclusión del trabajo :

¹²⁰ SINGER, P. *Ética práctica, segunda edición*, Cambridge University Press. Gran Bretaña. Primer edición española en 1984. Pág 271- 307. Singer compara la pobreza absoluta como un homicidio de los ricos hacia los pobres y le da esa categoría moral de asesinato. Después se da cuenta de que es una exageración y justifica con razones, a mi gusto, muy liberales e individualista, la “obligación moral de compartir”. Es conveniente compartir por mi seguridad, bienestar y felicidad (sic) y termina proponiendo el diezmo para las personas de los países ricos.

- ❖ La insuficiencia del principio de justicia del principialismo (contractualista y utilitarista, que es lo mismo que individualista y liberal) es incapaz de dar respuesta a nuestra realidad de pobreza que vive la sociedad Argentina
- ❖ El personalismo ontológico aunque tiene una plataforma para incorporar este principio ético, no lo ha hecho con toda profundidad . También el personalismo debe partir de nuestra realidad concreta y por eso decimos que debe partir del pobre e incorporar esta mirada en los capítulos que sistematiza su propuesta.
- ❖ La solidaridad le aporta al personalismo riqueza antropológica y la pone a la par de otros discursos éticos que sono sumamente necesarios si quiere ser bioética entendida como ética civil relacionada a los temas de la vida.

Andrés Toledo
Alta Gracia, 2005

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Andrómeda editorial. Buenos Aires. 2003

BEAUCHAMP T, CHILDRESS J. *Principios de Ética Biomédica*. Masson editorial. Barcelona. 1999. Versión inglesa. *Principles of biomedical Ethics. Third Edition*. Oxford University Press. New York. 1989.

CAMPS V. *Por la solidaridad hacia la Justicia*. En la “Herencia Ética de la Ilustración, Thiebaut C. (ed.). Barcelona: Crítica. 1991. 136-152

CAMPS, V. *Las virtudes públicas*. Madrid. 1990.

CASTELLOTE CUBELLS, S. *Compendio de ética filosófica e historia de la ética*. Edicep. España. 2002.

CASTILLA Y CORTÁZAR, B. *Noción de persona en Xavier Zubiri, una aproximación al género*. Rialp. Madrid.1996.

CLACYD. *Iniquidad y Desarrollo Infantil. 0-2 años*. Publicación Nro.6, Sima Ed.. Córdoba, 2002

COMPAGNONI, F; PIANA ,G; PRIVITERA,S; VIDAD,M. *Nuevo Diccionario de teología Moral*. Ediciones Paulinas Madrid. 1990. Voz. *Solidaridad* de Goffi Tullo.

CORTINA, A, *La moral del Camaleón*. Espasa- Calpe. Madrid. 1991.

CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme. Salamanca. 1995.

EL DON DE LA VIDA. Textos del magisterio de la Iglesia sobre bioética. (edición preparada por AUGUSTO SARMIENTO. BAC. Madrid, 1996.

- ENGELHARDT T. *Los fundamentos de la bioética*. Ediciones Paidós. Buenos Aires. 1995
- FERRER J, ÁLVAREZ J, *Para fundamentar la bioética*. Comillas. Madrid. 2003.
- GAFO, J. (Ed.), *Fundamentación de la bioética y manipulación genética*. Universidad de comillas Madrid. 1988.
- GAFO, J. *Bioética Teológica*. Comillas Universidad. Madrid. 2003.
- GRACIA GUILLÉN, D. *Fundamentos de Bioética*. Eudema. Madrid. 1989.
- GUARDINI, R. *Una ética para nuestro tiempo*. Lumen. Buenos Aires. 1994.
- HABERMAS, J, *escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós. España. 1991
- HOBBS THOMAS, *Leviatán*,. Editora Nacional, Madrid, 1980. *Cap. XII*
- JONAS, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder. Barcelona. 1995.
- JONSEN ALBERT, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press. New York. 1998.
- JUAN PABLO II, *Mensaje Sociales 4.*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires. 1992
- KESSMAN, C. *Justicia Distributiva para América latina*. Buyatti, librería editorial. Argentina. 2004.
- LOCKE, JOHN: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Según la versión de Amando Lázaro Ros, Aguilar, Madrid, 1981. Capítulo 9.
- MACINTYRE, A. *Justicia y Racionalidad*.. Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid. 1994. Segunda Edición

MACINTYRE, A. *Historia de la ética*. Piados Ibérica. Barcelona. 1994.(5ta reimpresión)

NAVARRO MARTINEZ ,E. *Justicia*. En CORTINA, A.(dir). *diez palabras clave en ética*. Verbo Divino. España. 1994. Pág. 159-201

PALAZZANI L- SGRECCIA E. *Il dibattito sulla fondazione etica in bioética*. Medicina e Morale. (1992.5). Roma.

RAWLS JOHN, *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México . 1995. 2da. Ed. Traducción de María Dolores González..

REICH T. Ed. *Encyclopedia Of Bioethics, Revised Edition*. Edición en CD-ROM, Macmillan Library Reference Usa Simon & Schuster Macmillan. New York. 1995.

ROOS. W.D. *Lo correcto y lo bueno*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1994

RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Piados. Barcelona. 1991

SGRECCIA E., *Manual de bioética*. Ed. Diana. México. 1996

SGRECCIA, E. *La bioética Personalista*. Art. de la revista Vida y Ética. Del Instituto de Bioética de la UCA. Año 2, n° 2.

SINGER, P. *Ética práctica, segunda edición*, Cambridge University Press. Gran Bretaña. Primer edición española en 1984

TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica. Tomo III (2º) 1 q. 75-119*, Madrid. BAC. 1956.

VELASCO,J. *La bioética y el principio de solidaridad*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2003.

VIDAL M. *Para comprender la solidaridad*. Editorial Verbo Divino. España. 1996

VIDAL, M. *Diccionario de ética teológica*. Verbo Divino. Estella. 1991.

VIDAL, M. *Bioética, estudio de bioética racional*. Tecnos. Madrid. 1998.

YÁNEZ, H. (comp.). *De la solidaridad a la justicia*. San Benito. Buenos Aires. 1994

YÁNEZ, M. *La solidaridad, excelencia cristiana*. En “Solidaridad como excelencia”, VI jornadas de reflexión ético-teológica. Ed. San Benito. Buenos Aires. 2003.

YÁNEZ, M. (comp.) *De la solidaridad a la justicia*. VII jornadas de reflexión ético-teológica. Ed. San Benito. Buenos Aires. 2004.

.