

CUERPO VIVIENTE Y LEGITIMACIÓN DE DERECHOS<sup>1</sup>

*Diego Fonti, Juan Carlos Stauber*

e-mail: diegofonti@gmail.com juankstauber@gmail.com

*Resumen*

La cuestión ambiental tiene una relevancia actual notable, frente a los riesgos que corre la vida en todas sus dimensiones. Entre las muchas facetas posibles de acceso a este problema, este trabajo asume la cuestión de los derechos y el sujeto de derecho como particular de base para la exigencia de derechos. Frente a la noción tradicional de persona como sujeto de derechos, se propone aquí la alternativa del cuerpo animado y su interrelacionalidad como criterio para juzgar las prácticas, jurisprudencias y políticas relacionadas con los ecosistemas. Al mismo tiempo, este criterio permite valorar el nivel de protección de cada entidad. A partir de este criterio se postula la necesidad de una biopolítica pensada desde una bioética de la responsabilidad.

Palabras clave: *cuerpo viviente, legitimación de derechos, bioética*

*Abstract*

The environmental issue has a significant current relevance, attending to the risks that life presents in all its dimensions. Among the many possible aspects of focusing this problem, this essay takes on the issue of rights and the subject of rights as a basic particular for the demand of rights in contrast to the traditional notion of a person as a subject of rights. Here the alternative of the animate body and its interrelationship as a criterion for judging practices, jurisprudence and policies related to ecosystems is proposed here. At the same time, this criterion allows to assess the level of protection of each entity. From

this criterion, the need of a biopolitics which is developed from the perspective of an ethics of responsibility is postulated.

Key words: *living body, legitimation of rights, Bioethics*

### *Zusammenfassung*

Angesichts der Gefahren, denen das Leben in allen seinen Dimensionen ausgesetzt ist, hat die Umweltfrage derzeit eine bemerkenswerte Relevanz. Unter den vielfältigen Facetten des Problems geht dieser Artikel auf das der Rechte und des Rechtssubjekts als Grundvoraussetzung für die Einforderung von Rechten ein. Dem traditionellen Begriff der Person als Rechtssubjekt gegenüber wird hier die Alternative des lebenden Körpers und seiner Wechselbeziehungen als Kriterium für die Beurteilung von Praktiken, der Rechtsprechung und von auf die Ökosysteme zielenden Politiken vorgeschlagen. Dieses Kriterium erlaubt gleichzeitig die Bewertung des Schutzes der einzelnen Einheiten. Ausgehend von diesem Kriterium wird die Notwendigkeit einer von einer bioethischen Verantwortung aus entwickelten Biopolitik postuliert.

Stichwörter: *lebender Körper, Legitimation von Rechten, Bioethik*

Recibido / submitted: junio 2016

aceptado/accepted: noviembre 2016

*Diego Fonti* es doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität, Friburgo, Alemania. Investigador del CONICET y docente de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: [diegofonti@gmail.com](mailto:diegofonti@gmail.com).

*Juan Carlos Stauber* se desempeña como Profesor Titular de Ética, Facultad de Arquitectura, Universidad Católica de Córdoba, [juankstauber@gmail.com](mailto:juankstauber@gmail.com)

La cuestión ambiental ha cobrado un lugar preponderante en las discusiones políticas, económicas, legales, científicas y filosóficas. La premisa insoslayable es que la vida en sus diversas expresiones corre un riesgo cada vez más severo, y que de no cambiarse nuestra relación con los ecosistemas y de no alterarse los patrones de producción y consumo vigentes, el futuro de muchas especies, incluidas porciones de la especie humana y su integridad – genética, cultural, etc. – se vuelve altamente incierto.

Se trata de un tema complejo, atravesado de intereses, prácticas y discursos, cuyas ramificaciones y consecuencias son tantas y tan complejas que apenas son parcialmente accesibles incluso a quienes les preocupa y estudian el tema. Este trabajo pretende hacer un aporte a uno de esos núcleos problemáticos: la cuestión del sujeto al que se atribuyen derechos – y las consecuentes responsabilidades que los sistemas gubernamentales y judiciales deben fijar. Sucede que históricamente el centro del derecho, cuya integridad debía garantizarse, era el sujeto humano, cuya característica central se radicaba en la capacidad consciente de ponerse fines a sí mismo y de establecer acuerdos con otros (deviniendo así ambos corresponsables frente a lo acordado). Esta comprensión se cristalizó en el significante “persona” y los diversos modos de comprenderlo que se dieron en el tiempo. De allí que las declaraciones y códigos destinados a proteger la integridad de la expresión de la persona humana significaron una serie de exigencias respecto de los humanos, y con cierto antropomorfismo se establecieron diversos modos y niveles de exigencias en el vínculo con los demás seres vivos y las relaciones ecosistémicas. A menudo estas relaciones desconocieron el vínculo entre las potencialidades y finalidades interrelacionadas de los organismos y su entorno.

## **1. La persona, el derecho, la sociedad y lo que queda fuera**

En un momento importante, en que la filosofía cobra conciencia de la historicidad como algo más que un mero accidente, Hegel identifica el devenir de una relación histórica constitutiva de la modernidad: el vínculo entre persona, derecho y propiedad. Hegel analiza la contradicción entre independencia y dependencia de la conciencia, tensión inherente por la cual “la independencia personal del *derecho* es más bien esta misma confusión

universal y esta mutua disolución” (Hegel, 1992: 284). Es sabido el intento de Hegel de explicar el paso del mundo del ethos griego, realización inmediata del individuo en su comunidad, a la modernidad mediante la “abstracción” o pérdida de lo particular mediante la paradoja de una individualización que tiene su plenitud en el vaciamiento de contenido, por ejemplo en las leyes y derechos formales. Aquí no se trata de juzgar la filosofía hegeliana, sino de destacar una conclusión notable: “el formalismo del derecho carece, en virtud de su concepto, de un contenido propio, encuentra ante sí un múltiple subsistir, la posesión, y le imprime la misma universalidad abstracta que aquél y que da a la posesión el nombre de *propiedad*” (Hegel, 1992: 284). Así, en clave del derecho que ha convertido toda relación en un vínculo formal, y cuya figura individual es la “persona”, se da una pérdida del individuo y una reducción de este a ser “señor del mundo”, “persona solitaria que se enfrenta a todos”, incluido el mundo convertido en posesión legalmente justificada. Al mismo tiempo hay un desarrollo y un extrañamiento de la conciencia, que además ve al mundo como “algo exterior”, “lo negativo de la autoconciencia” (Hegel, 1992: 287), aquello separado sobre lo cual se puede imponer su poder eminentemente mediante la apropiación. Tanto el derecho y su legalidad, como el mundo sobre el cual se impone, son considerados distintos y extraños al sujeto, potestades suyas pero separadas.

¿Por qué vale esta referencia a Hegel? Porque lo que allí se pone en escena es que toda discusión contemporánea sobre lo relativo al mundo y a los demás va a estar mediada por esa escisión o separación; por la conversión del mundo en una posesión legitimada por el derecho; por la comprensión del derecho como universalidad abstracta fuente de legitimación de las potestades propias; y finalmente por la idea de persona como forma vacía y potestad de acción legitimadas mediante un tipo de propiedad separada del mundo y la comunidad. Tampoco es este el lugar para abordar el intento hegeliano de reconstituir una nueva totalidad, o los aportes comunitaristas contemporáneos en esa línea, sino que sirve como disparador para abrir el problema de la relación ético-política que se da en la actual crisis ecológica mundial en el capitalismo tardío. Por un lado, este es uno de los orígenes de la crítica marxista a la noción de derechos – incluidos los derechos ciudadanos fundamentales consagrados desde 1789 – porque son vistos como potestades

de clase que legitiman las prerrogativas de un grupo y la transformación del mundo y del otro en mercancía. Y por otro, y quizás más fundamental, allí se ve cómo esta noción de derechos dependientes de un concepto de persona, como origen consciente del vínculo contractual que caracteriza a la sociedad, despliega sus posibilidades y sus límites. Desde la definición de Boecio, hasta la reconstrucción comunicativa de la noción de persona (Cortina, 2000: 247), y su reducción a la capacidad consciente de agencia moral y de dar permiso a las intervenciones en el ámbito bioético (Engelhardt, 1995: 156), la idea filosófico-legal de persona ha significado la identificación de humanidad, consciencia y origen del respeto debido. Uno de los logros más notables ha sido que a partir de ese concepto se diera la progresiva universalización a la especie humana, mediante la Declaración de Derechos Humanos, de una doctrina del respeto que originalmente era exclusivista en su aplicación. También ha sido un logro en la historia reciente de la bioética, que las discusiones bioéticas tomen como base a los Derechos Humanos como universales, transculturales y transhistóricos – independientemente de los diversos modelos de su justificación – como base mínima insoslayable para dirimir conflictos y establecer normas. (UNESCO, 2005) Es decir, se trata del paso del derecho en particular (del individuo y su necesidad) al derecho en general, en ausencia del sujeto de reconocimiento, pero consolidando instituciones justas, que garantizarán la aplicación del derecho a nuevos actores, o a aquellos extrapolables, que pueden ser pasibles de tal beneficio.

Sin embargo, esta argumento que parte de quienes son “fin en sí”, es una tradición que puede remontarse a Aristóteles, identificarse en el medioevo - como por ej. en Tomás de Aquino- y cristalizarse en su expresión más influyente en Kant. (Reich, 1995: 163)<sup>2</sup> La consecuencia lógica es transformar los entes no humanos en medios que no son fines en sí y por tanto que no pueden tener derechos, e.d. que no pueden ponerse fines a sí mismos y entablar relaciones contractuales. De este modo, habría un modo absoluto de obligaciones -respecto de quienes son fin en sí- y un derecho de disposición sin el correlato de mayores obligaciones respecto de las demás entidades. Particularmente en cuanto a las entidades vivas, hubo diversas respuestas respecto del tipo de trato que los humanos debían concederles, e incluso los tipos de obligaciones que ellas suponían. Pero además podemos preguntarnos

por aquellas personas que no poseen un libre ejercicio de su talento reflexivo. O también de aquellas que manejan una información demasiado escueta, desorganizada o fragmentaria de asuntos sobre los que les resulta inherente expedirse. Este puede ser el caso que apelamos cuando nos referimos a colectivos sociales que desean incorporarse a la participación política en el sentido amplio de la palabra, pero poseen una comprensión limitada del problema, no sólo por una insuficiente información correspondiente, sino por el mismo ocultamiento de dicha información que operado por corporaciones que tienen muchos intereses en juego y a quienes la opinión pública puede jugarle adversamente. En otros casos, la necesidad puede ser tan urgente en los sectores participantes, en niveles básicos de supervivencia, que la posibilidad de expedirse libre y autónomamente resulta una fantasía. Y en otros casos más favorables, la investigación científica sobre las consecuencias en el mediano o largo plazo de ciertas decisiones ambientales no puede comprenderse por la misma complejidad de las tramas inter-retro-activas. (Morin, 2009: 47) Se adolece aquí de la posibilidad de decidir libre y autónomamente, razón por la cual toda participación carecerá de la conciencia necesaria para avanzar en el debate. Se termina siendo pasto de posiciones extremas o de una apatía generalizante, que siempre desprecia el discernimiento político. Y sin embargo, estos mismos sujetos son también cuerpos vivientes, cuya sabiduría carnal incita a conservarse pasionalmente con vida, y saben reconocer aún pre-reflexivamente aquello que puede amenazar su sustentabilidad o cercenar su potencia activa. Esto no significa que haya que eliminar las nociones de persona o derecho, sino comprenderlas de un modo provisorio, y al mismo tiempo significa pensar que la realidad ambiental que exige este tipo de cuidado activo todavía no ha hallado el lenguaje apropiado para exponer sus demandas y garantizar su protección.<sup>3</sup>

## **2. Hacia otro sujeto de la bioética: el cuerpo y su interrelacionalidad como particular de base**

Se pueden leer en paralelo los tres juicios que identifica Boff(1996: 164) sobre la actual situación ambiental y los tres modelos éticos que encuentra Cortina (2002: 146) en las propuestas actuales para abordar el problema. Boff

ve que las actitudes frente a la crisis ambiental pueden ser la “conservadora” del neocapitalismo globalizado, o sea aquella que sostiene que es falaz toda crítica al actual modelo de extracción de riqueza; la “reformista”, es decir aquella que busca al mismo tiempo mantener el funcionamiento del sistema de producción capitalista pero reconociendo que hay que poner ciertos límites para evitar su suicidio; y finalmente el de transformación radical, que sostiene la necesidad de un nuevo paradigma de relación con la tierra y entre los humanos. De alguna manera paralela a esta descripción, Cortina, siguiendo a McCloskey, formula tres perspectivas éticas sobre el problema ambiental: ortodoxa, reformista y revisionista. La “ortodoxa” propone abordar el problema desde las nociones “clásicas” de las éticas filosóficamente consolidadas, pues no piensa que haya ninguna novedad en el contexto que no pueda ser pensada con los conceptos heredados; por su parte, la “reformista”, sostiene que es necesario agregar a los modelos tradicionales aquellos valores que permitan apreciar y respetar mejor al medio ambiente y de allí presentar los deberes necesarios para ese respeto; por fin, la versión “revisionista” significa introducir en la ética una serie de cuestiones y modelos de pensamiento novedosos, que provienen de otras tradiciones y ciencias, y que todavía necesitan su justificación filosófica. Aquí se incluyen nociones como holismo interrelacional, pensamiento biocéntrico capaz de superar el antropocentrismo, valor en sí mismo de la naturaleza, conciencia de la relación inescindible entre sujeto personal, sociedad y ecosistema, comprensión de la responsabilidad como estructura superadora de las éticas y políticas contractualistas de derechos y deberes.

Ahora bien, tanto la descripción de Boff como el análisis ético de Cortina parecen requerir de un núcleo particular de base, desde el cual pensar las responsabilidades pertinentes a cada uno. Se puede reinscribir en este ámbito interrelacional el ya antiguo -y nunca cumplido- apotegma que afirma “a cada uno según su necesidad y de cada uno según su capacidad”, de modo que partiendo de la realidad corporal viviente particular y sus condiciones se elabore una ética del cuidado y la responsabilidad.

Si partimos de que toda filosofía del *cogito* lleva implícita la ambición de transformar a este en fundamento último de todo el sistema, podemos también reconocer cómo este planteo resulta responsable de gestar, por saturación, el

juicio opuesto: el de rebajar al *cogito* a mera ilusión. Si suponemos al sujeto dubitativo cartesiano, carente de todo fundamento radical en un cuerpo (dado que el mundo material es arrastrado por la duda al desastre incierto de una naturaleza poco confiable y exclusivamente medible), ese resto que sobrevive, el “yo” que deviene reflexivo en el *cogito* y que se empeña en engañarse, es tan metafísico e hiperbólico que carcome las mismas relaciones que le ofrecen su contenido existencial y le quitan así todo fundamento real a las alteridades que lo reconocen en su identidad. En definitiva, este yo convertido en persona por su autoconciencia, finalmente no es persona *para* nadie. Pero para poder ser imputado (responsable de sus actos y su identidad) el yo debe ser particularizable, es decir, debe ser alguien para alguien. Además, este sujeto transforma todo aquello que no sea su conciencia en algo subsumible a ella.

Para críticos radicales como Nietzsche, el lenguaje es completamente figurativo, y por tanto la diferencia entre verdad y mentira es mera cuestión de relaciones formales, de fabulaciones. Sólo la vida, tomada en sentido referencial (esto es, real, material) y no figurativo es la única fuente capaz de erradicar las fábulas que el lenguaje plantea. Sin embargo, la naturaleza le habría privado al ser humano el poder de descifrar esta ilusión de alcanzar la verdad. Para Nietzsche se trata precisamente de reconocer este deseo infinito de poder, donde el discurso de un aparente orden natural justifica infantilmente las tensiones caóticas de los más fuertes, y el intento por emular el orden exterior que patrocina la imposición de los sujetos más poderosos o violentos. Para Nietzsche tanto el mundo interior como el exterior son apariencia, a las que un sujeto procura alinear dándole un carácter fenoménico. Estas ficciones se unifican en el acto de ‘pensar’, lo cual hace parecer que existe un sustrato de sujeto pensante aunque en realidad solo existe una apariencia. Nietzsche concluyó entonces en una radicalización de la duda cartesiana. Su gran hipótesis es la de un sujeto múltiple. No significa que el sujeto sea exclusivamente ‘multiplicidad’, sino que su carácter de múltiple le impide precisamente ser reducido a algún sustrato único e inmovible que garantice absolutamente una certeza final contra toda duda. El juego cartesiano queda radicalizado al extremo y solo se podrá resolver saliendo del marco de la pretensión de una certeza absoluta.

Para no sucumbir a la disociación del sí, resultante de la “deconstrucción” nietzscheana, y para no recaer en los supuestos metafísicos previos, Ricoeur propuso una unidad temática que se realiza fundamentalmente en la acción. Esta unidad no es unívoca sino esencialmente analógica, es decir, no supone una esencia ya dada, clausurada, de un sujeto cuya acción simplemente expande o actualiza su identidad. Precisamente, la acción, como el lenguaje, permiten al yo realizar, acentuar, definir, modificar, etc. su identidad en función de sus vínculos ambientales. De allí la importancia de las figuras de la alteridad como inherentes a la propia constitución interna del sí. Esto hace que la unidad analógica también puede verse realizada en la identidad narrativa del sujeto que se describe y se auto-imputa dichas acciones. Como toda acción y todo discurso sobre un sujeto implica un reconocimiento que supone cierta clase de hermenéutica del sí, se hace menester plantear criterios de contrastación de tales interpretaciones. En la filosofía de Ricoeur, dos formas peculiares definen esta contrastación con elementos que verifican su autenticidad: por un lado, el anclaje objetivo del sí en el cuerpo, al que Ricoeur define como particular de base, y por otro la apertura trascendental de su militancia existencial, manifiesta en la confianza ontológica de ser misterioso y paradójico, lo que se denomina atestación.

Ricoeur ancló conceptualmente su justificación en la idea del *particular de base*, que Strawson (1959) desarrolló en *Individuals*. Estos son de dos tipos: la persona y los cuerpos físicos que somos. Se identifican como “base” dado que no puede identificarse nada sin remitir finalmente a uno u otro de estos tipos de referencia conceptual primitiva. No se puede ir más allá de ellos sin suponerlos, aunque el mismo argumento pretenda remitirlos a alguna fuente primigenia. Ellos indican la pertenencia de los individuos a un único esquema espacio-temporal del que hemos dicho desde el principio que nos contiene, que nosotros mismos nos situamos en él.

Tanto la idea de persona como la de cuerpo, en tanto particular de base, indican su existencia como “algo” de lo que se habla, una de las tantas identidades que pueblan el mundo. Pero sin desconocer la mutua dependencia y mutuo apoyo de las entidades, en el caso humano se trata de un ente que puede auto-designarse, por tanto, un ser reflexivo que puede transformarse en un sí. Esto mismo acontece con el cuerpo propio que puede ser a la vez un

cuerpo cualquiera en el universo, objetivamente situado, pero a su vez es nuestro propio cuerpo, nuestro modo particular de ser en el mundo. Esto significa que el lenguaje juega de manera paradójica con los pronombres y adjetivos posesivos (“mi” y “el mío”) sin distinción explícita, como si fueran intercambiables, pero suponiendo a su vez la diferencia entre ser cuerpo y poseer cuerpo. Por eso mismo, debe reconocerse que la vivencia central del sí se realiza en el cuerpo. Por eso el cuerpo aparece como primer particular de base al que todos suponemos cuando hablamos de alguien o de uno mismo. Es el criterio mínimo de localización en un único esquema espacio-temporal.

Los dos elementos señalados se expresan en el cuerpo en tanto anclaje material que nos conecta con la noción de ambiente, en el sentido de naturaleza contextual del ser humano. Para nuestro caso, este planteo es el que nos sirve de sustento para la comprensión de la corporalidad (paciente y actuante) y la militancia social de los sectores más vulnerados, como sustento de toda legalidad. De la experiencia de la carne comprendida como cuerpo subjetivo no-objetivable deberemos derivar la concepción de ese supuesto ineludible, siempre presente en toda referencia formal (lingüística, como el derecho o la política), de la individualidad abierta al mundo denominada particular de base. Allí es donde se opera la síntesis obrada y padecida, entre la naturaleza y la libertad.

La idea de *particular de base* como fundamento de la asignación del sí por un sujeto que se reconoce persona, pero al mismo tiempo, ser corporal, ayuda a comprender mejor las sedimentaciones de la conciencia en y de la acción cotidiana del sujeto corporal en los hábitos de la vida cotidiana, su interrelación con otras entidades, y el tipo de comunidad de necesidades y fines que corresponden a ese entramado y ameritan tipos de reconocimiento. Por eso es ante todo necesario el paso de esta conciencia a la comprensión del contexto social del vivir-con-otros, y sacar de allí las orientaciones que permitieran cambiar las condiciones duras o difíciles de la existencia, tanto como las opresivas e injustas. Este paso se puede operar por la acentuación del concepto de *persona* como bastión de referencia en las luchas por los derechos humanos, la libertad de conciencia, los límites al abuso a prisioneros de guerra o de regímenes totalitarios, etc. No hay un supuesto más hondo en la

arqueología de las referencias existenciales de todos nosotros cuando nos pensamos o remitimos al resto de los humanos o al mismo mundo.

Pensar en la categoría “persona” implica considerar el tipo de actitudes humanas este concepto manifiesta. En Ricoeur, la dualidad constitutiva de la idea de persona es la pareja crisis-compromiso: el ser humano no está ya dado, ni adecuado ni armonizado con su medio (crisis) y por lo tanto debe hacerse, debe elegir, adoptar un horizonte, una escala de valores y efectivizarla (compromiso). Por ello lo central es la consideración de la actitud-persona como base para la comprensión de toda su legalidad. De ello se pueden desprender algunos breves corolarios: la persona se expresa en la fidelidad temporal con la dirección adoptada; definirse según convicciones significa que el entorno intersubjetivo que me contiene se divide entre quienes comparten mis opciones y quienes no. No podemos sino discernir entre compañeros y adversarios de tales convicciones. Aunque esto pueda también significar violencia, es el motor de toda acción de superación de conflictos (no hay uno “mismo” si no hay otro). Además, la fidelidad temporal a nuestras convicciones y la contracara de las alteridades que se erigen en diferenciación con nuestro orden de valores dejarían de tener sentido motor sin la función de universalización inherente a todo esquema axiológico. Extrapolada, esta tendencia significa que la paz es la convicción que nos opone a la crisis total de la historia. En las sociedades contemporáneas, el espacio público de la política es aquel donde confluyen y se dirimen convicciones, se sopesan decisiones y se ven consecuencias. De este modo, la pregunta pasa a ser por el tipo de medida para el ejercicio del poder político.

### **3. Biopoder y bioresponsabilidad: sobre la relación de biopolítica y bioética**

Se hallan en nuestros días valiosas éticas de la responsabilidad, que han renovado desde la perspectiva fenomenológica la experiencia, estructura y deberes correspondientes a la responsabilidad que surge en el encuentro interhumano. También se hallan intentos de reconstruir desde esa fenomenología la relación de responsabilidad ante la naturaleza. (Alé, 2016) Pero las dificultades permanecen, en tanto el sujeto humano que reclama

reconocimiento parece siempre en otro nivel y exigiendo desde otras premisas, por ejemplo desde la noción levinasiana de rostro. Aún reconociendo esa disimilitud de niveles, la vía de extrapolación analógica a las entidades de la naturaleza parece requerir de un tipo de argumento particular, capaz de operar en el campo político. Y es que es ineludible que las discusiones ambientales pasen del plano conceptual al plano político, ya que este debe ser el ámbito donde la sociedad moderna dirime discusiones y formula las escalas los bienes a proteger. La dificultad en referencia a los ecosistemas y las condiciones marco de las decisiones al respecto, es que en ellos se da un “dualismo especial de derecho y técnica” (Kohout, 1999: 88). Esto conlleva dificultades estructurales, pues de los involucrados sólo las entidades humanas tendrían la capacidad comunicativa para expresar necesidades y prever consecuencias, por lo cual los sistemas ecológicos, en términos de Kohout, no son sistemas sociales y por ende las reglas del derecho no pueden aplicarse de modo directo y sin mediaciones. Por ejemplo, en la pregunta por el valor propio de los ecosistemas no puede directamente trasvasarse la estructura del fin en sí del sujeto autónomo. Pero además, Kohout muestra respecto de las condiciones de existencia de los ecosistemas un factor preocupante: el tiempo, y la velocidad del daño frente a la lentitud de las respuestas políticas (cuando las hay).<sup>4</sup>

Motivados por diversos acontecimientos, generalmente escandalosos, tanto los científicos, como los eticistas, como los productores, han debido enfrentarse al problema de la relación moralmente correcta con los demás seres vivos. Mayormente, el plano de la discusión ha sido legal, en tanto se formularon normas pero se abandonaron preguntas de fundamentación tales como la finalidad del trato con otros seres vivos, el motivo del respeto y los límites del mismo, y las razones que justifican la autorización o prohibición del dolor causado. En general, el antropocentrismo validó desde diversas vías analógicas el tipo de respeto propuesto. Así como en otros períodos históricos el “perfeccionismo” aristotélico significó que a los seres más perfectos se les debe más en el cálculo de justicia, y así como en el medioevo el daño cruel a un animal no era “pecado” pero sí podía significar la generación de un vicio que finalmente dañase al propio sujeto humano, también en la modernidad el empirismo toma como modelo al sujeto humano y sus sensaciones para pensar

lo admisible e inadmisible. La tradición empirista propone frente al cartesianismo que los seres sentientes tienen sensaciones comparables, y que las mismas indican un tipo de trato que evite la crueldad y el sufrimiento inútil. El criterio central para el juicio moral ya no es la capacidad de razón o acción del otro sujeto, sino la capacidad de sufrir que es conmutable con la de otros individuos, como los humanos. (Singer, 2009: 36) Esto significa ciertamente una sensibilidad ampliada, que sin embargo sigue fijada un razonamiento centrado en individuos y sin incluir tanto otras entidades vivas, la flora por caso, y dejando fuera la integridad relacional de los ecosistemas en la multiplicidad de sus entidades y en su interrelación.

La utilidad de los seres naturales no humanos para los fines humanos, siempre relegó la suposición del derecho a esos cuidados a un lugar subordinado. Por su parte, una ética que quiera superar el antropocentrismo y se base en la interrelacionalidad de los cuerpos y el cuidado, no significa necesariamente que todo sea intangible, al modo del jainismo oriental. Pero sí supone que el biopoder y la biopolítica deben ser juzgados por sus posibilidades para la vida y en clave de responsabilidad. Por ejemplo, en el caso de la bioética existe una larga discusión sobre el tipo de tratamiento debido a los sujetos de investigación no humanos, imprescindibles en para toda intervención que eventualmente pretenda incidir en la mejora de la calidad de vida humana. Además, mientras la prohibición de matar en el caso de humanos parece absoluta y principio de cualquier sociedad viable, la misma prohibición parece relativa en el caso de otros seres vivos.<sup>5</sup>

¿Puede pensarse un modo alternativo de relacionarse con reconocimiento y respeto con esas otras entidades? La contraposición de la visión metafísica de la dignidad y las perspectivas pragmatistas parecían encerrar la discusión en un dilema. Pero si se parte de la idea de interrelación y posibilidades inherentes a la integridad de las entidades, y de la idea de reconocimiento propuesta por Ricoeur, la dignidad significaría la altura de las potencias de un ser. Esto no debe entenderse en el sentido de honor o jerarquía, clase o rango. Se trata, en cambio, de una categoría vincular, relacional. Sólo tenemos una dignidad cuando hay una alteridad capaz de reconocerla, y este reconocimiento puede ser descrito incluso en el más básico nivel fenomenológico (respecto de las entidades de las que dependemos, a las que debemos sostener, etc.). Incluso

cuando hablamos de la propia dignidad, nos estamos refiriendo a una clave de reconocimiento y respeto de nosotros mismos para con las potencias de nuestra humanidad. Somos nosotros que nos miramos y respetamos a "nosotros mismos" (alterizando una expresión del sí). De igual forma, personas que padecen alguna patología del tipo de enfermedades neuro-degenerativas o semejantes, su dignidad radica en la altura de su potencia en relación a su posible desarrollo asociado al resto de los seres humanos. Esta potencia incluye su expresión, comunicación, capacidad de goce y padecimiento, etc. Una sociedad capaz de vislumbrar mayores potencias que las explícitas, manifiesta una capacidad de respeto y de profundidad espiritual que enaltece incluso a sus miembros más postergados. Algo semejante ocurre con la naturaleza, con el entorno o con otras entidades cuyo potencial deviene de la relación con una entidad superior que las proyecta y "dignifica".<sup>6</sup>

Pero ciertamente esta no es la única comprensión contemporánea del mundo. Vivimos en un mundo de extraños morales, y en este sentido se vuelve imperioso el rol de una política legítima que se responsabilice por la vida. La noción de "biopolítica" ha sido fuertemente marcada por su cuño original en el pensamiento de Foucault, o sea, "la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad" (Foucault, 2012: 359). Sin embargo, el proceso político de incidir en los modos de vida y por ende en la vida misma tiene antecedentes importantes, basta recordar *La República* de Platón, por lo que cabe preguntarse en qué radica la novedad moderna. Una hipótesis plausible es el vínculo que el biopoder establece entre política, ciencia, tecnología y derecho. En ese sentido, y recurriendo a un giro heideggeriano, así como el ser se manifiesta como técnica en nuestra era, y eso es ineludible, del mismo modo se trata menos de tener una posición negativa respecto de la biopolítica que estudiar las posibilidades que desde allí se abren – o se cierran – para la vida. En verdad hay posibilidades nefastas, que finalmente atentan contra la vida humana y ecosistémica: el régimen neoliberal de extracción de riquezas, el uso del ser humano y de la naturaleza toda como reservorio genético para el comercio, los regímenes de excepción que reducen al ser humano a mera vida disponible. Pero también es preciso

evitar la tentación de un conservadorismo larvado, que al anatematizar toda intervención política o tecnocientífica sobre la vida acaba consagrando el statu quo y las posibilidades reales de ejercicio del poder de quienes lo detentan. Por lo tanto es en el seno de la biopolítica donde debe darse la batalla conceptual e institucional que apunte a establecer las condiciones para que las corporalidades que integran los sistemas vivos reciban la protección y se incentive su despliegue. Tampoco significa una vuelta a la visión metafísica de la naturaleza ni al naturalismo rousseauiano, porque al tiempo que se garantiza con un primado la experiencia humana, se identifica también que dicho primado sería suicida si significa la eliminación de las condiciones integradas de subsistencia. Y en este sentido la bioética que apunta al cuidado responsable y a la intervención de protección, como lo propone Potter dejando una marca a toda discusión ética futura, también es una biopolítica.

#### **4. Efectos de la mercantilización del mundo y de la vida**

Si la biopolítica asume la responsabilidad de velar por las condiciones de vida de los cuerpos padecientes y sus entornos, y si el derecho ya no se ve como una posesión individual sino como las condiciones para ejercer esa responsabilidad, entonces vale elaborar determinados juicios sobre el presente que permitan establecer políticas de protección y regeneración. Esto frente al modelo capitalista de producción y consumo, que ha generado, por vía de su estructura de acumulación, diversos problemas que ponen en serio riesgo la sustentabilidad ya no de un sistema ético sino de sus condiciones de posibilidad material. La siguiente no es una lista exhaustiva sino la enunciación de algunos de esos problemas y del tipo de deberes que cada uno genera, a la luz de lo formulado más arriba.

a) Por su concepción de la supremacía del valor de cambio por sobre el valor de uso, el capitalismo ha trastocado la idea de necesidad desmaterializándola y generando necesidades superfluas que no tienen correlato alguno con la materialidad corporal de la carne. El criterio de verificación que emerge entonces de toda acción de satisfacción para tales pseudo-necesidades adolece de particulares de base, con lo cual cualquier sujeto necesitado da igual para el mercado y cualquier elemento puede devenir

satisfactor sin arreglo a fines puntuales de mejoramiento de los niveles de vida (es decir, de satisfacción y contento con lo que suple mis carencias). De esa manera, todo objeto resulta manipulable a los fines del intercambio, toda objetivación es un medio para una mera formalidad sin límites precisos.

b) En ausencia de tales límites, la acumulación debe partir de formalidades extensibles ad infinitum, es decir, no se acumulan cosas sino símbolos, con lo cual se desconocen los límites concretos de hasta dónde me es no sólo lícito sino necesario acumular. Resulta innecesario ampliar esta idea a la ausencia de sentido para dicha acumulación, así como de una racionalidad con pretensión de comunicación inteligible y universalizable. Es tan irracional como pasional. Por ende, no hay ética posible, salvo por un pietismo voluntarista o emotivista.

c) La comprensión del mundo como lugar de extracción y su transformación en mercancía ha generado un modelo de producción que no repara en los deshechos y residuos conexos, con lo cual resulta altamente contaminante, tanto de los sistemas químicos como físicos, e incluso socio-políticos. La idea de residuos o externalidades devenidas de una acción quedan públicamente acumuladas sin solución de continuidad en el mediano plazo pues lo que se usa es un núcleo muy escueto de masa y energía, subutilizándose una enorme cantidad de recursos como descarte.

d) El problema de la contaminación no es sólo el de la acumulación material de las externalidades sino también la variable temporal en que ésta puede resolverse por los canales bio-físico del sistema planetario: el tiempo que demorará la naturaleza para interpretar la información que le plantea una montaña de neumáticos, electrodomésticos u otros productos descartados es de cientos o miles de años, con lo cual el rango de resolución no es inalcanzable para el cosmos pero sí para el breve lapso de tiempo en que los humanos desarrollamos nuestra historia. Por lo tanto, el sistema de producción y consumo plantea problemas de carácter trans-histórico, aunque no se hace cargo de dicha temporalidad para asumir sus responsabilidades.

e) Y finalmente deseamos mencionar el hecho de que para el capitalismo el proceso de producción de masa plantea una homogeneización de los productos, que supone también la homogeneización del gusto y la estandarización del consumidor. Ya no sólo no hay cuerpo (ni sensibilidad o

necesidad concreta), tampoco hay historia personalizable (ni proceso humanamente regenerativo), sino que además se rompe la bio-diversidad que le dio condiciones de evolución a la misma vida del planeta.

Con lo anterior estamos señalando que la pretensión de un derecho positivo sobre la ruptura del sujeto histórico que lo ejecute, y una política ajena a la administración efectiva de los procesos materiales e históricos que nos han permitido emerger como especie viva, de una forma particular de vida autoconsciente del planeta, hace no sólo imposible un debate genuino, un diálogo con sentido genuinamente humanizador, sino que descubre que tales “aperturas al diálogo” son meros entretenimientos pasajeros, como la música de la orquesta del Titanic, tocando estoicamente hasta hundirse, en lugar de otorgarle alguna migaja de dignidad a sus esfuerzos personales.

## **5. ¿Qué hacer? ¿Noli me tangere?**

¿Qué debemos hacer ante esta descripción y con esta propuesta de reconstrucción de un sujeto de derechos? Como sucede en muchos debates bioéticos, a menudo las posiciones son reductivistas: “hands-on” o “hands-off” (Reich, 1995: 179). Esta última posición tiene raíces muy profundas, ya que fue la reacción más antigua ante la idea de dignidad: algo sagrado e intocable que demandaba respeto. En su ensayo sobre el levantamiento del cuerpo, Nancy (2006) reflexiona sobre la escena de la aparición de Jesús resucitado a la Magdalena, y la admonición de aquel cuando ella le reconoce: “¡No me toques!”. Esta advertencia obliga a detenerse. Y aunque se deba matizar la intangibilidad, sobre todo en una era donde la técnica lo atraviesa todo y nuestras decisiones, incluso las de no-incidir, son también técnicas, parece necesario mantener el tipo de precaución previo a toda intervención, y la crítica necesaria después. La bioética latinoamericana ha tenido un fuerte sentido de incidencia pública. Pensar a la bioética como intervención, protección y cuidado, significa una postura políticamente activa. (Tealdi, 2008: 153ss.) Al mismo tiempo, esta intervención asume la base de los Derechos Humanos pero reconoce sus límites para las demás entidades. ¿Cómo avanzar frente a la cuestión ecológica?

Es demasiado fácil caer en posturas reduccionistas, que finalmente consagran el estado de cosas o la injerencia de quienes detentan cuotas importantes de poder. En cambio, reconocer necesidades, interrelaciones y matices puede ser un punto de partida. Al indagar los temas referentes a la manipulación genética, el bioeticista Juan Masiá Clavel (2006: 130) separa tres clases de temas, que *mutatis mutandis* pueden servir para analizar otras intervenciones sobre la vida, el genoma y los ecosistemas. En primer lugar aparecen los temas sobre los cuales se puede alcanzar consenso de un modo efectivo, y que a la vez sirven como criterio para otros dilemas, tales como: la unidad fundamental de la humanidad a la luz del genoma, la necesidad de evitar manipulaciones irresponsables o sin un fin terapéutico claro, que el genoma es patrimonio de toda la humanidad, que hay que respetar la dignidad, fines y decisiones de los interesados, etcétera. En segundo lugar aparecen temas sobre los cuales, si bien puede alcanzarse un consenso, se vuelve difícil su puesta en práctica: por ejemplo, cómo se hace para evitar que de las pruebas genéticas con fines positivos se den efectos negativos como limitaciones de acceso al empleo o a bienes sanitarios, etcétera. Finalmente están los problemas delicados como la selección embrionaria, el uso de células madre, la experimentación con embriones preimplantatorios, etcétera. La dificultad de fondo radica en el tipo de tutelaje de derechos, y esta cuestión de fondo también es válida en la cuestión ecosistémica. Lo interesante es ver cómo los acuerdos y los desacuerdos invalidan el extremo abstencionista y el criterio del pragmatismo radical, sometiendo a la crítica desde las potencialidades las progresivas intervenciones y los tutelajes.

Con este ejemplo, la noción enriquecida y corporal de persona indicaría el requisito de proteger las potencialidades, justificando las intervenciones desde las mismas. Sin embargo, en el momento actual no parece haber otro lenguaje para ellos que el de derechos, siendo que la idea de derecho está cargada por una comprensión contractualista, atribuible a sujetos capaces de asumir conscientemente acuerdos, y dejando de lado a aquellos que no. Y hemos visto que la idea reductiva de derecho conllevaba una comprensión de posesión del mundo con resultados muy negativos. Estamos en un período donde junto con el reconocimiento, parece imponerse la necesidad de un nuevo lenguaje. El vino nuevo puede reventar los odres viejos. Pero además, la realidad de las

luchas y demandas no parece esperar la elaboración de nuevos odres. La reflexión de Hegel con la que comenzamos debe complementarse con su elaboración de la lucha por el reconocimiento. En el caso de los conflictos ambientales, muchas veces estas luchas son por entidades sin voz, pero cuyas existencias condicionan precisamente las posibilidades de las entidades comunicativas. Aquí el sentido, el derecho y la dignidad de las entidades no se justificarían a partir de un tipo de esencia o de disposición interna, sino a partir de las posibilidades entramadas para su despliegue vital.

## Notas

1. Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto de Investigación Plurianual de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), titulado "Legitimidad y normatividad. El problema en la filosofía y en las ciencias sociales y políticas latinoamericanas".

2. Para el sentido de justicia en Aristóteles respecto de los ciudadanos, que se rige *tókat' axían*, o sea según su valor o dignidad, y que a su vez tiene como finalidad la posibilidad de autarquía del ciudadano en el seno de la comunidad política. (Araiza, 2011) Por su parte, Tomás de Aquino utiliza dos argumentos: la subordinación de lo menos perfecto (los vivientes no humanos) a lo más perfecto (el ser humano), y la finalidad del resto de la creación no humana (servir al ser humano). (Suma Teológica, II-II, 64, 1) Pero la licitud de matar no incluye cualquier trato vejatorio y cruel, no porque esto suponga un pecado en sí mismo, sino porque genera un tipo de actitud que puede convertirse en un vicio y a su vez dañar la relación de quien lo ejerce con los demás seres humanos. (Suma Teológica, I-II, 102, 6) Finalmente, el criterio insoslayable de tomar a todo ser humano nunca solo como un medio sino siempre también como un fin, y la fundamentación del mismo en la capacidad de la autonomía humana de ponerse fines a sí mismo, ha sido el criterio kantiano fundante y más influyente desde la Ilustración. (Kant, 2012: 137ss.)

3. Hannah Arendt recuerda que los Derechos Humanos surgen en un contexto en que los individuos ya no se sienten seguros de que en los Estados modernos recibirían la protección de sus capacidades y prerrogativas elementales. Pero aquí mismo se da una tensión elemental: mientras el individuo era visto como origen de la ley (toda ley debía respetar los derechos humanos que le competen a cada individuo de modo inalienable), sin embargo el origen del poder estatal se veía en algún tipo de configuración colectiva como pueblo. (Arendt, 2013: 83) La dificultad fue con aquellos pueblos que subsistían dentro de los Estados y más allá de los Estados, considerados fuera y dentro de los mismos, ajenos, extraños. No solo se les privó de sus derechos individuales, sino también de la posibilidad de pertenencia a una comunidad, de su valor como miembros de un sistema de reconocimiento mutuo. A pesar de las diferencias, no es difícil extrapolar esta experiencia a la actual crisis ambiental: miembros del sistema viviente son considerados organismos ajenos, subsumibles a las necesidades políticas y económicas, y debido a su carencia de estatus jurídico suficiente son finalmente eliminables.

4. Kohout repasa en el artículo citado los intentos de protección de los ecosistemas, y muestra que en el ámbito alemán no pudo imponerse el concepto de derecho de la naturaleza. No obstante, desde América Latina se ha insistido en la necesidad de aceptar y fijar los derechos que posee la “madre tierra”. Un evento reciente reunió una serie de propuestas al respecto (Primer Foro Internacional por los Derechos de la Madre Tierra, México-Tlatelolco, Junio 2016). Esta iniciativa es eco de discusiones y elaboraciones previas, que intentaron superar la noción economicista de “sustentabilidad”, incorporando otros principios de protección y precaución que incluyeran la cuestión social, la justicia y la integridad del patrimonio ambiental, como la “Carta de la tierra”. Paradigmático en este sentido es el proyecto del presidente boliviano Evo Morales para conseguir una Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, que la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia ya sancionó con carácter de ley, generando no sólo jurisprudencia sino además una Defensoría que vele por esos derechos.

5. No sólo para provisión de alimento, sino también para permitir la subsistencia de otros frente a poblaciones invasivas. Naturalmente entrarían en la misma pregunta aquellas especies de seres vivos que consideramos dañinas para la salud humana.

6. Un aspecto que no hemos introducido pero que de aquí se desprende es el de poner junto a la relación de cuerpo y dignidad la cuestión de la calidad de vida. Al respecto es valiosa la entrada “Vida, cuerpo y dignidad humana” de M. L. Pfeiffer en el *Diccionario Latinoamericano de Bioética* (Tealdi, 2008: 282).

## Referencias

- Alé, M. S. (2016), *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, Córdoba: Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, disp. en [http://www.ffyh.unc.edu.ar/editorial/wp-content/uploads/2013/05/EBOOK\\_ALE.pdf](http://www.ffyh.unc.edu.ar/editorial/wp-content/uploads/2013/05/EBOOK_ALE.pdf)
- Araiza, J. (2011), “Una aproximación al concepto de dignidad según la filosofía política de Aristóteles”, en *ERASMUS XIII*, 2011/1, 17-26
- Arendt, H. (2013), “The Perplexities of the Rights of Man”, en T. Campbell y A. Sitze (eds.) *Biopolitics: A Reader*, Durham-London: Duke University Press, 82-97
- Boff, L. (1996), *Ecología: Grito de la tierra. Grito de los pobres*, Madrid: Trotta
- Cortina, A. (2000), *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos
- Cortina, A. (2002), *Por una ética del consumo*, Madrid: Taurus
- Foucault, M. (2012), *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: FCE
- Hegel, G. W. F. (1992), *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE
- Kant, I. (2012), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza
- Kohout, F. (1999), “Die rechtliche Dimension der Politischen Ökologie”, en P. K. Mayer-Tasch (ed.), *Politische Ökologie*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 81-108
- Morin, E. (2009), *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa

- Nancy, J.-L. (2006), *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, Madrid; Trotta
- Pfeiffer, M. L. (2008), "Vida, cuerpo y dignidad humana", en *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, J. C. Tealdi (ed.), Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, disp. en <http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001618/161848s.pdf>
- Potter, V. R. (1971), *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs
- Reich, W. Th. (ed.) (1995), *Encyclopedia of Bioethics*, New York: Simon & Schuster MacMillan
- Ricoeur, P. (1996), *Sí mismo como Otro* (1996), Madrid: Siglo XXI
- Singer, P. (2009), *Animal Liberation*, New York: Open Road
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals*, London: Methuen
- UNESCO (2005), *Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, disp. en [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=31058&URL\\_DO=DO\\_TOPIC &URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC &URL_SECTION=201.html)

