

La ética discursiva de Habermas y Apel: Hacia una bioética latinoamericana

The discursive ethics of Habermas and Apel: Towards Latin American bioethics

Autor

Iván Javier Uracahua Cjula¹ 
iuracahuacj@unsa.edu.pe

RESUMEN

El propósito del presente trabajo, es el de establecer parámetros y directrices para la concepción de una bioética latinoamericana, desde la ética del discurso de Habermas, influenciada por Apel, partiendo de la Teoría de la Acción Comunicativa. Ante esta pretensión, abordamos primero los orígenes de la bioética y como fue trasplantada a Latinoamérica. Posteriormente detallamos algunas particularidades de esta región, que hacen de las sociedades pluralistas las protagonistas de esta región y cuya dimensión ética no escapa de esta. Seguidamente daremos a conocer lo que se entiende por pluralismo ético mediante una comparación con lo que se denomina relativismo extremo para enseguida desarrollar y conocer a grandes rasgos la Teoría de la Acción Comunicativa y la Ética Discursiva de Jürgen Habermas como método y procedimiento para alcanzar una bioética latinoamericana. En contraposición a lo propuesto, ayudado de Adela Cortina, damos a conocer algunas dificultades o problemas de esta ética discursiva, mediante la estructura dialéctica de la comunidad y la comunicación que nos proporciona Apel. Finalmente se plantea una propuesta para alcanzar una bioética que cargue con los problemas y preocupaciones de Latinoamérica.

Palabras clave: Bioética, Ética, Ética discursiva, Acción comunicativa, Jürgen Habermas

ABSTRACT

The purpose of this paper is to establish parameters and guidelines for the conception of a Latin American bioethics, from Habermas's discourse ethics, influenced by Apel, based on the Communicative Action Theory. Given this claim, we first address the origins of bioethics and how it was transplanted to Latin America. Subsequently, we detail some particularities of this region, which make pluralistic societies the protagonists of this region and whose ethical dimension does not escape it. Next, we will present what is understood by ethical pluralism through a comparison with what is called extreme relativism to immediately develop and broadly understand the Theory of Communicative Action and Discursive Ethics of Jürgen Habermas as a method and procedure to achieve bioethics Latin American. In contrast to what was proposed, helped by Adela Cortina, we present some difficulties or problems of discursive ethics, through the dialectical structure of the community and the communication that Apel provides us. Finally, a proposal is proposed to achieve a bioethics that bears the problems and concerns of Latin America.

Keywords: Bioethics, Ethics, Discursive ethics, Communicative action, Jürgen Habermas

¹ Universidad Nacional de San Agustín
Arequipa, Perú

Recepción: 10/01/2023
Revisión: 25/03/2023
Publicación: 05/07/2023

1. Presentación

La bioética es, y ha sido, desde su concepción, un movimiento norteamericano, hecho para cargar e intentar solucionar problemas norteamericanos. Su origen responde a lo manifestado en un momento por Calvo (2004): "...cuanto más profundamente penetra el saber-poder humano en los fundamentos de la materia o de la vida cuanto más cercano al ámbito de aplicación deviene, más ambivalente se torna: capaz de bien o de mal, de vida o de muerte" (p.46). Así, su nacimiento fue consecuencia de los grandes avances tecnológicos en el campo de la salud, y se dio en un marco secular, no religioso, contexto propio de Norteamérica de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, como veremos más adelante, esta preocupación y situación no es trasladable a un contexto tan distinto como el latinoamericano.

La bioética tiene un doble nacimiento, casi simultáneo, por un lado, con Potter (1971), con su libro *Bioethics, Bridge to be Future* donde se acuñó el término con la intención de formar una nueva disciplina a favor de la vida y cuidado del medioambiente; y por otro, en el mismo año *The Kenedy Institute of Ethics*, de la Universidad de Georgetown, la institucionaliza y le da un enfoque de macroética médica (Llano, 2007). Sin embargo, encontramos un antecedente más remoto en el filósofo y pastor protestante Fritz Jahr, quien en 1927 hace uso del término *Bio-Etnik* refiriéndose a la relación entre el ser humano, los animales y plantas. (Rotondo, 2017)

Para hacernos una aproximación a lo que se entiende por bioética, la *Encyclopedia of Bioethics*, considerada por varios autores como obra fundacional de esta nueva disciplina (Mainetti, 2011; Cortina, 2016) en su segunda edición nos es de gran utilidad refiriéndose a ella como "el estudio sistemático de las dimensiones morales –incluyendo la visión moral, decisiones, conducta y políticas– de las ciencias de la vida y la atención de la salud, empleando una variedad de metodologías éticas en un contexto interdisciplinario" (Reich, 1995, p.21). Si bien, lo anterior nos ayuda a tener una visión general de lo que se entiende por bioética, considero que, como todo significado, este debe de tener una variación sustancial

de acuerdo al contexto sobre el cual queremos definirlo. Es así que en Latinoamérica, como sugiere Mainetti, el término *bios* no se reduce al tecnológico y al *ethos* liberal característico del modelo norteamericano, sino que enfatiza el *bios* humano y el *ethos* comunitario (Mainetti, 2011).

Como venidos diciendo, la bioética tiene sus inicios en los Estados Unidos, y surge como respuesta a los grandes avances tecnológicos y científicos y la repercusión que suponían en cuestiones fundamentales como la vida o la muerte. Así, hacia los años 70 la bioética comienza a ser introducida a países latinoamericanos, países con una situación completamente distinta a la norteamericana, con problemas y preocupaciones más urgentes a solucionar como “... cuestiones de justicia distributiva y de equidad en la asignación de recursos sanitarios” (Cortina, 2016, p.5). Este enfoque particular de la bioética latinoamericana se aprecia de forma evidente en las distintas periodificaciones o fases por las que se ha intentado explicar la inserción de la bioética en Latinoamérica (Gracia, 2007; Escobar, 2007; Mainetti y Pérez, 2007) ya que todas dejan entrever cierta resistencia e incluso rechazo, a la bioética norteamericana, al ver que sus intereses como ética aplicada, no respondían a los problemas propios de esta región. Es por ello que el propósito del presente trabajo, es el de establecer parámetros y directrices para la concepción de una bioética latinoamericana, desde la ética del discurso de Habermas, influenciada por Apel, partiendo de la Teoría de la Acción Comunicativa.

2. Contextualización

2.1. Las sociedades pluralistas y el pluralismo ético

Un fenómeno propio de los países latinoamericanos a finales del siglo XX, es el paso de sociedades moralmente monistas a sociedades moralmente pluralistas (Cortina, 2016) Monistas porque pasan de tener una concepción católica religiosa a una ética liberal y laica. La autora, con la concepción weberiana –de que la vida social es un politeísmo de valores– hace una clasificación de cómo la moral y los sus contenidos axiológicos se estructuran de tres maneras en la sociedad: (a) monismo; (b) politeísmo; (c) pluralismo. Siendo esta última, la de nuestro interés.

Las sociedades pluralistas son aquellas donde existen diversos códigos, creencias y elementos axiológicos que, pese a no coincidir sustancialmente, comparten ciertos mínimos de justicia, que hacen posible la convivencia entre quienes son parte de dicha sociedad. En palabras de Gómez (2002):

En nuestra cultura, plural en creencias y diversificada en convicciones, ha dejado de existir —ignoro si para bien o para mal— un sistema de valores universalmente compartido y un código de conducta unánimemente aceptado. La ciudadanía actual profesa, por el contrario, un pluralismo moral que se corresponde con el pluralismo de ideas, valores y creencias, característico de nuestra situación histórica. (p. 286)

Las sociedades latinoamericanas, por antonomasia son pluralistas, esto por toda la diversidad y riqueza: cultural, étnica y geográfica, entre otros factores que no pueden pasar desapercibidos, como la estratificación social, y la globalización que son dos aspectos que guardan profunda interrelación, siendo la primera un condicionante para que se posibilite la segunda². Es justamente esta diversidad de la que devienen distintos sistemas éticos o morales³, lo que en principio pudiese significar una serie de dilemas y contradicciones, sin embargo, como veremos más adelante, es una oportunidad para alcanzar lo que Jürgen Habermas denominó una “comunidad ideal del dialogo”, a partir de la cual se buscará alcanzar una “ética del discurso” y consecuentemente, lo que yo denomino, haciendo uso de la teoría habermasiana, una “bioética del discurso”.

En esta línea y compartiendo la opinión de Adela Cortina, en este tipo de sociedades, la búsqueda y construcción de una bioética necesariamente tiene que partir de la subjetividad colectiva, es decir desde la intersubjetividad, haciendo uso de tradiciones filosóficas hermenéuticas y dialógicas, más que de las pragmáticas y utilitaristas. (Cortina, 2016). Ya que de optar por estas últimas caeríamos en un paradigma principalista como fue el caso de la corriente bioética anglosajona. Por

² En las sociedades latinoamericanas encontrarse en un estrato social acomodado posibilita al individuo a que pueda acceder y disfrutar de lo que la globalización tiene para ofrecer. En contraste, se es imposible incluso si quiera tener conocimiento de ello.

³ Para efectos prácticos tomaremos ética y moral como iguales partiendo de que tanto “ethos” del griego y “mos-moris” del latín hacen referencia al carácter que nos forjamos a lo largo de nuestra vida.

el contrario, esta búsqueda debe partir de la sensibilidad respecto a aspectos específicos de las realidades locales y de las sociedades particulares cuya producción ética debe ocurrir con la participación de sujetos diversos y plurales. (Oliveira y Osman, 2017).

2.2. El pluralismo ético y el relativismo extremo

Como venimos diciendo, el pluralismo ético, refiere a la existencia de una variedad de sistemas éticos morales dentro de una misma sociedad, donde, sin embargo, se es posible la convivencia, a partir de unos mínimos de justicia compartidos. Ahora bien, quiero distinguir este primero de lo que se denomina relativismo extremo o también denominado relativismo ingenuo⁴. Para dicho propósito nos valdremos de cuatro puntos propuestos por Hernández (2001) para tal cometido: justificación, reconocimiento de las posiciones en conflicto, identificación de las diferencias y transformación de las proposiciones originales.

En primer lugar, debemos partir de la idea de que todo sistema moral tiene como principal función resolver dilemas o cuestiones de carácter moral, intentando encontrar así respuesta al *cómo actuar* ante determinada situación. Para ello, este debe exteriorizarse, vale decir, la persona a partir de su idiosincrasia debe comunicar a los demás *qué se debe hacer*, ante un dilema o cuestión ética determinada. El pluralismo ético, a diferencia del relativismo extremo, además de exteriorizar la respuesta a ese *cómo actuar*, también responde al *por qué* actuar de determinada manera. Es a partir de esta justificación donde se inicia la reflexión ética. Muy por el contrario, en el relativismo ético, al dar por sentado que todo sistema ético tiene la misma validez, no ve necesario una justificación, y de esta manera, según el relativismo ético, toda persona tiene el derecho y libertad de actuar a partir de su propia ética, sin argumentación alguna.

En segundo lugar, tenemos el reconocimiento de las posiciones en conflicto. Ante la existencia de dilemas morales, el relativismo extremo no logra identificar posición ajena a la individual. Vale decir, no ve confrontación de sistemas éticos,

⁴ Denominación hecha por Mario Hernández (2001) en el artículo “La Bioética y el pluralismo ético”.

solo la coexistencia simultánea de estos, de forma que ignora las relaciones de poder necesarias para la elección e imposición de determinados sistemas éticos sobre otros.

En tercer lugar, producto de la no justificación y del no reconocimiento de las posiciones en conflicto, según el relativismo extremo, no puede establecerse una comparación entre las éticas, es decir, no se puede identificar similitudes y diferencias que puedan llevar al consenso o disenso de éstas, lo que deriva en la indiferencia, exclusión y hegemonía de unos sistemas sobre otros.

Finalmente, consecuencia de los tres primeros, se imposibilita, en el relativismo ético, el cambio o transformación de las posiciones originales. Está, quizá una de las virtudes y cualidades más importantes del pluralismo ético, ya que el consenso hace posible la intersubjetividad, donde unos ceden y otros se imponen

2.3. Jürgen Habermas y la Teoría de la Acción Comunicativa

Es bien sabida la relevancia e importancia de Jürgen Habermas como uno de los intelectuales más prominentes del actual siglo y de la segunda mitad del siglo pasado, siendo considerado como uno de los miembros más destacados de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt por su notable contribución a la sociología moderna a partir de sus teorías sobre la democracia deliberativa, la acción comunicativa y la ética del discurso. Siendo estas dos últimas de la que nos ocuparemos.

La particularidad de Habermas, frente a los demás miembros de la escuela de Frankfurt, es que buscó estudiar y comprender, mediante el uso de la racionalidad, la realidad, valiéndose de los diversos tipos de conocimiento, esto plasmado en su obra “Conocimiento e interés” desarrollada publicada a mediados del siglo pasado, concluyendo en ella que en la sociedad hegemónica liberal actual, existe un predominio del interés técnico –también llamado instrumental–. Ante esto, nos propone su Teoría de la Acción Comunicativa, que busca, mediante el dialogo, la primacía de la racionalidad comunicativa sobre la racionalidad técnica o instrumental. En palabras de Garrido (2011):

El trabajo de Habermas estuvo dirigido a explicar y superar las contradicciones entre los métodos materialistas y trascendentales en torno a una nueva teoría crítica de la sociedad, a retomar la teoría social marxista contemplando las posturas individualistas propias del racionalismo crítico, en torno al análisis de las relaciones entre los fenómenos socio-estructurales culturales con los psicológicos y de la estructura económica de la sociedad moderna (p. 142)

Lo anteriormente dicho justifica la singularidad atribuida a la obra de Habermas, siendo característico de ella el no limitarse solo al momento negativo de la crítica, sino que busca adoptar una estrategia intelectual que haga posible plantear propuestas constructivas de forma racional. (Velasco, 2000)

La “Teoría de la Acción Comunicativa”, obra trascendental de Habermas, está compuesta por dos volúmenes: “Racionalización de la acción y racionalización social” y “Crítica de la razón funcionalista”. Como ya se ha mencionado, Habermas se opone a lo que se denomina “racionalidad instrumental” también llamada técnica, con la “racionalidad comunicativa”. Para Habermas dicha “racionalidad instrumental” es propia del sistema liberal-capitalista que tiene como objetivo el control y manipulación de la sociedad y es la racionalidad comunicativa, que se antepone a esta.

Llegado a este punto, nos es conveniente mencionar la influencia del pensamiento de Karl Marx en Habermas, esto reflejado en su búsqueda de una teoría que explicase la evolución social⁵. Es así que adopta la noción marxista de *praxis*, que se refiere al medio por el cual el ser humano accede o se realiza en el mundo; sin embargo, Habermas reformula dicho término, al considerarlo reduccionista, por considerar solo al trabajo, lo que le daba un sesgo tecnista muy asociado a la preminencia de la racionalidad instrumental. (Garrido, 2011) Será en esta reformulación de *praxis* donde se encuentra una de las bases de su teoría de la acción comunicativa y también donde se notará la divergencia entre Habermas y Marx en cuanto a lo que consideran un verdadero cambio social. Siendo la acción

⁵ Para Habermas, la evolución social se entiende como un desarrollo convergente entre los desafíos adaptativos planteados a los sistemas sociales y los procesos de aprendizaje inherentes a las nuevas demandas de racionalidad. (Habermas, 1992)

comunicativa y sus efectos simbólicos, para Habermas, una dimensión de la *praxis* humana necesaria para alcanzar este fin. Pues bien, para un mejor entendimiento de esta teoría, es necesario entender esta dimensión de *praxis* de esta teoría y qué mejor que hacerlo en las palabras del propio Habermas (1988):

Utilizo la expresión *acción comunicativa* para aquellas manifestaciones simbólicas (lingüísticas y no-lingüísticas) con que los sujetos, capaces de lenguaje y acción, entablan relaciones con la intención de entenderse sobre algo y coordinar así sus actividades. [...] En la acción comunicativa los participantes se orientan al entendimiento o se atienen al consenso previamente alcanzado. Incluso el éxito de la acción, a que en cada caso aspiran, sólo puede alcanzarse a través del entendimiento o consenso obtenido. Cuando se logra un entendimiento, conduce entre los participantes a un acuerdo. El acuerdo no puede forzarlo ninguna de las partes; el que se produzca depende de la oferta de una y de la postura que frente a esa oferta adopte la otra. La oferta que el acto de habla de uno comporta, tendrá buen suceso si el otro la acepta. Desde el punto de vista de la teoría de la acción no interesa en primer término el significado de un acto de habla (o de una manifestación no lingüística equivalente), es decir, no interesa tanto aquello acerca de lo cual puede producirse un acuerdo, no interesa tanto el contenido de un consenso, como las condiciones formales de la obtención de ese consenso (pp.453-454)

Serán estas condiciones las que determinarán la validez de un consenso o, en contraste, la identificación de discursos sometidos a una inequidad, arbitrariedad y manipulación; rompiendo de esta forma la acción comunicativa. Para describir o caracterizar el escenario adecuado en que se lleve este acto, Habermas hace uso de lo que denomina “situación ideal del habla”. En relación a esta, Habermas (2001) la entiende como una situación en que “las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por flujos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación” (p.153).

2.4. La Ética del discurso

La filosofía moral que desarrolló Habermas a lo largo de los años 80, conocida como ética del discurso, es el resultado de los presupuestos teóricos organizados en la monumental Teoría de la acción comunicativa, publicada en 1981

(Moreno, 2008). Además, para la concepción de dicha ética discurso, Habermas recogió la tesis desarrollada por Apel, hacia la década de los setenta. Encontrando así que para ambos autores, según García (1994), la ética del discurso:

Centra su interés en las cuestiones de justicia (y no en los problemas de la felicidad, la virtud o la vida buena, problemas que trataban las éticas prekantianas); se aplica a la legitimación de normas. Pretende establecer el procedimiento éticamente relevante de la fundamentación de normas. Y concluye que una norma es válida o legítima cuando resulta universalizable, es decir, cuando puede libremente ser aceptada por aquellos a los que afecta en el curso de un diálogo en el que todos participan. (García, 1994, p.200)

Sin embargo, es de reconocer, como señala Maliandi (2002) que “muy provocativa (e incluso motivo de disidencia con Habermas) fue la afirmación de Apel en el sentido de que no sólo es posible fundamentar la ética, sino que su propuesta puede considerarse también una fundamentación última (*Letztbegründung*)” (p.110). Pese a dicha disidencia, encontramos que tanto Apel como Habermas conciben que el núcleo de la ética se sitúa en el principio de Universalización.

Pues bien, entrando de lleno a la ética del discurso o ética discursiva, es necesario puntualizar que “la ética del discurso no proporciona orientaciones de contenido, sino solamente un procedimiento lleno de presupuestos que deben garantizar la imparcialidad en la formación del juicio. (Habermas, 2000, p.143). Además, que El discurso práctico, procedimiento del que se vale, no tiene como objetivo o función la justificación de normas, sino su labor e importancia está en la comprobación de la validez de las normas postuladas de modo hipotético (Habermas, 2000). De esta manera, será el procedimiento de la ética del discurso, la que mediante el dialogo, trabajará los contenidos propuestos por las partes, a manera de argumentación, sin añadir o quitar valor a estas. Vale decir, a la ética del discurso le es indiferente el contenido del consenso, sino más bien, le interesa el procedimiento por el cual se llega a esa deliberación y allí yace su validez.

La ética discursiva no hace uso del imperativo categórico kantiano, es decir no fundamenta normas y/o valores, que tienen la intención de ser universales desde la subjetividad de cada individuo; sino que utiliza los presupuestos de la teoría de la

acción comunicativa como base para desarrollar una argumentación moral. Llámese argumentación puesto que deberán existir al menos dos interlocutores para que pueda establecerse un dialogo y con ello un intercambio de intereses (argumentaciones). De esta manera la ética discursiva es una reelaboración de ética kantiana, donde se le añade la dimensión comunicativa. “Solo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico” (Habermas, 1987, p.16). Vale decir, que, para que determinada norma tenga validez universal, debe de tomar en cuenta la opinión de todos aquellos en quienes surte efecto, es de entender que, para que esto suceda, necesariamente deben participar en dialogo todos estos. Sin embargo, es importante no necesariamente la elección o deliberación a la que se llega, producto de este dialogo, tendrá la aceptación de todos los afectados.

“No es posible imponer el acuerdo a la otra parte, ni se le puede imponer al interlocutor mediante una manipulación. Lo que se produce a la vista mediante la influencia externa no puede contar como acuerdo. Este descansa siempre sobre una convicción conjunta” (Habermas, 2000, p.158). Para que se posibilite un conceso intersubjetivo en la ética discursiva, necesariamente debemos recurrir a las condiciones de la que Habermas nos habla en su Teoría de la acción comunicativa, esto es, la situación ideal del habla, que explicamos en el anterior apartado. En las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna” (Habermas, 1987, p.16). La aceptación y acatamiento de las normas o cuestiones éticas, que fueron puestas en debate, es independiente a la postura o argumentos de los participantes del dialogo; y es que, al ser normas válidas, se entiende que fueron producto de un dialogo argumentativo dotado de un procedimiento que cumple con los presupuestos de la acción comunicativa.

“Todo el que emprenda seriamente el intento de participar en una argumentación acepta implícitamente presupuestos pragmáticos universales que

poseen un contenido normativo” (Habermas, 1987, p.16). Así, justificar una norma de acción, en otras palabras, es dar a conocer nuestras pretensiones de validez sobre una norma o cuestión ética, ya que al participar en este ejercicio argumentativo se está dando por sentado que es posible alcanzar concesos entre esas pretensiones planteadas.

2.5. El problema de la ética discursiva: La estructura dialéctica de la comunidad y la comunicación

Dadas a conocer algunas directrices de la ética discursiva, previa argumentación de esta como procedimiento o ejercicio que posibilite la articulación y creación de una bioética latinoamericana, es pertinente mostrar la crítica y con ello las dificultades de ponerla en práctica. En esta línea, diversos autores, nos advierten sobre los posibles peligros y barreras en la aplicación del principio discursivo y consensual de la ética discursiva entre uno de ellos Michelini (2003) quien refiere que existe una “falta concreta de buena voluntad de algunos individuos para plantear y resolver dialógicamente los problema” (p.5). De igual manera, Terores, Galván y Hernández (2016) nos recuerdan que las características y particularidades de la ética discursiva y con ello sus fundamentos en la teoría de la acción comunicativa, hacen de estas un desafío teórico, práctico, filosófico y político.

Pues bien, son varias las críticas hechas a la ética discursiva, sin embargo, de forma conveniente, desarrollaremos lo manifestado por Cortina (1995) que encuentra que en la idealización de la ética discursiva yace un problema significativo para la puesta en escena de esta teoría, y para esto se plantea dos cuestiones. Siendo la primera “¿cómo exigir a todos los hombres incondicionalmente que actúen según las reglas de la comunidad ideal –que son las de argumentación– siendo así que tales reglas no se encuentran encarnadas en ninguna institución real?” (Cortina, 1995, p.207) El problema en responder a esta primera pregunta, a mi juicio, no radica en los medios, llámese también instituciones, las cuales tengan que imponer u obligar la exigencia de cumplir con las condiciones del dialogo basado en la acción comunicativa, sino, en las razones, motivos con los cuales estemos dispuesto a

cumplir con dichos presupuestos del procedimiento. Traslado de esta manera el cómo al por qué, esto debido a que, encontrando justificación suficiente, la exigencia de cumplir las condiciones de la acción comunicativa, Como segunda cuestión tenemos “¿cómo exigir sin condiciones el cumplimiento de un principio, de cuyo acatamiento universal no tenemos garantía alguna?” (Cortina, 1995, p.207). Para ejemplificar y atribuir la importancia a esta segunda cuestión Cortina se vale de Apel:

Apel ilustra esta cuestión con un ejemplo sumamente actual: el ejemplo del desarme ¿Puede exigirse moralmente a un grupo que resuelva este asunto argumentativamente, buscando un consenso con el grupo contrario, y que se atenga a lo consensuado, aunque no pueda saber con certeza si los interlocutores procederán de igual modo? No se trata de descalificar a los interlocutores a priori, sino de “determinar hasta qué punto es moralmente exigible actuar como si todos siguieran el principio de la ética comunicativa, teniendo en cuenta las consecuencias desastrosas que pueden derivarse del hecho de que solo una parte de los interlocutores lo cumpla (Cortina, 1995, p.208).

Para intentar comprender y por consiguiente encontrar respuesta a estas cuestiones, se debe de considerar la existencia de una comunidad dialéctica: una real y una ideal. Comunidad dialéctica a la que Apel liga dos principios normativos de la ética discursiva:

K.-O. Apel sitúa entre los principios normativos de la ética discursiva, por un lado, el de asegurar la supervivencia de la comunidad real, y, por otro, el de intentar superar progresivamente y a largo plazo la diferencia entre la comunidad real y la comunidad ideal. (García, 1994, p. 199)

Así, de la comunidad real somos parte material, deviniendo de un proceso de socialización; y la comunidad ideal, lugar donde dialogamos, argumentamos y se cumplen las condiciones de la acción comunicativa, esto es, una comunidad donde se cumplen los supuestos, de la ya mencionada, “situación ideal del habla”. De esta manera en la comunidad ideal “se cumplirían todas las condiciones pragmáticas que hacen posible una comunicación sin restricciones: simetría, igualdad de oportunidades, idéntica valoración de todas las opiniones, hasta el punto de que cada uno habría adoptado (además de la propia) la perspectiva del oponente, al

haberlo reconocido como asociado en la búsqueda cooperativa de la verdad” (García, 1994, p.201).

A este modo dialectico de comprender este problema en torno a la exigibilidad de la ética discursiva, tanto en el cumplimiento de los presupuestos para que se efectuó tanto el dialogo, como el cumplimiento del consenso producto de la puesta en práctica de la ética discursiva, se le denomina “La estructura dialéctica de la comunidad de comunicación”. Es así que en un discurso, quien argumenta su posición en cuanto a una norma o cuestión ética, supone la existencia de una comunidad ideal, mientras que quien no acata o no cumple los acuerdos productos de un dialogo, presupone en mayor o menor medida la existencia de una comunidad real, lugar donde prima una racionalidad instrumental, no comunicativa. Ambas realidades son indispensables para la puesta en práctica de la ética discursiva ya que “sin comunidad real superviviente, la comunidad ideal carece de base; pero sin comunidad ideal como meta, es inviable el camino de la emancipación⁶” (Cortina 1995, p. 211).

2.6. Hacia una bioética latinoamericana

En Latinoamérica, la bioética, sin lugar a duda, ha dado grandes pasos en los últimos treinta años –tiempo en que para muchos autores (Gracia, 2007; Escobar, 2007; Mainetti, 2011) se ha completado la recepción y adaptación de la bioética en esta región– pero todos estos acompañados de una serie de errores. Para hablar de estos, es necesario reconocer quienes fueron los receptores de la bioética norteamericana, y la evidencia de esta recepción la encontramos en la actividad de las diversas instituciones entorno a ella, tales como universidades a través de la impartición de cursos de pre y posgrado, colegios profesionales, comités, comisiones, institutos, centros de investigación, y de manera más pragmática o directa, en el ejercicio, en centros de salud como clínicas y hospitales. Son los trabajos aislados, la no unificación y consenso de todas estas instituciones,

⁶ Entiéndase por emancipación la realización de una comunidad real de comunicación, de una deliberación sin represión, propia de la comunidad ideal de comunicación. (Apel, 1978)

que ha hecho que predomine lo que Llano (2007) ha denominado una bioética privada o particular.

Entorno a estos dispersos intentos en la creación de una bioética en nuestra región y más particularmente dentro de cada Estado, podemos disgregar otros errores, como la improvisación, falta de recursos económicos y capital humano, falta de autenticidad copiando modelos norteamericanos y europeos, y la falta de un verdadero interés en la creación de una bioética autóctona de nuestra región. Todo esto, sumado al carácter pluricultural, vale decir, su diversidad ética y riqueza, tanto cultural, étnica y geográfica; además, como ya mencionamos, algunos factores como la estratificación social, y de manera indirecta la globalización; hacen de la ética discursiva de Habermas una alternativa y solución por excelencia para unificar estos esfuerzos de las diversas instituciones que giran en torno a ella, todo esto a través de un dialogo que contemple los argumentos de todos los afectados, valiéndose un procedimiento que garantice la imparcialidad en la conformación de acuerdos intersubjetivos. Y como ya se ha mencionado, la ética discursiva, mediante la acción comunicativa, se limitará a que se cumplan ciertos presupuestos que otorgará validez al acuerdo producto de este dialogo, reservándose así la posibilidad de dotar de contenido al discurso.

Sin embargo, es de reconocer, que pese a lo planteado, el terreno para concebir en Latinoamérica una bioética propia, es aún muy árido, por el poco o nulo interés de los Estados. Y es justamente aquí donde encontramos otro gran desafío, ya que son estos Estados latinoamericanos quienes se enfrentan a una serie de problemas en la actualidad que desvían de su atención temas como la bioética, por intentar combatir, menguar y/o erradicar la delincuencia, desigualdad, desempleo, pobreza; así mismo, mejorar el acceso y calidad en servicios básicos como educación, acceso y calidad sanitaria (Statista Research Department, 2021).

Pues bien, esto nos obliga a afrontar este problema, ayudado de la ética discursiva, desde dos etapas: una primera a nivel institucional, donde no intervenga el Estado –porque simplemente no es de su interés y debido a que tiene otras urgencias de las cuales ocuparse– y una segunda, a modo de regulación y ajuste de

los acuerdos y consensos de la primera etapa, donde, y consecuencia de la primera, los Estados participarán del proceso dialógico habermasiano con aquellos ciudadanos –esto no excluye a las instituciones protagonistas de la primera etapa– en quienes surten los efectos de los acuerdos intersubjetivos productos de la primera etapa.

Desglosando y dando una mejor explicación de lo anterior, la primera etapa debe estar dirigida a unificar los intentos para la construcción de una bioética latinoamericana. Son las instituciones quienes se deben desplazar y trabajar juntas en lo que Apel denomina comunidad ideal, es decir, se debe de elaborar una bioética, partiendo del supuesto en que se cumplirán las condiciones pragmáticas que hacen posible el entendimiento, tanto en el proceso dialógico, como en el cumplimiento práctico de los acuerdos. En esta primera etapa, son las instituciones quienes deben moverse en la comunidad ideal.

Posteriormente, y entrando de lleno a la segunda etapa, para su puesta en práctica, y desde un punto de vista no pesimista sino más bien objetivo, se debe necesariamente positivizar los acuerdos alcanzados producto de ese diálogo institucional intersubjetivo. Será mediante la elaboración de normas o leyes donde trasladaremos el resultado de ese dialogo, del cual nos habla Habermas en la acción comunicativa, a una obligatoria ejecución en la comunidad real, siendo el derecho positivo quien asumirá el papel conciliador entre la comunidad ideal y la comunidad real. Pero positivizar y aplicar legislativamente los acuerdos institucionales, producto de la primera etapa, supone la intervención de los poderes del Estado y es aquí donde cabe la pregunta ¿Cómo obligar su actuar y participación en esta construcción de una bioética autóctona? La respuesta yace en ampliar la concepción de bioética, para que esta pueda encajar con las prioridades y urgencias estatales de esta región. Para esto necesariamente se debe recurrir al carácter multidisciplinario de la bioética, “... donde confluyen, la ciencia, la tecnología, las ciencias de la salud, la ética, el derecho, la educación, el medio ambiente, la economía, la política, la sociología, la vida internacional etc.” (Cardona, 2010, p.244). Se debe recurrir a la multidisciplinariedad, desde los intereses y problemas

políticos-sociales propios de esta región, para que de esta manera, solucionar estos problemas, signifique de forma indirecta e intencionada la construcción y aplicación de una nueva bioética intrínseca a Latinoamérica.

Pues bien, esta segunda etapa implica un nuevo dialogo habermasiano, que será el que se lleve entre Estado y la ciudadanía, siendo estos últimos aquellos en quienes repercutirá y tendrá efectos estas políticas bioéticas⁷. Esto supone un gran desafío, ya que en Latinoamérica están las denominadas democracias frágiles o falsas democracias, puesto que se carece de instrumentos para influir en las decisiones del gobierno, para evaluarlas y controlarlas, haciendo así regímenes de gobierno que viven en contradicción, porque si bien no son autoritarios – exceptuando algunos países que de hecho lo son– tampoco son democráticos (Valadés, 2014). Esa falta de instrumentos no solo radica en la no existencia de mecanismos de participación ciudadana, sino que va más allá: la posibilidad de ejercerlos adecuadamente. Pues la existencia de estos no asegura su debido cumplimiento. Y es esta fragilidad democrática la que impediría la adecuada participación, regulación y ajuste de las normas –que como hemos señalado fueron normas fundamentadas producto del dialogo intersubjetivo de las diversas instituciones ajenas al Estado.

3. Reflexiones finales

Si bien, a nivel institucional-particular, es posible con grandes esfuerzos y apoyados de la teoría propuesta, unificar una bioética que responda los problemas e intereses de nuestra región; sin embargo, para que estos esfuerzos realmente generen un cambio en este campo de la ética aplicada, es imprescindible el interés y acción de los Estados. Y esto sucederá cuando la bioética nos sea de verdadera utilidad –y para esto debe de priorizar y atender las urgencias y problemas de determinado sitio– y solo así podrá trasladarse del ámbito autónomo-institucional a ser prioridad de los Estados, y por defecto su debida aplicación; para tal cometido,

⁷ Será necesario este dialogo para cumplir con el carácter universal de la ética discursiva y con ello se legitima su validez al ser aceptada por aquello a los que afecta.

la bioética debe ampliar sus fronteras, abrazando la multidisciplinariedad con el afán de poder ofrecer soluciones y salidas a los “problemas bioéticos latinoamericanos”.

El reto para la aplicación de la teoría ética de Habermas, consiste en el procedimiento y con ello el cumplimiento de los presupuestos que supone. Siendo así de interés político y con ello la adecuación de escenarios de dialogo que busquen aproximarse a la situación de dialogo de la que nos habla Habermas en su teoría de la acción comunicativa.

La propuesta de Habermas con su Teoría de la Acción comunicativa, nos ofrece una alternativa para afrontar las diversas problemáticas de los países latinoamericanos, encontramos en ella ciertas limitaciones, por su carácter idealista, siendo la comunidad dialéctica de Karl-Otto Apel quien nos ofrece una salida a estas limitaciones. Esta salida no es otra cosa que el reconocimiento de las dos dimensiones: ideal y real; y el apostar por una de ellas.

La ética discursiva, supone una alternativa para tejer y unir las éticas particulares, y con esto los intentos de construir una bioética latinoamericana, sin embargo, un reto más difícil es el trasladar todos estos esfuerzos a la puesta en práctica, y con esto poder lidiar con la comunidad dialéctica con la que Apel explica el no cumplimiento de la ética discursiva tanto como proceso y producto.

4. Referencias

- Apel, K.-O. (1978). **Transformation der Transzendentalphilosophie: Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz** en A. Mercier (Ed.), *Philosophes critiques d'eux memes* (Vol. 4, pp. 9-43) Berna.
- Calvo, S. (2004). **El porqué de la Bioética**. Revista Científica de UCES, 8(1), 46-62. Recuperado de http://dspace.uces.edu.ar:8180/xmlui/bitstream/handle/123456789/344/El_porqu%C3%A9_de_la_bio%C3%A9tica.pdf?sequence=1
- Cardona, C. (2010). **El desarrollo de la bioética en Latinoamérica y el aporte desde el franciscanismo**. *Ágora USB*, 10(1), 243-268. Recuperado de <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Agora/article/view/369/129>
- Cortina, A. (1985). **Razón comunicativa y responsabilidad solidaria**. Ediciones Sígueme.

Cortina, A. (2016). **Bioética para el siglo XXI: construyendo esperanza**. Revista Iberoamericana de Bioética, (1), 1-12. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.14422/rib.i01.y2016.001>

Escobar, A. (2007). **La Bioética en América Latina y en Colombia**. En Quezada, A. (Ed.). Perspectivas de la bioética en Iberoamérica (pp.51-58). Centro Universitario Sao Camilo.

García, J. (1994). **Sociedad real y comunidad ideal en K. –O. Apel**. Revista de Filosofía, 7(11), 199-218. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF9494120199A/11409>

Garrido, L. (2011). **Habermas y la teoría de la acción comunicativa**. Razón y Palabra, 75, 1-19. Recuperado de http://www.razonypalabra.org.mx/N/N75/ultimas/38_Garrido_M75.pdf

Gómez-Hera, J. (2002). **Ética de máximos y Ética de mínimos. Una alternativa para solucionar los conflictos morales de las sociedades pluralistas**. En Gómez-Hera, J. (Coordinador). Dignidad de la vida y manipulación genética. Madrid: Biblioteca Nueva.

Gracia, D. (2007). **El contexto histórico de la bioética hispanoamericana**. En Quezada, A. (Ed.). Perspectivas de la bioética en Iberoamérica (pp.21-36). Centro Universitario Sao Camilo.

Hernández, M. (2001). **La bioética y el pluralismo ético**. Revista Gerencia y Políticas de Salud, 1(1), 74-85. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/545/54510110.pdf>

Habermas, J. (1987). **Teoría de la acción comunicativa**. Cuarta edición. Madrid: Tauros

Habermas, J. (1988). **La lógica de las ciencias sociales**. Madrid: Tecnos.

Habermas, J., (1992). **La reconstrucción del materialismo histórico**. Taurus.

Habermas, J. (2000). **Conciencia moral y acción comunicativa**. Barcelona: Península

Habermas, J. (2001). **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns** (Trad. M. Jiménez) Cátedra. (Obra original publicada en 1984)

Llano, A. (2007). **La bioética de América Latina y en Colombia**. En Quezada, A. (Ed.). Perspectivas de la bioética en Iberoamérica (pp.51-58). Centro Universitario Sao Camilo.

- Maliandi, R. (2002). **Ética discursiva y ética aplicada. Reflexiones sobre la formación de profesionales.** Revista Iberoamericana de Educación, (29). Recuperado de <https://rieoei.org/historico/documentos/rie29a05.htm>
- Mainetti, J. y Pérez, M. (2007). **Los discursos de la bioética en América Latina.** En Quezada, A. (Ed.). Perspectivas de la bioética en Iberoamérica (pp.37-43). Centro Universitario Sao Camilo.
- Mainetti, J. (2011). **Bioética.** En: Romeo Casabona, C. M. (dir.). Enciclopedia de Bioderecho y Bioética I. (pp. 227-234). Comares.
- Michellini, D. (2003). **La ética del discurso como ética de la responsabilidad.** Literatura y lingüística, (14). 1-13. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35201415>
- Moreno, A. (2008). **Jürgen: Entre la ética del discurso y la ética de la especie.** Revista Tópicos, 35, 93-112. Recuperado de <https://www.scielo.org.mx/pdf/trf/n35/0188-6649-trf-35-93.pdf>
- Oliveira, M. y Osman, E. (2017). **Pluralismo bioético: aportes latinoamericanos a la bioética en perspectiva decolonial.** Revista de bioética, 25(1), 52-60. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/1983-80422017251166>
- Post, S. (ed.) (2004). **Encyclopedia of Bioethics**, 3rd edition. MacMillan Reference USA. Recuperado de <http://course.sdu.edu.cn/G2S/eWebEditor/uploadfile/20120826203413003.pdf>
- Potter, V. (1971). **Bioethics bridge to the future.** New York: Prebtis Hall.
- Rotondo, M. (2017). **Introducción a la bioética.** Revista Uruguaya de Cardiología, 32(3), 240-248. Recuperado de <http://www.scielo.edu.uy/pdf/ruc/v32n3/1688-0420-ruc-32-03-240.pdf>
- Reich, W. (1995). **Encyclopedia of Bioethics.** Vol.3. ed. rev. Nueva York: Mac Millan
- Serrano, J. (2003). **Los principios de la Bioética.** Cuadernos de Bioética, 12(4), 23-33. Recuperado de https://eprints.ucm.es/id/eprint/11720/1/Los_principios_de_la_Bioetica.pdf
- Statista Research Department. (Septiembre 2021). **Problemas más importantes que afectan a América Latina según líderes de opinión y periodistas en 2021.** Recuperado de

<https://es.statista.com/estadisticas/1317899/principales-problemas-opinion-de-expertos-america-latina/>

Torres, J. M., Galván, G. & Hernández, O. I. (2016). **Ética del discurso de Habermas: como propuesta teórico-práctica en la solución de problemas práctico-morales.** En Justicia, 29, 13-27. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.17081/just.21.29.1230>

Terrores, J., Galván, G. y Hernández, O. (2016). **Ética del discurso de Habermas: como propuesta teórico-práctica en la solución de problemas práctico-morales.** Justicia, 29, 13-17. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.17081/just.21.29.1230>

Valadés, D. (2014). **Crisis institucional.** Hechos y Derechos, (21). Recuperado de <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/7038/8974>

Velasco, J. (2000). **La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas.** Madrid: BOE-Centro de estudios políticos y constitucionales.