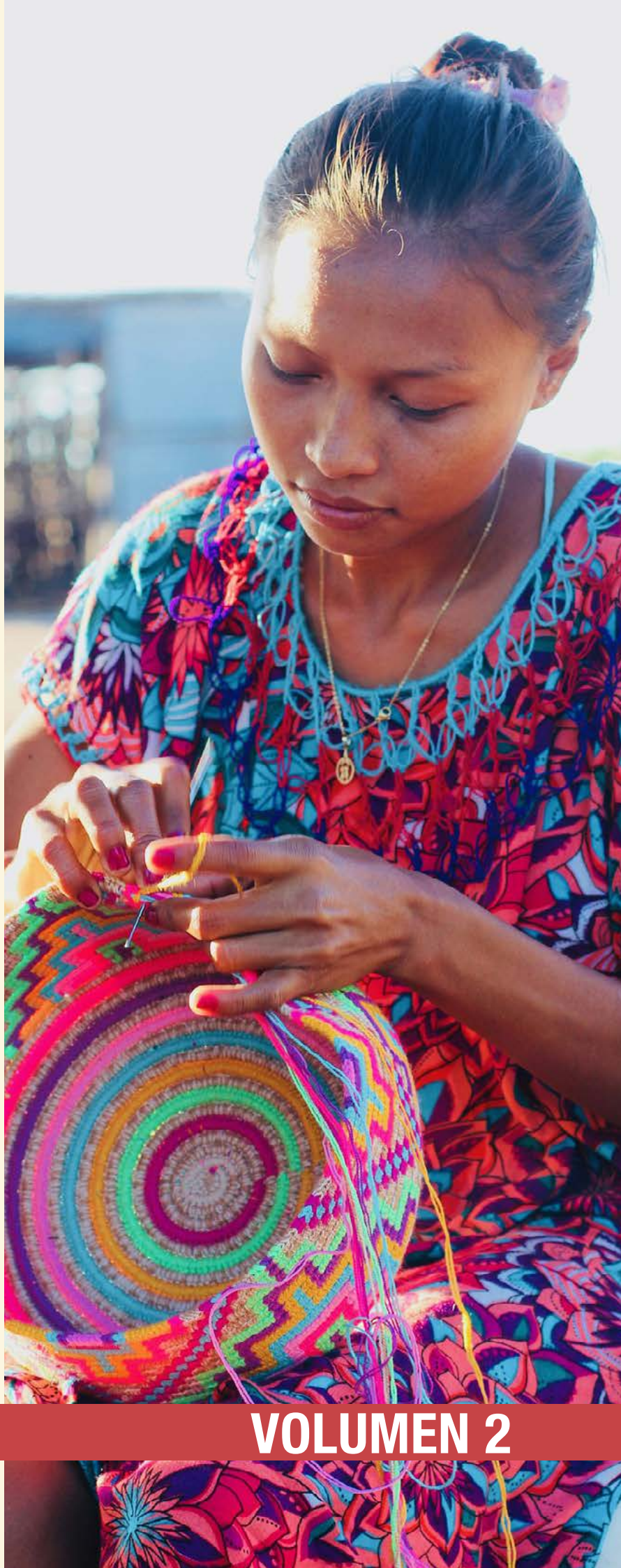
unesco

MANUAL DE EDUCACIÓN EN BIOÉTICA

FUNDAMENTAR LA BIOÉTICA: CONOCIMIENTOS, VALORES Y VISIONES DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



VOLUMEN 2

Publicado en 2022 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 7, place de Fontenoy, 75352 París 07 SP, Francia, la Oficina Regional de Ciencias de la UNESCO para América Latina y el Caribe, UNESCO Montevideo, Luis Piera 1992, piso 2, 11200 Montevideo, Uruguay y la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Ciudad de México, México.

© Universidad Nacional Autónoma de México / UNESCO 2022

ISBN del volumen II: 978-607-30-6177-3
ISBN de la serie: 978-607-30-4144-7

Esta publicación está disponible en acceso abierto bajo la licencia Attribution-ShareAlike 3.0 IGO (CC-BY-SA 3.0 IGO) (http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/igo/). Al utilizar el contenido de la presente publicación, los usuarios aceptan las condiciones de utilización del Repositorio UNESCO de acceso abierto (www.unesco.org/open-access/terms-use-ccbysa-sp).

Los términos empleados en esta publicación y la presentación de los datos que en ella aparecen no implican toma alguna de posición de parte de la UNESCO en cuanto al estatuto jurídico de los países, territorios, ciudades o regiones ni respecto de sus autoridades, fronteras o límites.

Las ideas y opiniones expresadas en esta obra son las de los autores y no reflejan necesariamente el punto de vista de la UNESCO ni comprometen a la Organización.

Editora y editor:
María Luisa Pfeiffer
Camilo Manchola-Castillo

Comité Editorial
Camilo Manchola-Castillo
Constanza Ovalle
Eduardo Rueda
María Luisa Pfeiffer
Silvia Brussino
Volnei Garrafa

Foto de tapa: rafatrivoro / Pixabay
Diseño Gráfico: María Noel Pereyra (UNESCO Montevideo)

MANUAL DE EDUCACIÓN EN BIOÉTICA

FUNDAMENTAR LA BIOÉTICA: CONOCIMIENTOS, VALORES Y VISIONES DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

VOLUMEN 2

ÍNDICE

Prólogo _____ **iv**

María Luisa Pfeiffer
Camilo Manchola-Castillo

Fundamentos

El enfoque de los derechos humanos para la bioética _____ **9**

María Luisa Pfeiffer

Dignidad humana e igualdad como referencias centrales de la bioética basada en el referencial de los Derechos Humanos _____ **25**

Aline Albuquerque

Visiones bioéticas latinoamericanas

Bioética de Intervención - Una agenda latinoamericana de re-territorialización epistemológica para la bioética _____ **37**

Volnei Garrafa

Eliane Cruz

La propuesta de una Bioética de Protección _____ **66**

Fermin Roland Schramm

Bioética Narrativa: la imaginación como herramienta de deliberación moral _____ 76
Camilo Manchola-Castillo

Bioética en clave de libertad y liberación _____ 92
Márcio Fabri dos Anjos

Una modernidad cosmopolítica: saberes del Sur y cambio social _____ 102
Eduardo Rueda

Bioética desde las víctimas. Aportes a partir del pensamiento de Dussel _____ 109
Mónica Heinzmann

La educación como valor

¿Se puede enseñar bioética? Construcción, deconstrucción y reconstrucción de una relación _____ 125
Diego Fonti

AUTORES _____ 136

PRÓLOGO

María Luisa Pfeiffer
Camilo Manchola-Castillo

Editora y editor

Presentamos aquí este segundo tomo del Manual de Educación en Bioética cuya existencia, intencionadamente, genera un gran interrogante. En efecto, en la época en que los libros desaparecen, así como las bibliotecas, en que el conocimiento se vuelve cada vez más información y datos, en que existen cantidades de redes sociales en las que circulan esas informaciones y datos, cientos de referencias en internet donde miles de autores vuelcan sus trabajos que a poco de ser volcados desaparecen tapados por nuevos trabajos que los suplantan, ¿qué sentido tiene un manual, un libro en cuatro tomos compilando contribuciones de expertos/as de la región, con el propósito de contribuir al avance del conocimiento y la reflexión en bioética en América Latina y el Caribe?

Un manual compila conocimientos sobre un tema, en este caso sobre bioética, pero esa es una definición ambigua, pues la cuestión es el sentido de esos conocimientos; como en cualquier momento de la historia, la disputa es siempre sobre los sentidos de las palabras y en este caso podemos discutir la palabra manual. Y lo primero que debemos saber respecto de él es que no es un manual cualquiera.

En primer lugar, es editado por la UNESCO, lo que nos advierte que su finalidad es educativa, pero en el mejor sentido de la palabra, lo cual significa que no es un manual que distribuya respuestas a problemas cada vez más urgentes en América Latina, sino que por el contrario, genera preguntas y orienta en la búsqueda de sus respuestas, permitiendo el diálogo con auténticas y auténticos bioeticistas. Y aquí viene una segunda cuestión: no se trata de expertas, expertos o especialistas cualquiera sino de integrantes de la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética UNESCO, lo cual da a este manual una identidad liberadora compartida por la Redbioética y la UNESCO. Y hay una tercera que no es menor, está apoyado por una de las más prestigiosas universidades de México, la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), lo cual garantiza su valor académico. Este manual tiene un sello de origen que habla de su vocación educadora y fundamentalmente orientadora a la hora de abordar las problemáticas que día a día enfrentan las y los latinoamericanas y latinoamericanos. Por eso podemos decir, sin equivocarnos, que compila los "filtros" que permiten leer los problemas desde dos perspectivas que se unen en los objetivos: la de la Redbioética y la de la UNESCO. Uno de esos "filtros" es la búsqueda de la paz por medio de la educación, y el otro la defensa de la dignidad humana simbolizada en la salvaguardia de los derechos del ser humano. Toda lectura de la realidad, de la información, de los datos, se hace con "anteojos" y pasa por "filtros" y lo más importante a la hora de enfrentar los denominados "hechos" es conocer el ángulo de lectura a que nos obligarán esos anteojos y aceptarlo o rechazarlo en función de un objetivo. Este manual ayuda a reconocer la identidad de los anteojos, la finalidad de los objetivos y da argumentos, razones, testimonios, propósitos para aceptarlos o rechazarlos. Quienes lo coordinamos, lo escribimos, lo presentamos, no solo reconocemos el valor de las instituciones a la hora de educar sino que además tenemos en claro qué significa ser parte de la Redbioética UNESCO. Y cada uno de los textos es testimonio de ello.

No hay recetas en este manual, sino desafíos a pensar una América Latina diferente, libre, respetuosa de la tierra principalmente, de las culturas que la vienen alimentando desde los comienzos de su historia, de los anhelos de sus habitantes de poder vivir bien, en paz, solidariamente, con justicia.

Para ello, este manual ofrece una reflexión bioética que sin dejar de ser crítica es sobre todo ética, y desde la exigencia ética juzga sobre el bien y el mal en relación con el peso que las cuestiones sociales, económicas, políticas, tecnológicas, científicas y culturales tienen sobre la vida, humana y no humana. La ética o mejor la bioética que pone de relieve el escenario de profunda desigualdad y el incremento de problemas relativos a la pobreza, la violencia y la discriminación de individuos y comunidades. Esta reflexión tiene en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, aprobada por unanimidad por la Conferencia General de la UNESCO en el año 2005 en París, un marco normativo que las y los autores y autoras no olvidan ya que representa la respuesta de la UNESCO a las grandes transformaciones del mundo actual, reclamando el reconocimiento de los derechos humanos como instrumento adecuado para promover la paz, la libertad y la justicia en el mundo.

Es para ser fiel a los mandatos de la Declaración que el Programa Regional de Bioética y Ética de la Ciencia de UNESCO del Sector de Ciencias Sociales y Humanas, con sede en Montevideo, ha ofrecido publicaciones que, como esta, pueden ser empleadas por quienes desarrollan actividades educativas. En esa línea se inscribe este manual publicado con la UNAM, que pretende ser una herramienta imprescindible para la educación en una bioética comprometida con la declaración, que busca el fortalecimiento de capacidades, la promoción de principios éticos y el debate público en sociedad. También se orienta a fortalecer el carácter multi, inter y transdisciplinar que es central al conocimiento bioético, aportando al mismo tiempo una visión desde el territorio que permite visibilizar la problemática específica que vive la región de América Latina y el Caribe.

A ello se han comprometido las y los autores y autoras de los cuatro tomos del manual y especialmente las y los de este segundo tomo, en el que buscarán fundamentar la bioética desarrollando conocimientos, valores y visiones precisamente desde América Latina y el Caribe. Se incluyen trabajos que buscan marcos referenciales contrahegemónicos para señalar esos fundamentos, recogiendo en muchos casos líneas de pensamiento de las filosofías y las pedagogías críticas latinoamericanas. Esta línea de reflexión original que escucha las preguntas que se hacen desde América Latina y desde allí se responden, ha enriquecido sin duda el marco teórico conceptual de la bioética. Muchos de estos aportes no han contado con el necesario reconocimiento a nivel internacional o por el contrario han sido tomados y copiados sin reportar sus raíces latinoamericanas. Por eso, este volumen incluirá esas voces que desde la región ofrecen miradas, visiones y propuestas innovadoras, encarnadas y construidas sobre la historia y la realidad sociopolítica de la región, y que están inspiradas en sus pensadoras y pensadores así como en otros y otras que desde otras regiones, han aportado a la construcción de un mirada desde el sur global y desde los derechos humanos.

De esta manera, el libro está dividido en tres secciones: Fundamentos, Visiones bioéticas latinoamericanas y La educación como valor. En la primera, María Luisa Pfeiffer y Aline Albuquerque nos invitan a reflexionar sobre la importancia que tienen los conceptos y prácticas de los derechos humanos y de la dignidad humana para la construcción de la bioética.

En la segunda, que hemos denominado "Visiones bioéticas latinoamericanas" y que compone el grueso de este segundo volumen del Manual, Volnei Garrafa, Fermín Schramm, Camilo Manchola-Castillo, Márcio Fabri, Eduardo Rueda y Mónica Heinzmann dan un panorama de la rica producción bioética de la región. Las llamadas bioéticas de intervención, de protección, narrativa, de liberación, desde la ecología de saberes y a partir de las víctimas, son explicadas por estas y estos autoras y autores. Hacen para ello una completa radiografía de cada una de ellas, incluyendo sus orígenes, propósito y huella latinoamericana, encarnada en su compromiso social y preocupación con los derechos humanos. Conviene resaltar que en los casos de las bioéticas de intervención y de protección, los autores que escriben en este volumen son sus mismos creadores.

En la tercera, que hemos denominado "La educación como valor", Diego Fonti lleva la exigencia de la educación en bioética a su límite preguntándose si se puede enseñar una bioética cuyo único compromiso sea evitar toda violencia absoluta, injusta y brutal, de un grupo humano sobre otro, escuchando las voces de las vidas dañadas, negadas, violadas, explotadas; si es posible hacerlo mediante la reconstrucción de una práctica deliberativa que incluya las voces de quienes han sufrido estrago y opresión.

Finalmente, nuestro mayor agradecimiento la UNESCO y la UNAM, por su apoyo irrestricto y esencial para la publicación de esta obra; al comité editorial, que revisó todos los textos; y, especialmente, a quienes hemos convocado para hacer parte de este segundo volumen del Manual de educación en bioética: Volnei Garrafa, Aline Albuquerque, Eduardo Rueda, Camilo Manchola, María Luisa Pfeiffer, Roland Schramm, Diego Fonti, Marcio Fabri y Mónica Heinzmann, que han asumido el compromiso de enfrentar los problemas latinoamericanos con abordajes teórico prácticos, realmente innovadores en muchos aspectos, pero al mismo tiempo situados en la región, tomando en cuenta enseñanzas ancestrales que reconocen la dignidad de toda vida, humana y no humana.

AGRADECIMIENTOS

Este Manual es el resultado de una colaboración exitosa entre la UNESCO y la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México. Con él se pone de manifiesto la voluntad de trabajo conjunto y cooperación entre el Sector de Ciencias Sociales y Humanas de UNESCO para América Latina y el Caribe y el Programa Institucional de Ética y Bioética FACMED y el Campo de Conocimiento Bioética del Programa de Maestría y Doctorado en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud (PMDCMOS) perteneciente al Posgrado UNAM, a cargo de la Dra. Jennifer Hincapie Sanchez. Nuestro sincero agradecimiento así al Sr. Director de la Facultad de Medicina, Dr. Germán Fajardo Dolci, a la Dra. Irene Durante Montiel, Secretaria General de la Facultad de Medicina, y a la Dra. Jennifer Hincapie Sanchez que hicieron posible la publicación de este trabajo, en su segundo volumen como el anterior y los posteriores.

Vaya nuestro enorme reconocimiento a las autoras y los autores que han dado generosamente sus conocimientos, su tiempo y su apoyo para que contemos con esta obra de excelencia. A todas y todos, nuestro especial agradecimiento.

Un profundo agradecimiento por la desinteresada tarea a las y los miembros del comité editorial: Silvia Brussino (Argentina), Camilo Manchola-Castillo (Brasil Colombia), María Luisa Pfeiffer (Argentina), Eduardo Ruerda (Colombia), Volnei Garrafa (Brasil) y Constanza Ovalle (Colombia) y, muy especialmente, a Susana Vidal, idealizadora de este Manual en sus varios volúmenes. El compromiso de todas y todos ha hecho posible llegar a este punto en tiempos tan complejos.

Finalmente, nuestro sincero agradecimiento a María Noel Pereyra (diseñadora de UNESCO Montevideo) por su trabajo de diseño y propuesta del concepto general del Manual así como de este segundo volumen.

Fundamentos

EL ENFOQUE DE LOS DERECHOS HUMANOS PARA LA BIOÉTICA

María Luisa Pfeiffer

LA BIOÉTICA

No es posible poner una fecha al nacimiento de la bioética. Se discute acerca del concepto usado por Fritz Jahr a principios del siglo XX y más tarde, con mayor precisión por van Rensselaer Potter en su artículo "Bioética: la ciencia de la supervivencia" (1970). El autor de la primer *Enciclopedia de Bioética* (1978), Warren Thomas Reich cuya definición de bioética ha sido largamente usada[1], considera en ella que los fundadores son el Hastings Center y el Instituto Kennedy cuando animaron al diálogo interdisciplinar entre la medicina, la filosofía y la ética. Reich no reconoce en la primera versión de la Enciclopedia a Potter aunque lo hace más tarde. Sin embargo, muchos ponen a Potter como el primer mojón del camino.

Desde sus orígenes la bioética es asociada con la ética médica, incluso el mismo Potter lo hace, a tal punto que muchos se preguntaban si desarrollar este saber no era ocioso. De hecho, la medicina es y había sido desde siempre una profesión marcada por la ética y era muy sencillo recuperar los mandatos de esa ética poniendo el *Primun non nocere* hipocrático en primer lugar,[2] reconociendo que ese mandato supone la necesidad de hacer el bien y agregando como elemento distintivo de la bioética el respeto por la autonomía del paciente.[3]

Durante años estas cuestiones fueron centrales a la bioética y en muchos casos siguen siéndolo y la discusión tenía razón de ser, pues la tecnología había apartado al médico (fundamentalmente al médico) del enfermo y había que tender un puente entre ambos. Muchos entendieron así el mensaje potteriano que les llegaba por terceros, e incluso comenzaron a utilizar ciertos conceptos, ciertas perspectivas, cierta concepción de la bioética que terminó siendo más dañina que beneficiosa.[4] Ya Potter había previsto esto cuando empieza a hablar sistemáticamente de bioética desde una perspectiva más integradora y se pone en guardia recordando sus primeros trabajos y su propósito de no limitarse a las problemáticas médicas sino relacionar las mismas con las ciencias sociales y las ecológicas: "Lo que me interesaba en ese entonces era el cuestionamiento del progreso y hacia donde estaban llevando a la cultura occidental todos los avances materialistas propios de la ciencia y la tecnología. Expresé mis ideas de lo que, según mi punto de vista, se transformó en la misión de la bioética: un intento por responder a la pregunta que encara la humanidad: ¿qué tipo de futuro tenemos por delante? y ¿tenemos alguna opción?" (Potter 1962). El foco era la humanidad presente y futura, una ética de alcance global enfocada sobre los derechos del sujeto como entidad social así

1 "El estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y la atención de la salud, en tanto que dicha conducta es examinada a la luz de principios y valores humanos"

2 El *primun non nocere* es considerado históricamente como el principio fundamental de la medicina. (Gracia 1990: 103)

3 Podemos reconocer en este planteo al que realizan Beauchamp y Childress en su obra: *Principios de ética médica* (1999) que durante muchos años fue tomada de referencia magistral para la bioética aunque sus autores la hubieran pensado como una ética médica.

4 Muchos otros, llenos de buenas intenciones se preguntaron si no bastaba con el trabajo hecho por Callahan (2004) de poner nuevas metas a la medicina.

como los de la tierra.[5] El puente de que habla Potter y que atribuye como misión a la bioética no es, como se entendió, solo entre médico y paciente sino entre el mundo actual y el futuro. Aunque no explícitamente, podemos encontrar en los cuestionamientos potterianos a la medicina de su tiempo, una advertencia al avance de la tecnología sobre las relaciones humanas. Potter la involucra en su crítica a un mundo que amenaza destruir toda vida. Sostiene que ni ésta, ni la medicina que termina siendo dominada por el espíritu tecnocientífico del siglo XX y destruye su cercanía con el ser humano como una entidad compleja, son dueños de la vida.

Muchos ponen el origen de la bioética mucho antes de que se comenzara a utilizar el concepto, en el juicio de Nuremberg en 1947,[6] donde la comunidad médica y política juzga prácticas aberrantes de investigación médica, cometidas por los profesionales de la medicina que investigaban en los campos de concentración nazis, y del que surge el Código de Nuremberg (Tealdi 2016). No sólo los nazis habían experimentado olvidando que trataban con personas humanas, lo mismo había sucedido y seguía sucediendo en otros países, y Nuremberg no fue impedimento para ello, sobre todo en los países que aprovecharon el crecimiento tecnológico que había generado la guerra, como los EEUU.[7] Hasta mucho tiempo después de terminada la guerra, la medicina continuó con sus investigaciones científicas usando procedimientos no siempre respetuosos de la dignidad de aquellos sobre los que investigaba. Recordemos que Nuremberg queda en la sombra durante casi 20 años hasta que aparece Helsinki en 1964 y que tampoco Helsinki es escuchada: Tuskegee es una investigación del Servicio de Salud Pública de los EEUU que había comenzado en 1932 y recién es interrumpida 1972 luego de un escándalo público. Esto obligó a los mismos interesados en investigaciones biomédicas a plantear una gran cantidad de problemas que había que encarar para proteger a los sujetos sometidos a ellas (National Comision… 1979). No fueron ajenos a esto los laboratorios médicos que habían multiplicado sus experimentos con medicamentos y que fueron los impulsores de los comités de ética. La bioética crece entonces en paralelo con un único interés: proteger a los enfermos de los abusos de la medicina cuyo poder se venía acrecentando gracias a la incorporación de la tecnología, sea en la clínica como en la investigación, buscando su legitimación con argumentos éticos falaces.[8]

La bioética nace en EEUU donde se centraba el poder científico económico de pos- guerra buscando proteger y fomentar la salud frente a la aplicación de una tecnología cada vez más desarrollada. De este modo la salud pasa a ser

5 En este sentido Potter recupera las ideas de Leopold que en 1949, en su obra *The Land Ethic* extiende los límites de la consideración ética hacia los suelos, las aguas, las plantas, los animales o colectivamente: la tierra, al punto de pensar en los derechos de las piedras. Leopold pretendía cambiar el rol del ser humano: de conquistador de la tierra al de simple miembro y ciudadano de ella. (Leopold 2007)

6 En el juicio que comenzó en 1946 y culminó en 1947, diecisiete médicos fueron condenados por prácticas aberrantes de investigación con miles de prisioneros, violando incluso el Código ético de Berlin de 1900 que tenía vigencia en Alemania. Estas prácticas como pruebas de supervivencia bajo situaciones de hambre, congelamiento, infecciones provocadas y exposición a gas mostaza, diversas mutilaciones quirúrgicas y actos de esterilización y eugenesia, que fueron probadas documentalmente, se consideraron crímenes contra la humanidad. Siete de los médicos fueron condenados a la horca: Karl Brandt, Rudolf Brandt, Karl Gebhardt, Joachin Mrugowsky, Victor Brack, Wolfram Sievers y Waldemer Hoven.

7 El afán del avance de la ciencia fue el argumento que al igual que en Nuremberg permitió sacrificar a unos pocos en beneficio de la sociedad. Se trataba como se sigue tratando hoy, aunque en menor escala, de grupos vulnerables como pobres, presos, discapacitados, ancianos, negros e indígenas y pacientes con enfermedades mentales.

8 Argumentos éticos falaces muy trabajados por bioeticistas son por ejemplo los que convalidan el uso de placebo en investigaciones con humanos, existiendo cualquier droga confrontable con la experimentada. El argumento hallado es el del progreso de la ciencia que va a beneficiar a millones y la facilitación y acortamiento de los experimentos. También se convalida de manera semejante el doble estándar investigativo usando el argumento de la equidad: hay que igualar los resultados manteniendo el estándar de atención de los pueblos que se usan como probandos, o dictando pautas que reconocen el doble estándar para los países subdesarrollados como en la pauta 11 de CIOMS/OMS (2002). Esto se repite en tiempo de pandemia cuando se unifican fases de investigación, se prueban tratamientos sin consentimiento de los enfermos por su condición de moribundos, o se infecta a voluntarios sanos para probar vacunas en experimentación porque el mundo lo reclama para volver a la "normalidad" (Tealdi 2006).

un argumento valioso para el desarrollo biotecnológico que sobrevino durante la segunda mitad del siglo XX y continúa hasta el presente.

Esa bioética que asociaba y sigue asociando salud a no enfermedad, es muy parecida a una ética médica, fue catalogada como ética aplicada por los filósofos y en efecto lo es: una ética aplicada al ejercicio de la profesión médica en sus variables clínica e investigativa, una nueva ética médica que va incluyendo los nuevos avances en biomedicina.[9]

Esta concepción de la bioética fue la dominante por mucho tiempo en América Latina y se hallaba sostenida sobre el principialismo.[10] Este nace de la aplicación a cuestiones clínicas de los principios elaborados por el Informe Belmont para regular las investigaciones biomédicas. Son T. Beauchamp y J. Childress quienes toman a su cargo esa aplicación en su obra *Principios de ética biomédica* (1999) de fuerte corte anglo-sajón, centrada sobre la relación médico-paciente. También la casuística de Jonsen y Toulmin (1988) que reflexionaba sobre lo particular y fue tomada como referencia por algunos bioeticistas latinoamericanos, es una ética médica. Por su parte, las bioéticas de intervención de V.Garrafa- D.Porto[11] y de protección de F. Shramm y M. Kottow[12] en América Latina, que procuraron superar las relaciones médico-enfermo dando protagonismo a la salud pública y acentuando una lectura sociológica, quedaron presas todavía de la problemática médica. Lo mismo puede decirse de la bioética personalista que desde una perspectiva cristiana sigue abordando cuestiones asociadas al cuidado médico. Ninguna de estas bioéticas, más allá de su valor particular, escapa al planteo de una problemática relativa a la salud fuertemente relacionada con la medicina.

Aunque la bioética latinoamericana ha incorporado cuestiones que tienen que ver más con lo político que con lo sociológico, o con una ecoética que supera los planteamientos a veces triviales de la ecología y sobre todo con críticas a la impronta tecnológica que viene distinguiendo a la relación con el mundo en el siglo XXI, aún le es difícil plantear una bioética que supere la impronta de la medicalización de la vida que sufre nuestra cultura. Para ello es necesario acentuar el cuestionamiento serio a la tecnología y sobre todo a la biotecnología y la incidencia de estas prácticas en la concepción de las relaciones del ser humano con sus congéneres y con la naturaleza. No sólo es necesario denunciar su abuso sino considerar las violaciones a los derechos que implica el mero uso de ciertas tecnologías en todos los aspectos de la vida humana.[13]

La bioética debe ser la alternativa a la biopolítica y en ese sentido debe adoptar una actitud comprometida frente a cuestiones que denominamos políticas, como la justicia en las estrategias de gobierno de las comunidades y sobre todo un reconocimiento del alcance de los "saberes" de todo tipo. Porque no se trata de ignorar el peso de la medicina en un mundo medicalizado, sino de mostrar precisamente que el ejercicio de la medicina, la definición de salud o enfermedad, las elecciones terapéuticas e incluso los diagnósticos están traspasados por decisiones políticas e incluso económicas por un lado y sobre entendidos culturales por otro y por ello no se puede ni ignorar ni menospreciar todos esos supuestos. Por el contrario, la bioéti-

9 Además de ser una ética médica era selectiva en la elección de las problemáticas reproduciendo la de diferencia 90/10. Hasta los años 1990, el 10% de las reflexiones en bioética se centraban en problemas generados por el 90% de la carga total de la enfermedad (Singer 1993).

10 Se llama principialismo a la lectura de la ética médica de Beauchamp y Childress (1999) sustentada sobre cuatro principios que fueron considerados como rectores para la bioética durante mucho tiempo.

11 La bioética de intervención, inspirada en buena medida por la filosofía y la pedagogía de la liberación, se ha propuesto un activismo político que brega contra la pobreza y las inequidades, y se sitúa en oposición a la hegemonía del Norte y la explotación de los "países periféricos". Distingue entre situaciones emergentes y persistentes (Porto e Garrafa 2005/ Garrafa 2005).

12 La bioética de protección asume la defensa de los desvalidos y vulnerados, presentando un camino de empoderamiento para los subyugados que requieren apoyo para empezar a ejercer su autonomía y desarrollar un discurso ético propio, sin esperar la supuesta justicia global que según imaginan los teóricos, vendrá en el futuro (Kottow 2005/Schramm 2005).

13 En este sentido muchos bioeticistas han olvidado lo escrito por Potter que citáramos al comienzo de este escrito (nota 5), en que pone como asunto central para pensar un puente hacia el futuro la crítica a la tecnología.

ca debe entablar una lucha por los significados valiéndose de la epistemología, la sociología, la historia y sobre todo la semántica para descubrir los procesos políticos y económicos que la alimentan, y los simbolismos que la asocian a la vida de los pueblos. Por consiguiente, es necesario redimensionar la bioética sobre todo cuando, siguiendo las exigencias biotecnológicas, se analiza la vinculación de las decisiones humanas con la experimentación biogenética y con los resultados provenientes de la biología y la ingeniería genética por ejemplo. Es preciso no olvidar que en este caso y en muchos otros, una perspectiva enfocada en lo puramente científico-técnico es interesada y no cuestiona los supuestos de la actual civilización sostenida sobre la estrecha dependencia de tecnociencia y consumo entre otros. Es preciso tener en claro que el desarrollo de la biotecnología en todas sus manifestaciones parece olvidar los aspectos sociales, políticos y económicos que son tan o más condicionantes que la genética para la posibilidad de alcanzar seres humanos solidarios entre sí y con el universo.

DERECHOS HUMANOS

Al momento de referirnos a los derechos humanos es preciso hacer un primer movimiento: dejar en claro de qué estamos hablando ya que esta expresión viene adquiriendo significados ambiguos. Para ello es importante separar los derechos humanos de meras fórmulas ideales y lograr que pesen en la historia como exigencias culturales, lo cual no será posible si no hallamos su valor simbólico, sobre todo para los pueblos colonizados, sometidos, dominados, tanto política como económicamente que habitan nuestra región.

No podemos olvidar que debemos la Declaración Universal de los Derechos Humanos a las Naciones Unidas que se crearon como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. En 1945, representantes de 50 países se reunieron en San Francisco en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Organización Internacional, para redactar la Carta de las Naciones Unidas: su objetivo era salvaguardar la paz y la seguridad en el mundo. Sus fundadores eran plenamente conscientes que para lograrlo era preciso garantizar que todos los seres humanos disfrutaran plenamente de sus derechos.

Las Naciones Unidas (ONU) empezaron a existir oficialmente el 24 de octubre de 1945, después de que la Carta fuera ratificada por todos sus miembros fundadores.[14] Las personas no debían volver a verse perseguidas por las atrocidades, ni volver a ser víctimas de políticas genocidas como las que habían devastado sociedades de toda Europa. En razón de ello en el Preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas se establece que uno de los objetivos de la organización mundial será "reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas". Muy poco después el 16 de noviembre de 1945 estos propósitos comienzan a ponerse en práctica con la creación de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) cuya meta fue formulada como "contribuir a la paz y a la seguridad estrechando, mediante la educación, la ciencia y la cultura la colaboración entre las naciones, a fin de asegurar el respeto universal a la justicia, a la ley, a los derechos humanos y a las libertades fundamentales que sin distinción de raza, sexo, idioma o religión, la Carta de las Naciones Unidas reconoce a todos los pueblos del mundo" (UNESCO 1945)

Para que la ONU pudiera concretar y definir las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas en materia de derechos humanos debía elaborarse un instrumento.

Debido a las posiciones enfrentadas existentes, la Comisión se planteó inicialmente la elaboración de tres documentos: una Declaración, luego un Pacto de Derechos Humanos, y por último un documento estableciendo una serie de medidas para la puesta en práctica de los dos anteriores. Sin embargo, pronto se vio que los Estados no estaban dispuestos a asumir compromisos sólidos, por lo que se optó por un objetivo mucho más modesto: elaborar un do-

14 Entre ellos 21 países latinoamericanos.

cumento que consagrase los derechos humanos más relevantes.

El 10 de octubre de 1948 la Declaración Universal de Derechos Humanos, que constaba de 30 artículos, fue votada por 48 de los 58 miembros de las Naciones Unidas de ese momento (Arabia Saudí, Bielorrusia, Checoslovaquia, Polonia, Sudáfrica, Ucrania, Unión Soviética y Yugoslavia se abstuvieron en la votación y hubo dos ausentes Honduras y Yemen). Sin embargo, en ese momento el documento no logró ser formalizado como un tratado internacional obligatorio para los estados firmantes, solo era un ideal orientativo para la humanidad. Casi dos décadas después, en 1966, se alcanzó un consenso internacional suficiente para establecer su obligatoriedad al entrar en vigor el Pacto de Derechos Civiles y el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales que asociados a la primera declaración comprenden lo que se ha denominado Carta Internacional de Derechos Humanos. El preámbulo de estos dos pactos sostiene "no puede realizarse el ideal del ser humano libre… a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos civiles y políticos, tanto como de sus derechos económicos, sociales y culturales".

Mientras la primer declaración tomaba en cuenta fundamentalmente las libertades individuales, los pactos y declaraciones subsiguientes reconocieron con mayor detalle la limitación a las mismas, pasando a considerar situaciones de vulnerabilidad de los humanos que exigen a las sociedades y los estados: mayores obligaciones con los niños, las mujeres, los pueblos originarios, los discapacitados, los migrantes, así como a evitar conductas de los estados y los pueblos definitivamente inexcusables, como el racismo, la tortura y la desaparición forzada de personas.

Los 190 países que forman hoy parte de la ONU, han ratificado al menos uno de los nueve tratados internacionales básicos de derechos humanos, y el 80 % de ellos ha ratificado al menos cuatro de ellos. En el caso de EEUU si bien firmó la declaración nunca la ha enviado al Senado para que sea ratificada.[15] Eso quiere decir que si bien respalda los derechos descritos en el documento, no está comprometido legalmente a acatarlos.

Se puede considerar que los derechos humanos tienen vigencia universal en tanto y en cuanto son expresión fuertemente reconocida por gran parte de los pueblos de la tierra de mandatos éticos como son el respeto a la vida y la verdad así como el supuesto de una libertad absolutamente limitada por la condición humana. No se puede hablar de ética fuera de ese supuesto y la aceptación de esos valores. De modo que admitiendo esa universalidad, las proclamas de derechos humanos han buscado interrelacionarla con otros valores que la dotan de significado a la hora de convertirla en prácticas concretas. La vida a respetar por ejemplo, no es una vida abstracta sino que está estrechamente asociada a la integridad física mental y social, a su desarrollo en un tiempo vivido, a una trascendencia histórica o religiosa.

Por ello es necesario plantear el reconocimiento de los derechos humanos desde un plano previo al jurídico. Su aceptación y su uso no deben depender de ser admitidos legalmente, tienen vigencia ética más allá de su requerimiento jurídico. Ello no significa desconocer el valor del derecho jurídico sino darle mayor consistencia y sentido ético a las declaraciones asumidas por gran parte de los países y por consiguiente de sus pueblos. Toda ley debe tener un fundamento ético que la legitime, y los derechos humanos pueden ser considerados por los pueblos que los han proclamado, como ese fundamento ético. Es precisamente este reconocimiento del valor ético universal de las declaraciones el que les permite crear vínculos con el derecho internacional y ser reconocidos

15 Los Estados Unidos firmaron el Pacto en 1979 bajo la administración del presidente Carter, pero no están totalmente vinculados por el mismo hasta que sea ratificado. Por razones políticas, la administración Carter no dio el empuje necesario para la revisión del Pacto por el Senado, quien debe dar su "consejo y consentimiento" antes que dicho país pueda ratificar un tratado. Los presidentes Reagan y Busch consideraron que los derechos económicos, sociales y culturales no son realmente derechos sino que se limitan a objetivos sociales deseables y por lo tanto no deberían ser objeto de tratados vinculantes. Clinton por su parte no negó la naturaleza de estos derechos, pero tampoco solicitó la ratificación del Congreso, mientras Bush hijo siguió los pasos de su padre. Esto tampoco cambió con Obama a pesar de sus promesas. Una de las políticas a que obligarían los pactos a estos gobiernos es a un sistema de salud pública universal.

como fundamento del mismo. Para juristas como Gross Espiell la doctrina de los derechos humanos de las declaraciones es fuente de derechos (Gross Espiell 2006).

Por ello la cuestión que plantea permanentemente la bioética no es su reconocimiento jurídico sino el efectivo y práctico por parte de las personas y las instituciones y el modo de evitar que pasen a formar parte del aparato de los poderes estatales que se despliegan para reducir a los individuos a medidas y cifras que manipula la burocracia política; medidas y cifras a las que la medicina no es ajena como venimos viendo a propósito de la pandemia que nos aqueja. Evitar esto es claramente sostener una exigencia ética frente a una práctica biopolítica, en el sentido que el aparato estadístico y administrativo de los poderosos opera de acuerdo al principio de invisibilidad de las víctimas. Por consiguiente impedir que la apelación a los derechos humanos se convierta en una práctica biopolítica de dominio en lugar de una apelación ética a la igualdad y la independencia, es una de las tareas de la bioética. Esta tarea es, como sostiene Arendt, reafirmar la condición humana que es la vida humana misma (Arendt 2005:35).

Por ello afirmamos que el reconocimiento de los derechos humanos no pasa solo por lo jurídico. Mucho menos, como se pretende, con la asociación de su puesta en práctica con la preservación de la herencia genética por ejemplo. En el caso de ciertas prácticas genéticas, como la selección de embriones por ejemplo, de lo que se trata es de asociar el poder del derecho al de la ciencia (Foucault 2009).[16] Si bien es indudable que podemos plantear, como se suele hacer al hablar de derechos, una controversia sobre los derechos fundamentales de sujetos por nacer o nacidos bajo criterios científicos eugenésicos aplicados en su reproducción, como en el ejemplo mencionado, es preciso discutir previamente las condiciones en que se realiza ese planteo, condiciones de la supremacía de los intereses tecnocientíficos sobre los de orden socio-cultural no sólo para los seres humanos sino incluso para el planeta. Mientras los derechos humanos, sigan formando parte de las representaciones de un ser humano significado desde la biología e inscripto en un orden político jurídico, seguirán fracasando en su intento de sostener el valor intrínseco de cada ser humano, es decir su dignidad, y en la exigencia de que el mismo sea reconocido por las comunidades de todos los tiempos y lugares. Recordemos con Arendt que el nacimiento es un acontecimiento político no meramente biológico. Mantener la vigencia de los derechos humanos no es una decisión jurídica, es alentar una práctica en que los humanos actúen abriendo al sujeto la posibilidad del riesgo, el riesgo que siempre representa la presencia del otro y de lo otro, es abrir a lo diferente, lo múltiple, para encontrarse, para compartir un espacio común, para asumir una vida cualitativamente humana (Pfeiffer 2014). No serán pues los aspectos jurídicos los que dinamicen esa práctica, sino reconocer y acoger al desvalido: esa es la prueba, ese es el compromiso práctico, esa es la praxis política que debe realizar una comunidad como tarea. Las teorías tienen en ese tipo de praxis política su corroboración o su rechazo, pues deben reconocer al otro como igual en derechos para que sean consideradas acordes a la ética. Las teorías no siempre consideran la validez de los derechos, pueden construir regímenes totalitarios sostenidos por formas de vida totalitarias, que rehúsan reconocer derechos, y esto tiene un origen que es la negación de compartir un espacio común, el acento puesto en el individuo y sus deseos. Como dice Arendt "El triunfo del individuo despreocupado de la vida pública, centrado en sus intereses privados y la seguridad de los suyos a cualquier precio, constituye una de las bases del totalitarismo" (Arendt 2005:211). Podemos dar razones de todo tipo para un totalitarismo pero no razones éticas que obligan al reconocimiento de la igualdad de derechos mediante la praxis responsable. Esto se logra solo cuando se sitúa la esfera política en el ámbito de lo público, donde habitan seres humanos que son iguales en su condición de tales pero a la vez diferentes, y que mediante la acción y el discurso hacen de la política un asunto común. El asunto común incluye no sólo al otro humano sino a todo lo otro que constituye el mundo, la naturaleza, el cosmos.

16 Este es el fundamento de la crítica de Foucault a la política del siglo XX que se ha convertido en biopolítica en tanto y en cuanto tiene poder para dar o quitar el derecho a la vida entendido como vida biológica.

De allí deben nacer los denominados derechos de cuarta generación que se centran en la vida humana en interacción con todo el sistema planetario, "pues va más allá de los requerimientos de protección del individuo y de la especie humana, instaurando una nueva doctrina centrada en el geocentrismo ético, ya que se trata de la vida no ya de la humanidad, sino de la especie humana que hace a la humanidad. En consecuencia, esa interacción no es solo con el ambiente o con la vida humana o con la Pachamama ; es una interacción del ser humano con toda la diversidad viviente y no viviente y con su propia naturaleza como especie humana" (Villalobos y Palmar 2012). Los derechos humanos no son para ser declamados sino que obligan a un compromiso como individuo y como sociedad que sus componentes no pueden evadir, un compromiso voluntario, libre, responsable. Pero, las condiciones existentes en la sociedad contemporánea impiden la libertad pues las sociedades carecen de autodeterminación, imposibilitan la paz pues no hay igualdad y obstruyen el imperio de la justicia reemplazándolo por explotación y opresión social, política y económica. La respuesta no es pensar que la posibilidad de la lucha por la vigencia de los derechos humanos y su pleno disfrute es inviable para quienes sufren el subdesarrollo y la miseria sino acometerla, sobre todo para aquellos que podemos verla en nombre de quienes no pueden más que padecerla.

BIOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS

La bioética, así como los derechos humanos nacen en un contexto cultural marcado por el individualismo, el liberalismo y el capitalismo. El sentido de la vida en el occidente al que pertenecemos por influencia histórica, se ha afianzado a lo largo de la segunda mitad del siglo XX poniendo como bandera al individuo como soporte de la sociedad y a la libertad individual y negativa como su estandarte. El individuo acual, del siglo XXI, se sostiene sobre la capacidad de decir no a las costumbres considerándolas prejuicios, a las creencias cuestionadas por la ciencia, a un pasado siempre aventajado por el futuro, todo ello representa para él cadenas que debe romper sin discusión posible. Asimismo asume como la actitud más valiosa a la competencia, que exige ganar a cualquier precio para obtener éxito y fama. La condición que hace posible alcanzar estas conductas que aseguran su diferenciación e individualidad, es vivir ignorando la sociedad, concentrándose en su "interior", su propia vida y futuro, desinteresándose de la vida política y replegándose en su intimidad (Zaffaroni 2011).[17] La modernidad, en nuestro tiempo, enfrenta al individuo con la sociedad lo que deriva en el liberalismo político que llega a recuperar el libertarismo como identidad[18] y el capitalismo económico donde el único protagonista, el actor principal, es el "self made man".[19]

La convicción de que esa contraposición es falaz es la que llevó a un nutrido grupo de bioeticistas a asociar, a partir de los años 90, la bioética con los derechos humanos en América Latina. Vemos fortalecerse esa asociación a partir del *Segundo Congreso de la International Association of Bioethics* (IAB), –la más antigua entidad científica internacional del área de bioética, celebrado en 1994 en Buenos Aires. En el

17 Los términos en que se plantean las soluciones en la historia moderna de occidente tienen que ver con el tratamiento del individuo, por ej. en la oposición típicamente moderna individuo-sociedad. El individuo no es un ser de carne y hueso sino el titular de derechos individuales que le aquejan sólo a él, que sólo él puede defender y que están permanente en riesgo por la presencia del otro que también defiende sus derechos. Esta formulación tiene rasgos asociales y apolíticos (Heler 2000).

18 El libertarismo es una filosofía política y legal que defiende la libertad del individuo en sociedad, los derechos de propiedad privada y la asignación de los recursos a través de la economía de mercado (capitalismo de libre mercado), sosteniendo que la ley debe fundamentarse en la protección de los llamados derechos negativos o individuales. Buscan básicamente revertir el estado de bienestar moderno. El color amarillo se ha convertido en un ícono libertario.

19 Expresión muy usada, sobre todo en la época de los 50 del siglo pasado y que se asocia al "sueño americano". Se traduce por "el hombre que se hace a sí mismo" y proviene de una conferencia de Fredrick Douglas, un líder negro antisegregacionista del siglo XIX que se autodenominó de esa manera y que es la apología del individuo que surge de un medio pobre y se eleva hasta los más altos niveles financieros o políticos gracias a su esfuerzo y perseverancia, ignorando el entorno que lo posibilitó. En América Latina se asocia a trabajar mucho, "lo gané con mi trabajo", ignorando también los contextos en que el trabajo puede posibilitar o no una mejora económica.

"*V Encuentro Nacional de Comités de Ética de la Salud*", bajo el lema: "Bioética y Derechos Humanos" realizado en 2001 en Buenos Aires y en el *Sexto Congreso Mundial de Bioética de la IAB en Brasilia*: "Bioética, interculturalidad y derechos humanos" (2002), termina de afianzarse la alianza, adquiriendo desde entonces y gracias a la acción de la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética (Redbioética) UNESCO cada vez mayor identidad (Tealdi 2008).

La pregunta, frente a esta relación entre bioética y derechos humanos es por qué seguimos hablando de bio-ética y no de bio-derecho como algunos proponen sugiriendo que los derechos humanos deben ser considerado como parte del derecho positivo para que tengan real valor social, ya que sólo el derecho puede generar control social (Casado 2016/Morelli 2010). La primera razón es que la bioética fue pensada como una ética, es decir siguiendo mandatos universales e imperativos ineludibles. Fue y sigue siendo pensada y sostenida sobre el reconocimiento de la dignidad humana que más allá de su grandilocuencia muchas veces criticada, marca que todos y cada uno de los seres humanos valen por igual y que esa igualdad no tiene que ver con una identidad que anula las diferencias sino con un reconocimiento que las valoriza. Todos los documentos internacionales que de alguna manera son testigos de decisiones tomadas por la humanidad en su conjunto y apuntan a propósitos de mejorar la vida de todos los habitantes de la tierra, hablan de dignidad, buscan con este concepto que las naciones, los países, los pueblos, reconozcan el valor de todos y cada uno de los que los componen y den la oportunidad de reconocerse valiosos a cada uno de ellos.

La bioética al ser propuesta como ética supone la libertad que no es autonomía solamente sino sobre todo, responsabilidad y solidaridad pues obliga al reconocimiento del otro como tal, y sobreentiende la veracidad que impide el mayor de los modos de usar al otro que es hacerlo para beneficio propio. Las conductas que valoramos son las que tienen justificación ética, son las que proclamamos como valores: la autenticidad, la honestidad, la transparencia, son los modos de evitar la mendicidad, no hace falta explicar que el reconocimiento de otro como otro, la dignidad del otro, implica valores como respeto, tolerancia, amistad, gratitud.

Pero estas conductas, en tanto éticas, suelen ser comprendidas como que solo comprometen la actitud particular; cuando acudimos a los derechos buscamos salir de esta exigencia que puede fácilmente comprenderse desde lo individual para convertir estos valores en reclamos, reivindicaciones sociales. Al hablar de derechos, la ética pierde cualquier referencia abstracta que pueda hacerla inalcanzable, los derechos son mandatos morales, que fueron establecidos por la "buena voluntad" de los seres humanos, que responden a decisiones racionales libres de la humanidad que los proclamó para sí misma, para reconocerse y valorarse a sí misma.[20] Los derechos humanos afectan a la humanidad y obligan a los pueblos en la medida en que los aceptan.

Latinoamérica ha sido desde sus orígenes coloniales, y continúa siendo, víctima de violación de derechos primarios e incumplimiento de derechos políticos, económicos y culturales. Frente a esta declaración tácita de que la vida de la mayoría de sus habitantes "no merece ser vivida", frente al reconocimiento fáctico de la indignidad de sus pueblos sometidos no solo al hambre, la miseria y la discriminación sino a gobiernos autoritarios y violentos cómplices de los poderes económicos, la bioética tiene un solo mandato: instaurar la vigencia de los derechos humanos cuya razón de ser es respetar la dignidad del ser humano. Este mandato significa poner en acto en cada vida la mayor de las exigencias éticas: reconocer la dignidad de cada uno y de todos los seres humanos. No debemos olvidar que el imperativo tiene tres formulaciones, en las dos primeras la medida del

20 Kant, en su ética considera a la buena voluntad como la voluntad libre de cumplir con el imperativo categórico de la razón práctica que obliga a medir los actos morales con la ley universal que toda la humanidad reconoce como tal como por ejemplo respetar la vida, buscar la verdad. Aunque los imperativos de la razón no obedecen a fines sino que son válidos por sí mismos, uno por lo menos, se formula como ley de la razón universal que debe poner al ser humano como fin de los actos, es decir formula un fin para toda conducta ética sustentada en la razón humana. Esa ley es compartida por todo ser humano, no es individual. (Kant 1785)

imperativo es la ley natural, pero en la tercera la medida es el valor del ser humano como tal es decir la dignidad del ser humano como tal.

Para ello la bioética debe dar un vuelco y evitar que debido a su marca de procedencia que es la medicina y la relación estrecha que tiene esta con lo jurídico, se cuele en su práctica una interpretación de los derechos humanos corta, limitada, y funcional al poder de turno. Quienes consideran que la tarea de la bioética es articular los derechos del paciente y la autonomía de los sujetos, partiendo del supuesto de que cuando hablamos de derechos humanos estamos haciendo referencia a cuestiones jurídicas, olvidan su dimensión ética e incluso la necesidad de su corolario como acción política. Pensar en la relación bioética-derechos humanos está muy lejos de considerar que los conflictos que puedan suscitarse en la vida de las personas respecto de la posibilidad de llevarla adelante y hacerlo sanamente deban resolverse jurídicamente, es decir juridificándolos. No es raro este deslizamiento puesto que vivimos en una cultura medicalizada por un lado y judicializada por otro, las intervenciones jurídica y médica determinan la vida de los ciudadanos. Ello impide que puedan pensarse conceptos como por ejemplo autonomía o justicia fuera de las coordenadas jurídicas y salud fuera del quehacer médico.

Es por ello que resulta tan difícil para la bioética escapar de lo que Bordieu (1996) denomina violencia simbólica. Esta violencia es analizada por este autor en relación a la pedagogía y muestra que la misma es uno de los mayores ejercicios de poder, pues va formando habitus que "son interiorizados mediante la adopción arbitraria de principios que se reproducen en la práctica y perduran incluso luego de que ha cesado la "autoridad pedagógica" (Bordieu y Passeron 1996:25). El habitus que genera la educación pero no solo la educación, implica una violencia ejercida por un "dominador" sobre un "dominado" que tiene carácter simbólico y que es reproducida por las relaciones sociales. Esto, durante años, va formando de forma arbitraria pero continua habitus que del ámbito escolar y académico se extienden a la economía, la política, la estética y sobre todo la moral y van conformando la cultura dominante. La imposición se logra mediante una violencia no física, disciplinando a los "dominados" mediante símbolos, significados y referencias. Estos "no la evidencian y/o son inconscientes de dichas prácticas en su contra, por lo cual son «cómplices de la dominación a la que están sometidos»" (Bordieu 2002). Esto queda plasmado en profesionales, grupos, pueblos, reducidos a la esfera de la ingenuidad, ignorantes de toda posibilidad crítica.[21]

Esta complicidad que para Bordieu es determinante en la destrucción de las conquistas sociales y dificulta la construcción de una narrativa común en torno a condiciones reales de igualdad política y social, debiera ser puesta de relevancia por la bioética en lugar de, por lo menos "oficialmente", repetir y justificar los esquemas y las respuestas de los opresores con el mismo nivel de connivencia (Bordieu 2002).

Lo que Bourdieu aplica a las relaciones sociales de clase se ve muy claramente cuando lo transponemos al escenario que suele presentarnos la bioética que es el de los determinantes de la salud, y los protagonistas a la hora de establecerlos y modificarlos. Uno de ellos, quizá el que es clave, es la medicina. De modo que para la bioética, debiera ser fácil identificar esta violencia simbólica, ya que en la medicina, que es uno de sus tópicos más abordados, históricamente ha existido un "dominador" y un "dominado" y el primero es habilitado por la cultura y la historia a serlo. Pero debiera además advertir que los violentados realmente no son solo los enfermos sino toda la sociedad que gradualmente y sin conciencia de ello va adoptando pautas de comportamiento y criterios de legitimidad que la convierten en cómplice de esa violencia. Citando nuevamente a Bordieu "La gran fuerza de la transmisión de una cultura de clase está en el lograr confundir lo que es necesario con lo que es útil sólo para la clase dominante" (Bordieu 2002:176) y esto se ve claramente en situaciones como la pandemia donde la dueña de la salud es la medicina e incluso una rama de ella como es la epidemiología que habilita al montaje simbólico de la industria farmacéutica

21 Esta reflexión de Bordieu que no aplica solo a la educación podemos contraponerla a la exigencia de Freire de fomentar una educación liberadora.

que aparece como "salvadora" con una vacuna. Esta representación da legitimidad a la industria farmacéutica en relación a las prácticas de cuidado de la salud y las objeciones de la bioética se reducen a quiénes van a recibir primero la vacuna. Sería buen momento para recordar todo el entramado comercial que hay detrás de las vacunas y no solo las vacunas incluso en un momento de pandemia. Las farmacéuticas no han dejado de hacer negocios, lo son sus convenios "sanitarios" con los gobiernos y las instituciones internacionales que buscan obtener alguna "mínima ventaja para sus poblaciones porque los mismos, en realidad, son convenios comerciales y no sanitarios. No podemos olvidar las componendas comerciales entre los grandes laboratorios y con intermediarios, el enriquecimiento de quienes juegan financieramente con acciones que se compran y venden a costa de esperanzas e ilusiones de los amenazados por la enfermedad, el secreto industrial para un producto de bien público, las patentes, la responsabilidad ante situaciones de escasa seguridad y eficiencia por vacunas que no cumplen con todos los requisitos de una investigación científica debido a la urgencia entre otras muchas formas de violar la confianza que debiera darnos la ciencia.

La bioética está obligada a proclamar que todas estas prácticas habituales y quasi naturales en una economía global capitalista, violan el derecho a la salud.

Este nivel de complicidad entre dominadores y dominados no sólo se ve en el abordaje de la enfermedad sino de toda la vida, es lo que hoy conocemos como la medicalización de la vida y que vemos operando claramente en una situación de pandemia como la que sufrimos. Es esta vida medicalizada la que impide reconocer en situaciones como las que vivimos que la medicina queriéndolo o sin quererlo es cómplice de una cultura de muerte ya que los pueblos no pueden rebelarse contra el crecimiento industrial y la cultura del consumo que son los que generan este tipo de enfermedades. Los pueblos reclaman vacunas y no cambio de vida. ¿Qué abordaje que no sea el epidemiológico está habilitado para tener la palabra en una sociedad medicalizada? En la medicalización de la vida que es previa a la pandemia pero que la habilita y tal vez incluso la promueve, el habitus que involucra a la medicina también lo hace con la economía, la política y las relaciones sociales en general. El resultado fáctico es la violación o al menos la ignorancia no reconocida de los derechos humanos.

No es posible negar que la bioética necesita del discurso de las ciencias que miran el acontecer de la vida humana y su relación con la naturaleza, pero lo necesita para retomarlo y marcar el qué hacer desde la justicia, para impedir la explotación implacable de los poderosos. La bioética está obligada a poner de relevancia la violencia simbólica de las ciencias a la hora de conocer las relaciones humanas con los otros y con lo otro, resignificando categorías sociológicas, antropológicas, ecológicas, políticas y económicas para poder plantear finalmente cómo y cuándo éstas son justas, cómo y cuándo han de ser las orientadoras de la acción política. La bioética no puede olvidar que para que una acción pueda ser considerada moral o correcta, tiene que ser universalizable, de modo que no vaya contra el respeto debido a todas y cada una de las personas sino que permita reconocer que todos los seres humanos merecen igual consideración y respeto. Esto no puede ser relativizado por ninguna ciencia, es más, todas deben hacer sus aportes para ratificarlo. Por ello la bioética es más que una multidisciplina y también que una ética aplicada. No puede contentarse con repetir discursos y consignas que no alcanzan a nadie sino que por el contrario legitiman la no acción, y la estrategia hegemónica de los consensos significativos dominantes.

Frente a un fenómeno como una pandemia es preciso tener en claro que el desorden social que vivimos no es causado por ella y la emergencia sanitaria, sino que ella hace más visible la ausencia de igualdad en el sentido más propio de la palabra. Ella ha levantado el velo que impedía y aún hoy impide ver la precariedad en que vive la gran mayoría de las personas carentes de lo que tanto se reclama: justicia, solidaridad, sustentabilidad. Ha permitido ver que lo que denominamos sistemas de salud son en realidad sistemas de atención de enfermos generados por una cultura alienante, que miden la salud con guarismos biológicos, que actúan tomando en cuenta estadísticas y no grupos humanos, que niegan la voz de los que reclaman por un derecho a la vida buena o la acallan

con medicamentos. La bioética permite negar hoy que el virus sea igualitario, no lo es; que la respuesta de los estados sea equitativa, no lo es. Y podemos sostenerlo porque los desposeídos, los marginales, los olvidados y vulnerados de siempre siguen en el mismo lugar, siguen siendo tratados como si sus carencias fuesen naturales y de alguna manera se pudiera paliarlas con medidas preventivas pensadas a la medida de otros y para preservar a esos otros. La pandemia debe ser significada como un terremoto, debe habilitar el rescate del 60% de la población del planeta para dejarlos en "terreno seguro", en un lugar en que la vida no deba ganarse sino gozarse. El derecho a la vida no puede entenderse como abandono en la precariedad, como alimentar el hambre de manera mezquina, permitiendo solo la sobrevivencia de los más fuertes a costa de los más débiles; debe evitar todo condicionamiento al rescate de la miseria. Incluso debe ir más allá la bioética, cuestionando que esa supervivencia de los más fuertes, que esa pseudovida arropada por el consumo que se establece como habitus, sea el símbolo de la vida humana.

TECNOLOGÍA, BIOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS

¿Dónde puede abrevar la bioética para que el discurso de los bioeticistas no sea un simulacro más en esta época llena de violencia justificada por palabras vacías? ¿Cómo evitar que los derechos humanos sigan siendo invocados en ese juego perverso de la ambigüedad como argumentos para meras deliberaciones académicas? ¿Pueden los derechos humanos ser quienes interpelen a la bioética convocándola a la reflexión crítica por un lado y la acción transformadora por el otro para mover el estatus quo que nos aprisiona?

Hoy la bioética enfrenta el hechizo de la tecnología, Salvulescu y Persson[22] ponen a la bioética en el compromiso de juzgar sobre decisiones que califican de peligrosas, porque algunas de ellas estarán abriendo la puerta, quizá de manera irreversible, a nuevas formas de entender y configurar la vida de los seres humanos con consecuencias que no parecen ser previsibles pero que apuntan a beneficiar a los que siempre se benefician y perjudicar a los que siempre se perjudican. Así, en general, la bioética se presenta como tecnófila aunque cautelosa, con una vertiente de entusiasmo que es en parte genuina, pero también interesada. Es verdad que el saber de la ciencia ha adquirido una dimensión que es inmanejable para un ser humano y que está más allá de una comprensión completa de sus dimensiones, pero eso debe estimular a la bioética a ejercer su capacidad de crítica y no anularla y menos aún impedir la acción para limitar ese desarrollo.

La pregunta es si como parece, poner la tecnología "del lado de los derechos humanos" dejaría resuelta la cuestión. Bregar por los derechos humanos es precisamente lo que obliga a cuestionar los alcances de la tecnología (Schramm y Kottow 2001). El mundo futuro que nos ofrece: el reto de una digitalización acelerada de bancos de datos, la investigación digitalizada no sólo en áreas sensibles como la neurociencia sino en todos los campos del conocimiento, el desarrollo de la inteligencia artificial en la medicina meliorativa que en la literatura bioética propone emplear la biotecnología para mejorar el nivel moral de la conducta humana, la superación intelectual de la máquina hasta llegar al transhumanismo y a la singularidad como algunos ejemplos, está muy lejano de considerar al humano como un ser valioso por sí mismo, tan lejos como considerar que toda entidad en el mundo y el mundo mismo lo sea. Pero estos son algunos ejemplos, en realidad lo que debe cuestionar la bioética es el hecho de la ciencia hoy, su real influencia en el conocimiento y a partir de él en la cultura de la explotación y la injusticia. En realidad cualquier dictamen acerca de lo que acontece en ese campo nos está enfrentando ya con un mundo indeseable y no debemos ponerlo en el futuro porque hacerlo nos desfocaliza de lo que, ya hoy, hace indeseable al mundo.

22 Markus 'Notch' Persson, el creador de Minecraft, videojuego que vendió a Microsoft en 2.500 millones de dólares, y que luego de convertirse en multimillonario confiesa "El problema de tenerlo todo es que te quedas sin razones para seguir intentando, y la interacción humana se hace imposible debido al desequilibrio"," Pasar el rato en Ibiza con un montón de amigos y salir de fiesta con gente famosa, capaz de hacer lo que quiera, y nunca me he sentido más aislado".

Sin duda que todas las cuestiones con que tradicionalmente se enfrenta la bioética no pueden ser dejadas de lado, pero la prioridad la tienen otras que deben ser consideradas si pretendemos que el ser humano tenga un futuro. La bioética debe claramente romper el mito de que ese futuro está **necesariamente** en manos de la tecnología, que es el combo tecno-ciencia el que tiene la llave de un mundo mejor. En realidad la tecnología es quien ha generado la posibilidad de que el ser humano no tenga futuro en el planeta tierra ¿por qué cambiaría de rumbo? La tecnología no es pensada para favorecer a los derechos humanos sino como producto de intercambio comercial, como producción de riqueza para algunos, como objeto de consumo y por ello su primera regla es "siempre un paso adelante", la renovación, la innovación, la novedad, el avance, el "desarrollo" caiga quien caiga en el camino. Y su segunda regla es que el producto fascine para que desee ser consumido.

En este camino de recuperar lo valioso de la tecnología arrancándola de las manos de los negocios, se va desarrollando un mito: que la tecnología será tan poderosa como para evitar la destrucción que implica su incremento. A tal punto que autores como Salvulescu reclaman una "nueva ética" que se adapte a la tecnología y no al revés: "Necesitaremos una ética bien desarrollada para gobernar la creación de nuevas formas de vida" (Salvulescu 2012:338), así como "elaborar y desarrollar un complejo marco normativo" (Salvulescu 2012:340). Así menciona principios éticos que podrían ser adoptados por esa ética como por ejemplo: "es aceptable matar a una persona con el propósito de salvar a otra" (Salvulescu 2012:76); "la persona que tiene una buena razón para tener el mejor niño posible está requerida moralmente a tenerlo" (Salvulescu 2012:46); "al permitir que todos tomen drogas que mejoran el rendimiento, nivelamos el campo de juego. Eliminamos los efectos de la desigualdad genética" (Salvulescu 2012:117); "vivir mi vida de acuerdo con lo que yo pienso que es bueno, no según aquello que los demás consideran bueno" (Salvulescu 2012:169); "debemos utilizar nuestro conocimiento creciente en neurociencia para mejorar la calidad del amor mediante la manipulación biológica" (Salvulescu 2012:210); "el deber de hacernos más saludables es el deber de hacer que las vidas de las personas sean mejores, y el mismo deber conlleva la obligación de mejorar genéticamente" (Salvulescu 2012:210). Estos son algunos de los principios éticos que menciona Salvulescu aceptando la mejora genética del ser humano aunque no se detiene a explicar qué significa mejora, si, como aclara, ésta no puede ser moral. En efecto, Salvulescu considera imposible una mejora moral y previene además que todos esos "beneficios" que nos daría la genética podrían caer en manos dañinas. Advierte que "El progreso de la ciencia es en cierto sentido para peor […] y esta parte mala se incrementa si se acelera el progreso científico mediante la mejora cognitiva. De manera que mientras no haya mejora moral, es mejor que no haya mejora cognitiva" (Salvulescu 2012:247). Esto que parece contradictorio se sustenta sobre la defensa del derecho a la vida *prima facie*, mientras esa vida mejore la especie, permita competir, se adecue a una idea de amor preestablecida, será la "mejor" genéticamente hablando. Para Salvulescu no es posible establecer cuál vida es mejor a nivel moral pero si a nivel cognitivo y es lo segundo lo que debemos buscar aunque no garantice lo primero. Debiéramos garantizar conocimientos que eviten el dolor, la muerte, los sufrimientos, los límites. Frente a esta oferta de vida podemos preguntarnos ¿No es esto buscar entelequias producto de la negación de todo lo que caracteriza al ser humano?

Mientras los derechos humanos sigan siendo considerados *prima facie* es decir dependientes de capacidades y oportunidades y leídos desde el habitus del consumo como medida del éxito y la felicidad, y del individuo como medida de la ética, mientras sigan dependiendo de entelequias abstractas, no podremos pretender que tengan vigencia como discurso igualador y justiciero y mucho menos que puedan ser proyectados al planeta para considerar los derechos de los no humanos. Esto no tiene nada que ver con las argumentaciones ni con la forma de los discursos, sino con la elección de formas de vida, con compromisos que son siempre personales dentro de una comunidad, con coherencia entre lo que se dice y lo que se hace. El fiel de la balanza que mida la vigencia de los derechos humanos debe ser establecido por los pueblos, por sus integrantes y no por los

poderes que gobiernan en democracias signadas por el simulacro (Castoriadis 1997/ Pfeiffer 2018) y no pueden representar a las poblaciones. Hablamos de los pueblos cuya voz no es escuchada porque es silenciada por la robótica, los teléfonos celulares, las emisiones de TV y radio, los twitter y los memes que van erigiendo los habitus.

Se discute sobre qué fundamentar la ética, pero sea cual fuere su fundamento encontramos coincidencias en todas las posturas éticas en la valoración de la vida y la verdad y en la exigencia de justicia en los reclamos de los pueblos. Los derechos humanos han nacido en occidente, pero han sido y siguen siendo adoptados y aceptados por la mayoría de los pueblos de la tierra porque hacen referencia a valores comunes más allá de las formas que adquieran a la hora de convertirlos en praxis política.

Por ello, frente a la tiranía de la tecnociencia actual en manos de un sistema económico-político sostenido sobre el lucro, los bioeticistas debemos rechazar la fascinación y recordar que los derechos humanos sólo pueden lograr prácticas liberadoras actuando con una sinergia que les permita apoyarse unos en otros. El derecho a la propiedad no puede estar por encima del derecho a la vida, a la libertad, a la educación, a un juicio justo, al trabajo. El derecho a la comida, la vivienda, el abrigo, no puede estar supeditado al derecho al trabajo y éste al de la producción. Ninguno de los derechos puede ser vedado a los niños, las mujeres, los pueblos originarios, los extranjeros, los enemigos políticos, los discapacitados, los que tienen costumbres y color de piel diferente. El derecho a la vida no puede ser a la supervivencia para unos y al despilfarro de recursos para otros, debe estar en consonancia con el derecho a la igualdad en el goce de la vida con todas sus aspiraciones, goce que debemos dejar de igualar a consumir. No puede ser impuesto por la violencia y la agresión que lo niegan por principio, no puede ser legitimado por la muerte de algunos para beneficio de otros. La libertad no es un derecho sino un supuesto de los derechos y por ello es la garantía del ejercicio de los derechos: del de informarse y comunicar, del de trasladarse y permanecer, del de participar y compartir, del de proyectar, crear, aprender y enseñar. No se puede esgrimir un derecho como el de la seguridad para atentar contra el derecho a la vida, a la salud, a la identidad, a la integridad, a la libertad de transitar, opinar, creer. El derecho a la educación no está por encima del derecho a la identidad, a la creación, a la crítica, a la cultura, a la fe. El derecho a la comunicación y la información no puede anular el derecho a la educación. El derecho a gobernar no puede aplastar el derecho a disentir pero el derecho a disentir no puede estar por encima del derecho a gobernar.

Sinergia es un concepto teológico que es adoptado por la medicina y que obliga a los componentes de un organismo a apoyarse unos en otros para mantener la vida, es en ese sentido que no hay vigencia de derechos humanos sino existe sinergia entre ellos.

El enfoque de los derechos humanos en bioética suele ser desestimado recurriendo a críticas éticas académicas en que se justifica la insensibilidad ética de las sociedades desde el escepticismo o el pragmatismo. Bauman habla de esa pérdida de sensibilidad que se manifiesta como "la negación de aplicar la perspectiva ética a otras personas" (Bauman y Donskys 2009:49), en que el individuo se desentiende de los daños, sobre todo sociales, que pueda causar su conducta. Vemos como esto ocurre en nuestros días con la pandemia, sobre todo a la hora de pensar en obtener una vacuna: los llamados a la solidaridad se estrellan contra realidades insensibles o determinadas por jerarquías del poder sobre todo económico. La solidaridad se convierte en un concepto vacío, in-significante, todo el mensaje se dirige al individuo en quien se genera el miedo por su propia sobrevivencia. La consecuencia es que en vez de buscar sostenerse unos con otros, la desigualdad económica sigue cada vez más vigente y determina una polaridad entre pudientes y desposeídos, que a su vez es instrumental en una distribución inequitativa y sesgada de riesgos que se convierten en peligros (Beck 2006). La respuesta del poder a la demanda de seguridad es mantener sus privilegios mediante la violencia, en una cultura medicalizada como la del siglo XXI la medicina es un instrumento de esa violencia sostenida por su carácter "científico". Debemos entender que cuando la bioética acentúa la autonomía del enfermo no puede darle seguridades sino que lo que hace es esti-

mularlo a asumir riesgos, los que supone cualquier intervención de un humano sobre otro. Sin embargo habilitamos creer que el médico al "informar" da seguridades al paciente, cuando el saber médico no es ni definitivo ni absoluto. Con la pandemia se pone de relevancia esta contradicción de nuestra cultura que pretende individuos libres, autónomos que rechazan las cuarentenas por ejemplo pero sometidos a su vez a las indicaciones de la medicina, de la epidemiología que las propician como única respuesta "segura". El derecho a la seguridad es un derecho utópico, nada ni nadie puede asegurar al ser humano que no va a sufrir, no va a morir, excepto que aceptemos la utopía de un hombre robotizado, sujeto a un saber sagrado como el de la tecnociencia que haga su vida totalmente previsible.

Ni la ciencia es sagrada ni los derechos humanos lo son. Debemos quitarles todo rastro de sacralización, y exigir desde la bioética que sean usados profanamente, que se discuta sobre ellos que se los modifique y ponga al servicio de los pueblos, que se sumen derechos y saberes, en tanto y en cuanto nacen de lo humano y alcanzan a lo humano (Agamben 2005).

CONCLUSIÓN

Recordemos que elaborar un pensamiento ético que respondiera a deliberaciones sustentadas por la razón universal y no ignorara las necesidades y deseos particulares requirió siglos de reflexión filosófica, de movimientos políticos y de pensamiento moral hasta que se puso como base de una política internacional que intentó cambiar el puro pragmatismo maquiavélico, por un consenso internacional: las declaraciones de derechos humanos.

Esa obligación de reconocer que todos los seres humanos eran iguales y libres significó una advertencia frente a la situación de indignidad en que se encontraban millones de humanos para quienes esos derechos no existían. El derecho no es un grito de protesta como podía serlo el de Job, no es un pedido de clemencia ni un lamento trágico, es un grito de pie no de rodillas, es un grito con el que se exige, se reclama a la comunidad suplir la indigencia. Es antes que nada una confesión de que el individuo no puede nada solo, que todo lo que haga: su construcción del presente, su proyección al futuro y su valoración del pasado, sólo puede hacerla con otros, entre otros, junto a otros, para otros. El reclamo de derechos es posible en tanto y en cuanto se es parte constitutiva de una comunidad que tiene obligaciones para con sus miembros. La justicia, esa que es columna vertebral de la ética, es la respuesta a una condición corporal del hombre que lo hace vulnerable. Reconocer que todos los seres humanos tienen derechos es reconocer que son parte de una comunidad y que no pueden dejar de serlo por su condición vacilante.

Por ello son precisamente los derechos humanos, los que interpelan y convocan a la reflexión crítica desde un campo normativo como la bioética sobre los supuestos morales en que se mueve una cultura. ¿Qué puede aportar la bioética en un momento de crisis, de catástrofe o de pandemia? Una aproximación a la complejidad de la vida humana y sus exigencias y necesidades que atañen a una vida sana y a brindar aportes que permitan mayor coherencia ética a las políticas que buscan promoverla y preservarla sin renunciar a la justicia.

REFERENCIAS

AGAMBEN G., 2005. Profanaciones, Adriana Hidalgo, Bs. As..

ARENDT, H., 2005. La condición humana. Barcelona, Paidós.

BAUMAN, Z. y DONSKIS, L., 2009. Maldad líquida, Paidos, Buenos Aires.

BEAUCHAMPS, T. & CHILDRESS J., 1999. Principios de ética médica, Ed. Masson.

BECK, U., 2006. La Sociedad de riesgo:hacia una nueva modernidad, Paidós, Barcelona.

BOURDIEU, P. 2002. Pensamiento y acción, Libros del Zorzal, Buenos Aires.

BOURDIEU, P. y PASSERON, J.C., 1996. La Reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza (3.a ed.), Popular, Madrid.

CALLAHAN, D., 2004. Los fines de la medicina, Cuadernos de bioética, Fundació Víctor Grifols i Lucá, Barcelona.

CASADO, M., 2016. Bioética y Derechos Humanos: sobre la bioética como herramienta para la Democracia, Jus et Veritas, Num. 53, diciembre.

CASTORIADIS, C., 1997. El avance de la insignificancia, EUDEBA, Buenos Aires

CONSEJO DE ORGANIZACIONES INTERNACIONALES DE LAS CIENCIAS MÉDICAS (CIOMS) y ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS), 2002. Pautas éticas internacionales para la investigación relacionada con la salud con seres humanos, OPS y CIOMS, Ginebra.

FOUCAULT, M, 2009. Vigilar y castigar, Siglo XXI, Madrid.

GARRAFA, V., 2005. La bioética de intervención y el acceso al sistema sanitario y a los medicamentos, SIBI: Revista de la Sociedad Internacional de Bioética, 2005, 14, pp.7-15.

GRACIA, D., 1990. Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica, Real Academia Nacional de Medicina, ANZOS, Madrid.

GROSS ESPIELL, H., 2006. La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos y las otras declaraciones de la UNESCO en materia de bioética y genética: su importancia e incidencia en el desarrollo del derecho internacional en GROSS ESPIELL, H. y GÓMEZ SÁNCHEZ Y.M. (ed), La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, Comares, Granada.

HELER, M., 2000. Individuos. Persistencia de una idea moderna, Ed. Biblos, Bs. As. https://redbioetica.com.ar/el-principio-y-el-fin-de-la-bioetica/

JONSEN, A. R. & TOULMIN, S., 1988. The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning, University of California Press, Berkeley.

KANT, E., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, 1785.

KOTTOW, M., 2004. Por una ética de protección", Rev.Soc.Int.Bioética, 11, pp. 24-34

LEOPOLD, A., 2007. The land ethic, A sand county almanac with essays on conservation from Round River, Ballantine, Nueva York, USA. 1948. Traducción de Ricardo Rozzi y Francisca Massardo en Rev.Chil. hist. Nat.,80 (4) Santiago. Disponible en https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-078X2007000400012

MORELLI, M., 2010. El concepto del bioderecho y los derechos humanos, Vida y ética, año 11, num 1.

NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, 1979. El Informe Belmont. Principios y Guías Éticos para la Protección de los Sujetos Humanos de Investigación, Comisión Nacional para la protección de los Sujetos Humanos de Investigación Biomédica y del Comportamiento, U.S.A.

PFEIFFER, M.L., 2014. El bios: vida y potencia su lugar en la biopolítica y la bioética en CRAGNOLINI, M. (ed), Extraños modos de vida. Presencia nietzcheana en el debate en torno a la biopolítica, La Cebra, Bs. As. 2014, pp. 67-78.

PFEIFFER, M.L., 2018. ¿Por qué la bioética debe ocuparse de la democracia?, Rev. Redbioética UNESCO, Año 7,1,(17), enero-junio 2018, pp.54-63. Disponible en https://redbioetica.com.ar/wp-content/uploads/2019/06/Revista-Bioetica17.pdf

PORTO, D. e GARRAFA, V., 2005. Bioética de intervenção: considerações sobre a economia de mercado, Bioética, 13(1), pp.111-23

REICH, W.T. (ed), 1978. Encyclopedia ob Bioethics 1. The Free Press, New York.

SAVULESCU, J., 2012. ¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante, Tecnos, Madrid.

SCHRAMM, F.R. y KOTTOW, M., 2001. Bioética y biotecnología: lo humano entre dos paradigmas, Acta Bioethica, 7(2). Disponible en https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2001000200007

SCHRAMM, F.R., 2005. Información y manipulación: ¿cómo proteger los seres vivos vulnerados? La propuesta de la bioética de la protección, Rev.Brasileira Bioética, 1(1), pp. 18-27.

SINGER, P., 1993. A Companion to Ethics, Hoboken, New Yersey.

TEALDI J.C., 2006. Historia y significado de las normas éticas internacionales sobre investigaciones biomédicas en KEYEUX, G., PENCHASZADEH V., SAADA, A., Ética de la investigación en seres humanos y políticas de salud pública, Bogotá: UNESCO. Red Latinoamericana y del Caribe: Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Genética. disponible en https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000151255

TEALDI, J.C., 2008. Bioética de los Derechos Humanos en TEALDI, J.C. (dir.), Diccionario Latinoamericano de Bioética, UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008, p.177.

TEALDI, J.C., 2008. Bioética de los derechos Humanos. Investigaciones biomédicas y dignidad humana, Universidad Nacional Autónoma de México, México. Disponible en https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2612/2.pdf

TEALDI, J.C., 2016. El principio y fin de la bioética, Redbioética. Disponible en

VILLALOBOS ANTÚNEZ, V., HERNÁNDEZ, JP, y PALMAR, M., 2012. El estatuto bioético de los Derechos humanos de Cuarta Generación, Frónesis, Vol 19, num.3, 2012, pp.350-371 Disponible en https://www.researchgate.net/publication/306393621_

ZAFFARONI, E.R., 2011. La Pachamama y el humano, Colihue, Bs.As.

DIGNIDAD HUMANA E IGUALDAD COMO MANIFESTACIONES CENTRALES DE LA BIOÉTICA REFERIDA A LOS DERECHOS HUMANOS

Aline Albuquerque

INTRODUCCIÓN

En 2005 la UNESCO adoptó la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, en adelante DUBDH. Este documento se constituye como un marco normativo sin precedentes en la construcción de la Bioética referida a los derechos humanos - DDHH. La DUBDH, como normativa de principios, conjuga el lenguaje de los principios, comúnmente adoptado en el campo bioético, con el de los derechos humanos y llega a conformar un híbrido normativo ético-jurídico de importancia única. La dignidad humana y la igualdad, concepciones objeto de este artículo, constan en la DUBDH, en su Artículo 3, que establece: "la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales deben ser respetados en su totalidad"; y en el Artículo 10: "la igualdad fundamental entre todos los seres humanos en términos de dignidad y de derechos debe ser respetada de modo que todos sean tratados de forma justa y equitativa" (UNESCO, 2005). De este modo, con fundamento en la DUBDH, se puede afirmar que el respeto a la dignidad humana y a la igualdad constituyen principios primarios (Sánchez, 2006) de la Bioética referida a los DDHH, cuya normativa nodal es la DUBDH.

Siendo así, en este artículo se parte de la concepción de que el respeto a la dignidad humana y a la igualdad consiste en una "proposición prescriptiva", cuyo mandato visa influir sobre el comportamiento ajeno para modificarlo (Bobbio, 2003:75). De ese modo, se objetiva demarcar conceptualmente la "dignidad humana" y la "igualdad" y los principios previstos en los Artículos 3 y 10 de la DUBDH, a fin de contribuir con su aplicación a "cuestiones éticas relacionadas a la medicina, a las ciencias de la vida y a las tecnologías asociadas cuando aplicadas a los seres humanos, teniendo en cuenta sus dimensiones sociales, legales y ambientales" (UNESCO, 2005). Para tanto, es importante registrar que los conceptos de dignidad humana y de igualdad presentan distintos significados, conforme las teorías explicativas de su contenido. Ante esta variedad de acepciones, algunos autores critican las nociones de dignidad humana (Macklin, 2003) y de igualdad (Bobbio, 2000), lo que lleva a reflexionar sobre el hecho de que esa imprecisión terminológica sea una traba para su empleo en la prescripción y en la deliberación en el campo bioético. Este capítulo no tiene como propuesta superar esas críticas, sino conceptualizar dignidad humana e igualdad, a partir de elecciones teóricas, a fin de demostrar que de su variedad semántica no se extrae su inadecuación como valor o principio, especialmente en el campo bioético (Foster, 2020). Igualmente, se parte del presupuesto de que esos conceptos son indispensables para la formulación de una Bioética comprometida con la defensa de una sociedad igualitaria y de la democracia en todos sus espacios de penetración, desde los cuidados en salud hasta la formulación de políticas públicas.

Por lo tanto, esta investigación de cuño teórico se fundamentó en las investigaciones de Andorno (2020) y de Albuquerque (2017) sobre dignidad humana, y de Nikolaidis (2015), Sangiovanni (2017) y Oppenheim (2004) acerca de la igualdad. Este capítulo está estructurado en tres partes: la primera aborda el concepto de Bioética basada en la referencia a los DDHH; la segunda trata de la previsión de la dignidad humana y de la igualdad en los tratados de derechos humanos; y la tercera versa sobre los

conceptos de dignidad humana y de igualdad, así como acerca del principio del respeto a la dignidad humana y a la igualdad, fundamental para todos los seres humanos.

LA BIOÉTICA REFERIDA A LOS DERECHOS HUMANOS

La referencia a los derechos humanos abarca el conjunto de normativas internacionales acerca de tales derechos, la jurisprudencia de las Cortes Internacionales, los documentos producidos por los órganos encargados de monitorear el cumplimiento de las normativas citadas, así como las investigaciones teóricas sobre tales derechos. Los derechos humanos, en tanto expresión normativa, "poseen una cabeza de Janus volcada al mismo tiempo hacia la moral y hacia el derecho" (Habermas, 2001), al traducir exigencias éticas socialmente consensuadas, formalizadas en normas jurídicamente institucionalizadas. En efecto, los derechos humanos constituyen normas morales, al crear obligaciones morales ampliamente compartidas que deben ser respetadas por todos (Pogge, 2005). De este modo, los derechos humanos pertenecen a la categoría general de las proposiciones prescriptivas, esto es, son enunciados que cargan en sí mandatos que apuntan a influir sobre el comportamiento ajeno para modificarlo. Son características de las proposiciones prescriptivas (distintas de las descriptivas): a) En cuanto a la función – modificar el comportamiento; b) En cuanto al destinatario – la prueba de la aceptación de la proposición prescriptiva es su ejecución; c) En cuanto a la valoración – puede ser válida/inválida o justa/injusta, pero no verdadera o falsa. Las proposiciones prescriptivas dan origen a obligaciones o reglas morales y jurídicas (Bobbio, 2003).

De ese modo, la Bioética referida a los DDHH se sirve de las proposiciones prescriptivas emanadas de sus normativas y de las normativas bioéticas consolidadas en el lenguaje de los derechos humanos, como la DUBHD, la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, adoptada por la UNESCO en 1997, y la Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos, también proclamada por la UNESCO, en 2004, para analizar y propugnar soluciones en cuestiones bioéticas. En consecuencia, la Bioética basada en los DDHH, conforme a lo destacado por Tealdi (2008:177), consiste en un campo ético-normativo pautado por el respeto a la moral universal emanada de las normas de derechos humanos. En ese sentido, Hottois (2001) puntúa que la referencia a los derechos humanos es un capital para la Bioética, en la medida en que ofrece un conjunto de valores y normas compartidas por la comunidad internacional. La referencia a los DDHH está plagada de elecciones axiológicas y reglas morales absolutas, tales como la defensa de la democracia y la prohibición de la tortura, respectivamente. Así, al emplearlas en el campo bioético, se adopta manifiestamente una posición no neutra sino comprometida en dirección a la promoción de un tipo de cultura, de sociedad y de Estado. Por otro lado, se reconoce que el uso de la referencia a los derechos humanos en la Bioética no implica la superposición entre los dos campos, y sí se asume que poseen órbitas paralelas expresadas en sus conceptos, discursos, movimientos y espacios de lucha (Baker, 2014). La Bioética y los derechos humanos, como áreas del saber, presentan el mismo origen histórico, el final de la Segunda Guerra Mundial y el juicio a los médicos nazis (Annas, 2005). También exponen una serie de puntos de contacto, que especialmente convergen en valores como los de la dignidad humana y de la igualdad, objeto de este capítulo. Siendo así, se tiene como objetivo exponer aportes teóricos acerca de la dignidad humana y de la igualdad, en tanto acepciones centrales de una Bioética basada en la referencia a los DDHH. Para ello, en el próximo ítem, son abordadas la previsión de la dignidad humana y de la igualdad en las normativas de derechos humanos.

LA DIGNIDAD HUMANA Y LA IGUALDAD EN LAS NORMATIVAS DE DERECHOS HUMANOS

La demarcación conceptual, objeto de este capítulo, relativa a la dignidad humana y a la igualdad en tanto concepciones que respaldan una Bioética referida a los DDHH, implica examinar cómo tales conceptualizaciones se encuentran dispuestas en las normativas de derechos humanos. Como hay una amplia gama de

normativas, se optó por tratar las principales en el ámbito del Sistema ONU y del Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos – DUDH, adoptada por la Organización de las Naciones Unidas – ONU en 1948, establece en su Preámbulo el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables (ONU, 1948). De hecho, la DUDH tiene como presupuesto la dignidad ontológica de todos los seres humanos, así como la idea de igual valor y derechos, al contar en su Artículo 1° con la previsión de que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos. Además, con relación a la dignidad humana en dispositivos singulares, aborda la existencia conforme la dignidad humana cuando trata del derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria; en cuanto a la previsión de la igualdad concerniente a derechos específicos, la DUDH prevé, al tratar del derecho de ser juzgado por un tribunal independiente e imparcial, el ejercicio en igualdad de tal derecho; el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país y a los estudios superiores, en función de su mérito (ONU, 1948).

En conjunto con la DUDH, el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos – el PIDCP y el Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Culturales y Sociales – el PIDECS, ambos de 1966, conforman la denominada "Carta Internacional de Derechos Humanos" (Albuquerque; Barroso, 2020), o sea, son las normativas universales de derechos humanos que consolidan el edificio del Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Con relación a la dignidad humana, consta en el PIDCP (ONU, 1966) y el PIDESC (ONU, 1966) que los derechos humanos derivan de la dignidad inherente a la persona humana. De ese modo, ambos tratados consideran la dignidad humana como el "portal a través del cual el contenido igualitario y universalista de la moral es importado al derecho" (Habermas, 2011:37). El Artículo 10 del PIDCDP (ONU, 1966) reproduce la inherencia de la dignidad humana, al establecer que toda persona privada de su libertad deberá ser tratada con humanidad y respeto a la dignidad inherente a la persona humana.

En lo que atañe a la igualdad, el Artículo 2 del PIDCP (ONU, 1966) establece que los Estados se comprometen a respetar y garantizar a todos los individuos que estén sujetos a su jurisdicción los derechos en él previstos, y su Artículo 26 establece que todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho, sin ninguna discriminación, a igual protección de la Ley. En cuanto a las previsiones específicas acerca de la igualdad, el PIDCP (ONU, 1966) y el PIDESC (ONU, 1966) cuentan con dispositivos sobre el deber del Estado de asegurar a hombres y mujeres igualdad en el gozo de todos los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. En el PIDCP (ONU, 1966) se verifica la igualdad de derechos y responsabilidades de los esposos respecto del casamiento, así como el derecho de tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país. En el PIDESC (ONU, 1966) existe el establecimiento del derecho a la educación de nivel superior igualmente accesible a todos; el derecho a un salario equitativo y una remuneración igual por un trabajo de igual valor; en particular, las mujeres deberán tener la garantía de condiciones de trabajo no inferiores a las de los hombres y percibir la misma remuneración que ellos por el mismo trabajo, y las mismas oportunidades de ser promovidas.

De esa manera, se verifica que la previsión de la igualdad legal o ante la ley, que consiste en la más básica manifestación jurídica de la igualdad (Nikolaidis, 2015), está contemplada en el PIDCP. Se registra que la igualdad fue enfatizada en ambos documentos tanto para hombres como mujeres en lo que se refiere a todos los derechos humanos.

En la esfera del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, la Convención Americana sobre Derechos Humanos, su norma principal, fija en el Artículo 11, que toda persona tiene derecho al respeto de su honra y al reconocimiento de su dignidad. Asimismo establece que toda persona privada de libertad debe ser tratada con el debido respeto a la dignidad inherente al ser humano. Con relación a la igualdad, su Artículo 24 prevé la igualdad ante la ley. También prevé como lo hace el PIDCP

(1966) la igualdad de derechos y la adecuada equivalencia de responsabilidades de los cónyuges respecto del casamiento así como también el derecho de tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país.

Se deduce de las normativas señaladas que la dignidad humana elegida por los órganos productores de tales normas es la ontológica, o sea, aquella que alude al valor intrínseco de todos los seres humanos simplemente por el hecho de integrar la especie humana (Andorno, 2020), consistiendo en una dignidad inherente (Gros Espiell, 2005), conforme será desarrollado en el ítem que sigue. En lo relativo a la igualdad, ésta se desdobla en proposiciones prescriptivas de tres categorías: a) la de igual valor de todas las personas, que se asemeja a la noción de dignidad; b) la igualdad como principio que impacta sobre todos los derechos humanos, así como sobre el ordenamiento jurídico de los Estados, expresado en la "igualdad ante la ley"; c) derecho a ser tratado con igualdad, como el derecho de acceso a las funciones públicas y a la educación superior (Nikolaidis, 2015). También es importante resaltar que la dignidad humana ontológica se imbrica con la igualdad, en la medida en que veda cualquier tipo de tratamiento desigual basado en la consideración de que determinadas personas, poseen un estatus moral superior a la de las demás. Es decir veda la concesión de privilegios y también lo inverso, o sea, considerar que ciertos grupos o personas poseen un valor inferior y en consecuencia aceptar su tratamiento deshumano o degradante (CIDH, 2019).

La idea de dignidad humana y la de igualdad entre todos los seres humanos son vectores axiológicos del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, de manera que la proposición prescriptiva resultante, la de que todos deben ser tratados con igual respeto y dignidad, ocupa un locus singular en el corpus iuris internacional (CIDH, 2019), así como en la Bioética basada en el referencial de los DH. A partir de esto, se tiene como foco los conceptos de dignidad humana e igualdad en el ámbito de la Bioética referida a los DDHH.

CONCEPTOS DE DIGNIDAD HUMANA Y DE IGUALDAD ADOPTADOS EN LA BIOÉTICA REFERIDA A LOS DDHH

Concepto de dignidad humana

El concepto de dignidad deriva del término latino "dignitas", empleado en la antigua Roma para hacer referencia al estatus social que determinada persona ocupaba y al respeto y deferencia merecidos en razón de su posición social. Dilley y Palpant (2013) indican que la dignidad humana se fija en dos concepciones: la del excepcionalismo humano y la del Imago Dei. El excepcionalismo humano condensa la idea de que los seres humanos son superiores a los demás seres vivos, especialmente en virtud del poder de la racionalidad, y el Imago Dei consiste en la acepción de que todos los humanos reflejan la imagen divina de forma singular en el orden creado. Entonces, bajo la perspectiva histórica, aunque la expresión dignidad humana haya atravesado más de 2.000 años, su rasgo distintivo concierne a la particularidad del humano con relación a los demás seres vivos (Calhoun, 2013). A partir del Iluminismo, precisamente del pensamiento kantiano, la justificativa teórica de la dignidad humana sufrió un giro antropocéntrico, pasando a basarse en las acepciones kantianas de agencia libre, de racionalidad y de personalidad, aproximándola a la noción de autonomía, como la "capacidad humana de proyectar posibles cursos de acción" o "autogobierno" (Calhoun, 2013:31). En el siglo XX se produjo la incorporación de la dignidad humana a las normativas de los derechos humanos, facilitando la construcción de consensos internacionales en torno a tratados y declaraciones, "dado que todos estaban dispuestos a concordar con la posición de que la dignidad humana tiene una importancia central" (Habermas, 2011:32). En la contemporaneidad hay una gama de teorías justificantes de la dignidad humana, en ese sentido, Foster (2011) enumera nueve "esquemas taxonómicos" para la dignidad humana, basados en las investigaciones de David Feldman; Doris Schroeder; Suzy Killmister; Andrew Clapham; Niki Bostrom; Luke Gormally y Mette Lebech; Leon Kass; Deryck Beyleveld y Roger Brownsword y Ronald Dworkin.

A pesar de las variadas teorías sobre la dignidad humana en el discurso actual, se constata que predominan dos significados: la noción de dignidad ontológica y la de dignidad moral (Andorno, 2020). La dignidad ontológica significa el valor que todas las personas tienen por el simple hecho de ser humanas, independientemente de cualquier factor o condición personal. La dignidad humana ontológica es estática, no puede ser suprimida o disminuida. La dignidad moral consiste en el valor atribuido a alguien en función de su comportamiento juzgado moralmente (Andorno, 2020). En la esfera del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, McCrudden (2008) enumera tres elementos de la dignidad humana: a) la dignidad ontológica, que consiste en el valor intrínseco de los seres humanos; b) la dignidad relacional, que es entendida como ese valor intrínseco que debe ser reconocido y respetado por los otros, y que formas de tratamiento son inconsistentes o exigidas por el respeto a ese valor intrínseco; c) la dignidad como límite-estatal, en lo que concierne a la relación entre el individuo y el Estado; o sea, la existencia del Estado se justifica por la protección que debe proveer al individuo, no cabiendo que el individuo sea usado como medio para alcanzar finalidades estatales. Este último elemento de la dignidad fue introducido por las normativas de los derechos humanos, adoptadas en los Sistemas Internacionales de Derechos Humanos, conforme abordado en el ítem antecedente.

Principio del respeto a la dignidad humana

Conforme consta en el Artículo 3 de la DUBDH, el principio del respeto a la dignidad humana impone una serie de mandatos para los Estados e individuos. En efecto, el principio del respeto a la dignidad humana "prohíbe al Estado disponer de cualquier individuo como medio para otro fin que él mismo, aunque sea para salvar la vida de muchas otras personas" (Habermas, 2011:29). De esta manera, se puede afirmar que el principio de la DUBDH acoge los tres elementos de la dignidad citados por McCrudden (2008), ontológico, relacional y límite-estatal. La dignidad humana ontológica se encuentra expresada en el preámbulo de los documentos de derechos humanos mencionados en este capítulo, como la DUDH, el PIDCP y el PIDESC, los cuales establecen la dignidad como inherente a todas las personas. La dignidad relacional se traduce en el direccionamiento de la DUBDH a los Estados y en la orientación que ofrece para decisiones o prácticas de individuos, grupos, comunidades, instituciones y empresas públicas y privadas. En lo relativo a la dignidad como límite-estatal, el ítem "b" del Artículo 2 de la DUBDH instituye que "los intereses y el bienestar del individuo deben tener prioridad sobre el interés exclusivo de la ciencia o de la sociedad" (UNESCO, 2005).

De este modo, el principio del respeto a la dignidad humana de la DUBDH emana de dos mandatos distintos para Estados y prescripciones éticas orientadoras para todos: a) la obligación moral de respetar la dignidad inherente de toda persona y la prohibición de tratamientos en desconformidad con tal mandato; b) los sistemas sociales sirven al individuo y no lo contrario. En el campo bioético, el primer mandato, en el sentido de que es imperativo ético el respeto al valor intrínseco de todos los seres humanos sin cualquier distinción, puede ser desmembrado en otros tres principios, con menor nivel de abstracción y mayor de especificidad, a saber: principio del respeto a la persona; principio de la no instrumentalización; y principio de la prohibición de tratamiento humillante, degradante o deshumano (Albuquerque, 2017). Conforme Albuquerque (2017), el principio del respeto a la persona impele a la no interferencia en el ejercicio de su autonomía, comprendiéndola como la capacidad humana de escoger planes de vida (Nino, 1989); el principio de la no instrumentalización que se articula con el "Principio del Mero Medio" (Kerstein, 2009) veda la cosificación o el convertir en objeto a la persona por considerarla como un medio para alcanzarse un fin o situarla como objeto y no en tanto sujeto y agente moral; y el principio de la prohibición de tratamiento humillante, degradante o deshumano que impone abstenerse de cualquier tipo de tratamiento que amenace o viole el respeto de sí, que provoque intenso sufrimiento físico o psíquico, y le retire a la persona la posibilidad de resistir moral, psíquica o físicamente a una situación adversa (Albuquerque, 2017). Es importante registrar

que estos mandatos ético-jurídicos fueron forjados social e históricamente como un remedio contra la "tendencia del ser humano a matar a su prójimo, humillarlo y hacer de eso una gloria" (Enriquez, 2015:179).

En cuanto al segundo mandato, relacionado a la dignidad como límite-estatal, este se acopla a la idea de que los individuos no son objetos o medios de la sociedad y del Estado para alcanzar fines, aunque sean legítimos. Siendo así, el principio de la primacía de la persona humana sobre los intereses de la sociedad y de la ciencia (Andorno, 2013), previsto en la DUBDH, consiste en un desdoblamiento del principio del respeto a la dignidad humana, particularmente en su dimensión límite-estatal. El principio de la primacía de la persona humana sobre los intereses de la sociedad y de la ciencia, constante de la DUHDB, fue por primera vez previsto en la Declaración de Helsinki sobre investigaciones involucrando seres humanos, adoptada por la Asociación Médica Mundial, en 1964. De este modo, el avance científico y biotecnológico no consiste en un fin en sí mismo, en la medida en que debe tener como finalidad el incremento del bienestar de los individuos. La dignidad como límite-estatal, por ejemplo, les impone a los Estados que se abstengan de adoptar legislaciones que permitan el empleo de seres humanos en investigaciones científicas que acarreen daños desproporcionados a los sujetos de investigación o no les aseguren el acceso a los resultados de los beneficios derivados de las mismas.

Concepto de Igualdad

La igualdad es un término multidimensional y se esparce en una amplia gama de significados, en los campos jurídico, social y económico y sus correlatos: igualdad jurídica, igualdad social e igualdad económica (Nikolaidis, 2015). O sea, el concepto de igualdad puede ser desdoblado en: igualdad de características personales; igualdad de tratamiento; reglas igualitarias de distribución; e igualdad de oportunidades (Oppenheim, 2004). La igualdad también puede ser comprendida como "igualdad moral" (Sangiovanni, 2017), que será tratada en el ítem subsecuente. Esta puede ser entendida como un principio o un derecho.

En este capítulo, se tiene como objetivo, fundamentado en Oppenheim (2004) y Nikolaidis (2015), exponer de forma sintética las variadas concepciones de igualdad y de desarrollar la idea de igualdad como principio, para fundamentar la aplicación de la DUBDH.

Por tanto, la igualdad como característica personal indica la única característica que es común a todos los seres humanos: la "naturaleza humana". Esta acepción consiste en una descripción y no una afirmación valorativa. La igualdad de tratamiento implica la concesión del mismo beneficio o la incidencia de carga o responsabilidad a A y a B, por C, aplicando, a los mismos, la regla, de modo imparcial. En lo que respecta a las reglas igualitarias de distribución, ésas se refieren a cómo serán distribuios los beneficios o los gravámenes entre los individuos (Oppenheim, 2004).

Las reglas de distribución de beneficios y gravámenes se fundamentan en algunos criterios como: partes iguales para todos, o sea, todos los beneficios o encargos serán distribuidos en partes iguales para todos, siendo este el principio aristotélico de la igualdad numérica. Otro criterio de distribución, también formulado por Aristóteles, consiste en el criterio de "partes iguales a los iguales", partes de beneficios o encargos será distribuido a los que comparten alguna característica en común. Ampliando este criterio, se tiene la regla de que el mayor número de personas debe recibir un tratamiento análogo cuando se encuentran en circunstancias específicas. La igualdad proporcional consiste en la distribución de beneficios mayores a aquellos que más necesitan (Oppenheim, 2004). Con relación a los criterios de distribución, Bobbio (2000:300) puntúa que el criterio de la necesidad es "el criterio igualitario por excelencia", puesto que los seres humanos pueden ser considerados más iguales cuando se considera la cantidad y la calidad de sus necesidades. Cuanto a las teorías de Filosofía Política que fundamentan criterios distributivos que tienen el igualitarismo como paradigma, pueden ser resaltadas la Teoría de la Justicia de Rawls, la Igualdad en Capacidades de Sen en Liberalismo Igualitário (Rosas 2008) y A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade, de Dworkin (2002). A pesar de no ser objeto de este capítulo, se indica que Rawls y Dworkin son los prin-

cipales teóricos de la contemporaneidad sobre la igualdad liberal (Kymlichka 2006). Pasando a la igualdad de oportunidades, esta implica la concesión a todos del mismo punto de partida, de modo que cada uno por medio de sus habilidades personales alcance la posición deseada. La igualdad de derechos no es suficiente para tornar efectiva la igualdad de oportunidades, ya que es necesario que los recursos sean distribuidos desigualmente para alzar a todos al mismo nivel de partida (Oppenheim, 2004). De este modo, la igualdad de oportunidades se entrelaza con la concepción de igualdad sustancial, cuya mira consiste en fomentar la capacitación o el perfeccionamiento personal por medio de la eliminación de barreras externas impeditivas del desarrollo humano (Nikolaidis, 2015).

Principio del respeto a la igualdad fundamental entre todos los seres humanos en términos de dignidad y de derechos

La DUBDH establece, en su Artículo 10, el principio del respeto a la igualdad fundamental en términos de dignidad y de derechos, que debe ser considerado bajo la perspectiva de la idea de igualdad moral entre todas las personas. En efecto, la idea de igualdad moral abarca dos prescripciones ético-jurídicas: a) todos los miembros de la especie humana comparten igualmente la necesidad de tener una vida digna; b) esta necesidad debe ser universalmente reconocida y respetada (Nikolaidis, 2015). Así, en lo relativo a la primera prescripción, se constata que los tratamientos negadores de la igualdad moral impiden la atención de la necesidad de una vida digna, análisis que será objeto de este capítulo. En cuanto a la segunda prescripción, la de que esa necesidad debe ser universalmente reconocida y respetada, se traduce en los derechos humanos en normas universales que den lugar a obligaciones ético-jurídicas de respeto, de protección y de realización de la igualdad moral.

La igualdad moral se fundamenta en la noción de dignidad encapsulada en valor inherente de todos los seres humanos, basada en la humanidad común. De esta forma, todas las personas deben ser reconocidas como detentoras de igual e intrínseco valor, consiguientemente tratadas con igual respeto (Nikolaidis, 2015). La comprensión de la igualdad como un valor moral implica la idea de dignidad humana. Además, la acepción de igualdad moral consiste en la admisión de que todas las personas tienen el mismo estatus moral, del cual deriva una serie de derechos, denominados derechos humanos.

El principio del respeto a la igualdad moral de todos los seres humanos se desdobla en mandatos normativos, que se relacionan a prácticas que consisten en tratamientos desiguales, o inclusive que inferiorizan o deshumanizan al otro. Esas prácticas son categorizadas por Sangiovanni (2017) en modos de negación de la igualdad moral, a saber: tratar a alguien como inferior; crueldad social; inobservancia del respeto y del consentimiento. El primero se refiere al tratamiento de alguien como inferior que involucre por lo menos una de las cinco acciones subsecuentes: tratar a alguien como: a) "animal", sometiéndolo al control y a la limitación de un superior, retirándole las características humanas de autocontrol y autoconsciencia, lo que puede ser denominado como deshumanización; b) "niño", infantilizándolo con la justificación de ayudarlo o protegerlo; c) "objeto", suprimiéndole la subjetividad; d) "instrumento", usándolo para cierto fin; e) "sucio", marcándolo por medio de distintos tipos de exclusión, desprecio, como proceso de estigmatización. Estos tratamientos basados en la desigualdad moral de los seres humanos pueden ser expresados, por ejemplo, en el tratamiento deshumano y degradante de personas con trastornos mentales; en el paternalismo ejercido en la toma de decisiones sobre cuidados en salud; en la desconsideración de la voluntad y preferencias de personas mayores.

La crueldad social, entendida conforme Sangiovanni (2017), consiste en el uso de la mayor vulnerabilidad de alguien para atacar u obstruir su capacidad para mantener o desarrollar su integral sentido del self. Como ejemplo, Sangiovanni (2017) relata el caso de Winterbourne, en que los cuidadores fueron grabados abofeteando, ahogando, insultando, empujando a los residentes vulnerables por las escaleras y tirándoles del pelo. La práctica cruel del genocidio presupone una previa estrategia de des-

plazamiento de nivel moral del grupo víctima, moviéndolo del nivel de la igualdad moral al de la desigualdad, construyendo una nueva visión del grupo como compuesto por subhumanos. De esta forma, el proceso de deshumanización referido también incide en los casos de genocidio, por eso, comúnmente las víctimas de genocidio son encuadradas como animales. Las "instituciones totales", como hospitales psiquiátricos, casas de cuidados, prisiones, conventos y otras, de acuerdo con Goffman (2001), son promotoras de la desigualdad moral. Así, destituyen a sus institucionalizados del estatus moral de humano, en la medida en que desconsideran sus papeles y lazos sociales previos, lo que los torna más frágiles a la crueldad.

El respeto a la persona implica la opacidad con relación al modo de percibirla, siendo un "respeto opaco", o sea, todas las personas deben ser respetadas, independientemente de quienes son, lo que hacen, o como piensan. El respeto opaco no tiene en cuenta la personalidad o una interacción íntima, sino modos de conexión con el otro en espacios sociales compartidos, evitando la crueldad social y las tentativas de destruir el sentido del self. Sangiovanni (2017) indica que una persona mayor con demencia es merecedora de respeto opaco, o sea, la demencia no debe ofuscar su condición primaria de ser humano, y por tanto, de ser merecedora a igual respeto. Eso no significa desconsiderar eventuales fragilidades inherentes a su condición. En cuanto al consentimiento, ése expresa un poder normativo permisivo, transformando una acción vedada o neutra en permitida. El consentimiento también preserva el sentido del self, impide la crueldad social y fija un límite a lo que el otro puede hacer contra nuestra voluntad (Sangiovanni, 2017). En consecuencia, el consentimiento expreso por una persona adulta y con capacidad de decidir puede hacer que determinada práctica éticamente condenable pueda darse como aceptable, pues expresaría la voluntad y el permiso del individuo. Por otro lado, la adopción de determinadas conductas sin el consentimiento acarrea su ilicitud e inadecuación ética, estableciendo una frontera moral. Por ejemplo, la integridad corporal del paciente apenas puede ser alcanzada por medio de su consentimiento, que consiste en ese marcador moral, transformando procedimientos y tratamientos sin consentimiento, en ilícitos.

En síntesis, el principio del respeto a la igualdad fundamental de todos los seres humanos en términos de dignidad y de derechos, previsto en el Artículo 10 de la DUBDH, desautoriza los tratamientos deshumanizantes, infantilizadores, así como la transformación en objeto. En ese sentido, veda la crueldad social y fomenta el respeto opaco y el consentimiento como marcadores morales.

CONSIDERACIONES FINALES

Las ideas de dignidad humana y de igualdad son constructos humanos que atraviesan siglos. Esas ideas son al mismo tiempo concepciones filosóficas, antropológicas y jurídicas, así como marcadores sociales y morales de conductas. El reconocimiento de que son de ardua precisión conceptual no permite mitigar su importancia en la construcción de una cultura humanista, en la que cualquier persona tiene su valor y su estatus moral respetado. Los eventos históricos en que personas fueron consideradas de "segunda clase", "mercaderías", "cucarachas" o "ratas", son las mayores tragedias de la humanidad. De esta forma, una Bioética basada en los DDHH tiene como pilar fundamental las ideas de dignidad humana y de igualdad moral de todos los seres humanos, independientemente de cualquier condición personal o de comportamiento social. Ese progreso moral fue reconocido en la DUBDH, normativa central de la Bioética basada en los DDHH, que delinea un marco de actuación para los Estados y demás actores sociales. Por eso, este capítulo tuvo como objetivo subrayar que la DUBDH, en el surgimiento de documentos sobre derechos humanos, concurrió de forma singular para inscribir en la historia valores que deben ser cotidianamente reforzados, pues la posibilidad de su olvido siempre asombrará a la humanidad.

Traducción (portugués-español) realizada por la Profesora Dra. Beatriz Adriana Komavli de Sánchez, Universidad del Estado de Rio de Janeiro (UERJ), Instituto de Letras, Departamento de Lenguas Neolatinas. Sector de Español

REFERENCIAS

ALBUQUERQUE, A., 2017, Dignidade humana: proposta de uma abordagem bioética baseada em princípios, Revista de Direitos e Garantias Fundamentais, V.18, No. 3, 111-137.

ALBUQUERQUE, A.; BARROSO, A, 2020. Curso de Direitos Humanos, Lumen Juris, Rio de Janeiro.

ANDORNO, R, 2020, Dignity, en EMMERICH, N. et al.(eds.) Contemporary European Perspectives on the Ethics of End of Life Care, Springer, pp.147-155.

ANDORNO, R, 2013, Principles of International Biolaw, Bruylant, Bruxelles.

ANNAS, G, 2005, American bioethics: crossing human Rights and health law bounderies, Oxford, Oxford.

BAKER, R, 2014, Bioethics and Human Rights, en TEAYS, W., GORDON, JS., RENTELN, AD. (ed), Global Bioethics and Human Rights, Rowman & Littlefiled, Plymounth, pp.92-101.

BOBBIO, N, 2003, Teoria da Norma Jurídica, EDIPRO, São Paulo.

_____, 2000, Teoria Geral da Política, Campus, São Paulo.

BRASIL, 1966, Decreto nº 592, de 6 de julho de 1992. Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, Promulgação, [Versión electrónica]. Recuperada el 03 de julio de 2020. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0592.htm.

BRASIL, 1966, Decreto nº 591, DE 6 DE JULHO DE 1992.Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Promulgação, [Versión electrónica]. Recuperada el 03 de julio de 2020. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm.

CALHOUN, D.H., 2013, Human Exceptionalism and the Imago Dei, en DILLEY, S., PALPANT, N.J.,Human Dignity in Bioethics, Oxon, Routdlege, pp.19-45.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, 2019, Compendio sobre la igualdad y no discriminación. Estándares Interamericanos, [Versión electrónica]. Recuperada el 03 de julio de 2020. https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Compendio-IgualdadNoDiscriminacion.pdf.

DE SCHUTTER, O, 2010, International Human Rights, Oxford, Oxford.

DILLEY, S., PALPANT, N.J., 2013, Human Dignity in the Throes? en DILLEY, S., PALPANT, N.J.,Human Dignity in Bioethics, Routdlege, Oxon, pp.3-18.

DWORKIN, R, 2002, A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade, Nova Fronteira, São Paulo.

ENRIQUEZ, E., Matar sem culpa: algumas reflexões sobre os assassinatos coletivos, em NOVAES, A (org.) Mutações: fontes passionais de violência, SESC, São Paulo, pp.177-203.

FOSTER, C., 2020, Dignity in Medical Law, en PHILLIPS, A.M., CAMPOS, Thana C., HERRING, J., Philosophical Foundations of Medical Law, Oxford, Oxford, pp.151-156.

FOSTER, C., 2011, Human Dignity in Bioethics and Law, Hart, Oxford.

GROS ESPIELL, H, 2005, Ética, bioética y derechos, Bogotá, Temis.

GOFFMAN, E, 2001, Manicômios, Prisões e Conventos, Perspectiva, São Paulo.

HABERMAS, J, 2011, Um ensaio sobre a Constituição da Europa, Setenta, Lisboa.

HABERMAS, J, 2001, A constelação pós-nacional, Littera Mundi, São Paulo.

HOTTOIS, G, 2001, Bioética y Derechos Humanos, en TRIANA, J.E. et al, Bioética y Derechos Humanos, Ediciones el Bosque, Bogotá, pp.150-217.

KERSTEIN, S., 2009, Treating Others Merely as Means. Utilitas. v. 21, n. 2.

KYMLICKA, W., 2008, Filosofia Política, Martins Fontes, São Paulo.

MACKLIN, R, 2003, Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons

or their autonomy. BMJ, Vol. 327, No 7429, 1419–1420.

MCCRUDDEN, C., 2008, Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights, The European Journal of International Law Vol. 19, No. 4, 655 – 724.

NIKOLAIDIS, C, 2015, The right to equality in European Human Rights Law, Routledge, Oxon.

NINO, C, 1989, Ética y derechos humanos, Ariel, Barcelona.

NUSSBAUM, M., 2009, Human Dignity and Political Entitlements, en PELLEGRINO, E.D., SHULMAN, A., MERRILL, T.W. Human Dignity and Bioethics, Notre Dame, Indiana, pp. 351-381.

OPPEHEIM, F.E., 2004, Igualdade, en BOBBIO, N., MATTEUCCCI, N., PASQUINO, G., Dicionário de Política, Universidade de Brasília, Brasília pp.597-605.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU, 1948, Declaração Universal dos Direitos Humanos, [Versión electrónica]. Recuperada el 03 de julio de 2020. https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por.

POGGE, T, 2005, La pobreza en el mundo y los derechos humanos, Paidós, Buenos Aires.

ROSAS, J.C., 2008, Liberalismo Igualitário, en ROSAS, J.C. (org.), Manual de Filosofia Política, Almedina, Lisboa, pp.35-66.

SANGIOVANNI, A., 2017, Humanity without Dignity: moral equality, respect and human Rights, Harvard, Cambridge.

SANCHÉZ, Y.G., 2004, Los princípios de autonomia, igualdad y no discriminación en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, en ESPIELL, H.G., SANCHÉZ, Y.G., La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO, Comares, Granada, pp.271-309.

TEALDI, JC, 2008, Bioética de los Derechos Humanos, en TEALDI, JC (dir), Diccionario latinoamericano de Bioética, UNESCO – Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética; Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp.177-1180.

UNESCO – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA, 2005, Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. [Versión electrónica]. Recuperada el 03 de julio de 2020. http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/declaracao_univ_bioetica_dir_hum.pdf.

Visiones bioéticas latinoamericanas

BIOÉTICA DE INTERVENCIÓN – UNA AGENDA LATINOAMERICANA DE RE-TERRITORIALIZACIÓN EPISTEMOLÓGICA PARA LA BIOÉTICA

Volnei Garrafa
Eliane Cruz

Não tenho caminho novo.
O que eu tenho de novo
é o jeito de caminhar...
(Thiago de Mello -
poeta brasileiro, 1926 - 2022)

INTRODUCCIÓN

La Bioética de Intervención (BI) fue gestada en la década de 1990. En este periodo, la supuesta neutralidad de las ciencias estaba siendo deconstruida, especialmente debido a la ya entonces creciente desigualdad social que había entre los países geográficamente localizados al norte y al sur del mundo. En este escenario, la bioética principialista, pautada en sus cuatro principios presumiblemente universales – respeto a la autonomía, beneficiencia, no maleficiencia y justicia –, con su modelo accesible y fácilmente aplicable, reinaba como una especie de "mantra encantador" -para utilizar una expresión cuñada por Clouser y Gert (1990)-, empezó a recibir críticas. Mientras las críticas venidas de los autores del norte se basaban en los problemas relacionados con sus fundamentos filosóficos, especialmente con relación a una interpretación errónea de la teoría de la moralidad común, autores de los países periféricos, especialmente de América Latina, centraron sus críticas en la maximización de la concepción anglosajona e individualista de la autonomía en detrimiento de la visión más macro, colectiva y ampliada de la justicia y de las cuestiones sociales que involucraban la salud y la vida de las personas, especialmente aquellas más necesitadas (Garrafa, Diniz y Matos, 1999; Garrafa y Porto, 2002; Garrafa, 2005a; Azambuja y Garrafa, 2015; Garrafa, Martorell y Flor-do-Nascimento, 2016).

Esta perspectiva marcadamente estadounidense de la bioética, entonces, centró su atención en la relación entre los profesionales de la salud y sus pacientes y entre los investigadores y patrocinadores de la investigación y sus sujetos. En otras palabras, redujo el concepto de vida -la raíz "bios" de la bioética- al campo biomédico y biotecnológico. En este contexto, sobredimensionó el principio de respeto a la autonomía (referente al "yo" – al individuo), minimizando el principio de justicia (referente al "nosotros" – al colectivo). Esta situación generó, entre otras, una verdadera indústria del "consentimiento informado", como si todas las personas, de diferentes países y culturas, tuvieran el mismo nivel socioeconómico y educativo para ejercer libremente su autonomía. En este sentido, para la Bioética de la Intervención,

> *(...) lo que ya no pueden aceptar los bioeticistas de los países periféricos - y particularmente los latinoamericanos - es la creciente despolitización de los conflictos morales. Lo que sucede con frecuencia es el uso de la justificación bioética como herramienta metodológica que termina sirviendo de manera neutra para la lectura e interpretación de los conflictos, por dramáticos que estos sean. De esta manera, se suaviza (e incluso anula, borra) el drama de diversas situaciones de conflicto, especialmente en situaciones colectivas, que resultan en las más profundas distorsiones sociales (Garrafa y Porto, 2003, p. 402).*

Las críticas al principialismo comenzaron a estar en la línea de otras corrientes de politización de las relaciones Sur-Norte y Sur-Sur, considerando la asimetría generada por las diferencias en el desarrollo económico y social, que se manifiestan directamente en el campo de la producción académica:

> *(...) Muchos han sido los esfuerzos de los pensadores de la llamada región latinoamericana por producir un pensamiento propio. Si algunos de ellos no lograron liberarse de la herencia epistemológica colonial eurocéntrica, otros, sin embargo, lograron llevar a cabo rupturas epistémicas más o menos radicales. Evidentemente, para definir el resultado alcanzado, pesaron varios factores culturales, socioeconómicos y políticos, que influyeron en la opción ideológica y la elección del lugar de enunciación de cada protagonista (Feitosa y Flor-do-Nascimento, 2015, p. 278).*

Por el título de este capítulo, es necesario aclarar el significado de "epistemología" para la BI. Para ello, se seguirá la interpretación del filósofo mexicano León Olivé, quien la define como la disciplina que analiza críticamente las prácticas cognitivas, es decir, aquellas prácticas a través de las cuales se generan, aplican y evalúan diferentes formas de conocimiento (Olivé, 2005). Para el autor, la epistemología es indispensable para la ética. Según su interpretación, la bioética y la epistemología se complementan.

Desde sus inicios, en la década de 1990, la BI se ha dividido didácticamente en tres (3) grandes partes, una conceptual y dos temáticas: 1. Fundamentos de Bioética; 2. Situaciones emergentes en bioética; 3. Situaciones persistentes en bioética. Este capítulo solo se ocupará de la primera parte, la parte conceptual. En cuanto a las otras dos partes: diferentes temas emergentes (de límites o fronteras del desarrollo científico y tecnológico) o persistentes (cotidianos, que se repiten insistentemente desde la antigüedad...) hay varias decenas de artículos publicados por la BI en la literatura en los últimos 20 años.

Para organizar didácticamente este capítulo se utilizará como referencia una clasificación temporal sugerida por Manchola-Castillo (2019), con adaptaciones puntuales: "Fase de gestación de la BI"; "Fase de Nacimiento y Desarrollo de BI"; y "Fase de Consolidación de BI Contemporánea".

Un aspecto esencial a señalar desde el inicio del texto es que la BI sigue básicamente la línea conceptual propuesta por la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO – DUBDH (UNESCO, 2005).

1. FASE DE GESTIÓN DE LA BIOÉTICA DE INTERVENCIÓN

Es en el escenario de las "disciplinas de la sociedad", como las definen Feitosa y Flor-do-Nascimento (2015, p. 279) que surge la propuesta de la BI en la última década del siglo pasado, inicialmente en Brasil, bajo el nombre inicial de "Bioética dura" (Hard Bioethics) (Garrafa, 2000).

Inicialmente Feitosa (2015) aclara que la palabra "intervención" en el vocabulario conceptual de la BI no significa "intrusión"; por el contrario, la idea de intervención significa para ella la necesidad de que la ética aplicada (como es el caso de la bioética) actúe concretamente en determinadas situaciones - especialmente en las más extremas - en el sentido de transformar una determinada situación de inequidad o injusticia.

Desde sus inicios la BI se ha presentado como una propuesta epistemológica crítica al principialismo y las insuficientes interpretaciones norteñas (especialmente estadounidenses y europeas) de la realidad registrada especialmente en los países periféricos, con relación a las interpretaciones de los conflictos (bio)éticos que se dan en ellos y su desenvolvimiento. Esta nueva propuesta conceptual y práctica propuso una alianza concreta con el lado históricamente más frágil y vulnerable de la sociedad, formalizando "nuevas perspectivas epistemológicas basadas en diferentes dilemas" (Garrafa, 2001; 2005a, 2005e; 2012; Garrafa y Porto, 2002; 2003a; Porto, 2003b; Garrafa, Cunha y Manchola-Castillo, 2018;2020).

Los primeros estudios sobre esta propuesta de reinterpretación de la bioética tradicio-

nal comenzaron a publicarse en la década de 1990, a partir de la construcción de "puentes" de abordaje más orgánicos entre la bioética y los temas de las áreas de salud pública y colectiva, y para su continuidad, también, con el área social (Garrafa, 1994; 1995; 1996; 1997; 1999; 2000; 2001). Así, la BI incorporó paulatinamente nuevas categorías teórico-prácticas al campo de la bioética de acuerdo con esta línea de reflexión, como las expresadas por Giovanni Berlinguer (1995), en el prefacio del libro "Dimensión de la Ética en Salud Pública" (Garrafa, 1995):

> *(...) Este libro representa sustancialmente el primer intento exitoso de abordar el tema desde una perspectiva que parte de la experiencia de un gran país del Hemisferio Sur del mundo, rico en movimientos populares y experiencias culturales, y azotado por la pobreza y por la injusticia, sin estar aprisionado por fronteras o límites, y, por el contrario, conectando con las tradiciones filosóficas europeas y el debate internacional" (p. ii-iii).*

Y por Alastair Campbell, después de un viaje realizado a Brasil (1998):

> *(...) Tuve una visión de lo difícil que debe ser sostener un servicio de salud pública con recursos mínimos y problemas agudos de pobreza. Vi el desafío ambiental causado por la urbanización masiva, sin una infraestructura adecuada para soportarlo. En ese ambiente conocí personas decididas a encontrar una boética que haga una diferencia genuina en la salud de sus países y en la calidad de su desarrollo (Campbell, 1998, p. 1-2).*

Desde sus inicios, por tanto, incorporando visiones de las ciencias humanas y sociales, la BI ya incluyó en su fase de gestación, en especial, los siguientes referentes, que serán discutidos secuencialmente: justicia, igualdad y equidad; vulnerabilidad; situaciones emergentes y situaciones persistentes; alteridad, responsabilidad y solidaridad crítica; multi-inter-transdisciplinariedad, complejidad y totalidad concreta.

1.1 Justicia, igualdad y equidad

La maximización del principio de autonomía en el contexto de la bioética principialista ha transformado el principio de justicia - aunque siempre recordado y tenido en cuenta - en un complemento de menor importancia; lo individual asfixia a lo colectivo, el "yo" desplaza al "nosotros" a un segundo plano (Garrafa, 2005a; 2005e):

> *"La teoría principialista se mostró insuficiente para develar, comprender e intervenir en macroproblemas socioeconómicos y de salud colectivos y persistentes, principalmente relacionados con las poblaciones menos favorecidas y que constituyen la mayoría en el planeta" (Garrafa, 2012, p. 752).*

El principio de justicia acabó significando para el principialismo clásico, en la práctica concreta, proporcionalmente lo que representaba la "promoción de la salud" en el contexto de la salud global de los años 1960, desde la propuesta preventiva de Leavell y Clark (1976) hasta la denominada "medicina social": algo teórico, aunque indispensable, pero que en aquel momento todavía era poco palpable desde el punto de vista práctico (Garrafa y Manchola-Castillo, 2017).

Así como la sólida base teórica y operativa que hoy existe para el campo de la promoción de la salud se fue construyendo con el tiempo, es fundamental repensar el principio de justicia en la bioética desde otros referentes, teóricamente más allá de las contradicciones simplistas que representa el vínculo directo entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto, y especialmente entre la inclusión y la exclusión social. Para ello, es necesario buscar diferenciar, sin separar, la visión de la justicia de los límites del legalismo jurídico excluyente, objetivando y profundizando la relación existente entre el campo de la bioética y la justicia como derecho humano universal (Garrafa y Manchola-Castillo, 2017).

La justicia, como principio indispensable para el ejercicio de una bioética pluralista, laica y dirigida a los derechos humanos universales, exige con más fuerza un carácter de **legitimación**

moral que de **legalismo jurídico**. En este sentido, más que de obligaciones o deberes, la BI propone hablar de derechos: derechos sociales, derechos ciudadanos, derechos de las generaciones futuras..., en la búsqueda de la (re)construcción de una ética democrática ampliada, fundamentalmente pública y colectiva, comprometida con cuestiones básicas indispensables para la sobrevivencia digna de las mayorías necesitadas de la población del planeta. En esta línea de ideas, temas como la relación entre ética y política, o la equidad, el empoderamiento, la liberación y otros, fueron incorporados por la BI a su cuerpo teórico (Garrafa, 2005b). Así, su propuesta conceptual, particularmente en lo que se refiere a la justicia, privilegia el enfoque de aspectos políticos y sociales, en gran parte relegados e incluso olvidados por los enfoques tradicionalmente presentes en la mayoría de los textos académicos publicados por la bioética internacional (Garrafa, 2006).

Lo que brinda humanidad a los seres biológicamente reconocidos como humanos es consecuencia de un proceso colectivo que se materializa en la continua producción y reproducción de los significados atribuidos a las prácticas sociales. En este sentido, la propuesta de politización de la bioética, fuertemente defendida por la BI y que tiene a la inclusión social como uno de sus principales referentes, está directamente relacionada con el supuesto de que la acción social políticamente comprometida es capaz de transformar la praxis social (Garrafa, 2005b).

La globalización de la economía mundial, en lugar de cerrar la brecha entre ricos y pobres en el planeta, ha brutalizado aún más las contradicciones, acentuando los problemas existentes. A partir del concepto de ética aplicada propuesto e implementado por los países ricos (centrales), el proceso de despolitización de los conflictos morales va en aumento, por graves que estos sean.

En el caso brasileño, por ejemplo, la cuestión de la inclusión social y el acceso a los sistemas de salud es parte de la génesis de la organización de la bioética en el país, pues la salud está presente en la propia Constitución como un derecho universal de las personas (Garrafa, Cunha y Manchola-Castillo, 2018; Garrafa, Cunha y Manchola-Castillo, 2020). La referencia directa a la inclusión social en el ámbito conceptual de la BI, por tanto, fue resultado natural de la participación de muchos de sus investigadores en la lucha por la democratización del país en la búsqueda de mejores condiciones de vida para la población, especialmente para los más necesitados.

En ese contexto, la BI insiste en discutir la **inclusión social**, en conjunto con **la igualdad y la justicia**, como referencias en la agenda de las discusiones éticas, contribuyendo a acercar ese campo al tema de la **equidad**. La bioética inclusiva y social, para ser efectiva, requiere además de preparación acadêmica, también una especie de militancia pragmática y coherencia histórica, sea este sujeto un estudiante, trabajador de la salud, miembro de un comité de ética, docente o investigador. Incluir la BI en la agenda social es una forma concreta de contribución a la construcción de la justicia social, ya que la bioética se considera, en este contexto, un nuevo instrumento, una nueva herramienta teórica y metodológica con suficiente vigor y oportunidad para actuar concretamente en la construcción de la ciudadanía y de la verdadera democracia, en la lucha contra cualquier forma de exclusión social.

La visibilización de la discusión sobre la **equidad**, en el mundo occidental, comenzó a darse por razones de raza y género, aproximadamente a mediados del siglo pasado. Más recientemente, bajo un enfoque diferente, ha sido particularmente revivida por discusiones en el campo de la salud y la justicia por parte de la OMS ("Salud para todos en el año 2000", "Indicadores de Salud para el Milenio" y "Determinants Sociales de la Salud"). En estos movimientos, el concepto de equidad fue retomado con fuerza, al menos teóricamente, llegando a significar una palabra especial y clave en el contexto de la concepción de calidad de vida.

Básicamente, desde Aristóteles, la equidad significa la voluntad de reconocer por igual los derechos de cada uno en función de sus diferencias. Tratar a los iguales y a los desiguales indiscriminadamente y por igual, es desigualdad. La justicia, en este caso, no es atribuir a todos lo mismo, como si todos fueran equivalentes. La justicia es tratar de manera diferente a las personas que no son iguales (Rawls, 2002).

La **igualdad**, por tanto, se entiende como la consecuencia deseada de la equidad, que es el punto de partida de la primera.

La **igualdad**, entonces, ya no es el punto de partida ideológico y neutral que tendía a anular las diferencias; para la BI es el punto de llegada de la justicia social, referente de los derechos humanos en la búsqueda del perfeccionamento de la ciudadanía (Garrafa, Oselka y Diniz, 1997). El concepto de equidad discutido aquí se refiere a que el Estado proporcione mecanismos compensatorios para los históricamente menos favorecidos como, por ejemplo, la creación de cuotas para la admisión de personas manifiestamente pobres, negras e indígenas ya utilizadas en varias universidades públicas brasileñas.

1.2. Vulnerabilidad

Este campo de estudios académicos se presenta también como un campo de resistencia ante situaciones de exclusión social, problematizando situaciones de vulnerabilidad, estigma y discriminación, entre otros, y exponiendo los factores que generan individuos más vulnerables y discriminados, los "esfarrapados del mundo", como expresa Paulo Freire (2001). Es fundamental señalar que el notable pedagogo brasileño fue introducido por la BI en el contexto reflexivo de la bioética, al incluir entre sus referentes conceptuales las entradas liberación, empoderamiento y emancipación en reemplazo puntual de la autonomía anglosajona, especialmente en situaciones de exclusión social (Garrafa, 2005b).[1]

Según la BI "somos vulnerables ante algo que nos quita el poder (otra persona, una institución, el Estado, etc.)" (Flor-do-Nascimento y Garrafa, 2011, p. 293). Así, la voracidad del capitalismo rentista moderno, que ordena procesos globalizados de explotación que comprometen la soberanía y los intereses mayores de los Estados-nación, crea una vida más vulnerable para que ella pueda ocupar el lugar de los oprimidos. Al inicio del colonialismo moderno, las vidas hechas para ser oprimidas eran las vidas de los pueblos indígenas y del continente africano que llegaban al continente americano, considerados "vidas necesarias" para el progreso de Europa (siempre visto como el progreso y desarrollo del mundo) y, posteriormente, de Estados Unidos (Flor-do-Nascimento y Garrafa 2011, p. 293).

Estos mismos intereses económicos imponen hoy la exclusión y la vulnerabilidad, jerarquizando las relaciones sociales y determinando "vulnerabilidades derivadas del racismo, del sexismo, la xenofobia, la homofobia, el prejuicio generacional" (Flor-do-Nascimento y Martorell, 2013, p. 426) y transformando la "mano de obra excedente", en "eternos excluidos". La vulnerabilidad social, de esta forma, se impone "a grupos y segmentos o poblaciones pobres, quienes, en el ámbito de las naciones o en la relación entre ellas, se encuentran alejados de las condiciones sociales y ambientales que caracterizan uma buena calidad de vida" (Porto y Garrafa, 2011, p. 727).

Al comparar los conceptos de vulnerabilidad en cinco perspectivas regionales globales de la bioética (estadounidense, europea, latinoamericana, africana y asiática), Cunha y Garrafa (2016) encontraron uma cierta integración entre los diferentes enfoques internacionales: la vulnerabilidad es un principio clave para la la bioética, en tanto se base en un proceso permanente de diálogo entre sus diversas perspectivas geopolíticas, a partir de un compromiso mutuo de superación de las condiciones que mantienen a ciertos grupos e individuos que habitan el planeta em situación de mayor vulnerabilidad que otros. En esa línea, la BI toma su posición política en defensa de la "banda más débil de la sociedad" a través de formulaciones teóricas que incorporan adicionalmente contenidos de aplicabilidad social que contribuyen a la construcción de procesos libertarios.

1.3. Situaciones emergentes y situaciones persistentes

La BI, desde sus momentos iniciales, creó originalmente la clasificación de la bioética en

1 En la misma línea relacionada con el trabajo de Freire, otra investigación fue realizada en el Programa de Posgrado en Bioética de la Universidad de Brasilia (Santos, 2014; Santos, Shimizu y Garrafa, 2014).

dos grandes campos temáticos de actuación: la bioética de las situaciones emergentes y la bioética de las situaciones persistentes (Garrafa, 1996).

La **bioética de las situaciones emergentes** se relaciona, según la BI, principalmente con

> *[...] temas que han surgido más recientemente y que derivan del gran desarrollo científico y tecnológico experimentado en los últimos cincuenta años. Entre estos temas, se pueden mencionar los siguientes: 1) el Proyecto Genoma Humano y todas las situaciones relacionadas con la ingeniería genética, incluyendo la medicina predictiva (que actúa de forma intervencionista y correctiva/preventiva directamente sobre el embrión, a nivel intrauterino) y el uso de terapia con células madre; 2) las donaciones y trasplantes de órganos y tejidos humanos y animales, con todas sus inferencias que se reflejan en la vida y muerte de las personas en la sociedad y la relación de todo ello con las "listas de espera" y el papel controlador y moralizador del Estado; 3) el tema de la salud reproductiva, que pasa por varios capítulos, como la propia fecundación asistida, la selección y disposición de embriones, la eugenesia (elección del sexo y determinadas características físicas del futuro bebé), las "madres sustitutas", la clonación, etc. ; 4) temas relacionados con la bioseguridad, que son cada vez más importantes y complejos; 5) la investigación científica que involucra al ser humano y su control ético... (Garrafa, 2005c, p. 08)*

La **bioética de las situaciones persistentes**, por su parte, se refiere a cuestiones que "permanecen persistentemente desde la antigüedad" y que Berlinguer (2015) denomina "bioética cotidiana", incorporando:

> *[...] todas las situaciones que conciernen a la exclusión social, género, raza, sexualidad y otras discriminaciones; los temas de equidad, universalidad y asignación, distribución y control de los recursos económicos en salud; los derechos humanos y la democracia en general y sus repercusiones en la salud y la vida de las personas y las comunidades; el aborto; la eutanasia (Garrafa, 2005c, p. 09).*

La división original y esquemática del tema de la bioética en situaciones emergentes y persistentes creada por la BI, proporciona a la disciplina un modelo simple y factible de organización sistematizada del estudio de situaciones, problemas y conflictos que forman parte de su agenda aplicada. Su uso ha sido cada vez más común -aunque la mayoría de las veces sin el debido crédito autoral- ya sea en diferentes textos o incluso en las agendas de organismos internacionales como la UNESCO, por ejemplo.

Los interrogantes planteados en situaciones emergentes y persistentes, por lo tanto, colocan la vida humana y sus conflictos morales y éticos en el centro de procesos y estudios, que buscan el desarrollo de propuestas y resoluciones de intervención no intrusivas que califiquen la opción de la BI, para afrontar las demandas sociales en favor y defensa de las personas más necesitadas de apoyo.

Así, la BI abandona el paradigma bioético tradicional, hegemónico, vertical y jerárquico, reemplazándolo por conceptos horizontales, plurales y más dinámicos que favorecen "a los países pobres del sur del mundo […] que sostienen una práctica bioética comprometida con los más vulnerables, la 'cosa pública' y el equilibrio ambiental y planetario del siglo XXI" (Garrafa, 2005a, p. 130).

1.4. Alteridad, responsabilidad y solidaridad crítica

Según la BI, la **alteridad** es la categoría que permite la reflexión y la acción, problematizando las situaciones vividas por las personas más vulnerables. Para Flor-do-Nascimento y Garrafa (2011), "no se trata de hacer (o decidir) por los más vulnerables lo que nosotros, en la posición menos vulnerable, creemos más adecuado, sino de construir, con ellos, un espacio en el que las diferencias no son jerárquicas" (p. 296). La alteridad, es decir, mirar al otro, está íntimamente relacionada con la responsabilidad y la solidaridad; la proximidad conceptual de estas tres categorías es vista por la BI como un conjunto orgánico de referencias en cuanto a su

interpretación y operatividad para el análisis de los conflictos morales.

La **responsabilidad** se refiere a las posibilidades individuales o coletivas de actuación o de decisión sobre un campo o trayectoria de investigación, en actividades clínicas, espacios de gestión u organizaciones sociales, y debe partir de la apropiación de las necesidades sociales: "se trata de la responsabilidad que uno debe tener hacia el otro, sobre todo en el supuesto de que ese otro es siempre vulnerable a nuestras acciones" (Flor-do-Nascimento y Garrafa, 2011, p. 296). En un contexto amplio, la BI considera cuatro niveles de responsabilidad: individual (frente al "otro"); colectiva (de instituciones frente a grupos de personas o comunidades); pública (que trabaja el papel del Estado con relación a los/as ciudadanos/as); y planetaria (que incluye los temas ambientales)

La **solidaridad crítica**, por su vez, se relaciona con la aceptación de la alteridad, en el sentido dado por Lévinas (2007), en la que el "yo" no prescribe el campo de pertenencia y actuación del "outro". Se vincula a la propuesta intercultural de encuentro con una interrelación equitativa entre personas, saberes y prácticas culturalmente diferentes. Supone una interacción que parte del conflicto inherente a las asimetrías sociales, económicas y políticas del poder, que impulsan activamente procesos de intercambio que permiten espacios de encuentro entre seres y saberes, significados y prácticas diferentes (Walsch, 2005). Con ello se busca reducir la brecha provocada por los juegos de poder hegemónicos (Flor-do-Nascimento y Garrafa, 2011).

Esta solidaridad crítica es uno de los caminos posibles en la búsqueda y conquista del estado del bienestar, en la línea defendida por Berlinguer (1996), especialmente para las personas y colectivos más desfavorecidos y vulnerables de la sociedad (Selli, 2001; Selli y Garrafa, 2006). Su construcción puede hacerse efectiva con cambios políticos y sociales, entre otras formas, a partir de grupos orgánicos (en el sentido gramsciano...) de programas de voluntariado orientados hacia la alteridad, a través de: la acción concreta de personas organizadas y comprometidas con transformaciones políticas radicales; la lucha por la inserción creciente del mayor número posible de personas en los procesos de toma de decisiones; y la discusión de formas hegemónicas de toma de decisiones políticas (Flor-do-Nascimento y Garrafa, 2010). La idea de "voluntariados orgánicos" incluye propuestas de transformación social basadas no solo en el compromiso desinteresado y habitual de los grupos tradicionales de voluntarios, sino también en el discurso de la militancia y las prácticas políticas situadas en el horizonte de la movilización social y que transitan por espacios de protesta, e incluso de confrontación cuando fuere necesario (Selli y Garrafa, 2008).

La referencia de este voluntariado se hace posible desde prácticas solidarias críticas, autocríticas, transformadoras y militantes. Los grupos de voluntariado orgánico alimentan sus acciones políticas y sus procesos de relación en los campos de la justicia y los derechos, de la movilización y la lucha social, a través de prácticas cooperativas, interactivas y socialmente comprometidas. Y es en este contexto y en línea con las ideas expuestas anteriormente, que la BI sustenta su defensa de un consecuencialismo solidario: de una solidaridad, equidad y voluntariado descolonizados y transformadores.

La perspectiva de que otro mundo es posible, encuentra en los tres elementos antes mencionados una mirada politizada y humana que puede demarcar con otros límites, también más humanos, los campos del pensamiento y la acción, ya sea en la investigación académica, en las relaciones sociales o incluso en la propia conducta del Estado, respetando siempre el principio de equidad. Apunta, por tanto, a superar la exclusión y la vulnerabilidad social, generando procesos de aplicabilidad de métodos cuyo resultado sea la promoción de la calidad de vida humana, contribuyendo directamente con reflexiones y acciones en procesos de organización social efectiva.

1.5. Multi-inter-transdisciplinariedad, complejidad y totalidad concreta

Los contenidos desarrollados por la BI junto con otras reflexiones producidas a principios del presente siglo por algunos académicos de América Latina generaron consenso en torno a la necesidad de resistir el sometimiento puro y

simple de los países periféricos al "saber" de los países ricos en el contexto de la bioética. Estos consensos se materializaron de alguna manera en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (DUBDH) de la UNESCO (2005). En el proceso de construcción y aprobación de la misma, un grupo orgánico de bioeticistas latinoamericanos, reunidos en la **Redbioética** -*Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética UNESCO*-, actuó inicialmente a través de contactos e intercambio de información que derivó en la realización de una reunión, en Buenos Aires, que contó con investigadores de 12 países de la región. Posteriormente, en las reuniones celebradas en la UNESCO, en París, se promovieron acercamientos y encuentros con las representaciones diplomáticas latinoamericanas –y por extensión con algunas de África y Asia-, a fin de que los artículos de la citada resolución ampliaran el ámbito de análisis de la investigación biomédica y biotecnológica, incorporando particularmente los aspectos sociales, sanitarios y ambientales.

Desde ese período e incluso antes, la **multi-inter-transdisciplinariedad** ya se destacaba entre los hitos iniciales de la BI como fundamental para su ejercicio (Garrafa, 2005). Con esta configuración, su:

> *"(…) orden metodológico y disciplinario pasó a recoger y dialogar con referentes de diversas fuentes, articulados de manera de describir, analizar y proponer soluciones a los impasses éticos que anteceden a la salud, en el sentido amplio de la calidad de vida" (Garrafa, 2012, p. 721).*

Para la BI, la **transdisciplinariedad** significa una dinámica que va más allá del simple diálogo entre diferentes disciplinas y métodos: significa mirar y reflexionar sobre las diferentes disciplinas, a través de ellas y especialmente más allá de ellas.

La elección del modelo multi-inter-transdisciplinario estimula la ruptura del clásico sistema fragmentado que defiende la mono e incluso la multidisciplinariedad del saber dentro del campo de la educación, promoviendo la superación de las barreras que delimitan las fronteras de las diferentes disciplinas, al mismo tiempo que posibilita un intercambio más orgánico entre ellas: son disciplinas que "dialogan" entre sí, promoviendo nuevos conocimientos (Garrafa, 2005a).

Según Nicolescu (2000), este es un concepto avanzado y dinámico que está, al mismo tiempo, "entre", "a través" y "más allá" de las disciplinas. La (mono)disciplinariedad, la pluri o multidisciplinariedad, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad, son las cuatro flechas de un mismo arco: el arco del conocimiento. Para Maturana (2000), la transdisciplinariedad es un enfoque que brinda libertad para mirar hacia el otro lado, sin ser acusado de pisotear donde no se debe.

Se trata, por tanto, desde el inicio de la construcción de la BI, de la proposición de un concepto ampliado y hasta entonces poco utilizado en el campo de la bioética, debido a la necesidad de ampliar las miradas sobre la ética de la existencia, considerando todos los ámbitos que impacten directa o indirectamente en la promoción de la calidad de vida humana o representen perjuicios para la misma. Es decir, "incluir en las intervenciones sobre la salud contextos provenientes de las ciencias sociales, exactas o humanas" (Garrafa, 2012, p. 746).

Para Nicolescu (2000), la **multidisciplinaridad** representa el estudio de un objeto perteneciente a una misma y única disciplina, por varias disciplinas a la vez, dando a cada una su enfoque; sin embargo, el resultado queda limitado a un campo disciplinario como estructura de estudio. La **interdisciplinariedad** se refiere a la transferencia de métodos de una disciplina a otra; en ese sentido, las disciplinas "dialogan" entre sí, profundizando temas desde diferentes perspectivas e interpretaciones, sin, sin embargo, generar nuevos saberes transformadores. Finalmente, la **transdisciplinariedad** supera las barreras que marcan los límites de las diferentes disciplinas, al mismo tiempo que posibilita el intercambio entre ellas, promoviendo nuevos conocimientos. Es un concepto avanzado y dinámico que está, al mismo tiempo, "entre", "a través" y "más allá" de las disciplinas (Nicolescu, 2000).

Muy próximos a los estudios relacionados con las propuestas presentadas arriba, existen otros dos conceptos introducidos originalmen-

te por la BI y que complementan a los anteriores: **complejidad** y **totalidad concreta**. La BI trabaja con complejidad basándose especialmente en las ideas del científico francés Edgar Morin sobre el tema, mientras que la totalidade concreta tiene como referencia al pensador de la antigua Checoslovaquia (país que existió entre 1918 y 1992), Karel Kosik.

El **paradigma de la complejidad** permite vislumbrar las cualidades emergentes de la interacción entre las partes y sus relaciones con el todo, proyectándose más allá del modelo determinista clásico, al aprehender las nociones de desorden, imprevisibilidad, error y caos como promotoras de evolución y transformaciones; es un intento de reconectar contenido y conocimiento (Morin, 2001). El tema de la complejidad es visto como una vía posible para cumplir con la difícil tarea de relacionar un conocimiento fragmentado durante tres siglos por la creación de la ciencia moderna. Esta propuesta epistemológica posibilita una visión global del conocimiento, que se perdió con la compartimentación, con la especialización (Garrafa, 2005d).

La complejidad surgió de la necesidad epistemológica de un nuevo marco capaz de romper los límites del determinismo y la simplificación (como la de los cuatro principios de la ya tradicional bioética principialista), incorporando a un determinado contexto bajo análisis, las diversas probabilidades posibles en la medida necesaria, para la comprensión de la realidad en su totalidad y concreción. La BI propone incorporar a su reflexión nuevas variables relacionadas, por ejemplo, con la imprevisibilidad, según el lenguaje complejo hasta entonces poco o nada considerado en el contexto tradicional de la bioética. Siguiendo la ruta de la complejidad, sabemos que como el conocimiento científico es perfectible -es decir, se encuentra en un constante y dinámico proceso de perfeccionamiento y complementación-, la ciencia no puede definirse por la certeza sino, por el contrario, por la incertidumbre (Morin, 1996), lo que la diferencia de la religión. En esta línea de pensamiento, para la BI es pertinente que la bioética -como disciplina científica- pase a utilizar el enfoque de la complejidad para el estudio e interpretación de los problemas de acuerdo con cada situación, lo que incluye particularmente las variables morales provenientes de las diferentes culturas.

El concepto de **totalidad concreta**, por su vez, permite comprender la esencia de la realidad como un todo estructurado, dinámico e interrelacionado, a partir del cual se puede comprender racionalmente cualquier hecho o conjunto de hechos (Kosik, 1976). La epistemología de la totalidad concreta no exige un método con el que se pretenda ingenuamente alcanzar el conocimiento de todos los aspectos de la realidad con sus infinitos ángulos y contradicciones, sino que constituye una teoría de la realidad y su conocimiento como tal (Garrafa, 1980). Esto es posible, precisamente, porque la realidad es un todo estructurado que desarrolla, crea y transforma -continua y constantemente- el conocimiento de los hechos (o del conjunto de hechos de una realidad dada), y por tanto, constituye una visión completa y verdadera de esta realidad (Garrafa, 2005d), que es siempre única pero, al mismo tiempo, dialécticamente múltiple y contradictoria (Garrafa y Cordón, 2009). Según Kosik, la comprensión de la totalidad incluye no solo los aspectos fenoménicos de la realidad y los conflictos que en ella tienen lugar, sino también su esencia; no solo las partes, sino el todo; no solo el hecho en sí, sino los innumerables mandatos (físicos, sociales, geopolíticos, éticos, etc.) que llevaron a que ese hecho se configurara en la forma en que se presenta a los ojos de quien lo lee e interpreta. En otras palabras, las ideas de Kosik interpretan la esencia de lo que los principales sectores académicos internacionales hoy denominan inter y transdisciplinaridad (Garrafa y Azambuja, 2007; 2009).

El mundo imaginario de Kosik está representado por una espiral concéntrica, en un movimiento permanente, donde el final es solo un nuevo comienzo donde todo vuelve a suceder, con nuevas facetas, y así hasta el infinito (Garrafa, 1980). Esta es la realidad concreta, compleja de percibir, que pocos científicos logran comprender en su esencia e integralidad y que la BI ha incorporado a su arsenal epistemológico para fundamentar mejor su perspectiva de identificar, reflexionar e intervenir en los complejos conflictos morales del mundo contemporáneo, especialmente aquellos colectivos que involucran grandes contingentes de personas

excluidas de los más elementales beneficios del llamado "progreso".

Asi, la BI trata de no ser negligente ante caminos escarpados y difíciles de recorrer y a los que pocos bioeticistas se aventuran, como la pobreza, la exclusión social, la discriminación, el abandono... Al contrario, se enfrenta a riesgos, tratando de avanzar incluso con el peligro que representan los diversos laberintos y trampas conceptuales que existen en este delicado campo, no eludiendo el lastre de denunciar miserias y dolores incontrolables, de proponer intervenciones cuando estas están justificadas y no ceder a la complicidad pasiva del silencio, de la comodidad y la cobardía.

2. FASE DE NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LA BIOÉTICA DE INTERVENCIÓN

Los principales referentes que marcaron históricamente el proceso formal de nacimiento y crecimiento de la BI son: **inclusión social, empoderamiento, emancipación y liberación**; **corporeidad; las 4P para una práctica comprometida y liberadora**; y la presentación de la estructuración del **discurso bioético**, que se fundamenta en la comunicación, el lenguaje, la argumentación, el **diálogo, la coherencia y el consenso**; estos se discutirán a continuación. Todos ellos tienen el propósito básico de superar el desafío relacionado con la inclusión social y la preservación futura de la vida humana y planetaria con dignidad.

2.1. Inclusión social, empoderamiento, libertación y emancipación

Para lograr la justicia y la inclusión social, es oportuno invocar el imaginario social en busca de nuevas percepciones y perspectivas sobre la vida y la organización de las sociedades humanas en ambientes democráticos. En ese sentido, es fundamental promover la conquista de este imaginario aún sujeto a las reglas jurídico-institucionales opresivas del neoliberalismo que despilfarra las condiciones de vida de las poblaciones, proceso que va en contra de las políticas igualitarias, induciendo políticas de estado mínimas, en una cruzada permanente de exclusión social y destrucción de las democracias.

En la lucha por la inclusión, la BI, coherente con sus referentes de **empoderamiento, emancipación y libertación** (Garrafa, 2005b), parte de un análisis sociopolítico más agudo del mundo y sus contradicciones, incorporando a su praxis el respeto a la pluralidad de interpretaciones morales de la realidad, junto con la necesidad de promover estudios e investigaciones basados en los derechos humanos universales.

El **empoderamiento** se fortaleció con los escritos del científico indio Amartya Sen, especialmente después de recibir el Premio Nobel de Economía. A lo largo de su vasta obra, para transmitir la idea de empoderamiento, Sen utilizó frecuentemente la palabra libertad, como en un pasaje en el que refiere que para superar el hambre, la pobreza, las amenazas de destrucción ambiental y otras formas de inequidad, la sociedad requiere adoptar una postura de complicidad que fortalezca la idea de libertad (Sen, 2000).

La idea de empoderamiento de los sujetos individuales, vulnerados como consecuencia del proceso histórico y de la característica cultural de las sociedades en las que se insertan, permea el conjunto social, actuando como elemento capaz de amplificar las voces de los segmentos excluídos, desde el poder de decisión y favoreciendo su inserción social. La interpretación del empoderamiento se fundamenta, por tanto, en la articulación orgánica entre los diferentes grupos de individuos y segmentos, proceso que, como ya señaló Durkheim (1990), es el que transforma una mera aglomeración de individuos en una sociedad.

En 2005, la BI alertó sobre la responsabilidad conceptual que representa asociar el empoderamiento con la **libertación**,[2] que surgió de la lectura de la obra del pedagogo brasileño Paulo Freire. Para éste la verdadera libertad no nace simplemente de una acción o acto que proporciona al individuo el simple derecho, por ejemplo, de sobrevivir, o ir y venir, sino que significa algo más profundo, que va más allá: incluye lu-

2 Es necesario advertir que el significado de "**libertación**" expresada en lengua portuguesa, sobre todo en este caso específico, es mucho más contundente que en inglés o español. En un capítulo del volumen anterior de esta misma serie promovida por la

char en contra del "locus" em donde se instalan las fuerzas opresoras que impiden la libertad (Freire, 1980). Un ejemplo utilizado por Garrafa (2005b) para referirse a la verdadera libertación es el relacionado con la concesión de la libertad a los esclavos. La lengua portuguesa tiene la peculiaridad de relacionar los dos términos: liberación y libertación, mostrando que hay una clara diferencia verbal entre la acción de "libertarse" de algo que oprime y la idea de una persona siendo simplemente "liberada" para realizar una acción determinada.[3]

En cuanto a la **emancipación**, el sujeto emancipado sigue siendo un sujeto libre. Emancipación significa manumisión, independencia, libertad, el camino que comienza con la liberación. Solo se emancipan quienes han suprimido su dependencia, quienes han logrado el dominio sobre sí mismos y pueden garantizar no solo la supervivencia, sino también sus elecciones en cuanto a los medios para lograr esa supervivencia. El poder sobre sí mismo es lo que otorga la emancipación, haciéndola inmune a las fuerzas que buscan su sometimiento, y esto se aplica tanto a las personas como al Estado. Es en esta concepción que la categoría emancipación se presta a la BI como herramienta o vehículo para dirigir la lucha por la liberación en su dimensión colectiva (Garrafa, 2005a).

Sin embargo, la emancipación –a partir de una determina edad legal y juridicamente requerida, por ejemplo- muestra un sentido más jurídico que político, subrayando el reconocimiento jurídico-legal de la capacidad de decidir. Empero, para que la inclusión social (inherente al ciudadano emancipado) refleje efectivamente su autonomía, debe ser el resultado de una conquista por el derecho a decidir y por la posibilidad real de ejercer este derecho. No puede resultar de una mera concesión, como una dádiva que sin lucha fue ofrecida y que, por ello, puede ser tomada a voluntad de quien la concedió.

Al tratar estos tres importantes indicadores, la BI aporta una entonación articulada a la praxis libertadora, que impulsa este marco teórico. Preocupada por las necesidades de la sociedad debilitada por los impactos de la globalización económica, que usurpa la calidad de vida humana, la BI propone una práctica concreta de transformación de las situaciones de vulnerabilidad social provocadas por las consecuencias políticas, económicas y sociales que determinan una sociedad en la que las voces sociales son silenciadas por el poder opresivo de los más fuertes, incluidos los estados totalitarios. Para la BI, el uso de las expresiones libertación y empoderamiento –en su raiz e interpetación latina- tienen más fuerza histórico-cultural en el contexto práctico-aplicado de la bioética que el propio princípio anglosajón del respeto a la autonomia.

2.2. Corporeidad

Si bien ya estaba suficientemente incorporada en algunos de los artículos iniciales de la BI publicados en 2002 y 2003, la **corporeidad** también se presenta como un indicador teórico-práctico en el diálogo sobre la existencia concreta de las personas y los derechos que deben garantizarse a los cuerpos para la preservación de la vida. Los impactos de placer y dolor se identifican como marcadores de satisfacción o descontento, a través de necesidades concretas para el mantenimiento de la vida humana. La manipulación del placer y el dolor humanos, entonces, puede determinar relaciones de poder basadas en la dominación y explotación humana. Por tanto, la corporeidad constituye una base de análisis para la intervención bioética, a favor de la calidad de vida humana (Garrafa y Porto, 2002; 2003a; 2003b; Porto y Garrafa, 2005). El cuerpo es el vehículo primario para la manifestación de la vida. Es él quien está dispuesto y expuesto a las relaciones sociales, al equilibrio o desequilibrio ambiental. Es en el cuerpo de las personas que se:

UNESCO, Manchola-Castilo y Garrafa (2021) advertían a los lectores que la inclusión de la palabra "libertación" en español en lugar de la palabra correcta "liberación", no se trataba de un error de revisión gráfica, sino una propuesta de los autores de empezar a utilizar este neologismo en el lenguaje de Cervantes.

3 El tema de la libertación será tratado en profundidad más adelante, en el capítulo referente a la "Fase contemporánea de consolidación de la Bioética de la Intervención".

"(...) materializa y sustenta la vida social, en toda y cualquier sociedad, permitiendo la existencia de la colectividad, ya que no hay cuerpo individual que no sea parte del cuerpo social y, en ese sentido, la noción de corporeidad está íntimamente ligada a la percepción del yo y la construcción de la persona" (Porto y Garrafa, 2005, p. 116)

El cuerpo manifiesta placer y dolor a partir de necesidades objetivas y acceso o no a bienes básicos, como alimentación y vivienda. Cuanto más expuesto a la pobreza y a vivir situaciones que amenazan su supervivencia, más vulnerable se vuelve el cuerpo. Para Porto y Garrafa (2005), la corporeidad no se concentra en la materia. Por el contrario, la formulación del concepto de corporeidad es transdisciplinar y "se basa en el estado del arte de diferentes áreas de estudio como la psicología, la psiquiatría, la economía y la filosofía" (p. 117).

Otro campo de análisis identifica el placer o el dolor como requisitos o marcadores somáticos para la dominación; es decir, cuando la posibilidad de provocar placer o infligir dolor a los demás es la base de las relaciones de poder:

(...) Justificado en su propio ejercicio, el poder se legitima con el premio y el castigo, que subyacen en la idea de justicia. El miedo, la fuerza y el dolor marcan la relación entre explotadores y explotados, legalizando el uso social del poder y condicionando la conducta (Porto y Garrafa, 2005, p. 118).

La intensificación de las relaciones sociales en las que el más fuerte ("el opresor") actúa para aumentar la vulnerabilidad de los más débiles ("los oprimidos") se expresa claramente en el análisis de Paulo Freire (1987):

[...] en la experiencia existencial del oprimido, hay una atracción irresistible hacia el opresor. Por su nivel de vida. Participar en estos patrones constituye una aspiración desenfrenada. En su alienación, quieren, a toda costa, parecerse al opresor, imitarlo, seguirle. Esto es especialmente cierto para los oprimidos de la "clase media", cuyo deseo es ser igual al "hombre ilustre" de la llamada clase "alta" (p. 28).

La "atracción" del oprimido por el opresor, descrita por Freire, desnuda las relaciones sociales basadas en el orden opresor. Esta es la medida que, paradójicamente, se adopta como orden social.

Porto y Garrafa (2005) también argumentan que a través de la corporeidad es posible medir los niveles de desigualdad social y actuar en pro de acciones de equilibrio en el sentido de alcanzar condiciones de vida plena. En este contexto, es fundamental garantizar los derechos de primera generación que se relacionan con los derechos individuales que garantizan la supervivencia física y social de los seres humanos. Luego vienen los derechos de segunda generación, donde la organización económica y social posibilita las condiciones objetivas de existência. Los autores también mencionan los derechos de tercera generación, especialmente en lo que respecta a la relación humana con el medio ambiente y la preservación de los recursos naturales, también conectados con el paradigma de la corporeidad.

2.3. Las 4 P para una práctica ética responsable

En sentido contrario a la acción de la mayoría de los bioeticistas guiados por el estructuralismo burocrático anglosajón, seguidores de reglas mecánicas establecidas por los paradigmas del principialismo, la BI propone críticamente el uso de una estructura diversa de civilidad, representada por el concepto de "**Cuatro Ps**": **prevención** (de posibles daños y hechos iatrogénicos), **precaución** (ante lo desconocido), **prudencia** (ante avances y nuevos "descubrimientos e invenciones") y **protección** (de los socialmente excluidos, los más frágiles y desatendidos) (Garrafa, 2005a - p. 130).

La **prevención** es considerada en el campo biomédico como aquella acción que se anticipa a las probabilidades de daño a la salud mediante la búsqueda de acciones anticipadas, con el fin de exigir del agente responsable la adopción de medidas tendientes, si no a eliminar, por lo menos a minimizar los posibles daños (Garrafa, Amorim, García y Manchola-Castillo, 2017).

Según Berlinguer (1994), sin embargo, para que se llegue a esta circunstancia es necesario tener información y certeza científica sobre las consecuencias de las acciones, procesos o resultados. Pero además de la "virtud anticipatoria", la prevención también tiene como incentivos morales: abolir la diferencia entre un individuo afectado por una enfermedad y otro individuo que no está afectado por ninguna enfermedad; y reducir los conflictos entre intereses y valores personales, que no se armonizan fácilmente entre sí. En este sentido, la BI propone el uso del marco de prevención en los casos en que los riesgos sean conocidos y predecibles.

La **precaución** es la adopción de medidas de protección frente a posibles daños o riesgos que puedan producir determinados productos o tecnologías (Leite, Barbosa y Garrafa, 2008). Es común utilizar este concepto en relación con el medio ambiente, con elementos relacionados con la prevención de amenazas y la responsabilidad. Para Andorno (2005), la precaución puede entenderse mejor a la luz de la prudencia, como marco para un abordaje más cuidadoso de las tecnologías que pueden ser potencialmente peligrosas. En este sentido, la idea de precaución es entendida como salvaguardia anticipatoria, aunque no exista el riesgo, sino sólo su inminencia, y también cuando no pueda sustraerse la certeza científica absoluta de la no ocurrencia del daño (Cunha, Pinto, Martins y Castilhos Jr., 2013). Para la BI, su uso en salud pública también es de gran valor cuando existe peligro de daño grave o irreversible así como falta de certeza científica, ya que la precaución tiene que ver con el bienestar y la integridad no solo de las personas sino de grandes poblaciones.

La **prudencia**, por su vez, es la virtud intelectual que aconseja a la sabiduría según Aristóteles; tal interpretación proviene de su conexión con la verdad, el conocimiento y la razón. Está relacionada especialmente con la paciencia y la anticipación y es vista como madre y guía de las demás virtudes, señalando que al prudente no le caben acciones extemporáneas, inoportunas, irracionales o repentinas. No es posible identificarla con la prisa, el amateurismo o la improvisación, que caracterizan lo inverso de la prudencia, es decir, la imprudencia. Hay varias situaciones que forman parte del contexto de la imprudencia, directa o indirectamente relacionada con la bioética: negligencia (falta del debido cuidado); imprudencia o temeridad (falta de deliberación); desconsideración (falta de juicio); e inconstancia (abandono de un determinado buen fin). La prudencia está relacionada con el artículo 20 de la Declaración de la UNESCO sobre Bioética y Derechos Humanos, relativo a la evaluación y gestión de riesgos. En el ámbito sanitario actualmente se habla mucho de imprudencia cuando se produce un error profesional o científico (Garrafa, Amorim, García y Manchola-Castillo, 2017).

La **protección**, por su parte, es definida por Schramm y Kottow (2001) como una particularización del principio de responsabilidad, ya que se utiliza en circunstancias de debilidad y riesgo para las comunidades, es decir, en ocasiones definidas por Kottow (2005) como de vulnerabilidad: "atributo antropológico de todo ser humano" y susceptibilidad al "daño instalado en grupos sociales e individuos". En otras palabras, el propósito de la protección es regular las acciones humanas, prediciendo implicaciones positivas y previniendo posibles consecuencias negativas. El marco de protección está íntimamente ligado al de vulnerabilidad. Hablar de protección en términos de salud es considerar que, en un momento dado, existirá un grupo social o individuos aislados en situación de fragilidad, con necesidad de normas que puedan prevenir daños futuros.

Reforzando este entendimiento, la protección puede entenderse como la protección o cobertura de las necesidades esenciales -en salud, educación, alimentación, vestido, abastecimiento de agua, seguridad y vivienda-, artículos indispensables que deben ser garantizados para todas las personas, que por sí solas no podrían obtenerlas (Pontes y Schramm, 2004). La inclusión del principio de protección en el marco epistemológico de la BI significa que este principio también puede funcionar, como propone Schramm (2012), como una herramienta de reflexión sobre la moralidad de las prácticas de salud pública, que involucran a poblaciones de personas susceptibles y vulnerables, y que implican problemas de justicia en situaciones de escasez de recursos.

2.4. Estructuración del discurso bioético

La BI es, por tanto, una epistemología social, con una mirada que viene del sur del mundo y que tiene como macrorreferencias, entre otras, la realidad concreta y las necesidades sociales. En su camino de construcción, evolución y consolidación como bioética libertadora y libertaria, utiliza también como marcas intermedias de su trayectoria histórica, la imprescindible estructuración de su discurso a partir de los siguientes elementos: **comunicación y lenguaje, argumentación, diálogo, coherencia, consenso y racionalidad** (Garrafa y Azambuja, 2007; 2009).

Comunicación: intercambios con participación y/o comprensión recíproca; conjunto de modos específicos que puede asumir la convivencia humana.

Lenguaje: vocabulario específico utilizado en una ciencia, arte o disciplina, que sirve para expresar ideas, sentimientos, conductas.

Argumentación: un argumento es cualquier razón, prueba, demostración, indicación o razón por la cual se intenta probar o refutar una tesis, buscando convencer a alguien de la verdad o falsedad de la misma, pudiendo llegar a un acuerdo, inducir a la persuasión o convicción o dar credibilidad a un tema dudoso.

Diálogo: intercambio o discusión mediante el lenguaje de ideas, opiniones y conceptos, con miras a la solución de problemas; se refiere a la comprensión, la armonía o el entendimiento mutuo entre los debatientes.

Coherencia: orden, conexión o armonía dentro de un sistema o conjunto de conocimientos, expresando la conformidad de las proposiciones a una regla de criterios. Tanto el discurso como las prácticas bioéticas, por tanto, deben ser coherentes para demostrar armonía y equilibrio entre la teoría y las acciones a proponer.

Consenso: acuerdo entre los miembros de una determinada unidad social que se refiere a principios, valores, normas u objetivos deseados por la misma, así como a los medios para alcanzarlos. Hay grados de consenso, ya que el consenso absoluto es bastante raro o al menos poco probable. Juega un papel importante en el desarrollo de políticas públicas, por ejemplo en la definición de prioridades de salud en la asignación de recursos ante un presupuesto insuficiente.

Racionalidad: reconocimiento de la autoridad de la razón; facultad que consiste en pensar coherentemente. Si bien debe admitirse la existencia de verdades intuitivas provenientes directamente del intelecto, más allá del alcance de la percepción sensible, la racionalidad tiene un papel decisivo en las discusiones, en los debates, evitando que sean estériles, naturalmente, en la búsqueda del consenso ético.

Llegando al final de este segundo tópico, es oportuno registrar que:

> *[…] para reflexionar y enfrentar las epistemologías dominantes, se propone que la responsabilidad y las consecuencias del proceso de producción de un saber bioético operen en dos diferentes dimensiones: epistemológica y política. En el ámbito epistemológico, a través de la crítica, deconstrucción y reconstrucción del conocimiento; en el político, por la reflexión crítica de la praxis bioética y por la defensa de prácticas que apuestan por la transformación de la injusta realidad social (Feitosa y Flor-do-Nascimento, 2015, p. 279).*

La BI, ya en su etapa cronológica de nacimiento y especialmente en su desarrollo, comenzó a apostar aún más fuerte por el pensamiento crítico. Al articular teoría y práctica -además de su fundamentación teórica y organización operativa- con la aplicabilidad de sus hallazgos, pasó a contribuir al fortalecimiento y organización social. La BI no pretende ser una teoría anclada exclusivamente en la comodidad del espacio académico, sino una praxis de intervención bioética a favor de la calidad de vida humana.

3. FASE CONTEMPORÁNEA DE CONSOLIDACIÓN DE LA BIOÉTICA DE LA INTERVENCIÓN

Con un fundamento epistemológico en constante construcción y reconstrucción y en consonancia con sus bases conceptuales basadas en una territorialización geopolítica referencia-

da al Sur Global, la BI ha ido abriendo caminos e incorporando orgánicamente nuevos conceptos y fundamentos, especialmente a partir de decenas de monografías de especialización, disertaciones de maestría y tesis doctorales desarrolladas y defendidas en diferentes médios académicos como por ejemplo el Programa de Posgrado en Bioética (PPGBioética) de la Universidad de Brasilia. Igualmente, en este período, que se extiende hasta 2021, se publicaron casi un centenar de artículos sobre BI en revistas científicas internacionales indexadas, además de conferencias y comunicaciones en congresos, lo que, generó una importante cantidad de citas y referencias académicas en todo el mundo, además, naturalmente, de críticas.

En este período de gran fecundidad intelectual se consolidó su acercamiento con las ciencias sociales aplicadas, en especial la antropología, el derecho, la sociología y el trabajo social. La valiosa contribución de la antropóloga Rita Segato en las discusiones y producciones académicas con los grupos de investigación de "Pluralismo Bioético" y "Bioética y Epistemología" del Programa de Posgrado en Bioética de la Universidad de Brasilia, contribuyó decisivamente para la construcción e incorporación de nuevas categorías teóricas a su caja de herramientas de referencia: **pluralismo bioético; interculturalidad; colonialidad; imperialismo moral; reterritorialización epistemológica; ética de la liberación**.

3.1. Pluralismo bioético

El pluralismo bioético es una herramienta metodológica que reúne diferentes concepciones de la ética de la vida y el respeto al mismo acompaña a la BI desde sus primordios. Entre otros aspectos, el respeto a la pluralidad de pensamientos y costumbres amplía la discusión sobre la diversidad de reflexiones y producciones en los campos académico y social. Directamente relacionado con este contexto, es fundamental registrar la importancia de comprender el significado de "diferencia" en el ámbito de las ciencias humanas y, por extensión, de la bioética. Como propugnan los movimientos feministas internacionales desde los años 1950, movimientos en defensa de la igualdad de derechos de los negros a partir de los 60 y de los homosexuales a partir de los 70, el hecho de que una persona sea diferente no significa que sea desigual o que deba ser tratada desigualmente... En este contexto, entonces, la BI asumió desde sus inicios, la firme defensa de la construcción de diálogos intersexuales, interétnicos, interraciales, plurales e inclusivos.

Para Feitosa y Flor-do-Nascimento (2015), el pluralismo bioético:

> *[...] va más allá de la pluralidad de doctrinas, como postula el pensamiento bioético occidental: se propone identificar y analizar otras experiencias y teorizaciones de ética de la vida que no son contempladas por la biopolítica de la historia occidental contemporánea, es decir, no se limita a la idea de humanidad biologizada y universalizada (p. 282).*

Para la BI, el respeto al pluralismo moral posibilita la creación de condiciones objetivas para la crítica y la autocrítica al promover diálogos entre "extraños morales" en palabras de Engelhardt (1998), en la búsqueda de la construcción de consensos posibles y, sobre todo, permitiendo la creación de propuestas de acciones colectivas más cohesionadas en favor de la mejora de la calidad de vida humana. Siguiendo esta línea de entendimiento, la BI toma como referente teórico algunas semillas cosechadas por Segato, como la compleja y difícil diferencia entre pluralismo histórico y pluralismo cultural (y ético…) en una delicada discusión sobre el infanticidio indígena (Segato, 2016). Para ella, el respeto al pluralismo se basa en la idea de que el Estado debe restaurar el foro étnico originario que garantice el respeto a las deliberaciones de las diferentes comunidades morales, devolviéndoles el control de las riendas de su propia historia: "(...) es más apropiado hablar de 'historia' que de cultura, pues generalmente se invoca la idea de cultura como argumento para sacar las costumbres del flujo histórico" (Segato, 2014, pág. 87).

La cultura significa una especie de decantación de la experiencia acumulada por un pueblo, como resultado de la condensación de un proceso construido históricamente. Es necesario superar el (falso) dilema de la oposición entre relativismo y universalismo mediante el

principio de respeto al pluralismo, expuesto arriba. O sea, rechazar la idea de 'cultura' como conjunto de valores cristalizados y ahistóricos y evitar la idea de costumbres sustituyéndola por la idea de 'cuentos', en plural: las variadas historias de distintos países y pueblos. Según la importante autora, cada pueblo entrelaza dinámicamente su cultura con otros pueblos, y cada pueblo, como unidad, constituye su propia fábrica de historia. Así, las costumbres –que la BI aproxima a los conceptos de "moral" y "moralidad"– cambian en el curso constante de sus propias deliberaciones internas como consecuencia del diálogo fluido y permanente existente entre sus miembros.

Sin embargo, para que este contexto de respeto al pluralismo histórico – adaptado en la BI a la expresión "pluralismo bioético" propuesta por Segato- se consolide y se haga efectivo, es fundamental la existencia de un Estado justo capaz de garantizar los instrumentos jurídicos indispensables para ello. En este sentido, es importante la defensa de la autonomía de las distintas colectividades y comunidades que conforman el actual mundo plural del siglo XXI, de modo que sus integrantes puedan deliberar libremente sobre sus propias costumbres y visiones morales sobre la vida, transformándolas a medida que dialogan con otras colectividades y culturas, generando nuevas interpretaciones, en un proceso dinámico pero históricamente respetuoso.

3.2. Interculturalidad

Para potenciar sus propuestas de acción ética, la BI incluye también la **interculturalidad** como uno de sus referentes contemporáneos. La cultura se identifica con símbolos que unen a una comunidad, símbolos que están contenidos en el territorio geográfico y geopolítico donde habitan sus componentes, en la lengua con que se comunican y en sus modos de organización social, a través de la educación, la salud, la religiosidad… Es decir, por un conjunto de situaciones y circunstancias que constituyen la historia de vida de esa comunidad. El respeto a la interculturalidad sugiere acciones en el sentido de que se respeten debidamente las diversidades culturales.

En este sentido, la bioética producida en el Sur geopolítico del planeta no puede seguir simplemente importando pasiva e acriticamente, sin ningun filtro o adaptación cultural, los contenidos bioéticos originarios del Norte -donde la cultura y la moralidad tienen referenciales diversos de la realidad sureña-, con aplicación vertical, directa y simplista en los processos de enseñanza-aprendizage, proyectos de investigación y publicaciones, de conocimientos extraños y descontextualizados.

En un texto básico elaborado sobre el tema en el ámbito de la BI, Rivas-Muñoz, Garrafa, Feitosa y Flor-do-Nascimento (2015) argumentan que a la fecha no existe una genuina interculturalidad en sentido global, pues su significado real va más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad defendidos en documentos y eventos internacionales. Para los autores, ella marca y estimula específicamente un proyecto sociopolítico dinámico dirigido a la construcción procesual de nuevas y diferentes sociedades, relaciones y condiciones de vida a partir de las "relaciones y condiciones históricas actualmente configuradas de dominación, exclusión, desigualdad e inequidad, como tambien de los conflictos que tales relaciones y condiciones involucran" (p. 140).

Tomando también como referencia la interpretación de la interculturalidad de Walsh (2005; 2008), la BI se plantea como desafío la necesidad de abordar situaciones de diálogo entre diferentes culturas desde el concepto de equidad cultural, es decir, considerar las distintas necesidades a partir de la diversidad que existe entre diferentes culturas. Este entendimiento está en línea con las recomendaciones de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (UNESCO, 2015), que señala en su preámbulo, entre otros aspectos, que "la diversidad cultural, como fuente de intercambio, innovación y creatividad, es necesaria para los seres humanos y, en ese sentido, constituye patrimonio común de la humanidad" (p. 6).

Hace exactamente dos décadas, la UNESCO elaboró una declaración específica indispensable para ser registrada en relación con el tema en discusión, la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (UNESCO, 2001), la cual

menciona que "(...) la cultura está en el centro de los debates contemporáneos sobre la identidad, la cohesión social y el desarrollo de una economía basada en el conocimiento" (p.01). Además, afirma que: "el respeto por la diversidad de culturas, la tolerancia, el diálogo y la cooperación, en un clima de entendimiento mutuo, son garantías para la paz y la seguridad mundiales" (p. 01).

La interculturalidad, así, es una herramienta que garantiza la equidad cultural, posibilitando el desarrollo de procesos dialógicos para la construcción de consensos. Para la búsqueda de soluciones a los conflictos éticos, su propuesta teórica es buscar alcanzar un punto abstracto de neutralidad en el que -en la medida de lo posible- todos los actores involucrados en el proceso coincidan de alguna manera, a partir de la profundización de la democracia para que no haya ninguna forma de sumisión.

Constituye, por tanto, una "idea fuerza" que pasó a hacer parte esencial del proyecto de construcción permanente de la Bioética de Intervención (Rivas-Muñoz, Garrafa, Feitosa y Flor-do-Nascimento; 2015). Como quedó manifiesto desde sus primórdios, esta BI tiene entre sus fundamentos más importantes una agenda permanentemente abierta para recibir de las diferentes experiencias y culturas, nuevas resignificaciones y atualizaciones, seimpre que estén ética, conceptual y geopoliticamente justificadas.

3.3. Colonialidad

Nacida en América Latina, la colonialidad forma parte del panorama de la BI que en su tesis doctoral Feitosa (2015) denominó **insurgencia epistêmica.** Para el autor, en estudio complementar: o (2015):

> *[...] la insurgencia epistémica es entendida como un proceso constante de construcción de nuevas estrategias y diferentes formas de praxis, es decir, de creación de mecanismos para pensar, reflexionar y actuar juntos en la confrontación de las epistemologías dominantes. Esta insurgencia epistémica contribuye a repensar perspectivas y paradigmas teóricos y políticos (y) ha ayudado a trazar nuevos caminos tanto para los pueblos indígenas y afrodescendientes como para la población en su conjunto (Feitosa y Flor-do-Nascimento, 2015, p. 279).*

En este contexto, la importancia de la creación de la BI como un movimiento de insurgencia epistemológica nacido y desarrollado desde América Latina y el hemisferio sur geopolítico del sistema-mundo es resaltada por los autores arriba mencionados de la siguiente manera:

> *En el siglo de las disciplinas de la sociedad, solo existen cuatro teorías originadas en suelo latinoamericano que atravesaron en sentido contrario la gran frontera, es decir, la frontera que divide al mundo entre el Norte y el Sur geopolíticos, y lograron impacto y permanencia en el pensamiento del mundo […] Son: la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Marginalidad que fractura la Teoría de la Dependencia y, más recientemente, la perspectiva de la Colonialidad del Poder. Dos años antes de la producción de este artículo (en 2013), durante una reunión de estudio del grupo de investigación sobre pluralismo bioético, Rita Segato, coordinadora de este grupo, expresó el entendimiento de que, tras la teoría de la colonialidad del poder formulada por Aníbal Quijano, la BI apareció como la principal novedad en el campo del pensamiento latinoamericano (Feitosa y Flor-do-Nascimento, 2015, p. 279-280).*

La BI politiza el tema de los impactos de la colonialidad en la situación de vida de las poblaciones de los países periféricos en este período histórico actual denominado "modernidad", en articulación especialmente con otros autores de la región latinoamericana y caribeña. En esta línea de reflexión, Flor-do-Nascimento y Garrafa (2010; 2011), tomando como referencia conceptos de Walter Mignolo (2005) sobre la crítica a la modernidad y sobre la "colonialidad del saber", refuerzan que en la visión capitalista esta "modernidad" puede ser interpretada como la construcción de una nueva imagen del mundo -ordenada, racional, predecible y en constante progreso- que en el campo de los es-

tudios de la colonialidad se denomina "modo de interpretación eurocéntrico":

> *(...) Eurocéntrico, por tener en Europa y en sus proyecciones en los Estados Unidos (USA) el eje de comprensión del proceso moderno, no solo en Europa (y USA), sino en el mundo entero. Debido a esta imagen, todo lo que no es moderno no es civilizado, es decir, está atravesado por la marca de la barbarie, la marginación, la subalternidad. Lo local es, en este contexto, menor, marginal, bárbaro, subalterno. Lo local está desplazado desde el centro; se ve ligado a lo retrógrado, con lo que hay que educar, mejorar, desarrollar, para llegar al ideal/global (p. 290).*

Flor-do-Nascimento (2010) acuñó oportunamente la expresión "Colonialidad de la Vida", que se sumó al arsenal conceptual de la Teoría de la Colonialidad creada por el filósofo peruano Aníbal Quijano (1992, 2000), y se refuerza y amplifica en los estudios de Rita Segato (2013). Esta expresión se sumó a la expresión central de estos estudios, que es la "Colonialidad del Poder", que coexiste con la "Colonialidad del Saber" en el contexto de los llamados estudios decoloniales, ya que "saber" y "poder" se complementan en los países periféricos desde la época colonial, siendo el segundo generalmente una rama del primero.

La "Colonialidad de la Vida", entonces, pasó a formar parte del contexto conceptual de la BI, siendo interpretada como una situación que:

> *"(...) genera un proceso que autoriza a pensar que unas vidas son más importantes que otras [...] y esto se utiliza como pretexto para prácticas violentas contra las sociedades [...] la pobreza es a la vez tolerada y perseguida en nuestra sociedad" (Flor-do-Nascimento y Garrafa, 2011, p. 292-293).*

Para Flor-do-Nascimento y Garrafa (2011), llamar a los países periféricos y explotados "países en vías de desarrollo" es una de las formas de pensar e interpretar el fenómeno de la colonialidad. Según ellos:

> *"(...) la colonialidad de la vida no se basa en una concepción meramente biológica de la vida (…), sino en una afirmación médica, religiosa, económica y política que, articulada con otras afirmaciones, estratifica estratégicamente las vidas para dominar mejor algunas" (p. 293).*

Entonces, como resultado de este perverso proceso dinámico que construyó la modernidad, "el colonialismo se fue, pero la colonialidad permanece", con América Latina siendo actualmente colonizada sin la existencia de una sola metrópoli como referente.

> *[...] Ahí reside uno de los efectos más perversos de la colonialidad: no existe un Estado-nación concreto a quien culpar de los excesos e injusticias que cobran vidas en nombre del progreso en el mundo globalizado. Es el propio mundo globalizado, entidad a la vez concreta y ultraabstracta, el responsable de la colonialidad actual, que se generó en otro tiempo y en otras circunstancias (Flor-do-Nascimento y Garrafa, 2011, p. 293).*

En este sentido, la BI se dio a la tarea de denunciar y romper con el mito de la imagen colonizada de la vida, imagen que se establece a través de diferentes formas de imperialismo: político, económico, moral, biomédico... El desafío de ofrecer reflexiones y alternativas a los problemas persistentes en el hemisferio Sur exigen de la BI –y de toda bioética políticamente comprometida– una relación lúcida, crítica y abierta con los instrumentos teóricos que vienen del Norte (Flor-do-Nascimento y Garrafa, 2010). El objetivo de este enfoque de colonialidad utilizado por la BI, por lo tanto, es utilizar críticamente:

> *(...) el pensamiento desde el Sur, para el Sur, por el Sur, con la apropiación crítica de herramientas conceptuales provenientes de diferentes lugares, incluido el Norte, pero siempre con la perspectiva de que las herramientas conceptuales que se construyeron allí –al menos las hegemónicas- esconden las trampas de la colonialidad (Flor-do-Nascimento y Garrafa, 2011, p. 294).*

En otras palabras, si bien la BI está permanentemente abierta al diálogo con epistemologías de otras latitudes, aprovechando el co-

nocimiento históricamente acumulado, no renuncia –en palabras de Flor-do-Nascimento (2010)– a filtrar críticamente aspectos que son (o no son...) de interés para la composición de su arsenal conceptual.

3.4. Imperialismo moral

La inclusión de la expresión **imperialismo moral** en la gramática referencial de la BI se inició en 2008, con la publicación de esta entrada en el "Diccionario Latinoamericano de Bioética" (Tealdi, 2008), y de un artículo ampliado publicado en una revista científica el siguiente año (Garrafa y Lorenzo, 2009). Su uso en el campo de la bioética se refiere a hechos contemporáneos de imposición de diferentes formas de presión, coerción o incluso normas morales de determinadas culturas, regiones geopolíticas y naciones, sobre otras culturas, regiones o países.

Su significado es amplio y en el contexto de la BI se acerca especialmente a las categorías "respeto al pluralismo moral" y "colonialidad", aunque también puede relacionarse con situaciones más amplias como la hegemonía, el mercado, el capitalismo, el subdesarrollo... Por regla general, en términos de teoría política, el imperialismo significa la expansión violenta de un Estado para someter otros territorios a su influencia o poder directo e incluso a diferentes formas de explotación económica, en detrimento de otros estados o pueblos subyugados (Bobbio, Matteucci y Pasquino, 2004).

Un ejemplo flagrante de esta afirmación fue la desigual producción y distribución a nivel mundial de vacunas, medicamentos y suministros esenciales para controlar la epidemia de H1N1 en 2009 y la pandemia de Covid-19 a partir de 2020. Mientras que los países ricos lograron acumular un excedente de 3-4 dosis per cápita, los países periféricos de África, por ejemplo, tardaron casi dos años en llegar a menos del 20% de sus poblaciones completamente vacunadas.

Las presiones económicas y políticas para la aceptación de tales "acuerdos", con disposiciones que siempre se imponen por parte de los países centrales, aumentan la brecha que los separa de las naciones periféricas en materia de desarrollo de insumos básicos y protección de la salud. La esencia de tal desigualdad está directamente relacionada con los tratados internacionales de libre comercio basados en acuerdos unilaterais sobre propriedad industrial (patentes), que reducen dramáticamente la capacidad de los países periféricos de ofrecer acceso adecuado a medicamentos y vacunas para sus ciudadanos, especialmente los socialmente excluidos y, por lp tanto, más necesitados. Todo esto es una señal clara de la presencia de lo que la BI denomina imperialismo moral, situación que se opone al respeto al pluralismo moral, o sea, una situación de violenta desigualdad que transforma a los ciudadanos en vasallos, personas cuya autonomía es frágil o inexistente, estando siempre bajo el control de alguien más poderoso (Garrafa y Prado, 2001, 2007; Garrafa, 2014).

LA BI identifica dos tipos de imperialismo moral: directo e indirecto (Garrafa, 2008). La forma directa es aquella en la que los países ricos (centrales) ejercen activamente su presión sobre los más pobres (periféricos) con el objetivo de imponer sus intereses económicos y morales, modificando, por ejemplo conceptos internacionales relacionados con la investigación com seres humanos. Son conocidos los intentos de los países ricos desde el inicio del siglo XXI de cambiar substancialmente parte del contenido histórico de la Declaración de Helsinki en lo que se refiere, entre otros puntos, a "flexibilizar los patrones éticos" para las investigaciones clínicas (Lie, Emanuel, Grady y Wendler, 2004). Muchos autores denominaron criticamente a esa situación "doble estándar", o sea, el establecimiento de un patrón ético para control de los estudios clínicos para los países ricos y otro, más "flexible", para los países pobres. La BI, en su línea dura de resistencia crítica, llama a esto simplemente "aflojamiento" de los estándares clínicos deseables de seguridad y ética (Garrafa, 2011; Garrafa, 2014).

El imperialismo moral indirecto, a su vez, se lleva a cabo -entre otras formas- a través de acciones educativas preliminares desarrolladas a través de la de personas y organizaciones de estos países, obviamente vulnerables a acciones como las arriba mencionadas. Los componentes de estos grupos, debidamente "convencidos", pueden convertirse, en el mediano y largo

plazo, en elementos decisivos para el control nacional de los comités y órganos gubernamentales que tomarán en el futuro decisiones en áreas de interés público y colectivo, como por ejemplo, en el campo de la investigación clínica, frente a nuevos medicamentos, vacunas e insumos biomédicos (Hellmann, Garrafa, Schlemper Jr y Bittencourt, 2015).

3.5. Reterritorialización epistemológica

El contexto territorial y político en el que se inserta la BI y desde donde fue creada es el de la "periferia del sistema-mundo capitalista", como señalan Feitosa y Flor-do-Nascimento (2015). Así como las cuatro teorías que la precedieron -Teología de la Liberación, Pedagogía del Oprimido, Teoría de la Marginalidad y Colonialidad del Poder-,

> *(…) la BI pretende romper las fronteras regionales y constituirse como una perspectiva bioética libertadora, rebelándose contra la imposición de saberes bioéticos producidos en los países centrales, para consolidar definitivamente su proceso de territorialización (p. 280).*

Con esta orientación, la BI se enfrenta a la colonialidad del saber, del poder y de la propia vida humana en América Latina, expresando la necesidad de dejar constancia de su concepción de **reterritorialización epistemológica** de la misma bioética desde:

> *[...] reflexiones de resistencia a la perspectiva dominante de romper las fronteras regionales en su proceso de territorialización epistemológica. De esta forma, la BI va ocupando un lugar relevante en la arena bioética y consolidándose como una importante teoría del pensamiento latinoamericano actual [...] en permanente articulación e interacción con las epistemologías insurgentes del Sur (Feitosa y Flor-do-Nascimento, 2015, p. 283).*

En otras palabras, el proceso de reterritorialización epistemológica de la BI, ya reiteradamente expresado desde el inicio de este capítulo, significa un movimiento dinámico y transformador que no solo crea, sino que incorpora bases conceptuales críticas y antihegemónicas permanentes en la búsqueda de nuevos elementos teórico-prácticos que permitan una instrumentación más aguda a los bioeticistas de la región e incluso del hemisferio sur geopolítico del mundo.

Para la BI y sus creadores, ha llegado el momento de que los estudiosos e investigadores en bioética, que viven y trabajan en países periféricos, empiecen a mirar los problemas de sus países con ojos propios y no con ojos venidos de otras latitudes; y, en especial, de que interpreten y busquen la solución a sus problemas con el propio cerebro y no con cerebros ajenos a la realidad vivida en sus hábitats cotidianos.

Así, la reterritorialización epistemológica propuesta por la BI para la disciplina bioética, posibilita a sus actores, especialmente del sur -a partir de herramientas concretas y geopolíticamente apropiadas- liderar las acciones necesarias para transformar la realidad donde viven, en busca de una vida mejor y más sostenible, justa para las mayorías de la población, especialmente para los más necesitados y excluidos de los beneficios del desarrollo científico y tecnológico.

La idea antihegemónica de reterritorializar conceptualmente la bioética en el contexto internacional desde los países periféricos del Hemisferio Sur geopolítico del planeta, refunda las reducidas bases principialistas de la disciplina hasta hace unos años restringida a lo biomédico, ampliando el alcance desde un bios que dirije sus acciones a la vida humana en su sentido más amplio. A estas alturas del siglo XXI, con tanto conocimiento científico históricamente adquirido y acumulado, restringir la interpretación de la causalidad de los procesos de salud y enfermedad a cuestiones meramente biológicas, significa simplemente mantener los pies en un pasado ya superado.

3.6. Ética de la liberación

El propósito del presente tópico es desarrollar argumentos que justifiquen la inclusión Ética de la Liberación en la composición de los referenciales fundamentales utilizados actualmente en la sustentación teórica de la BI. La idea de esta inclusión fue madurada después de la publicación de un estudio crítico presentado

sobre la BI por la filósofa argentina Adriana Arpini (2016), para la cual no existe justificación para no incluir conceptualmente a la Ética de la Liberación dentro del sustento teórico de la BI, una vez que su praxis - preocupada centralmente com las injusticias sopciales - ya trabaja hace muchos años con criterios y princípios materiales universales en el ejercício de sus decisiones y acciones. De acuerdo con la autora, frente una realidad opresora, la BI claramente advierte:

> *(...) la necesidad del "compromiso" con los demás y con la posibilidad de transformar los contextos desfavorables. Compromiso que conlleva una "responsabilidad" ética y social de trabajar por un mundo más justo, solidario y humano, donde los "condenados de la tierra" (Fanon, 1968) sean tratados como sujetos capaces de autonomía, libres de cualquier determinación que les impida "ser más" (p. 15).*

Arpini (2016) critica el uso del utilitarismo por parte de la BI, argumentando que Jeremy Bentham y John Stuart Mill -a pesar de haber entendido que solo con la socialdemocracia y una legislación económica adecuada se podía alcanzar la felicidad, y no con una legislación colonial que beneficiaba a las minorías gobernantes en detrimento de las mayorías sometidas a la miseria- inclusive logrando con sus ideas favorecer la ruptura del viejo "lazo colonial", terminaron favoreciendo la creación de nuevos lazos, ahora de raíz neocolonial. También argumenta que en el actual mundo globalizado de la posguerra fría, la mayoría de la humanidad que vive en la periferia "sufre el efecto traumático de una estructura ético-económico-política injusta" (p. 21).

En esta línea, Arpini defiende el uso de la Ética de la Liberación como una alternativa consistente y coherente para sustentaron a la BI. La autora desarrolla su argumento a partir de la idea de Enrique Dussel (2009) de un "proceso histórico de liberación". Dussel sostiene que la discusión sobre la liberación no debe centrarse en la felicidad, sino en la "infelicidad" de las víctimas, sus miserias, sus tormentos, su brutalización... Este proceso no puede ser visto como una mera emancipación ilustrativa, sino como una:

> *(...) emancipación integrada en un proceso inmensamente más complejo, siempre también material, corporal , cultural, de contenidos, que tiene movimientos autorregulados, con **intervenciones** (el resaltado es nuestro) auto-conscientes de discursividad crítica, y cuya materialidad llamamos de 'liberación' (...) Proceso histórico de liberación de sujetos socio-históricos, que tienen memoria de su pasado, de sus gestas de liberación ya acontecidas (...) que tienen proyectos y programas de realización futura (...) que definen su estrategia, sus tácticas, sus métodos de lucha para 'transformar' (...) la realidad social y subjetiva de cada sujeto viviente humano, teniendo como instancia última crítico-práctica a las víctimas de su específico nivel de intersubjetividad (a la mujer en el género, a las razas de color en la discriminación racial, a la vida humana en la tierra ante los sistemas formales económico-tecnológicos de destrucción ecológica, etc. (Dussel, 2009, p. 537).*

Lo que Dussel expuso en otras palabras en la obra antes citada, es en realidad una introducción a la formulación histórica de la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach (1956): "Los filósofos han solo 'interpretado' (interpretiert) el mundo de diferentes maneras; de lo que se trata es de transformarlo' (verandern)" (p. 537). Según Dussel: "Dicho discurso no puede sino ser una filosofía práctica (...) en sentido estricto, una 'Ética de Transformación' no reformista, una Ética de Liberación" (p. 538). Para él, la tradición del marxismo occidental, desde Lukács, se ha desviado hacia la ontología, la crítica, la ideología, la estética, la política, etc., pero nunca intentó desarrollar una ética como "filosofía primera y práctica" que analizara critérios y principios capaces de sustentar la necesaria "transformación del mundo" desde la voz y el sufrimiento de sus víctimas.

Esto último es lo que la Ética de la Liberación viene intentando desde la década de 1960, y que la BI, con algunos contratiempos y malentendidos, viene intentando construir desde finales de la década de 1990. Tanto la "Ética de la Liberación" propuesta por Dussel, como la "Teología de la Liberación" sembrada en América Latina desde la década de 1960 por secto-

res progresistas de la Iglesia Católica, juegan un papel central y creciente en el proceso de territorialización epistemológica de la BI y de reterritorialización conceptual de la bioética.

Entre las principales características de ambas, ya francamente incorporadas por la BI, se incluye la politización de las variadas situaciones de vulnerabilidad que viven las poblaciones marginadas del desarrollo socioeconómico globalizado por la "modernidad". Pero también la construcción militante de acciones concretas que puedan contribuir a la superación de las situaciones de exclusión social propias de los países periféricos. En el contexto de la BI, según Feitosa y Flor-do-Nascimento, se trata entonces de incluir en el ámbito conceptual de la bioética:

> *(...) una referencia utópica liberadora que se traduce en una bioética de la vida cotidiana basada en la ética de la liberación, tal como la define Dussel: la Ética de la Liberación no pretende ser una filosofía crítica para las minorías, ni para tiempos excepcionales de conflicto o revolución. Es una ética cotidiana, desde ya a favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, en la presente "normalidad" histórica vigente. Asumiendo una posición de politización de los conflictos morales, la BI defiende que la preocupación primordial de la bioética de los países pobres es enfrentar los dilemas éticos persistentes. Por eso, opta por el lado frágil de la sociedad y propone luchar contra toda forma de opresión y por la promoción de la justicia, teniendo como referencia el principio de equidad (Feitosa y Flor-do-Nascimento, 2015, p. 281).*

En uno de los escritos básicos que fundaron la BI en su fase de maduración y consolidación, tomando como referencia a Paulo Freire, Garrafa (2005b) señaló que la idea de liberación implica más que el simple reconocimiento de la existencia del poder, como es entendido en el contexto del empoderamiento. En la comprensión freireana, la liberación señala, necesariamente, el lugar donde se instalan las fuerzas capaces de forzar a las personas al sometimiento y la fragilidad, manifestadas por su incapacidad para liberarse de la sumisión. Al definir estos polos, Paulo Freire (1987) identifica la oposición entre el cautiverio, o la privación del derecho a elegir, y la libertación, que según él significa el verdadero ejercicio de la autonomía. Así, Freire refuerza que los sujetos sociales son, eminentemente, actores políticos, cuya acción puede tanto mantener como transformar el statu quo.

La categoría libertación, por tanto, revela las diferentes posiciones de poder existentes y permite asumir una posición en el juego de fuerzas para la inclusión social. La utilización de esta categoría en la BI pretende señalar en qué dirección debe conducirse la lucha política para garantizar tal libertad (Garrafa, 2005b). Freire es particularmente agudo cuando critica el preciosismo académico y su nefasta consecuencia: la asepsia moral, que constituyen obstáculos a la liberación. También cuando registra que su punto de vista sobre todas estas cuestiones es el de los "*esfarrapados del mundo*", el punto de vista de los excluidos (Freire, 2001).

En una de sus construcciones teóricas más contundentes en defensa de lo que denomina "la banda más débil de la sociedad", la BI, siguiendo la pedagogía de la indignación propuesta por Freire (2000) y recordando a los "condenados de la tierra" registrados por Frantz Fanon (1968), propone substituir en el contexto de la bioética el principio anglosajón de autonomía por los principios universales de "libertación" y "empoderamiento". Armados con estos instrumentos teórico-prácticos de acción social y política transformadora, los ciudadanos libres de cualquier forma de presión externa indeseable serán, entonces, verdaderamente libres para tomar las decisiones que consideren históricamente más apropiadas para sus vidas.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Como se indicó al inicio de este capítulo, él trata únicamente de la parte teórico-conceptual de la BI. Para facilitar su comprensión, el estudio se dividió didácticamente en tres fases, etapas o momentos definidos de su desarrollo. De cada una de estas fases fueron incorporadas las categorías o referencias más utilizadas en ese momento histórico, recordando una vez

más que la BI se propone someterse permanentemente a un proceso dinámico de constantes revisiones, ajustes y reconstrucciones. Coherentemente, la BI busca seguir lo recomendado en el artículo 26 de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO (2005) -documento central en su trayectoria, como ya se mencionó- que trata de la íntima "interrelación y complementariedad de los principios" y las categorías teóricas por ella utilizadas.

Estas tres fases con sus respectivos marcos teóricos que configuran su epistemología fueron las siguientes: **1) Fase de gestación de la BI:** justicia, igualdad y equidad; vulnerabilidad; situaciones emergentes y situaciones persistentes; alteridad, responsabilidad y solidaridad crítica; y multi-inter-transdisciplinariedad, complejidad y totalidad concreta; **2) Fase de nacimiento y desarrollo de la BI:** inclusión social; empoderamiento, liberación y emancipación; corporeidad; las 4P para una práctica comprometida y libradora: prevención, precaución, prudencia y protección; y la estructuración del discurso bioético: comunicación, lenguaje, argumentación, diálogo, coherencia y consenso; **3) Fase contemporánea de consolidación de la BI**, que concluye especialmente con la justificación de la inclusión central de la Teoría de la Colonialidad y la Ética de la Liberación entre sus referentes teóricos: el pluralismo bioético; interculturalidad; colonialidad; imperialismo moral; reterritorialización epistemológica; ética de la liberación.

El siglo XXI, que emergió lleno de esperanza, ha demostrado que el planeta tierra ha decidido marchar por caminos tortuosos y peligrosos, quizás sin retorno. A pesar de este cuadro dramático, el modelo de concentración del capital en el mundo contemporáneo en vez de mejorar, empeoró. ¡Y mucho! La concentración de ingresos que hoy se encuentra en las multimillonarias cuentas en dólares de una minoría de privilegiados y escondidas en bancos de dudosa reputación en paraísos fiscales repartidos por el planeta, es prueba de estas contundentes afirmaciones. El modelo de vida ostentoso y derrochador construído por los dueños de esas fortunas -que darán existencias acomodadas y ociosas a innumerables generaciones de descendientes- no es suficiente para contener su insaciable hambre de lucro y poder.

Al mismo tiempo, la miseria y la exclusión social a su alrededor no dejan de crecer. A pesar de que la pandemia del Covid-19 se ha cobrado casi seis millones de vidas en el planeta hasta finales de 2021, las 20 personas más ricas aumentaron su fortuna solo ese año en cerca de un 30% (el equivalente a casi 500 mil millones de dólares) como consecuencia del despegue de las bolsas de valores y del mercado inmobiliario. Adicionalmente, el perfil de estos 20 multimillonarios es impactante: nada menos que 18 son hombres y solo dos son mujeres, mostrando una evidente situación discriminatoria en cuanto a la participación de las mujeres en este "selecto" grupo. Casi 2/3 partes de este grupo (13 personas) son ciudadanos estadounidenses. La tecnología es hoy el sector que cimenta la fortuna de ocho (8) de las 20 personas más ricas del planeta (Fariza, 2022).

Por otro lado, la explotación unilateral descontrolada y criminal de los recursos naturales planetarios como el agua, los bosques, las riquezas minerales, la biodiversidad, en fin, de todo lo que forma parte del ecosistema terrestre (recursos que son finitos, es decir, que un día terminarán...), está agotando nuestra morada terrenal. El resultado es que en este mismo breve lapso de dos décadas que abrió el siglo XXI, el mundo periférico pobre comenzó a migrar furiosamente hacia el mundo central rico en busca de condiciones de vida mínimamente humanas para sobrevivir al hambre y la miseria. La globalización propuesta por el modelo económico-social supuestamente "ganador" del siglo passado - el capitalismo rentista-, simplemente fracasó. Su propuesta original, nunca cumplida, fue dotar al mundo de un vigoroso crecimiento económico-industrial a través de la organización de parques tecnológicos y otras empresas. Su propósito era que los beneficios del proceso de desarrollo "democrático" pudieran ser compartidos por los habitantes de todo el planeta en una generosa distribución de logros y conlllevar felicidad. Sin embargo, nada de eso sucedió. Por el contrario, la avalancha desenfrenada de migrantes humanos, especialmente de países africanos y asiáticos hacia Europa, y de las naciones de Centroamérica, el Caribe y Sudamérica hacia los Estados Unidos

de América, está compuesta por la "banda más débil de la sociedad" relatada por la BI, que forma parte de los "malditos de la tierra" denunciados por Frantz Fanon.

Es por fuertes razones como las mencionadas que, desde sus inicios, la BI ha centrado sus fuerzas en el pensamiento crítico. Al articular la teoría y la práctica - es decir, su fundamentación teórica y organización operativa- con la aplicabilidad de sus hallazgos, pasó a contribuir al fortalecimiento de organizaciones sociales reactivas, ya fueran integradas por estudiantes, investigadores o trabajadores. Además de constituir un conjunto orgánico de reflexiones científicamente construidas, la BI no es una teoría acomodada en el confort del espacio académico; al contrario, desde sus primordios se expone permanentemente a la revisión pública y crítica de sus referenciales, estando siempre abierta a las correcciones de rumbo y ajustes que académicos, prácticos y socialmente necesarios.

Constituyéndose como una epistemología del sur, la BI propone, entre otras iniciativas, formular propuestas contrahegemónicas aplicables a la realidad, con el objetivo de: construir prácticas y acciones concretas a favor de las personas socialmente frágiles; politizar los procesos de movilización social a través del empoderamiento, libertación y emancipación de las personas y grupos de población organizados; horizontalizar la relación entre los profesionales de la salud y los pacientes en el campo biomédico, reforzando la defensa de la salud como un derecho de todos y un deber del Estado; además de fomentar la independencia de los diferentes comités de bioética y reforzar la protección de los sujetos de investigación.

Comprometiéndose con persistencia y vigor académico con el "vivir", más allá del simple "existir", la BI apuesta por la existencia plena de las personas como derecho humano universal. Al compartir las principales categorías teóricas que componen su caja de herramientas epistemológicas, la disposición histórica utilizada en la presentación de los diferentes temas identifica la relación visceral de la BI con la promoción de la inclusión social.

Traducción (portugués-español) realizada por Camilo Manchola-Castillo, Cátedra UNESCO de Bioética de la Universidad de Brasilia.

REFERENCIAS

ANDORNO, R., 2005. The precautionary principle: a new legal standard for a technological age. Journal of International Biotechnology; 1(1):11-19.

ARPINI, A., 2016. Para una fundamentación de la Bioética de Intervención Aportes desde la ética de la liberación latinoamericana. Revista Redbioética/UNESCO; 13(1):12-23.

AZAMBUJA, LEO.; GARRAFA, V., 2015. A teoria da moralidade comum na obra de Beauchamp e Childress. Revista Bioética (Online); 23:634-644.

BERLINGUER, G., 1994. Bioética da prevenção. Revista Bioética; 2(2):01-04.

BERLINGUER, G., 1995. Apresentação. In: GARRAFA, V. Dimensão da Ética em Saúde Pública. São Paulo: Faculdade de Saúde Pública da USP/Kellogg Foundation.

BERLINGUER, G., 1996. Ética da saúde. São Paulo: Hucitec.

BERLINGUER, G., 2015. Bioética cotidiana. 2ª. Edição. Brasília: Editora UnB.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G., 2004. Dicionário de política. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

CAMPBELL, A., 1998. President's Column. IAB News; 7 (Spring): 1-2.

CLOUSER, D.; GERT, B., 1990. A critique of pricipism. Journal of Medicine and Philosophy. Chicago; 15(2):219-236.

CRUZ, E.A., 2020. Bioética de Intervenção, Movimentos Sociais e Políticas Públicas de Saúde – a Construção da Política Nacional de Assistência Farmacêutica (PNAF). Tese de doutoramento; orientador: V. Garrafa. Universidade de Brasília; Programa de Pós-Graduação em Bioética.

CUNHA, G.; PINTO, C.C.; MARTINS, S.; CASTILHOS Jr., A.B., 2013. Princípio da precaução no Brasil após a Rio-92: impacto ambiental e saúde humana. Ambiente & Sociedade; 16(3):65-82.

CUNHA, T.R.; GARRAFA, V., 2016. Vulnerability: a key principle for global bioethics? Cambridge Quarterly Healthcare Ethics; 25(2):197-208.

DURKHEIM, É., 1990. As regras do método sociológico. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

DUSSEL, E., 2009. Ética de La liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Editorial Trotta. 6ª. Edición.

ENGELHARDT JR., H.T., 1998. Fundamentos da bioética. São Paulo: Ed. Loyola.

FANON, F., 1968. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FARIZA, I., Los más ricos del mundo aumentan un 30% su patrimônio en el último año. El País (España). In: Other News - Voces en contra de la corriente; 3 de enero 2022.

FEITOSA, S.F., 2015. O processo de territorialização epistemológica da Bioética de Intervenção: por uma prática bioética libertadora. Tese de Doutoramento; orientador: V. Garrafa. Brasília - Programa de Pós-graduação em Bioética; Universidade de Brasília.

FEITOSA, S.F.; FLOR-DO-NASCIMENTO, W., 2015. A bioética de intervenção no contexto do pensamento latino-americano contemporâneo. Rev. bioét. (Impr.). 23(2):277-84.

FLOR DO-NASCIMENTO W., 2010. Por uma vida descolonizada: diálogos entre a Bioética de Intervenção e os estudos sobre a colonialidade. Tese de Doutoramento; orientadora: R. Segato. Brasília - Programa de Pós-graduação em Bioética; Universidade de Brasília.

FLOR-DO-NASCIMENTO, W.; GARRAFA, V., 2010. Nuevos diálogos desafiadores desde el sur: colonialidad y Bioética de Intervención. Revista Colombiana de Bioética; 5(2):23-37.

FLOR-DO-NASCIMENTO, W.; GARRAFA, V., 2011. Por uma Vida não Colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. Saúde Soc. São Paulo; 20(2):287-299.

FLOR-DO-NASCIMENTO, W.; MARTORELL, L.B., 2013. A bioética de intervenção em contextos decoloniais. ver. bioét. (Impr.); 21 (3):423-31.

FREIRE, P., 1980. Conscientização – Teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 3a ed., São Paulo: Moraes.

FREIRE, P., 1987. Pedagogia do Oprimido. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FREIRE, P., 2000. Pedagogia da indignação. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP.

FREIRE, P., 2001. Pedagogia da Autonomia. São Paulo: Paz e Terra.

GARRAFA, V., 1980. Marco conceitual – a totalidade concreta. In: Tommasi AF & Garrafa V. Câncer Bucal. São Paulo: Editora Medisa; pp. 33-58.

GARRAFA, V., 1994. Bioética, saúde e cidadania. Humanidades; Universidade de Brasília; 9(4):342-351.

GARRAFA, V., 1995. Dimensão da Ética em Saúde Pública. São Paulo: Faculdade de Saúde Pública da USP/Kellogg Foundation.

GARRAFA, V., 1996. Bioética da situações persistentes e das situações emergentes. Fragmentos de Cultura (Universidade Católica de Brasília);21:51–52.

GARRAFA, V., 1997. Bioética, salud y cidadania. Salud: Problema y Debate (Argentina); 9(16):26-33.

GARRAFA, V., 1999. Ética y Salud Pública: el tema de la equidad y una propuesta bioética dura para los países periféricos. In: Actas de las V Jornadas Argentinas y Latinoamericanas de Bioética de la Asociación Argentina de Bioética; Mar del Plata.

GARRAFA, V., 2000. Bioética Fuerte - Una perspectiva periférica a las teorías bioéticas tradicionales. Conferencia. 3er. Congreso de FELAIBE – Federación Latinoamericana de Instituciones de Bioética. Panamá.

GARRAFA, V., 2000. Bioética Fuerte - Una perspectiva periférica a las teorías bioéticas tradicionales. Conferência apresentada no III Congreso de la FELAIBE – Federación de Instituciones Latinoamericanas de Bioética; Panamá. Publicada em: Brasília, Série Bioética: NEPeB/CEAM/UnB, Núcleo de Estudos e Pesquisas em Bioética - Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília, pp. 01-07.

GARRAFA, V., 2001. Bioética de Intervención. Conferencia de Apertura del 1er. Congreso Boliviano de Bioética. Lapaz, Bolívia.

GARRAFA, V., 2005a Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. Bioética Brasileira de Bioética; 13(1): 125-143.

GARRAFA, V., 2005b. Inclusão social no contexto político da bioética. Revista Brasileira de Bioética; 1(2):122-132.

GARRAFA, V., 2005c. Introdução à Bioética. Rev. Hosp. Universitário UFMA; 6:09-13.

GARRAFA, V., 2005d. Multi-inter-transdisciplinariedad, complejidad y totalidad concreta en Bioética. In: Garrafa, V.; Kottow, M.; Saada, A. (coords). Estatuto epistemológico de la Bioética. México: UNAM/Unesco; pp. 67- 86.

GARRAFA, V., 2005 e. De una bioética de princípios a una bioética interventiva crítica y socialmente comprometida. Revista Argentina de Cirurgia Cardiovascular; 3(1): 99-103.

GARRAFA, V., 2006. O novo conceito de Bioética. In: Garrafa, V.; Kottow, M.; Saada, A. (orgs.): Bases conceituais da bioética. São Paulo: Editora Gaia/Unesco; pp. 19-23.

GARRAFA, V., 2008. Moral imperialism (verbete). In: Tealdi, J.C. (dir.) Diccionario Latinoamericano de Bioética. Bogotá: Unesco/Universidad Nacional de Colombia; pp. 535-536.

GARRAFA, V., 2011. International research. In: Chadwick, R.; Tem-Have, H. (Eds.). The SAGE handbook of health care ethics. SAGE, London, Los Angeles; pp. 342-355.

GARRAFA, V. Bioética. 2012. In: Giovanella L.; Escorel, S.; Lobato, L.V.C.; Noronha, J.C.; Carvalho, A.I. (orgs.): Políticas e Sistemas de Saúde no Brasil. 2. edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, pp. 741-757.

GARRAFA, V., 2014. Declaración de Helsinki y sus repetidos "ajustes" - un tema fatigoso… Revista Lasallista de Investigación, Medellin; 11(1): 21-26.

GARRAFA, V.; AMORIM, K.; GARCIA, T.; MANCHOLA-CASTILLO, C., 2017. Bioética e Direito Sanitário. Revista de Direito Sanitário; 18(1):121-139.

GARRAFA, V.; AZAMBUJA, L.O.E., 2007. Epistemología de la bioética - enfoque latino-americano. Revista Brasileira de Bioética; 3(3):344-359.

GARRAFA, V.; AZAMBUJA, L.E.O., 2009. Epistemología de la bioética - enfoque latino-americano. Revista Colombiana de Bioética, 4(1): 73-92.

GARRAFA, V.; CORDÓN, J.A., 2009. Determinantes sociais da doença. Saúde em Debate, 33(83): 388-396.

GARRAFA, V.; CUNHA, T.R.; MANCHOLA-CASTILLO, C., 2018. Access to healthcare - A central question within Brazilian Bioethics. Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics. 27:431-439.

GARRAFA, V.; CUNHA, T.R.; MANCHOLA-CASTILLO, C., 2020. Ensino da ética global: uma proposta teórica a partir da Bioética de Intervenção. Interface (Botucatu) [online]; Vol. 24, e190029.

GARRAFA, V.; DINIZ, D.; MATOS, D.G., 1999. Bioethical language and its dialects and idiolects. Cadernos de Saúde Pública; 15(Sup.1):35-42.

GARRAFA, V.; LORENZO, C., 2008. Moral imperialism and multi-centric clinical trials in peripheral countries. Cad. Saúde Pública; 24(10):2219-2226.

GARRAFA, V.; MANCHOLA-CASTILLO, C., 2017. Releitura crítica (social e política) do conceito de justiça em bioética. Revista de Direitos e Garantias Fundamentais; 18(3):11-30.

GARRAFA, V.; MARTORELL, L.B.; FLOR-DO-NASCIMENTO, W., 2016. Críticas ao principialismo em bioética: perspectivas desde o Norte e desde o Sul. Saúde Soc. São Paulo; 25(2):442-451.

GARRAFA, V.; OSELKA, G.; DINIZ, D., 1997. Saúde pública, bioética e equidade. Bioética; 5(1):27-33.

GARRAFA, V. PRADO, M.M., 2001. Mudanças na Declaração de Helsinki: fundamentalismo econômico, imperialismo ético e controle social. Cadernos de Saúde Pública, 17:1489-96.

GARRAFA, V.; PRADO, M.M., 2007. Alterações na Declaração de Helsinque – a história continua. Revista Bioética; 15 (1): 11-25.

GARRAFA, V.; PORTO, D., 2002. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. O Mundo da Saúde; 26(1):06-15.

GARRAFA, V.; PORTO, D., 2003a Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. Bioethics; 17(5-6):399-416.

GARRAFA, V.; PORTO, D., 2003b. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: Garrafa V., Pessini L. (Orgs.): Bioética, Poder e Injustiça. São Paulo: Edit. Loyola/Sociedade Brasileira de Bioética; pp. 35-44.

HELLMANN, F.; GARRAFA, V.; SCHLEMPER JR, B. R.; BITTENCOURT, S., 2015. The Fogarty Training Program in Low- and Middle-Income Countries: International Research Ethics Education or Moral Imperialism? Archives of Medical Reseatch 46(6): 515-516.

KOSIK, K., 1976. Dialética do Concreto. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

KOTTOW, M., 2005. Bioética de proteção: considerações sobre o contexto latino-americano. In: Schramm, F. R.; Rego, S.; Braz, M.; Palácios, M. (Orgs.). Bioética: riscos e proteção. Rio de Janeiro, UFRJ; Fiocruz, pp. 29-44.

KOTTOW, M., 2005. Bioética y biopolítica. Revista Brasileira de Bioética; 1(2):110-121.

LEAVELL, H.R.; CLARK, E.G., 1976. Medicina preventiva. McGraw-Hill do Brasil.

LEITE, DF.; BARBOSA, PFT; GARRAFA, V., 2008. Auto-hemoterapia, intervenção do Estado e bioética. Rev Assoc Med Bras; 54(2): 183-8.

LÉVINAS, E., 2007. Ética e Infinito. Lisboa: Edições 70; pp. 89–93.

LIE, R.K.; EMANUEL E.; GRADY, C.; WENDLER, D., 2004. The standard of care debate: the Declaration of Helsinki versus the international consensus opinion. J Med Ethics; 30:190-3.

MANCHOLA-CASTILLO, C., 2019. Da fundamentação à intervenção: uma proposta metodológica (narrativa!) para a Bioética de Intervenção. Conferência. XI Ciclo Anual de Conferências Internacionais em Bioética da UnB. Programa de Pós Graduação em Bioética, Universidade de Brasília, Brasília, DF; 30 de agosto de 2019.

MANCHOLA-CASTILLO, C.; GARRAFA, V., 2021. Enfoques participativos latinoamericanos para la educación educación en bioética. In: Vidal, S. (coord..). La agenda curricular en bioética; abriendo horizontes. Montevideo/México: Unesco/UNAM; pp. 3-11.

MARX, K., 1956. La miséria de La filosofia. III, 7. Tradução para o espanhol; 1970, p. 668.

MARTORELL, L.B., 2015. Análise crítica da Bioética de Intervenção: um exercício de fundamentação epistemológica. Tese de doutorado; orientador: V. Garrafa. Universidade de Brasília; Programa de Pós-Graduação em Bioética.

MATURANA, H., 2000. Transdisciplinaridade e cognição. In: Nicolescu, B. (org.). Educação e transdisciplinaridade. Brasília: Unesco; pp. 83-114.

MIGNOLO, W.D., 2005. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: Lander, E. (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO; pp. 33-49.

MORIN, E., 1996. Ciência com consciência. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

MORIN, E., 2000. Defende a desfragmentação do conhecimento e a união entre a ciência

e o humanismo. 18/12/2000.Memória Roda Vida. FAPESP. Disponível em:http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/49/entrevistados/edgar_morin_2000.htm

MORIN, E., 2001. A religação dos saberes – o desafio do Século 21. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

NICOLESCU, B. (org.)., 2000. Educação e transdisciplinaridade. Brasília, Unesco; pp. 83-114.

OLIVÉ, L., 2005. Epistemología en la ética y en las éticas aplicadas. In: Garrafa V.; Kottow, M.; Saada, A. (coords). Estatuto epistemológico de la bioética. México: UNAM/Unesco; pp. 133-159.

PONTES, C.A.; SCHRAMM, F.R., 2004. Bioética da proteção e papel do Estado: problemas morais no acesso desigual à água potável. Cadernos de Saúde Pública; 20(5):1322-1323.

PORTO, D.; GARRAFA, V., 2005. Bioética de intervenção: considerações sobre a economia de mercado. Revista Brasileira de Bioética; 13(1):111-123.

PORTO, D.; GARRAFA, V., 2011. A influência da Reforma Sanitária na construção das bioéticas brasileiras. Ciência & Saúde Coletiva; 16 (Supl. 1):719-729.

QUIJANO, A., 1992. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLO, H. (Comp.). Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo: Flacso; pp. 437-449.

QUIJANO, A., 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. Journal of World-Systems Research. Santa Cruz, 11(2):342-386 (Special issue).

RAWLS, J., 2002. Uma teoria de justiça. São Paulo: Martins Fontes.

RIVAS-MUÑOZ, F.; GARRAFA, V.; FEITOSA, S.F.; FLOR-DO-NASCIMENTO, W., 2015. Bioética de intervención, interculturalidad y no-colonialidad. Saúde Soc. São Paulo, 24(1):141-151.

SANTOS, I.L. 2014., A (bio)ética universal na obra de Paulo Freire. Tese de doutorado; orientador: V. Garrafa. Universidade de Brasília; Programa de Pós-Graduação em Bioética.

SANTOS, I.L.; SHIMIZU, H.E.; GARRAFA, V., 2014. Bioética de intervenção e pedagogia da libertação: aproximações possíveis. Rev. bioét. (Impr.); 22 (2): 271-81.

SCHRAMM, F.R., 2012. É pertinente e justificado falar em bioética de proteção? In: Porto, D.; Garrafa, V.; Martins, G.Z.; Barbosa, S.N. (orgs.). Bioéticas, poderes e injustiças - 10 anos depois. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética da UnB/SBB; pp. 132-142.

SCHRAMM, F.R.; KOTTOW, M., 2001. Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas. Cadernos de Saúde Pública; 17:949-956.

SEGATO, R., 2013. La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo Libros.

SEGATO, R.L. 2014. Que cada povo teça os fios de sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. Brasília: Direito. UnB; 1(1): 65-92.SEGATO, R. 2016. Una paradoja del relativismo - El discurso de la antropología frente a lo sagrado. In: Gorvach, F.; Rufer, M. (eds.). El archivo, el campo. Interdisciplina y producción de la evidencia. México: UAM.

SELLI, L., 2001. Bioética, Solidariedade critica e voluntariado orgânico. Tese de Doutorado; orientador: V. Garrafa. Universidade de Brasília; Programa de Pós-graduação em Ciências da Saúde - Área de Concentração em Bioética.

SELLI. L.; GARRAFA, V., 2005. Bioética, solidariedade crítica e voluntariado orgânico. Revista de Saúde Pública; 39(30): 473–478.

SELLI, L.; GARRAFA, V., 2006. Solidariedade crítica e voluntariado orgânico: outra possibilidade de intervenção societária. História, Ciências, Saúde–Manguinhos; 13(2):239–251.

SEN, A., 1999. Democracia como um valor universal. [internet]. Disponível em: http://dagobah.com.br/wp-content/uploads/2016/07/SEN-Amartya-1999.-Democracia-como-um-valor-universal.pdf

SEN, A., 2000. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo, Companhia das Letras.

UNESCO - ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. 2001. Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural. Paris: Unesco.

UNESCO – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA., 2005. Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH). Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/declaracao_univ_bioetica_dir_hum.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2020.

WALSCH, C., 2005. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. Signo y pensamiento; 24(46):45.

WALSCH, C., 2008. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. Bogotá: Tabula Rasa; 9:131-152.

LA PROPUESTA DE UNA BIOÉTICA DE PROTECCIÓN

Fermin Roland Schramm

INTRODUCCIÓN GENERAL

La idea de pensar y proponer una posible Bioética de Protección, y el intento de formular y realizar un proyecto en el campo de la salud a partir del concepto primordial de protección, surge hace unos veinte años en América Latina, específicamente en Brasil y Chile. Ese proyecto puede ser visto como un producto que comenzó a ser construido en el año 2000 durante mi estadía en la Escuela de Salud Pública de la Universidad de Chile para efectuar mis estudios de post-doctorado con el Profesor Miguel Kottow. Siendo así, la propuesta explícita de formular el proyecto de una Bioética de Protección puede ser vista como algo reciente.

Sin embargo, la idea implícita de una ética aplicada con este posible sentido "protector" puede ser considerada antigua, situada, en particular, en la cultura de la Grecia Antigua cuando se pasó del imaginario mitopoiético al pensamiento filosófico, sin que hubiera una ruptura entre ellos. En particular, esto ocurre cuando las narrativas manifestaron "la dimensión plurifuncional de la composición mítica, cuya narratividad responde a la exigencia ineludible de mediar simbólicamente experiencias radicales no pensables de otra forma, que se estructuran con relación a situaciones de frontera, a condiciones de desafío, a pasos enigmáticos", develando "el lado oscuro de la 'palabra'" (Camuri, 2006: 7493). El cuento mitopoiético también se puede ver como "un modelo, no ideal, aunque prescriptivo, del universo", pues "al colocársele fuera del juicio y de la verificabilidad, él constituye indiscutiblemente el único modo correcto de concebir el universo" (Caprettini & Ferraro, 1982: 421).

En este sentido, el significado de un *ethos* "protector" ya existiría -de acuerdo con Aranguren- como "principio pre-filosófico" (Aranguren, 1997: 30) desde los poemas homéricos, que, en realidad, remitirían a "dos 'éticas' distintas". En la *Ilíada*, donde los héroes "son casi exclusivamente combatientes", ese rol lo cumple la guerra (*pólemos*), entendida como "guerra abierta, convertida en una segunda naturaleza", constituyendo "el horizonte donde se proyecta todo lo que se hace". En la Odisea, por el contrario, el héroe Ulises, "personaje y narrador al mismo tiempo (...) articula la vida y la historia" y ocupa, específicamente, también el lugar de "huésped", de "mendigo" e inclusive de "amante". Lo que se tiene en cuenta es que esta polisemia del término ética emerge del tratamiento dado al "material" constitutivo del *ethos* por la palabra mitopoiética (Lledó, 2002: 18-19).

Siendo así, se podría decir que el "clima" del que nació la ética griega, "fue preparado por la poesía", pues "la reflexión moral de los poetas elaboró en Grecia aquellos conceptos fundamentales que deberían servir a los filósofos para la interpretación del mundo" (Abbagnano, 1993:8).

En esta "articulación" entre vida e historia, representada por el personaje de Homero, el concepto de *ethos* marca la prehistoria de la ética griega, cuando el *ethos*, de acuerdo con su probable primer significado, indicaba inicialmente la "morada" de los animales, la "residencia" donde ellos se encontraban y eran criados. Por lo tanto, implicaba también la necesidad de un "abrigo", o una "guarida" que debía protegerlos contra amenazas externas, siendo, en seguida, aplicado esto a los humanos con el sentido de "lugar donde se habita". Esto ampliará la extensión del sentido del concepto de *ethos*, volviéndolo cercano al sentido de "casa" (*oikos*), y haciendo que el *ethos* pudiera volverse "patria"

para un individuo o un pueblo (Chantraîne, 1977 : 407-408).

De hecho, la palabra *ética* es entendida, inicialmente, con una función meramente "adjetiva, es decir, como cualidad de una acción, y para poder responder a la cuestión de si una acción o un modo de ser pueden ser vistos como "éticos" o no" (Ferrater Mora, 1999: 1141).

Parece, por lo tanto, pertinente afirmar que uno de los posibles puntos de partida para justificar el sentido arcaico de "protección" -que aquí atribuimos a la ética- es la relación semántica entre *ethos* y protección y que eso puede ser corroborado por lo menos filológicamente. Sin embargo, esta interpretación puede ser vista como insuficiente, sobre todo desde un punto de vista fenomenológico, esencialmente interesado con la pertenencia de un concepto a un mundo de "fenómenos" y constitutivo de su horizonte de sentido, como pretende ser el caso, aquí examinado, del concepto de ética, vinculado al significado de protección.

Pero este vínculo constituye una condición de posibilidad para el surgimiento de otro vínculo, aquel entre ética y política, como es de hecho el caso de la filosofía griega, por lo menos desde los Sofistas, Sócrates, Platón y Aristóteles. De hecho, desde entonces, se puede entender la polis como indisociable del *ethos*, pues la polis se vuelve el lugar de la existencia concreta del *ethos*, con toda su conflictividad inherente (o estructural); algo probablemente todavía relacionado con el imaginario mitopoiético homérico que, como vimos, consideraba al *ethos* indisociable del *pólemos* ("lucha", "guerra"). Con eso, el *ethos*, entendido como fenómeno social inscrito en la polis, se vuelve indisociable de un conjunto de actitudes prácticas, o actos, como las decisiones (o los hábitos), que, a su vez, eran vistas como vinculadas a las condiciones ambientales (*oikos*) y, también, como indisociables de los usos, de los comportamientos y de las convicciones morales. O sea, el conjunto formado por el *ethos*, vinculado al *pólemos*, al *oikos* y a la polis, puede ser visto como un sistema complejo, que posee una conflictividad intrínseca. Sus subconjuntos contribuyen también al correcto funcionamiento del tipo de convivencia ofrecido no solamente por el *oikos*, sino sobre todo por la polis, entendida como lugar concreto donde la ética es constitutiva de la "ciudadanía" o -si queremos– donde la ética se vuelve condición necesaria para la existencia concreta de auténticos "ciudadanos". En resumen, dicho con las palabras de Ricardo Maliandi: considerado en "su facticidad normativa", el *ethos* "remite siempre a determinados códigos de normas [o a] sistemas de valores [o a] concepciones sobre lo que es moral y lo que no es" (Maliandi, 2004: 22).

En el campo en construcción de la bioética, la propuesta de una Bioética de Protección fue pensada, en particular, como una alternativa al principialismo norteamericano elaborado por Beauchamp y Childress (Beauchamp & Childress, 1979). Fue entendida como ética aplicada a los conflictos y dilemas morales no tanto de la relación médico-paciente y de la emergente biomedicina (que fue inicialmente el campo de aplicación escogido por el principialismo), sino teniendo como objeto el campo de la salud pública, por considerar que sus conflictos no eran debidamente abordados por el modelo estándar principialista (Schramm & Kottow, 2001). De hecho, el modelo-estándar, o "mantra" como fue también llamado (con una cierta dosis de ironía) el principialismo (Kuhse, 1995: 345), ya estaba siendo cuestionado desde los años 90. Se lo juzgaba como uno de los movimientos culturales incapaces de responder a nuevas situaciones conflictivas concretas, por lo tanto, fue progresivamente acompañado por movimientos más interesados en la solución de problemas empíricos que en problemas esencialmente teóricos, como era, de hecho, el caso del modelo principialista (Callahan, 2003).

En un segundo momento, el posible dominio de aplicación de la Bioética de Protección fue extendido, en particular incluyendo las prácticas que se dan en el *mundo de la vida* entendido como un todo interrelacionado. Este todo está conformado también por otros seres vivos y por el propio ambiente natural, a su vez modificados por el mundo humano. En la medida en que las acciones humanas transforman ese mundo son susceptible de evaluación moral, debido a la propia transformación de la *práxis* humana en la edad de la vigencia conjunta de la biotecnociencia, de la biopolítica y del biopoder -sin olvidar la emergente virtualización del saber-hacer- en el contexto de la globalización

(Pontes & Schramm, 2004; Schramm, 2008; Schramm, 2009a; Schramm, 2009b; Schramm, 2010). En este sentido, la bioética, entendida como la vertiente de la ética aplicada a las prácticas que se dan en el mundo vivido (o Gaia, que en la mitología griega significaba "Madre Tierra"), puede ser definida, en el plano analítico, como una reflexión crítica y, en el plano práctico, como una propuesta normativa. Ambos planos se refieren a la conflictividad estructural inscrita en la *práxis* humana, pero que, en la evaluación del sociólogo Pierre Bourdieu, representaría aún algo no pensado por las ciencias sociales (Bourdieu, 2003). Concretamente, las acciones susceptibles de un análisis ético y las prescripciones normativas decurrentes involucran por lo menos dos tipos de actores sociales en interrelación y, por lo tanto, inscritos en una relación que es también de poder.

Esta interrelación es constituida por:

a. agentes morales, que pueden ser considerados como los autores de los actos y que son, por lo tanto, en principio, responsables por ellos y por sus consecuencias de la calidad de vida de los destinatarios (individuos y/o poblaciones);

b. pacientes morales, que ocupan, en esta relación, el lugar de los destinatarios de las prácticas de los primeros y que pueden ser vistos, en determinadas situaciones, no solamente como genéricamente vulnerables (como son todos los seres vivos y mortales), sino como efectivamente vulnerados. Este puede ser el caso, cuando tales pacientes no poseen ningún tipo de "empoderamiento" capaz de enfrentar las consecuencias negativas de las prácticas de los primeros, ni la asistencia necesaria por parte del Estado o de otro dispositivo que les de amparo (como aquellos desarrollados, por ejemplo, en organizaciones comunitarias).

Un intento de lidiar con las situaciones conflictivas que implican destinatarios vulnerados, y que viven en estas condiciones de desamparo, es aplicar las herramientas de la que llamamos Bioética de Protección. Esta se aplicaría a los conflictos morales involucrados por las "prácticas humanas que pueden tener efectos significativos irreversibles sobre los seres vivos y, en particular, sobre individuos y poblaciones humanas, considerados en sus contextos ecológicos, biotecnocientíficos y socioculturales" (Schramm, 2005: 23), y que intenta construir convergencias en principio capaces de manejarlos y, en lo posible, resolverlos (Maliandi, 2010).

Dicho de otra forma, la Bioética de Protección puede ser vista como una caja de herramientas conceptuales, argumentativas y normativas que: (1) "se ocupa de [describir y comprender los conflictos] de la manera más racional e imparcial posible"; (2) "se preocupa por resolverlos, proponiendo [herramientas normativas adecuadas] para proscribir comportamientos considerados incorrectos y prescribir aquellos considerados correctos"; y (3) "gracias a la correcta articulación entre (1) y (2), [proveer] medios [prácticos] capaces de proteger suficientemente a los involucrados en tales conflictos, garantizando cada proyecto de vida compatible con los demás" (Schramm, 2005:124).

Como ya vimos, el proyecto de una Bioética de Protección surgió, inicialmente, de la necesidad de pensar una herramienta distinta al tradicional principialismo bioético, considerado demasiado abstracto y limitado por ser esencialmente identificado con la ética biomédica y reservado a ella. Ella surgió, por lo tanto, con el objetivo de tener una caja de herramientas más adaptada a los conflictos morales concretos que surgen, en particular, en el campo de la salud pública y preocupada por las posibles soluciones, llamadas "protectoras". Es decir por pretender dar amparo a poblaciones de vulnerados y susceptibles incapacitados de enfrentar la adversidad con sus propios medios o con la asistencia gubernamental (o de otros dispositivos efectivos).

En el intento de justificar la pertinencia y la legitimidad del uso de la expresión "Bioética de Protección", abordaremos, a continuación, su genealogía y su conceptuación más detallada.

BIOÉTICA DE PROTECCIÓN: GENEALOGÍA Y CONCEPTUACIÓN

Toda propuesta de una nueva caja de herramientas o, simplemente, de una nueva expresión o nuevo término para dar sentido a un aspecto preocupante de lo real que llama nuestra atención, tiene siempre una historia. Esta se conforma con presupuestos, conceptos involucrados y posibles relaciones pertinentes entre lenguaje, pensamiento y realidad, que debe ser explicitada. A continuación será presentada una rápida genealogía y una introducción al análisis conceptual, aplicadas a la expresión Bioética de Protección.

Genealogía

Si pensamos en una posible genealogía del concepto de protección aplicado a un tipo de conflictividad como puede ser aquella que se da en el campo de la salud pública, se puede decir que la historia de la relativamente joven bioética tiene que ver con la propia historia del concepto de protección.

Hasta hace poco asociábamos la fecha de nacimiento de la bioética, con la utilización del neologismo *bioethics* en 1970 por el oncólogo Van Rensselaer Potter (Potter, 1970), para indicar la necesidad de un campo interdisciplinar formado por las "dos culturas" formadas por las ciencias de la vida y las ciencias humanas. Pero recientemente esa fecha fue transportada a los años 20 del siglo XX, cuando Fritz Jahr habría creado el neologismo alemán *Bio-ethik* para indicar el imperativo relativo a las "obligaciones morales frente a los seres humanos y todas las formas de vida" (Jahr, 2011). Parece, por lo tanto, que la bioética pensada por Jahr hubiera anticipado la extensión "global" del campo de las preocupaciones morales de la bioética formulada posteriormente por el propio Potter (Potter, 1988). Sin embargo, a nuestro entender, existe una diferencia relevante entre las dos propuestas, pues Potter la concebía como una forma de saber interdisciplinar, mientras que Jahr no lo hacía de esta forma explícitamente (Schramm, 2011).

Sin entrar aquí en el mérito de este aspecto específicamente historiográfico, se puede decir que la genealogía de la bioética tiene relación con la propia historia moderna del concepto de protección, entendiéndola como una función social primordial, elaborada a partir del surgimiento del Estado Moderno y que es el resultado de un pacto social establecido explícitamente (o por lo menos implícitamente) entre gobernantes y gobernados. La función esencial de la protección consiste en dar amparo a los ciudadanos bajo su responsabilidad, es decir: en "protegerlos". Y eso, tanto contra daños naturales que pueden afectar negativamente sus vidas, como contra daños sociales (e interpersonales) resultantes de la conflictividad (o violencia) existente entre los ciudadanos (Kottow, 2008).

En particular, en la Edad Moderna, se especifica un sentido del concepto de protección gracias a la posibilidad de adjetivación moral del concepto de Estado, en la expresión "Estado Protector". Esto nos remite al surgimiento del Estado Social, conocido también como Estado Asistencial o Estado de Bienestar (*Welfare State*), cuya tarea sería la de "proteger un estándar mínimo de renta, alimentación, salud, vivienda, y educación, garantizadas a cualquier ciudadano como un derecho político, no como caridad" (Wilensky, 1975:1).

De hecho, la práctica de la "protección social" puede ser entendida en sentido

1. minimalista, como (1) asistencia a individuos y poblaciones que "por las razones más variadas –una discapacidad física o psíquica, una incapacidad debido a la edad, o inclusive una situación social desastrosa– son colocados, provisionalmente o definitivamente, fuera del régimen común de los intercambios sociales, y en particular son incapaces de responder a sus necesidades"
2. maximalista, como "seguridad social generalizada para el conjunto de la población" y consistente en sistemas de seguros contra los principales riesgos sociales (enfermedad, accidentes, desempleo, etc.) (Castel, 2006:901).

Por eso –destaca Castel- cuando hablamos de "protección social" surge el problema de

saber si "ella debe direccionarse, preferencialmente, a los 'más desposeídos' para otorgarles ayudas mínimas" –como parece dar a entender el sentido minimalista referido a pacientes vulnerados, o si debe "concernir a todos [esforzándose] de asegurar al conjunto de los ciudadanos las condiciones de su independencia social"– como en el sentido maximalista (Castel, 2006:901).

Como vimos en la Introducción, la propuesta de una Bioética de Protección surgió históricamente a partir de una reflexión sobre la moralidad de las prácticas en salud pública, que involucran poblaciones de susceptibles y vulnerados, y que implican problemas de justicia en situaciones de escasez de recursos (Kottow, 1999), lo que puede ser visto actualmente como uno de los casos más conflictivos de la bioética sanitaria. En particular, el contexto del surgimiento de esta propuesta es, inicialmente, aquel de la reflexión bioética desarrollada en América Latina, con sus problemas y conflictos aparentemente específicos, y que pueden ser indicados por el término integral "injusticia sanitaria". Esta "injusticia sanitaria" puede también ser extendida, progresivamente, a otras regiones del mundo, e incluso ser justificada por la actual situación de crisis globalizada, la cual implica inter alia la posibilidad del desmonte progresivo del Estado de Bienestar y de la progresiva falta de cobertura de las necesidades de la población, inclusive en salud. Esto ocurre a pesar de que esta cobertura ya haya sido adquirida en el pasado, y que parece haber vuelto actualmente, debido a la actual pandemia representada por la COVID-19. En resumen, la herramienta llamada "Bioética de Protección" surge teniendo en cuenta, inicialmente, las especificidades de los llamados países "en desarrollo" que por definición no cuentan con un dispositivo asistencial eficiente de protección. De manera que se puede decir que la versión maximalista de la Bioética de Protección puede, en principio, ser aplicada a los conflictos y dilemas morales emergentes en el ámbito de la salud pública en general y que surgen de las contradicciones paradójicas de la propia globalización, entendida como condición que puede, en principio, concernirnos a todos.

De hecho, la idea de una posible "Bioética de Protección", entendida como caja de herramientas para ser aplicada a la conflictividad moral de sociedades "donde prevalece la pobreza, el subdesarrollo, la dependencia y la falta de poder" (Kottow, 2007:10) –como es la condición humana de la mayoría de la población de América Latina– es producto de un cuestionamiento constante de la larga historia del colonialismo (inclusive cultural) imperante en la región. Eso creó las condiciones de posibilidad para cuestionar también modelos y contenidos culturales –como son los modelos normativos creados para intentar resolver la conflictividad– venidos de otra parte, como fue (y todavía es parcialmente) el modelo principialista. Este surgió para analizar la conflictividad ética involucrada en la investigación científica en seres humanos y, posteriormente, fue ampliado para referirse a la conflictividad en el campo biomédico como un todo, pero dejando afuera todo aquello que no se refiriera a individuos y a relaciones interpersonales, o sea, sin contemplar la conflictividad en el campo de la salud colectiva y, más en general, la conflictividad referente a los animales y el ambiente, que se volvieron también objeto de la Bioética de Protección.

De hecho, después de la primera formulación como propuesta de una Bioética de Protección entendida como ética aplicada a los conflictos y dilemas morales de la salud pública, que se refieren tanto a individuos como a poblaciones (pero sin entrar en la controversial cuestión biopolítica de las especies (Schramm, 2009a)), hubo, en un segundo momento, la propuesta de extender su campo de pertinencia. Esta extensión acordaba con la visión "global" potteriana de la bioética (Potter, 1998), para poder, en principio, incluir todas las prácticas que se dan en el mundo de la vida como un todo, y eso de acuerdo con las exigencias de la ética animal y de la ética ambiental consistentes en "proteger" el bienestar animal y el ambiente. En otros términos, el universo de referencia de la Bioética de Protección se volvió el mundo vivido formado por los humanos, los otros seres vivos y el ambiente natural considerándolo un todo, modificado a su vez, por las acciones humanas en la edad de la vigencia de la biotecnociencia transformadora de los fenómenos y procesos vivos, de la transformación de la política en biopolítica y de la emergencia de

dispositivos de biopoder: un todo situado en el contexto indicado por el término globalización (Schramm, 2008).

Volviendo al análisis conceptual

Como vimos también en la Introducción, las raíces conceptuales de la Bioética de Protección pueden ser encontradas en la propia semántica de la polisémica palabra griega *ethos*. Esta parece haber tenido, en el origen, el significado de "guarida" (inicialmente referida a animales y enseguida a humanos) y, posteriormente, de "morada" (humana), que se vuelve inseparable del *oikos* ("casa" y, enseguida, "familia"), adquiriendo, también en una época posterior, los significados de "costumbre", "hábito" y "carácter". Se pasa, por lo tanto, de un sentido muy amplio –referido a sistemas y ambientes- a sentidos más restrictos, referentes a los individuos y sus características. Fue refiriéndonos al primer significado de la palabra –"guarida" (que tiene una relación de sinonimia con "protección")- que la Bioética de Protección pudo ser pensada como una herramienta cuya función práctica sería "proteger" individuos y poblaciones humanas, así como otros seres vivos, contra amenazas que pueden afectarlos de forma significativa, inclusive amenazando sus existencias y hasta destruirlas.

De hecho, aunque el término "protección" todavía no hubiera sido explícitamente asociado a la palabra "bioética" –por ejemplo, haciendo referencia a un "principio de protección"-, ya existía efectivamente en el léxico de la ética aplicada (por ejemplo, referido a la investigación involucrando seres humanos en el campo de la biomedicina) desde por lo menos la publicación del famoso Reporte Belmont (USA, 1979), que es también la fuente de donde en su momento, surgiría el principialismo. La palabra "protección" aparece explícitamente en el texto del reporte y en la propia autodenominación del grupo que redactó el Reporte, aunque esté aún limitado allí, en lo esencial, a la protección individual.

Además, la Bioética de Protección tiene algunos antecedentes institucionales, como el Código de Nuremberg (1947) y las varias versiones de la Declaración de Helsinki (1964-2004), que regulan la investigación biomédica desde que se volvieron explícitos los abusos cometidos por científicos y médicos contra individuos y poblaciones, que se volvieron objetos de investigación tanto en países bajo regímenes autoritarios como en países que se autodenominaban democráticos en el siglo XX (Jonsen, 1998).

Siendo así, el campo de aplicación de un "principio de protección" podría ser visto también como el cubierto por el "principio de vulnerabilidad", considerado como el principio que "prescribe, como fundamento de la ética, el respeto, la preocupación y la protección del otro y de la vida en general, con base en la verificación universal de la fragilidad, de la finitud y de la mortalidad de los seres" (Kemp & Rendtorff, 2003: 687). Sin embargo, la identificación entre principio de protección y principio de vulnerabilidad es problemática, y eso porque la extensión del campo semántico de los dos principios no es exactamente la misma: la "Bioética de Protección" no se refiere a personas y poblaciones genéricamente "vulnerables" (como parece indicar el "principio de vulnerabilidad"), sino a las que están concretamente "vulneradas". Esta distinción es relevante no solamente desde el punto de vista lógico de separar una potencialidad (*vulnerabilidad*) de una efectividad (*vulneración*), sino también desde el punto de vista ético para evitar que el acto de proteger sea confundido con alguna forma de paternalismo, que es una actitud rechazada por la bioética secular en general.

En particular, la Bioética de Protección puede ser vista como una caja de herramientas -teóricas y prácticas– para poder comprender la conflictividad en la salud pública, describir los conflictos de intereses y de valores involucrados en ella, e intentar resolverlos. Pero teniendo en cuenta las asimetrías existentes entre quien tiene los medios –y el poder (indicado por el término *empowerment* o "empoderamiento")- que lo capacitan para tener una calidad de vida por lo menos razonable, y quien efectivamente no los tiene. Por eso, en los casos de conflictos entre "empoderados" y "no empoderados", los conflictos solo pueden ser resueltos "protegiendo" a los afectados "no empoderados", pues estos no poseen los medios necesarios para protegerse solos, ni los suministrados por un

Estado protector, contra amenazas y daños que perjudican su calidad de vida y sus existencias.

PERTINENCIA Y LEGITIMIDAD DE LA BIOÉTICA DE PROTECCIÓN

Aunque el término "protección" sea intuitivamente bastante comprensible, la propuesta de asociar conceptualmente "bioética" y "protección" no es objeto de consenso, aun entre los investigadores que propusieron inicialmente una Bioética de Protección para enfrentar la conflictividad en el campo de la salud pública.

Esta falta de consenso no proviene de su referente principal –que es la justicia sanitaria en situaciones de escasez de recursos (Kottow, 1999) o la moralidad de las acciones en salud pública en general (Kottow, 2007)–, referidas al mundo de desiguales, de sin poder que requieren soporte y amparo (Kottow, 2008). Deriva más bien de una sospecha –que es siempre un presupuesto del análisis crítico –sobre la propia pertinencia y legitimidad del uso del término "Bioética de Protección".

Es en este sentido que uno de los autores de la propuesta inicial de una Bioética de Protección (Kottow, 2007) la consideró, posteriormente, como una "nomenclatura insatisfactoria" porque no reconocería suficientemente que la bioética es una "ética aplicada persistentemente inmersa en asimetrías entre agentes y afectados" (Kottow, 2007:13). Siendo así, sería más apropiado "hablar de una protección bioética en el sentido de desarrollar una óptica de resguardo a través de la cual la bioética reflexiona sobre las prácticas sociales de su incumbencia" (Kottow, 2007:223). O, entonces, de una "ética de protección" situada "más allá de la bioética" y preocupada con la desigualdad, es decir, que "abandona el terreno de la reflexión y se consagra a la acción", reconociendo "las necesidades reales de seres humanos existentes, para los cuales no hay consuelo en la filosofía, sino solamente en la asistencia" (Kottow, 2008:165).

Tales críticas ciertamente parten de una preocupación genuina de aplicabilidad de las herramientas de la Bioética de Protección, teniendo en cuenta la propia crisis del principialismo aquí ya mencionada. Pero, en realidad, al pretender referirse a sujetos y poblaciones de vulnerados, incapaces de defenderse solos y necesitando, por lo tanto, medidas protectoras, la Bioética de Protección parte, sí, del presupuesto de la asimetría en términos de empoderamiento entre protector y protegido para poder justificar la oferta de protección sin incurrir en prácticas paternalistas cuestionables. Además, por pretender ser una vertiente de la ética "aplicada", y sin desconocer la importancia de la reflexión sobre la conflictividad, la Bioética de Protección tiene también una preocupación genuina con el aspecto práctico. Este puede manifestarse en el sentido normativo (que puede eventualmente compartir con el derecho y el bioderecho): en el sentido de proponer medidas concretas para proteger concretamente a los desamparados, dándoles los medios para salir de la condición de vulneración.

De hecho, la cuestión de la pertinencia, o no, del uso de la expresión "Bioética de Protección" parece quedar abierta, inclusive para el propio autor de la crítica, a su uso, pues él volverá a utilizar la nomenclatura "Bioética de Protección" en una entrada de enciclopedia, pero sin definirla ulteriormente. Esto parece dejar la cuestión del sentido y de la aplicabilidad de la expresión en suspenso, permitiendo mantenernos "en el plano de una reflexión que invita al libre ejercicio de una práctica protectora" (Kottow, 2007:199).

De cualquier manera, la pertinencia y la legitimidad de la Bioética de Protección dependerán de las posibilidades de su uso en casos concretos de conflictividad, es decir, de su aplicabilidad en la comprensión de los conflictos morales involucrados en el campo de las prácticas en salud, del trato con los animales y de las relaciones con el ambiente natural y sus transformaciones de origen humano.

CONSIDERACIONES FINALES

Como intentamos mostrar, las expresiones "Bioética de Protección" (Schramm) –o "ética de protección bioética" (Kottow)- pretenden en principio indicar un mismo tipo de herramienta, que sea capaz de abordar la conflictividad en salud pública a partir de varios presupuestos como que los programas sanitarios solo pue-

den ser considerados legítimos si tienen como objetivo la asistencia, o protección de las personas y de las poblaciones por parte del Estado; que, para lograr la aceptación democrática de sus políticas como legítimas, deben proteger a los ciudadanos bajo su responsabilidad por contrato; o dicho de manera más precisa, que tanto *de jure* como *de facto* deben proteger a los ciudadanos bajo su responsabilidad por contrato, aunque no siempre lo hagan *de facto*.

Pero considerando la falta de consenso sobre el sentido y el uso de la expresión "Bioética de Protección", una de las maneras de evitar el riesgo de incomprensión consiste en distinguir dos tipos de "protección". Así se puede considerar una Bioética de Protección *estrito senso* (y que corresponde *mutatis mutandi* al adjetivo "minimalista" utilizado anteriormente) y una *Bioética de Protección lato senso* (o "maximalista"). La primera referida a los actos que tienen el propósito de proteger a personas y poblaciones que no tienen condiciones suficientes para realizar sus proyectos de vida razonables y legítimos –y que constituyen el grupo de los susceptibles y vulnerados– y la segunda referente a un campo más amplio de posibles "pacientes morales", como pueden ser los animales sencientes, pero probablemente también otros seres vivos, inclusive sistemas vivos (como los ecosistemas y el propio planeta Tierra), lo que aproximaría a la Bioética de Protección *lato senso* a la bioética global ya propuesta en 1988 por VR Potter. De hecho, esta extensión de campo parece pertinente y legítima, por lo menos si partimos de la premisa ética de que existen intereses colectivos y "ecológicos" que no pueden ser subsumidos, sin más, a intereses de individuos, grupos de individuos, corporaciones, naciones, regiones y especies.

Por otro lado, la Bioética de Protección *stricto sensu* no puede aplicarse a individuos y poblaciones que logran enfrentar su condición existencial de vulneración con sus propios medios o con los medios ofrecidos por las instituciones existentes y actuantes. En caso contrario –como ya vimos también– la Bioética de Protección se volvería sinónimo del sospechoso y criticado paternalismo tradicional (como el vigente en la relación médico-paciente tradicional y que es objeto de preocupación de la ética biomédica), lo que sería contradictorio con uno de los valores fundamentales de las sociedades seculares y democráticas en las que, en principio, vivimos: el derecho al ejercicio de la autonomía personal, por lo menos cuando esta puede ser ejercida sin perjudicar de manera significativa los derechos de los otros.

Además, considerando todavía la falta de consenso sobre el uso de la denominación "Bioética de Protección", se puede intentar construir puntos de convergencia, que, según Maliandi, son constitutivos –junto a la característica intrínseca de la conflictividad- del propio *ethos*. En ese sentido, "los conflictos son una forma de interrelación sui generis" porque "establecen relaciones en el modo de la divergencia" y porque en el *ethos* existirían también "factores anticonflictivos" que se manifiestan en el "orden", en la "organización" y en la "sistematización". En resumen: el consenso es posible debido a la existencia, en el propio *ethos*, de lo "contrario de los conflictos", que es la "concordancia" o "armonía" y que "inhibe la conflictividad", pues "[lo]s conflictos establecen relaciones en el modo de la divergencia [como] la armonía lo hace en el modo de la convergencia" (Maliandi, 2010:24).

En particular, considerando la vertiente extensa (o *lato sensu*) de la Bioética de Protección, se puede ver en esta, una manera de encarar que "la cuestión de la relación de los humanos con la naturaleza será probablemente la más crucial de este siglo", pues los problemas ambientales se volvieron "un sujeto de debate público a nivel planetario" y porque "se volvió difícil continuar creyendo que la naturaleza es un dominio totalmente separado de la vida social" (Descola, 2011: 77-78).

En resumen, en su sentido amplio (o *lato sensu*), "proteger" debería referirse en principio al mundo vivo como un todo, teniendo en cuenta que los problemas que podemos llamar "ambientales" o "ecológicos" se relacionan con nuestra "casa común" (y que podrá serlo de las generaciones futuras). Recordemos lo que ya los filósofos griegos indicaban con los términos *oikos* y *ethos*: aunque las dos palabras juntas tuvieran un sentido más amplio que aquel que vía de regla, le damos hoy en día, implicaba lo que entendemos hoy como "el hábitat de los seres vivos" y "el modo o forma de vida" humana en

general. Con eso, se establecía, probablemente por primera vez, una proximidad semántica entre lo que denominamos "ambiente" y "ética", anticipando, por lo tanto, lo que aquí consideramos como el campo de la Bioética de Protección *lato sensu*.

Concluyendo, este sentido primitivo de "protección", atribuido al *ethos*, fue parcialmente recuperado por el fundador de la bioética como la conocemos hoy: VR Potter que, ya en 1970 (Potter, 1970), concebía la bioética como saber interdisciplinar y como ciencia de la sobrevivencia. Es decir, como una forma de saber-hacer que debería ser también una forma de "sabiduría" (que también nos remite al griego: phronesis) o "prudencia", capaz de asegurar la preservación de la biósfera, razón por la cual el autor considerará, años después, la necesidad de una "bioética global" capaz de enfrentar la moralidad de las relaciones que los humanos establecen con el medio ambiente, es decir, con la naturaleza, a la cual también pertenecen, aunque continúen transformándola –para bien o para mal-.

Traducción (portugués-español) realizada por Camilo Manchola-Castillo, Cátedra UNESCO de Bioética de la Universidad de Brasilia

REFERENCIAS

ABBAGNANO, N., 1993. La filosofia antica. Dalle origini al Neoplatonismo. In: ID. Storia della Filosofia, v. 1. Milano: UTET.

ARANGUREN, J.L.L., 1997.Ética. Madrid: Biblioteca Nueva.

BEAUCHAMP, T.L., CHILDRESS, J.F., 1979. Principles of Biomedical Ethics. New York: Oxford University Press.

BOURDIEU, P., 2003. Méditations pascaliennes. Paris: Seuil.

CALLAHAN, D., Principlism and communitarianism. J Med Ethics ; 2003, 29: 287–291.

CAMURI, G., 2006. Mito. In: Enciclopedia filosófica (Dir. V. Melchiorre). Milano: BOMPIANI, V. 8, pp.7492-7507.

CAPRETTINI, G.P., FERRARO, G., 1982. Mythos/logos. In: Enciclopedia (Dir. R. Romano). Torino: Giulio Einaudi, V. 15, pp. 420-433.

CASTEL, M., 2006. Protection sociale. In: Mesure S, Savidan P, organizadores. Le dictionnaire des sciences sociales. Paris: PUF; pp. 901-3, p. 901.

CHANTRAÎNE, P., 1977. Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris: Kliencksieck.

DESCOLA, P., 2011. L´écologie des autres. L´anthropologie et la question de la nature. Versailles: Ed. Quae ; pp. 77-78.

FERRATER MORA, J., 1999. Ética. In: ID. Diccionario de Filosofía. Barcelona: Ed. Ariel, V. 2, pp.1141-1149.

JAHR, F., 2011. Ensaios em Bioética e Ética 1927-1947. Bioethikos; 2011, 5(3): 242-275.

JONSEN, A., 1998. The Ethics of Research with Human Subjects. In: Albert R. Jonsen, Robert, M, Veatch, LeRoy Walters (ed.) Source Book in Bioethics. A Documentary History. Washington, DC: Georgetown University Press; p. 3-110.

KEMP, P., Rendtorff, J.D., 2003. Vulnerabilidade (princípio de). In: Hottois, G. & Missa J-N. (org.) Nova enciclopédia da bioética. Lisboa: Instituto Piaget; pp. 687-692.

KOTTOW, M., 1999. Sanitary justice in scarcity. Cad. Saúde Pública/Reports in Public Health; 15 (S1): 43-50.

----------. 2007. Ética de protección. Una propuesta de protección bioética. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; p. 10.

----------.2008. Bioética de Protección. In: TEALDI, JC. (director). Diccionario Latinoamericano de Bioética (Tealdi JC, Dir.). Bogotá: UNESCO – Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética/Universidad Nacional de Colombia; 165-167.

KUHSE, H., 1995. Book Review. Bioethics, 9(3-4): 344-348.

LLEDÓ, E., El mundo homérico. In: História de la ética (Ed. V.Camps). História de la ética, v. 1; 2002, pp. 16-34.

MALIANDI, R., 2004. Ética: conceptos y problemas, 3ª Ed. Corrigida e aumentada. Buenos Aires: Editorial Biblos.

----------. 2010. Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad. Buenos Aires: Las Cuarenta.

PONTES, C.A., SCHRAMM, F.R., 2004. Bioética da proteção e papel do Estado: problemas morais no acesso desigual à água potável. Cadernos de Saúde Pública, 20 (5): 1319-27.

POTTER, V.R., 1970. Bioethics, the science of survival, Perspect. Biol. Med, Autumn; pp.127-53.

----------.1988. Global Bioethics: building on the Leopold Legacy. East Lansing (MI): Michigan State University Press.

SCHRAMM, F.R., 2005. Bioética da proteção: justificativa e finalidades. Iatrós – Ensaios de Filosofia, Saúde e Cultura, v. I, pp.121-130.

----------. 2008. A identidade sanitária da bioética brasileira e a bioética da proteção no contexto da globalização In: Jurisprudencia Argentina Número especial 2008 – IV; Buenos Aires: Abeledo Perrot, pp. 48-55.

----------. 2009a.O uso problemático do conceito 'vida' em bioética e suas interfaces com a práxis biopolítica e os dispositivos de biopoder, Revista Bioética, Brasília, 17(3): 377-389.

----------. 2009b. Ética Aplicada, Bioética e Ética Ambiental, relações possíveis: o caso da Bioética Global, Cad. Saúde Colet., Rio de Janeiro, 17(3): 511-530.

----------. 2010. Bioética, biossegurança e a questão da interface no controle das práticas da biotecnociência: uma introdução. Revista Redbioética, 1: 99 - 110.

----------.2011. Uma breve genealogia da bioética em companhia de Van Rensselaer Potter. Bioεthiκos; 5(3): 302-308.

SCHRAMM, F.R., KOTTOW, M., 2001.Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas. Cadernos de Saúde Pública, 17(4): 949 – 956.

USA. 1979. The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research. The Belmont Report [on line], Washington. Disponible: http://www.nih.gov:80/grants/oprr/belmont.htm.

WILENSKY, H.L., 1975. The Welfare State and Equality. Structural and Ideological Roots of Public Expenditures. Berkeley: University of California Press.

BIOÉTICA NARRATIVA: LA IMAGINACIÓN COMO HERRAMIENTA DE DELIBERACIÓN MORAL

Camilo Manchola-Castillo

La bioética narrativa es cada vez más trabajada por las ventajas que plantea para la deliberación moral. Así, localizar narrativamente conflictos y dilemas permite encontrar más y mejores vías para resolverlos. Sin embargo, persisten dudas relativas a la operatividad de la narración o, en otras palabras, al papel que la narrativa juega efectivamente en la resolución de los conflictos y dilemas morales. Este documento parte de esa problemática, presenta la bioética narrativa y propone a la imaginación como articulación de la acción, narración y contextualización. Inicialmente será tratado este tema, para después relacionarlo con la deliberación moral, punto central de la bioética narrativa. Para terminar, serán presentadas algunas consideraciones finales.

LA BIOÉTICA NARRATIVA

La narrativa ha sido usada en bioética por lo menos desde la década de 1980 (Manchola, 2017), cuando se advirtió que podía ser utilizada como herramienta para promover decisiones morales más informadas. En ese sentido, desde esa época se apostó por una bioética que, usando la narrativa, permitiera reflexionar sobre los conflictos morales a los que la bioética esperaba responder de alguna manera, y posibilitara una observación y deliberación cuidadosa considerando los diversos actores, intereses y alternativas relacionados con cualquier conflicto moral. Así, en estos casi 40 años de historia, la bioética narrativa ha recorrido un camino desde una naturaleza eminentemente procedimental hacia una más reflexiva y comprometida socialmente. Su división en olas pretende explicar este recorrido.

La primera ola de bioética narrativa usa la narrativa de manera procedimental para, a partir de relatos como películas, obras de teatro, cuadros, novelas y canciones, entre otros, motivar la resolución de conflictos morales siguiendo ciertos moldes. En esta ola la bioética narrativa se ha equiparado a una ética narrativa referida a la medicina y se ha conectado con las humanidades médicas, casi que exclusivamente, defendiendo una concepción del ser humano como homo sapiens. Además de eso, esta primera ola ha tenido un direccionamiento a la acción, usando el relato (audiovisual, normalmente) para conducir a la deliberación moral (Chambers, 1999; Baldwin, 2016; Domingo y Feito, 2013).

En cuanto a la segunda ola de la bioética narrativa, la narrativa no se usa de manera procedimental, sino que se hace una reflexión epistemológica sobre la narración a partir de autores como Ricoeur (1984) o Nussbaum (1997). En esta segunda ola se consideran, de esta manera, asuntos como la polifonía y la autoría para motivar la reflexión sobre conflictos morales. En esta ola se define la bioética narrativa no ya como una ética narrativa referida a la medicina o las humanidades médicas, sino a diversas disciplinas como la sociología y la lingüística, destacándose una epistemología de la narración (Bakhtin, 1981). A diferencia de la primera ola, esta segunda ola tiene un direccionamiento hacia la reflexión, considerando no solo la narración, sino la hermenéutica propia de esta narración en conexión con la deliberación moral, y viendo al ser humano como homo narrans.

Sobre la tercera ola de la bioética narrativa, ella pretende ir más allá de las olas primera y segunda, al proponer una aproximación procedimental y también epistemológica para la narrativa, a través de una nueva categoría: las

historias vistas como producción del ser humano, que considera un homo historicus. La tercera onda de la bioética narrativa considera a las historias como diferentes a los relatos y las narraciones, en cuanto define a las historias como dispositivos vivos (aunque los relatos tienen esta naturaleza, las narraciones carecen de ella) que tienen el potencial de motivar reflexión y síntesis vital (un potencial que si bien las narraciones tienen, los relatos no); se entiende esta síntesis vital como la generación de historias para el abordaje de los conflictos morales y, más que eso, para promover la justicia social, a través de un diálogo amplio entre diversas áreas del conocimiento. Es importante decir que esta tercera ola tiene una característica esencial: defiende decididamente una posición moral clara, que milita por la defensa de la dignidad humana, la igualdad, la equidad y la justicia social.

Además de considerar a las historias, la tercera onda narrativa también propone la construcción de historias más allá de las historias, de la forma en que escritores latinoamericanos del boom literario de América Latina lo hicieron, especialmente a través del realismo mágico. Así, como Gabriel García Márquez, Eduardo Galeano, Julio Cortázar y Jorge Amado (Manchola y Garrafa, 2019) crearon nuevas historias con base en historias de la realidad social con el propósito de promover justicia social a partir de la literatura, y muy especialmente como Orlando Fals-Borda (2001) y Alfredo Molano (2015) lo hicieron también para promover estos a partir de la vida real con las comunidades, esta tercera onda defiende la construcción de historias más allá (trans) de las historias para defender la dignidad humana, reclamar condiciones más justas para todos los seres humanos y proponer cambios en el sistema económico y político que contribuyan a mejorar las condiciones ambientales.

¿ACCIÓN, NARRACIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN?

Para tocar el tema de la imaginación como articulación de acción, narración y contextualización, hace falta antes discutir la relación existente entre estos últimos tres elementos, pues no es necesariamente clara. Para hacerlo, se recurrirá a La Poética (1974) de Aristóteles, pequeño libro sobre tragedia, comedia y epopeya escrito en el siglo IV antes de Cristo. Conviene aclarar que la poesía en esa época era el lenguaje en el que se escribía la literatura; así, por poética o poesía, se entendía la forma dialógica de Platón, y las formas narrativas de dramatización características del teatro griego antiguo, también conocido como verse drama.

También vale la pena aclarar, antes de comenzar el análisis propio de este capítulo, que la palabra poética aún hoy engloba un significado amplio. En palabras de la prologuista del libro de Audre Lorde (2003: 15) "La palabra poética va más allá del placer estético y puede surgir donde otros lenguajes se callan: en esos lugares íntimos del yo donde se forman los temores, silencios y esperanzas, y que constituyen para Lorde reservas de creatividad y poder. La palabra poética puede destilarlas y, a partir de ahí, convertirlas en ideas y en acción".

Una vez aclarado eso, es importante decir que se ha escogido a La Poética en este punto, porque en ella Aristóteles ya presentaba una interesante conexión entre la narración -denominada por él "imitación" y representada por tragedias, comedias e incluso pinturas y danzas-, la acción -que Aristóteles asocia con agentes que son "buenos" o "malos", "virtuosos" o "viciosos"-, y la contextualización -relacionada con las "variaciones" y "diferencias de los objetos que esas narraciones representan"-.

El capítulo II de ese libro de Aristóteles muestra claramente lo que antes se ha dicho:

> *"Los objetos que los imitadores representan son acciones, efectuadas por agentes que son buenos o malos (las diversidades del carácter humano, casi siempre derivan de esta distinción, pues la línea entre la virtud y el vicio es la que divide a toda la humanidad) y los imitan mejores o peores de lo que nosotros somos, o semejantes, según proceden los pintores. Así Polignoto representaba a sus personajes superiores a nosotros, Pausón, peores, y los de Dionisio eran tales como nosotros. Es claro que cada uno de los tipos de imitación a que me he referido admitirá es-*

tas variaciones, y ellas diferirán entonces de acuerdo con las diferencias de los objetos que representan. Aun en la danza, el arte de tocar la flauta y la lira, tales diversidades son posibles, y también suceden en las partes sin nombre que emplea el lenguaje, la prosa o el verso sin armonía como sus medios; los personajes de Homero, por ejemplo, son mejores que nosotros; los de Cleofón se hallan a nuestro nivel, y los de Hegemón de Taso, el primer autor de parodias, y Nicocares, que escribió la Diliada, se hallan por debajo de este modelo. Lo mismo es cierto del ditirambo y del nomos; los personajes pueden representarse en ellos con la diferencia ejemplificada en los cíclopes de Timoteo y Filoxeno. Esta diferencia es también la que distingue a la tragedia y la comedia; ésta pinta a los hombres peores de lo que son, aquélla, mejores que los del presente".

Vale la pena detenerse un poco en la imitación -o narración-, para decir que para Aristóteles era una parte constitutiva del ser humano, y además, el origen mismo del arte y del aprendizaje, al que este autor denomina como la labor más placentera al que el ser humano podría dedicarse. El siguiente aparte así lo demuestra:

"Es evidente que el origen general de la poesía se debió a dos causas; cada una de ellas parte de la naturaleza humana. La imitación es natural para el hombre desde la infancia, y esta es una de sus ventajas sobre los animales inferiores, pues él es una de las criaturas más imitadoras del mundo, y aprende desde el comienzo por imitación. Y es asimismo natural para todos regocijarse en tareas de imitación. La verdad de este segundo punto se muestra por la experiencia; aunque los objetos mismos resulten penosos de ver nos deleitamos en contemplar en el arte las representaciones más realistas de ellos, las formas, por ejemplo, de los animales más repulsivos y los cuerpos muertos. La explicación se encuentra en un hecho concreto: aprender algo es el mayor de los placeres no sólo para el filósofo, sino también para el resto de la humanidad".

Siguiendo con esta obra de Aristóteles y con la importancia que ella tiene para hilar los tres elementos presentados, es importante resaltar el énfasis que el autor da a la acción dentro de la narración -imitación-. Al hablar de la poesía, por ejemplo, Aristóteles dice que tanto los versos yámbicos como los heroicos están directamente conectados con la acción, pues buscan representar, ya fuera o acciones viles, o acciones nobles. Naturalmente, en el caso de la imitación mediada por el teatro, lo mismo pasaría con la comedia -yambos- o la tragedia -epopeyas-.

Con respecto a la tragedia, y una vez más con el objetivo de mostrar la estrecha relación que para Aristóteles tenían narración y acción, conviene citar el siguiente trecho del capítulo VI, donde Aristóteles habla de acción y de narración dramática, aseverando por un lado, que: "una tragedia, en consecuencia, es la imitación de una acción elevada y también, por tener magnitud, completa en sí misma; enriquecida en el lenguaje, con adornos artísticos adecuados para las diversas partes de la obra", y por otro, que la tragedia es "presentada en forma dramática, no como narración, sino con incidentes que excitan piedad y temor, mediante los cuales realizan la catarsis de tales emociones" (capítulo VI).

Es ahora importante tocar el tema de la contextualización, otro de los tres elementos identificados en este capítulo. La clave se encuentra en la diferenciación que Aristóteles hace entre historia y tragedia: mientras que para él la historia narra cosas contingentes, eventos particulares (constituyéndose en una forma de narrar ciertamente contextualizada), la tragedia tiene el fin de promover verdades morales universales. Sin embargo, es evidente en Aristóteles que aun así, los autores de las tragedias griegas narraron con un propósito claro: desde una contextualización particular llegar a un mensaje universal; por esta razón, Aristóteles dijo que la tragedia es moralmente más verdadera que la historia. Esto es también evidente si se leen las referencias particulares que estos autores hacían a personas históricas, eventos históricos, y el modo en el que estos eventos transformaban las acciones de estas personas en acciones que, de hecho, podrían haber sucedido.

Así, aunque la tragedia pone énfasis en la narración dramática y la historia en los personajes, esta última tiene solo un valor contingente, mientras la primera transforma historias contingentes en narraciones dramáticas que contienen un mensaje moral universal. Entonces, la contextualización en Aristóteles reside en que para él los autores trágicos (Sófocles, Esquilo, Eurípides) utilizan personas y eventos históricos (Guerra de Troya, vidas de Pericles, Agamenón, Menelao, Odiseo), y en el hecho de que él usa eventos y personas históricas, cambiando (contextualizando) frecuentemente la narración de la historia hacia una narración dramática en forma de tragedia.

El siguiente trecho da cuenta de la importancia que la acción tiene para Aristóteles, inclusive por encima de la narración:

> *"La tragedia es en esencia una imitación no de las personas, sino de la acción y la vida, de la felicidad y la desdicha. Toda felicidad humana o desdicha asume la forma de acción; el fin para el cual vivimos es una especie de actividad, no una cualidad. El protagonista nos da cualidades, pero es en nuestras acciones lo que hacemos donde somos felices o lo contrario. En un drama, entonces, los personajes no actúan para representar los caracteres; incluyen los caracteres en favor de la acción. De modo que es la acción en ella, es decir, su fábula o trama la que constituye el fin o propósito de la tragedia, y el fin es en todas partes lo principal. Aparte de esto una tragedia es imposible sin acción, aunque puede haberla sin carácter. (...) Subrayarnos que la tragedia es ante todo una imitación de la acción, y que es sobre todo por la acción que imita a los agentes actuantes".*

Del anterior fragmento se desprende el elemento catártico, al decir que "es en nuestras acciones lo que hacemos donde somos felices o lo contrario". Este es un punto importante para Aristóteles, y muestra que el tipo de acción al que quiere conectar la narración no es apenas a la acción que está siendo vivida por el agente que actúa dentro de la imitación, sino fuera de ella, es decir, a la (re)acción del espectador. Más adelante, en su obra, Aristóteles reiteraría esto al introducir otra categoría: el reconocimiento.

Al respecto, Aristóteles afirma, al hablar de la peripecia, que ella "suscitará ora piedad o temor, que son las (re)acciones (emocionales) que la tragedia está preparada para representar, y que servirán asimismo para provocar el fin feliz o desdichado. El reconocimiento, en tal caso, por tratarse de personas, puede ser sólo la de una parte a la otra, pues la segunda ya es conocida, (5) o bien las partes quizá tengan que descubrirse" (capítulo XI). Al final del capítulo XXII, el autor cierra diciendo "No necesito decir más sobre la tragedia y el arte de la representación por medio de la acción" (capítulo XXII).

Con la ayuda de Aristóteles queda pues clara la conexión existente entre acción, narración y contextualización. Se ve que, si bien no aparente, hay una estrecha relación especialmente entre narración y acción y que ella está no solo contextualizada en la implementación de esas narraciones (sean ellas pinturas, obras de teatro, poemas, etc.) sino en lo que ellas pueden producir como (re)acciones (emocionales) en el público al que están dirigidas, produciendo la catarsis y el reconocimiento.

Es importante notar que la herencia aristotélica ha sido retomada por los más importantes especialistas en narrativa. A continuación se hace un breve recuento de los argumentos que los expertos contemporáneos en narrativa esbozan para continuar defendiendo la relación cercana entre narrativa y acción. J. Lázló (2008: 2), por ejemplo, dice que soñamos en la narrativa, soñamos en la narración, recordamos, anticipamos, esperamos, desesperamos, creemos, dudamos, planificamos, revisamos, criticamos, construimos, aprendemos, odiamos y amamos por la narrativa.

Por su lado, R. Barthes (1966) argumentaba que la narración y la acción están íntimamente relacionadas y son omnipresentes y universales, pues el discurso narrativo tiene como propiedad característica el contener descripciones de acción. Además, trayendo a este autor de nuevo, es importante recordar que el discurso narrativo o la narrativa no se limita a novelas, cuentos o mitos, sino que involucra toda clase

de conversaciones, incluyendo las que los seres humanos tienen en su día a día. Según László (2008: 78), en situaciones que involucran acciones, el modo narrativo es la herramienta mental para crear sentido, de tal manera que se crean las condiciones para un mundo racional.

En el mismo sentido opinaron J. Austin, primero, y Searle, después, cuando trataron de los llamados "actos" de habla, o en otras palabras, de enunciaciones que constituían, en sí mismas, relaciones entre interlocutores. El título del libro de Austin (1966), ¿Cómo hacer cosas con palabras?, resume muy bien esta premisa, al mostrar que el uso del lenguaje implica un compromiso con el entorno, y de este modo, traduce intenciones, propósitos, finalidades e intereses. De otra manera, un acto de habla traduce acciones.

El discurso narrativo no solo involucra un conjunto de proposiciones que un hablante quiere transmitir, sino las intenciones de ese hablante y las reacciones de su receptor (ver los niveles elementales de los actos de habla propuestos por J. Searle (2001). Aquí, entonces, la relevancia y la completitud de esas proposiciones es considerada y, por tanto, la narrativa funciona un modelo de experiencia, teniendo una función práctica (Dijk 1977: 286). Y esto aplica igualmente para las narrativas de ficción, una vez que ellas constituyen actos de habla que tienen la intención de buscar sentido (Lázló, 2008: 24).

La anterior constatación es soportada por varios académicos hoy en día, de los que László es un importante exponente. Este autor, de hecho, afirma que la narrativa (entendida por él como "un relato de acontecimientos que involucra alguna coherencia causal o temporal" (2008: 1)) es tan central y activa en la vida de los seres humanos que la forma en la que la gente cuenta sus historias está directamente relacionada con sus identidades y construcciones de mundo (contraportada).

László inclusive dice que el objetivo último de la narrativa es producir coherencia de la vida que actuamos de tal manera que podamos, al contar historias, encontrar sentido en nuestra vida, y diseñar posibles vías de acción (2008: 3). Se ve, así, la importancia que tiene la narrativa para la misma sobrevivencia del ser humano.

Pero es importante tocar un poco más el tema de las vías de acción. Los autores expertos en narrativa afirman que la narración está íntimamente ligada con la acción porque ella permea la vida diaria de las personas, de tal modo que los acontecimientos asumen forma de historia, con inicio, nudo y desenlace, pues de otro modo sería imposible que las personas encontraran sentido en sus experiencias diarias.

Es interesante destacar que, aunque desde perspectivas diferentes (una más científica, positivista, lingüística y gramatical (Dijk (1977), Austin (2005), Searle (2001), y otra más hermenéutica, contextual y holística (László (2008), Wittgenstein (2001), Bakhtin (2016), Domingo y Feito (2013), Baldwin (2016)) los expertos en narrativa reconocen la íntima relación entre narración y acción. Thiele (2006) también resalta la relación entre narrativa y acción al decir que la narrativa por sí misma permite la creación de coherencia histórica y temporal, permitiendo entender la acción e inclusive justificarla (2006: 222), y además que los marcos narrativos no solo son esenciales porque dan razón a la acción, sino porque permiten evaluar esas acciones (2006: 223).

Finalmente, es interesante rescatar que la narrativa estimula la intuición para que esta tome acción disciplinada, razón por la cual la creación e interpretación de narrativas puede ser vista como el elemento fundacional de la civilización (Thiele 2006: 257), pues en la ausencia de una configuración narrativa a la que estemos emocionalmente dispuestos, las verdades que animan nuestras vidas se mantendrían rancias y planas (Thiele 2006: 266).

Una vez lo anterior ha sido argumentado, es momento de tocar el tema de la imaginación como elemento articulador de la narración, la acción y la contextualización. A continuación será eso lo que se discutirá.

LA IMAGINACIÓN COMO ARTICULACIÓN DE ACCIÓN, NARRACIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN PARA LA BIOÉTICA NARRATIVA

El fundamento sobre el que el método propuesto en este capítulo está basado –la imaginación como articulación de acción, narración y contextualización- se encuentra naturalmente en la relación explicada en el anterior apartado, argumentado por Aristóteles y expertos contemporáneos. Está faltando, sin embargo, el elemento relacionado con la imaginación y la acción MORAL, relativa a la bioética narrativa. Para eso, serán trabajados los desarrollos traídos por Martha Nussbaum, quien también tomando como referencia a los filósofos griegos, en particular Aristóteles, habla de la existencia simultáneamente de una "Imaginación Moral" (1990) y de una "Imaginación Narrativa" (1997).

Debe comenzarse diciendo que para M. Nussbaum el tema de la narrativa, la acción y la imaginación es relevante y está íntimamente relacionado con la moral (ética). De ahí, que hable explícitamente de una imaginación moral y de una imaginación narrativa en dos de sus obras más centrales: "Cultivating Humanity" (1997), "Love's Knowledge" (1990) y "Crear Capacidades" (2012) (inicialmente será esta última obra abordada). Es importante, sin embargo, decir que las narrativas a las que esta filósofa se refiere no están relacionadas exclusivamente con la literatura o las "imitaciones" a las que Aristóteles se refería -aunque, claro, hace uso de ellas cuando, por ejemplo y a menudo, incorpora las obras de Charles Dickens dentro de su argumentación (Nussbaum 1990: 32-3)-.

Lo anterior queda claro en el prólogo de su libro *"Crear capacidades"* -definidas como las respuestas a la pregunta ¿qué es capaz de hacer y de ser una persona? (Nussbaum 2012: 40) - en donde textualmente asegura que: "pero, por encima de todo, este libro intenta situar el enfoque (de las capacidades) dentro del contexto narrativo de las vidas humanas mostrando hasta qué punto la perspectiva aquí explicada cambia realmente la apreciación que los diseñadores de (las) políticas tienen de esas vidas" (Nussbaum 2012: 14), y que esa narración dependerá "de la capacidad de dichas políticas para conformar intervenciones relevantes que muestren respeto por las personas reales y las empoderen, y que no se limiten a ser un simple reflejo del sesgo o de la tendenciosidad de las élites intelectuales" (Nussbaum 2012: 15).

Eso queda aún más nítido, cuando se ve que el libro en su totalidad parte de la historia de vida de una mujer, Vasanti, y que es sobre esa historia que toda una contrateoría de desarrollo económico (la teoría de las capacidades) es fundamentada, defendida y desarrollada. En palabras de Nussbaum: "por todo el mundo hay personas que se esfuerzan en llevar unas vidas humanamente dignas. (...) Estas personas necesitan enfoques teóricos que puedan ayudarles en sus esfuerzos" (Nussbaum 2012: 18). Agrega Nussbaum que son necesarias teorías "que, cuando menos, susciten un debate público llamando la atención sobre su situación; de lo que no tienen necesidad alguna es de enfoques que oculten esos afanes y sacrificios o que acallen la discusión y la crítica" (Nussbaum 2012: 19).

Sobre estas narrativas, Nussbaum dice que permiten que "el enfoque (tenga) sobre los demás la ventaja de que formula una pregunta que las personas de verdad como Vasanti también se preguntan y se responden: ningún enfoque que haga algo así puede ser acusado de ser un mero constructo occidental" Nussbaum 2012: 101), aunque aclara que "los argumentos que sirven de respaldo (...) no están basados simplemente en relatos y ejemplos: utilizan también nociones (como la dignidad humana o la de capacidad) y argumentaciones filosóficas abstractas" (Nussbaum 2012: 102).

También dice Nussbaum, a propósito de las narrativas, del componente social de las mismas, de la acción moral, y de la imaginación, que los relatos y las narrativas desempeñan un papel eminentemente educativo y que los primeros "ayudan a que (se) preste atención a una mayor variedad de problemas y temas; cultivan además la imaginación, produciendo un reconocimiento de la igualdad de condición humana de personas cuyas vidas son normalmente ignoradas por las élites privilegiadas" (Nussbaum 2012: 102). La autora agrega que "los ejemplos clarifican también la argumentación teórica al mostrar la manera exacta en

que dos posturas difieren entre sí" (Nussbaum 2012: 103).

En ese mismo sentido opina László, para quien las narraciones personales y colectivas, ya sea a partir de fuentes orales históricas o en forma escrita -porque llevan formas organizativas y carácter fenoménico de experiencias- hacen accesibles los cambios históricos y ontogenéticos en la construcción de la identidad y permiten así un estudio científico de la evolución cultural (2008: 183).

Pero es conveniente decir algunas palabras más respecto al componente social de las narrativas. László refuerza la relevancia de la narrativa como acción social diciendo que la omnipresencia de la narrativa se explica por el hecho de que los relatos narrativos están incrustados en esa acción. Los acontecimientos se vuelven socialmente visibles a través de narrativas, y las expectativas hacia eventos futuros son, en su mayor parte, fundamentadas por ellos (2008: 2), resaltando que nuestras historias no son meramente nuestras propias narrativas -personales o verbales-, sino que se refieren a la experiencia común cultural y social representada en las historias comunes o los marcos de la historia. Por eso, cada sociedad tiene sus propias historias históricamente cristalizadas (2008: 8).

Esta importancia social de la narrativa también tiene que ver: con que es ella la que encarna los recuerdos culturales cargados de emociones necesarios para mantener la identidad grupal; con que el conocimiento relativo a la vida social está organizado por la lógica de la narrativa y se comunica en historias (László 2008: 84); y con que las personas crean historias porque quieren entender su mundo, y también compartirlo con otros. Así, el sentido de la comunidad y la identidad social están arraigados en las narrativas; dice Thiele que incluso el anclaje social de nuestros recuerdos aparentemente más individualistas tiene lugar con la ayuda de narrativas (2006: 99).

Lo anterior también fue destacado, según Thiele, por Bakhtin, quien resaltó la función pública e intersubjetiva de la narrativa, al definirla no como una habilidad individual para contar historias, sino más bien como un transportador público de experiencias humanas; en este sentido podría entenderse también su concepto de heteroglosía (discursos y narrativas otros/as) y polifonía (multivocalidad, narrativas que compiten), pues dan cabida a la esfera pública de las narrativas. Así, las narrativas existen solo en los espacios públicos como tragedias, comedias, pinturas, danzas. Ellas son, así, mediadores culturales que alimentan representaciones sociales en las comunidades en las que circulan (2006: 100).

A propósito de esta función pública, László (2008) trae interesantes ejemplos respecto a la formación de narrativas relativas a la guerra en diferentes países afectados por ella. Una vez que las narrativas involucran explicaciones causales de las acciones, este autor observa cómo las narrativas difieren entre países, por ejemplo, en temas como el Holocausto. En este mismo sentido escriben J.H. Liu y T. Atsumi (2008), cuando proponen usar narrativas para analizar la historia y resolución del conflicto entre China y Japón. Esto también se repite en temas como el folclor, o las costumbres propias de cada nación. Queda manifiesta, una vez más, la importancia pública o social de las narrativas.

M. Bamberg (2008) camina en la misma vía, al resaltar el rol funcional que las narrativas tienen en los procesos de construcción interactiva de significado, diciendo que lo que, al final, hacen las personas cuando cuentan una historia (su historia) es abonar el terreno para la creación de construcciones de significado sociales, que solo tendrán éxito en la medida en que resulten significativas para las personas involucradas. Otro punto interesante levantado por este autor se relaciona con el papel que las narrativas tienen en reestructurar o reescribir relatos sociales tradicionales, una vez que muestra el carácter vivo y dinámico (activo) de esas narrativas.

Una vez profundizado ese componente social de las narrativas, es importante retomar su componente educativo; Nussbaum agrega que, en su enfoque, tendrá necesariamente que llevarse a la creación de una educación que eduque en las emociones, permitiendo la creación de una "psicología política" (2012: 211) que permita a los seres humanos entender que por detrás de sus capacidades están sus emociones. Al hablar de esas emociones, discute también

la importancia que tiene hacer una reflexión sobre el altruismo, "la compasión y el respeto" (2012: 213), todo en la concepción de las narraciones como medios educativos.

Dice textualmente Nussbaum sobre la importancia de contar historias que "para hablar con propiedad sobre las emociones humanas se requiere experiencia en la vida de las personas, haber leído mucho sobre toda una serie de dificultades humanas, y estar dotados de un grado inusual de intuición y comprensión tanto del sufrimiento como de la alegría" (2012: 214-5).

Hay en esa obra de Nussbaum otros elementos y relaciones de la narrativa muy interesantes, que dejan ver lo que esta autora entiende por ella, que deben ser citados antes de entrar en el tema de la imaginación moral y narrativa. Su aseveración en cuanto a que "la narración de relatos o historias nunca es neutra; el narrador siempre dirige nuestra atención hacia ciertos elementos del mundo" (2012: 34) es un ejemplo de esos elementos.

Ya sobre las relaciones, llama mucho la atención que Nussbaum relaciona a la narrativa con desarrollo humano, búsqueda por la igualdad y reivindicaciones sociales y económicas, por medio de lo que denomina capacidades humanas. Y esto es interesante porque dota a las narrativas de acción, específicamente de acción social y educativa. De hecho, no hace otra cosa cuando asevera que "todas las naciones (...), albergan multitud de esforzadas historias individuales de aspiración a llevar unas vidas humanamente dignas y en todas se viven y se desarrollan luchas por la igualdad y la justicia" (2012: 35).

A lo anterior, la autora agrega que "una de las tareas que corresponde a una sociedad que quiera promover las capacidades humanas más importantes es la de apoyar el desarrollo de las capacidades internas" (2012: 40) y que ese desarrollo se dará "ya sea a través de la educación, de los recursos necesarios para potenciar la salud física y emocional, del apoyo a la atención y el cariño familiares, de la implantación de un sistema educativo, o de otras muchas medidas" (2012: 41).

Cobran también especial importancia en este enfoque las nociones de dignidad (2012: 73) -Nussbaum dice que "las diez capacidades son componentes importantes de la idea de una vida acorde con la dignidad humana" (2012: 100) - y de derechos humanos (2012: 98); además, este abordaje, mientras defiende que el ser humano es un fin en sí mismo (2012: 55), ataca fuertemente al utilitarismo, tildando a su creador, como individuo con imaginación limitada -aprovecha en este punto, que John Stuart Mill lo llamaba de esa misma forma- (2012: 74).

Otro punto que es esencial mencionar es que dentro de las diez capacidades centrales que Nussbaum defiende en su enfoque, está presente una relacionada con la imaginación, y que la autora llama "sentidos, imaginación y pensamiento" y define como "poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo 'de un modo verdaderamente humano', un modo formado y cultivado por una educación adecuada (...) para la experimentación y la producción de obras y actos religiosos, literarios, musicales" (2012: 53).

Siguiendo con el tema de las capacidades, Nussbaum lo aprovecha para introducir la filosofía moral en la economía del desarrollo, mostrando así, una vez más, la relación entre narrativa, imaginación y acción moral -y social-. Al hacerlo, dice la autora, espera que los economistas encargados del área tengan que preguntarse "acerca de las normas éticas y los criterios mínimos de justicia" (2012: 99), por medio del uso del método, inspirado en Aristóteles y Sócrates, de Rawls, denominado "equilibrio reflexivo".

Tal como lo explica Nussbaum, el equilibrio reflexivo tiene el objetivo de "alcanzar la claridad con respecto a la estructura de los propios juicios morales en el ámbito de la justicia social", pero "no a través de individuos que actúan en solitario, sino mediante el debate de interlocutores que deliberan al más puro estilo socrático" (2012: 100). Agrega la autora que como J. Rawls, ella concibe sus argumentos desde un carácter esencialmente socrático, apelando al interlocutor para que reflexione sobre lo que está implícito en la noción de dignidad humana y de una vida que sea acorde con aquella (2012: 99), al pedir al interlocutor que piense en que ciertos modos de vida que muchos seres humanos están obligados a llevar no son

plenamente humanos, pues no están a la altura de su dignidad (2012: 100).

Siguiendo con la primacía que Nussbaum da a la imaginación, sea para pensar en mundos posibles de otros seres humanos, o para considerar cómo sería vivir una vida digna, es importante hablar de lo que ella denomina, en otro de sus libros, "Love's Knowledge", la imaginación moral (1990), tomando como referencia una novela de Henry James.

Al respecto, la autora comienza diciendo, nada más y nada menos, que el trabajo de la imaginación moral es de alguna manera como el trabajo de la imaginación creativa, especialmente la del novelista, por lo que es esencial estudiar esta analogía y ver cómo es más que una simple analogía (1990: 147). De otro modo, la autora propone estudiar por qué esta concepción de atención y visión moral encuentra en las novelas su articulación más apropiada. Más aún: por qué, según esta concepción, la novela es en sí misma un logro moral, y la vida bien vivida es una obra de arte literario (1990: 148).

Pero para entender las implicaciones profundas que tiene la analogía planteada por Nussbaum en ese capítulo del libro en mención, es necesario entender la dimensión que ella le entrega a la literatura. En otras palabras, si para ella la imaginación creativa -especialmente la presente en las novelas- es equiparable a la imaginación moral, vale la pena preguntarse cuál es el valor de esas novelas o, de otro modo, de la literatura.

Agrega la autora que una de las cosas que hacen la literatura más profunda y más central que un juego complejo, como el ajedrez o el tenis, y que nos llevan a maravillarnos por su compleja belleza, es que habla (1990: 170) y que habla sobre nosotros, sobre nuestras vidas, sobre nuestras elecciones y emociones, sobre nuestra existencia social y sobre la totalidad de nuestras conexiones (1990: 171).

Leyendo lo anterior queda claro que la analogía que propone Nussbaum no solo es poderosa, sino que abre enormes posibilidades a la imaginación moral. Ella muestra que la imaginación moral -mediada, claro, por la narración- puede, de hecho, ser un dispositivo para la acción y decisión morales. Que ella puede dar cuenta de entender los sentimientos, pasiones, opciones y emociones que, a menudo, están involucrados en los dilemas morales. Porque, de acuerdo a esta autora, nuestro interés por la literatura se convierte en uno por descubrir (al ver y sentir lo que de otro modo se percibe) qué posibilidades (y trágicas imposibilidades) nos ofrece la vida, lo que espera y teme por nosotros (1990: 171).

Sobre esa acción y decisión morales, es esencial traer lo que la autora coloca como introducción del capítulo titulado *"Rational animals and the explanation of action"* de su libro *The Fragility of Goodness* (1986), en cuanto a que preguntas del tipo "¿hasta qué punto y de qué manera el mundo impacta sobre nosotros cuando intentamos vivir de una manera valiosa? ¿Hasta qué punto somos criaturas que, como las plantas, dependen pasivamente de lo que está fuera de nosotros en el mundo de la naturaleza? ¿Hasta qué punto somos seres intelectuales puramente activos como el alma de los diálogos de Platón? ¿Y qué es, para un ser humano, la mejor manera (la más digna) de existir?", significan claramente un relato de la acción humana (1986: 264).

Nussbaum relaciona este relato de la acción humana, como era de esperarse, con lo propuesto por Aristóteles, quien, según ella, desarrolla y extiende un entendimiento sobre el valor y la acción, mientras argumenta un cuadro de las causas de la acción que nos permite ver nuestra necesidad ante el mundo no como enemiga, sino como el corazón mismo de nuestro valor ético (1986: 264). Agrega Nussbaum luego que claramente hay una conexión estrecha entre un relato de acción y la evaluación ética de las personas y sus vidas (1986: 265).

Volviendo a la analogía que Nussbaum propone en *Love's Knowledge* (1990), es también evidente cuando en otro aparte de este libro defiende que la teoría literaria ha perdido sus límites con la filosofía moral, acercándose inevitablemente a pensar e intentar resolver preguntas sobre justicia, distribución, bienestar, realismo y relativismo moral, naturaleza de la razón, concepto de persona, emociones y deseos (1990: 169), o inclusive, sobre cómo debería el ser humano vivir, pregunta central en la bioética, que Nussbaum argumenta puede ser

respondida de una manera más rica y amplia gracias a la imaginación (1990: 190).

También en ese mismo sentido va la propuesta de Nussbaum por establecer un diálogo entre teoría ética y teoría literaria. Para esta autora, la teoría literaria puede mejorar la autocomprensión de la teoría ética, confrontándola con una concepción o concepciones distintivas de diversos aspectos de la vida ética humana, realizada en la forma más apropiada para su expresión (1990: 191).

La autora defiende que ese diálogo es necesario, además, porque la lectura que la filosofía moral hace de los problemas que analiza -tales como cuidados médicos, aborto, libertades fundamentales- está empobrecida por concepciones de racionalidades absolutas, que pueden ser informadas por el mundo imaginario y creativo presente en las narraciones. Agrega Nussbaum que, aunque no sea una tarea que vaya a ser valorada, vale la pena intentar establecer ese diálogo, pues la "delicadeza y receptividad" de la narración podría "tocar" la racionalidad "utilitarista y basada en el moralismo religioso" que domina a las sociedades actuales (1990: 193).

Citando a Henry James, la autora dice que vale la pena intentarlo, jugársela por esa imaginación, por luchar contra el obtusismo y el fracaso de la percepción, o recordando lo dicho por James, por crear el registro, a pesar de cualquier otro aspecto, para imaginar, en una palabra, lo honorable, el caso producible, pues para James el mejor ejemplo de esa creación es el uso público o cívico de la imaginación (1990: 193). Y esto se conecta con lo que Nussbaum defiende al decir que podríamos aspirar, para un futuro, a ese grado de amor (imaginación), aunque perplejo, cada vez más, sobre la naturaleza de ese amor y su relación con los otros amores, y con la vida misma (1990: 193).

Así, se entiende por qué Nussbaum dedica un capítulo titulado *"Literature and the Moral Imagination"* a demostrar que a través de la literatura, especialmente las novelas, es posible desarrollar acciones y decisiones morales, pues la teoría literaria contemporánea debería preocuparse también por las formas en que las obras de la literatura se dirigen a preguntas del lector relativas a cómo se debe vivir (1990: 198).

Sumado a lo anterior, debe decirse que Nussbaum ve en la crítica literaria una oportunidad sin igual de aprendizaje, pues ella -si adecuadamente realizada- propone lecturas contextualizadas, interrelacionadas, sistémicas, integrales y complejas. Para esta autora, si una crítica literaria es hecha apropiadamente, entonces ella no se lleva a cabo juzgando frases particulares, o incluso personajes particulares, sacados del contexto de la obra como un todo, sino preguntándose "¿Qué sentido de la vida se expresa en este trabajo como un todo?" (1990: 233).

Además de tener ese primero objetivo, el capítulo de la autora también, y especialmente, se dedica a demostrar que la creatividad y la moralidad son ambas elementos que pueden ser trabajados a través de la imaginación en diversas situaciones y por diversos individuos, no necesariamente mediadas por novelas o textos literarios, pero sí siempre centrados en la pregunta "¿Cómo deberíamos vivir?" (1990: 232).

Ese último presupuesto es central para la argumentación de lo que se encontrará en la segunda parte de este capítulo, pues deja ver no solo que la imaginación tiene un rol esencial en la acción y decisión moral, sino además, que ella NO se restringe al uso de novelas u otras "imitaciones" para operar ese rol, pues la imaginación, de hecho, opera en la vida real de las personas. Eso, se ve, concuerda perfectamente con lo defendido por esta misma autora, como ya fue mencionado, en su libro *Crear Capacidades*.

Nussbaum termina aseverando, tomando las palabras de James de nuevo, que no hay mejor modo para mostrar el compromiso (moral) de cada persona que el de crear, imaginar, narrar escenarios, pues solo de ese modo es posible operar cambios significativos, tanto en la vida de quien los imagina, como en las vidas de quienes están alrededor suyo (1990: 165). Una vez más, la autora reitera algo que defiende en el libro *Crear Capacidades*.

A este último respecto conviene mencionar que Nussbaum confiere fuerza al discurso, a las palabras, por lo que defiende a la narración como herramienta idónea para la toma de ac-

ciones y decisiones. Dice esta autora que muchos tipos de discursos nos presentan imágenes de nosotros mismos, tratando de comunicar alguna verdad sobre lo que realmente somos o una imagen del interior de nuestras almas humanas (1990: 245).

Sobre el alma, una noción recurrente en Nussbaum, la autora dice que está directamente relacionada con la forma en la que el ser humano construye su discurso para transmitir determinadas verdades sobre esa alma, especialmente lo que respecta a su naturaleza. Dice Nussbaum que ya sea que se aproximen a nosotros con rayos de sol o con puñales, necesitamos luz o movimiento violento para mostrar lo que somos (1990: 244).

La autora agrega que saber la respuesta a preguntas como "¿nuestras almas son transparentes u opacas?, ¿cómo entramos en contacto con otras almas humanas?, ¿cómo llega un alma a la verdad?, ¿qué elementos promueve e impide la comprensión?, ¿cuál es el tema o el contenido de las verdades más importantes sobre el ser humano?, y ¿en qué clase de actividad consiste saber ese contenido?" involucra una historia o relato, a través del cual el alma es, entonces, contada (1990: 245).

La autora, en otra de sus obras "*The Fragility of Goodness*" (1986), continúa con la reflexión sobre el alma. Usando las críticas platónicas a la tragedia, afirma que los diálogos platónicos revelan la auto-conciencia del alma, pues en su época no existía la distinción entre discurso filosófico y literario. Esto llama especialmente la atención, pues muestra que el relato filosófico o ético, no se distanciaba del relato literario, en el que se daba cuenta histórica o biográfica de una vida. Para Nussbaum era natural en la cultura griega suponer que los textos (discursos) de muchas clases diferentes significaban educación en sabiduría práctica (1986: 123).

Complementa lo anterior la autora, diciendo que los razonamientos de Platón no son fruto de una estructura o plan de cuestiones éticas; sino que se discuten en el curso de la realización de otro tipo de tarea, la tarea de la investigación histórica (1986: 124). Como si fuera poco, Nussbaum recuerda que es importante tener en cuenta que, en el siglo V y principios del IV, fueron los poetas los más importantes maestros éticos (1986: 124). Concluye este asunto con la ayuda de lo que, según Platón, hizo que Sócrates rechazara la palabra escrita, relativo a que la filosofía de verdad, como Sócrates la veía, es la búsqueda comprometida de cada uno por la sabiduría, donde lo que importa no es solo la aceptación de ciertas conclusiones, sino también seguir un cierto camino hacia ellas. De otro modo, no solo se trataba del contenido correcto, sino de que ese contenido fuera logrado como resultado de un real ejercicio de comprensión (1986: 125-6).

Siguiendo esta línea socrática, Nussbaum hace énfasis en la importancia moral que tiene considerar los relatos, discursos y diálogos en su totalidad, pues nuestra comprensión del diálogo como un todo requiere artes socráticas, una vez que la enseñanza sobre las reglas que guían nuestra vida, y sobre su costo exige la claridad, la dureza y la flexibilidad del examen socrático y, por lo tanto, no la vanidad de la exhibición sofística (1986: 128).

Pero la autora no para ahí, pues llega a decir que las palabras expresan lo que ella denomina el "conocimiento del corazón" (1990: 262), o *Love's Knowledge* conectado con la importancia que tiene hablar de las emociones, y directamente con el rol que se confiere a ellas en el enfoque de capacidades, o en la denominada psicología política que, como se ha mencionado, propone.

Hasta aquí se ha hablado de la "imaginación moral" que Nussbaum defiende. Hace falta, sin embargo, y como se dijo al principio de este aparte dedicado al tema de la imaginación, tocar la "imaginación narrativa" de la que también habla esta autora. Para eso, se usarán básicamente las categorías, definiciones y conceptos explicados por ella en su capítulo "*The Narrative Imagination*" de su reconocido libro *Cultivating Humanity* ya mencionado (1997).

Nussbaum comienza diciendo que debemos cultivar en nosotros mismos una capacidad de imaginación comprensiva que nos permita comprender los motivos y las opciones de personas diferentes a nosotros, viéndolas no como ajenas, sino compartiendo sus problemas y posibilidades con nosotros (1997: 84). Y

complementa luego con que las diferencias de religión, de género, de raza, de clase y de nacionalidad dificultan la tarea de la comprensión, pues configuran no solo opciones prácticas de las personas sino también sus propias entrañas, sus deseos, pensamientos y maneras de mirar el mundo; y en este punto, para facilitar la comprensión, las artes desempeñan un papel vital (1997: 85).

Lo anterior muestra cómo la imaginación es una herramienta que podría dar enormes subsidios a la bioética, pues el tipo de diferencias que es mencionado por la autora es precisamente el que se encuentra en el centro de los procesos de toma de decisiones y acciones en la bioética. De otro modo, si esa imaginación empática de la que habla Nussbaum fuera utilizada en la bioética, con certeza la mayoría de los dilemas y conflictos morales con los que el área lidia serían mejor abordados. Llama la atención, además, que la autora ve en las artes un vehículo propicio para el desarrollo de esa imaginación narrativa.

Ahora, sobre las artes -entre las que se encuentran, entre otras, la música, el baile, la pintura, la escultura y la arquitectura-, una vez más volviendo a su enfoque de capacidades -que ya ha sido mencionado en este trabajo-, Nussbaum dice que ellas cultivan capacidades de juicio y sensibilidad, pues juegan un papel esencial en dar forma a nuestra comprensión de la gente que está alrededor de nosotros (1997: 86). Se debe llamar la atención, sin embargo, al hecho de que de todas las artes, Nussbaum resalta la literatura, pues según ella es especialmente rica. Para argumentarlo, toma un pasaje de *La Poética* en el que Aristóteles dice que la literatura muestra no solo algo que ha sucedido, sino el tipo de cosa que podría llegar a suceder (1997: 89).

Siguiendo por esta vía que resalta la importancia de la narrativa dentro de las demás artes, Nussbaum dice que ella es especialmente esencial porque tiene el poder de hacernos ver las vidas de personas diferentes a nosotros con algo más que el interés casual de los turistas, es decir, con participación y comprensión, e inclusive, con rabia ante las negativas de visibilidad que caracterizan a nuestra sociedad (1997: 88).

Lo anterior es trascendente porque muestra que la narrativa, sumada a la imaginación, puede hacer no solo que los seres humanos se pongan en los zapatos de otros con los que están discutiendo un conflicto moral, sino que además lleguen a sentir lo que la injusticia social puede producir, llevándolos a defender una sociedad más equitativa e igualitaria. Según Nussbaum, gracias a la imaginación narrativa llegamos a ver cómo las circunstancias dan forma a las vidas de los que comparten con nosotros algunas metas y proyectos generales; al tiempo que vemos que las circunstancias no solo configuran las posibilidades de acción de las personas, sino también sus aspiraciones y deseos, esperanzas y miedos (1997: 88).

Pero por si lo anterior fuera poco, también Nussbaum muestra que esta imaginación narrativa implica acción, cuando concluye diciendo que entender cómo una historia de estereotipos puede afectar la autoestima, los logros y el amor de las personas, nos permite hacer juicios más informados sobre asuntos relacionados con acciones afirmativas y educación (1997: 88).

Como es común en su obra, la educación termina teniendo un papel central también en la imaginación narrativa. De hecho, Nussbaum defiende que es solo por medio del esfuerzo en la construcción de una educación apropiada -sea por intermedio de un currículo o de la crianza- que esa imaginación narrativa y moral puede tener cabida y desarrollo en la vida de los seres humanos.

Llega a argumentar la autora que cuando un niño y un padre comienzan a contar historias juntos, el niño está adquiriendo capacidades morales esenciales (1997: 89), y que la narración de historias permite mostrar que el otro es complejo y profundo, con diferencias importantes y una intimidad digna de ser respetada. En estos diversos sentidos, la imaginación narrativa es una preparación esencial para la interacción moral (1997: 90).

Se ve así que para Nussbaum la imaginación narrativa está íntimamente ligada con la moralidad, y con la capacidad para tomar decisiones y acciones morales. El siguiente paso que da la autora consiste en ligar esta imaginación

narrativa y moral con la acción, especialmente, con la compasión. Hablando todavía del tema de la educación -crianza-, Nussbaum dice que a medida que los niños procesan hechos complejos en su imaginación, ejercitan la empatía, que implica el reconocimiento de que el otro, de alguna manera similar a uno mismo, ha sufrido algún dolor o desgracia significativa de tal manera que no es o no es totalmente culpable por eso (1997: 90-1).

Siguiendo con el rol que la imaginación juega en la compasión, Nussbaum agrega que la compasión requiere un conjunto altamente complejo de habilidades morales, incluyendo la capacidad de imaginar lo que es estar en el lugar de otra persona (lo que comúnmente llamamos empatía) (1997: 90) y también, que requiere algo más: el sentido de que nosotros también somos vulnerables a caer en desgracia. Para responder con compasión, debemos estar dispuestos a considerar que el otro que sufre podría ser nosotros mismos (1997: 91).

Tomando lo escrito por J. Rousseau, Nussbaum continúa afirmando que una educación basada en la imaginación puede superar las barreras de nacionalidad, raza, orientación sexual, género, por lo que es urgente cultivar la base de la compasión a través del ejercicio ficticio de la imaginación, pues si bien no podemos cambiar de raza u orientación sexual, sí podemos imaginar lo que sería ser de una raza u orientación diferente y, sobre todo, los placeres, riesgos o dolores que esto implicaría (1997: 92).

Volviendo una vez más al impacto social que tendría asumir una imaginación compasiva como herramienta para la toma de acciones y decisiones morales, Nussbaum dice que una sociedad que quiere fomentar el trato justo de todos sus miembros tiene fuertes razones para fomentar un ejercicio de imaginación compasiva que cruce las fronteras sociales, o por lo menos trate de hacerlo. Y esto significa preocuparse por la literatura (1997: 93).

Siguiendo esta línea argumental, Nussbaum llega a decir que la tragedia, como narración, en la antigua Grecia, no era vista como una experiencia apenas estética, sino profundamente política, social y moral. Al hablar de los festivales que se celebraban por entonces -siglo V antes de Cristo-, la autora dice que eran fiestas cívicas durante las cuales se paraban todas las demás funciones cívicas, y todos los ciudadanos se reunían. Los dramas fueron evaluados rutinariamente tanto por su contenido moral y político, como por sus otras características. Las tragedias familiarizaban al joven ciudadano con las cosas malas que pueden suceder en una vida humana, haciendo que el significado del sufrimiento y las pérdidas que lo inspiraban fueran totalmente claros para el espectador (1997: 94). Al fin y al cabo, concluye, un papel central del arte es desafiar la sabiduría y los valores convencionales (1997: 99).

Nussbaum cierra su capítulo sobre la imaginación narrativa proponiendo la inclusión de la compasión dentro del currículo como una agenda política, defendiendo que es necesaria por cuanto hace que los seres humanos se comuniquen mejor, diriman sus dilemas y conflictos de una manera más racional y lleguen a tener un entendimiento del otro que propicie una sociedad más respetuosa de la diversidad, la justicia social, la igualdad y la equidad (1997: 100-10).

Aprovecha también para responder a los críticos que dicen que lo que propone es una descontextualización del arte y la narración (1997: 102), que su propuesta va exactamente en la dirección contraria, es decir, en la búsqueda por politizar y contextualizar las obras de arte, sean ellas narraciones, pinturas u obras de teatro, por medio de una aproximación interdisciplinar (1997: 109).

También toma la oportunidad Nussbaum para colocar que es muy preocupante que dentro del área de la narración se esté defendiendo una postura que, bajo el aparente deseo de aceptar la diversidad humana, cuestione la posibilidad de una empatía que nos lleve fuera de nuestro grupo (1997: 107) y argumenta que solo un miembro de un grupo oprimido particular puede escribir bien o, tal vez, incluso leer bien, la experiencia de ese grupo (1997: 109), pues es esta la completa negación de la imaginación. Esto se conecta perfectamente con lo defendido por Thiele, para quien el juicio práctico se funda en el conocimiento narrativo (2006: 267).

En este punto conviene dar unas palabras más a la relación existente entre narrativa y deliberación moral, una vez que la metodología complementaria que espera proponerse tiene a esos dos elementos dentro de sus componentes más importantes. Para hacerlo, es relevante traer a Thiele (2006), quien defiende que además de la razón, es esencial considerar la intuición y la emoción –mediadas por la narración- para construir deliberaciones morales.

Los argumentos de este autor pasan por la filosofía y, especial e interesantemente, por la neurociencia, que está validando cada vez más el uso de las narrativas para el desarrollo de mejores deliberaciones morales. Según el, un número creciente de los estudios empíricos más avanzados, es decir aquellos que investigan la neurofísica del cerebro, no conduce en dirección al determinismo biológico o al reduccionismo craso, sino que afirman la importancia de la (auto-) conciencia como un proceso narrativo y confirman nuestra habilidad creativa para interactuar con entornos internos y externos (2006: ix).

Haciendo eco de los enunciados de polifonía y heteroglosía de Bakhtin, Thiele admite que la narrativa es la más adecuada herramienta para alcanzar deliberaciones morales apropiadas, una vez que una pluralidad de narraciones compite por nuestra lealtad. Para juzgar bien frente a esta contextualización inherente y contestabilidad esencial, se requiere de perspicacia y valor moral y político (2006: 12).

Para soportar su propuesta, Thiele dice que la narrativa nos permite aprender tanto de los buenos como de los malos juicios de los demás y que la narrativa facilita el cultivo del juicio porque ella, como la experiencia directa, conduce a la cognición implícita y al aprendizaje basado en el afecto. La relación entre la narrativa y el juicio se establece más a fondo mediante estudios empíricos que identifican la base neurológica para una comprensión narrativa del yo. Dice también Thiele que la lucha con el papel cambiante y duradero de la narrativa es crucial para entender la naturaleza del yo y el destino del juicio en la sociedad contemporánea (2006: 15).

Thiele además afirma que las narrativas que fomentan el pensamiento representativo y el juicio no son meras cronologías de acontecimientos, sino almacenes de ejemplos. Agrega que los ejemplos, ficticios o históricos, nos permiten "ir de visita", ver y sentir imaginariamente los contornos de otros puntos de vista sin que seamos obligados por la lógica o la razón a aceptarlos o rechazarlos. Así, los ejemplos son de narraciones que nos permiten ejercitar la persuasión en medio de experiencias comunes y opiniones dispares. Dice Thiele que la validación a través de ejemplos proporciona la solución más convincente al problema de cómo asuntos particulares pueden ser juzgados sin subsumirlos bajo reglas. En conclusión, nuestros juicios resultan buenos o malos, en gran parte, dependiendo de cuáles ejemplos, cuáles narraciones, los informan (2006: 47-8).

Thiele inclusive dice que la razón puede, y debe, desempeñar un papel en cada relato, pero siempre estando al servicio del significado narrativo (2006: 49) y que el juicio redime un mundo trágico y transitorio de fenómenos a través de relatos narrativos que distinguen entre lo correcto y lo incorrecto, lo digno y lo indigno, lo significativo y lo sin sentido. De hecho, llega a decir que esta capacidad de juicio nuestra (derivada de la imaginación y narración) es la que engendra nuestra propia dignidad humana (2006: 51).

CONSIDERACIONES FINALES

Ha quedado claro hasta ahora que la imaginación actúa efectivamente como articulación de acción, narración y contextualización y, que al hacerlo, da operatividad a la narración o, en otras palabras, permite demostrar el papel que la narrativa juega en la resolución de los conflictos y dilemas morales. En este sentido, y rescatando las palabras de Thiele, la consciencia de sí mismo es una narración creada por el propio ser humano que, al necesitar dar un sentido a su existencia, crea una historia coherente que le permita estar vivo.

Sería, así, la ausencia o falta de coherencia de esta narración (por una inadecuada transposición con la de otros, por ejemplo), la que daría origen a psicosis y problemas mentales (esto se

conecta muy bien con los reveladores resultados que ha tenido la Terapia de Diálogo Abierto –intervención basada predominantemente en diálogos con pacientes psiquiátricos con trastornos psicóticos, evitando al máximo el uso de fármacos- en Finlandia (2003)). Dice el autor que el mapeamento neuronal se entiende mejor como un relato narrativo de la experiencia vivida, al constituir una historia silenciosa y sináptica y que esta habilidad narrativa es una "obsesión" para los humanos en el sentido de que, filogenéticamente y ontogenéticamente, constituye nuestro ser (2006: 205).

Siguiendo con Thiele, este autor afirma que los neurocientíficos hoy consideran que las narrativas actúan como una especie de pegante que genera coherencia en las vidas de los seres humanos. Ellas permiten, así, que la hermenéutica que construye sentido en cada ser humano se desarrolle y conduzca a la creación de un "sí mismo" significativo. Uno de esos científicos, M. Gazzaniga, es traído por Thiele, para argumentar que es constantemente establecida una narrativa corriente de nuestras acciones, emociones, pensamientos y sueños, que puede ser vista como el pegamento que unifica nuestra historia y crea nuestro sentido de ser agentes racionales, al traer a nuestra bolsa de instintos individuales la ilusión de que somos algo distinto de lo que somos, y construir teorías sobre nuestra propia vida y narraciones de nuestro comportamiento pasado que impregnan nuestra conciencia (2006: 206).

Thiele dice claramente que las narraciones no son simplemente poderosas herramientas empleadas por el homo faber para facilitar sus navegaciones mundanas, sino que él es el producto de una forma narrativa de ser. Ontológicamente hablando, dice Thiele, nos cuentan historias para crear nuestras vidas; de hecho, si asumimos conscientemente el papel de narradores, lo hacemos solo en la medida en que esta identidad asumida refleja la realidad más profunda de una existencia construida narrativamente (2006: 218). Además de eso, este autor habla que es comprensible la importancia central de la tradición oral para todos los pueblos primitivos, pues la narratividad era el medio original y principal de la adquisición y retención del conocimiento para la sociedad humana, al proveer una herramienta crucial para el enlace social (2006: 219).

Para finalizar con Thiele, conviene traer a colación que este autor, recordando lo dicho por P. Ricouer, en términos de tiempo y espacio, declara que las narraciones son tajadas de espacio-tiempo del tamaño de una mordedura, que los seres humanos cortan y digieren (2006: 220) y que al cortar espacio-tiempo en trozos, y al asegurar que estas tajadas están vinculadas por causa y propósito, la narrativa nos permite digerir un mundo diverso y dinámico y evaluar sus componentes (2006: 222).

Este capítulo fue producto de posdoctorado, financiado por la Capes, realizado en el Programa de Posgrado en Bioética de la Universidad de Brasilia, Brasil, e incluye partes de la tesis doctoral desarrollada en la misma institución por el autor.

REFERENCIAS

ARISTÓTELES, 1974. Poética. García Yebra V, editor. Madrid: Gredos.

AUSTIN, J.L., 2005. How to Do Things With Words. 2nd ed. Harvard University Press, editor. Cambridge.

BAKHTIN, M., 1981. The Dialogic Imagination: Four essays. University of Texas Press, editor. Austin.

BALDWIN, C., 2016. Narrative Ethics. In: ten Have H, editor. Encyclopedia of global bioethics. Amsterdam: Springer, p. 1–10.

BAMBERG, M., 2008. Twice-Told-Tales: Small Story Analysis and the Process of Identity Formation. In: Sugiman T, Gergen K, Wagner. W, Yamada Y, editors. Meaning in Action Constructions, Narratives and Representations. Japan: Springer, p. 183–204.

BARTHES, R., 1966. Introduction à l'analyse structurale des récits. Commun Année. 8(1):1–27.

CHAMBERS, T., 1999. The Fiction of Bioethics. Cases as Literary Texts. New York: Routledge.

DIJK, T., 1977. Studies in the Pragmatics of Discourse. Amsterdam: Mouton.

DOMINGO, T., FEITO, L., 2013. Bioética narrativa. Madrid: Escolar y Mayo.

FALS-BORDA, O., 2001. Participatory (Action) Research in Social Theory: Origins and Challenges. In: Reason P, Bradbury H, editors. Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice. London: Sage. p. 27–37.

LÁZLÓ, J., 2008. The Science of Stories: An Introduction to Narrative Psychology. London: Routledge.

LIU, J., ATSUMI, T., 2008. Historical Conflict and Resolution between Japan and China: Developing and Applying a Narrative Theory of History and Identity. In: Sugiman T, Gergen K, Wagner W, Yamada. Y, editors. Meaning in Action Constructions, Narratives and Representations. Japan: Springer, p. 327–44.

LORDE, A., 2003. La hermana, la extranjera. Madrid: Horas y Horas.

MANCHOLA-CASTILLO, C., GARRAFA, V., 2019. De la fundamentación a la intervención: una propuesta metodológica (¡narrativa!) para la Bioética de Intervención. Rev Bras Bioética 15(e6): 1-18.

MANCHOLA-CASTILLO, C., SOLBAKK, J., 2017. Bioethics and imagination: towards a narrative bioethics committed to social action and justice. Med Humanit 43: 166-171.

MOLANO, A., 2015. La gente no habla en conceptos, a menos que quiera esconderse. In: Moncayo V, editor. Antología del pensamiento crítico colombiano. Buenos Aires: CLACSO; p. 491–500.

NUSSBAUM, M., 2012. Crear capacidades. Barcelona: Paidós.

NUSSBAUM, M., 1997. Cultivating Humanity. Cambridge: Harvard University Press.

NUSSBAUM, M., 1990. Love's Knowledge. New York: Oxford University Press.

NUSSBAUM, M., 1986. The Fragility of Godness. Cambridge: Cambridge University Press.

RICOEUR, P., 1984. Hermenéutica y psicoanálisis. Buenos AIres: Ediciones La Aurora.

SEARLE, J., Actos de habla. Cátedra, editor. Madrid; 2001.

SEIKKULA, J., OLSON M. 2003. The Open Dialogue Approach to Acute Psychosis: Its Poetics and Micropolitics. Fam Process. 42(3):403–18.

THIELE, L.P., 2006. The Heart of Judgment: Practical Wisdom, Neuroscience, and Narrative. Cambridge: Cambridge University Press.

WITTGENSTEIN, L., 2001. Philosophical Investigations. London: Blackwell Publishing.

BIOÉTICA EN CLAVE DE LIBERTAD Y LIBERACIÓN

Márcio Fabri dos Anjos

La bioética en clave de libertad y liberación podría sugerir el desafío específico de defender la causa de los sujetos humanos vulnerables o vulnerados. Pero aquí buscamos mostrar una dimensión epistemológica de la propuesta de la Bioética para que el pensamiento bioético sea capaz de seguir el movimiento existencial de la vida, sin ataduras a sistemas y estructuras estáticas. Implica la libertad de postular razones y procedimientos para vivir bien en sociedad, donde quizás se inserta más claramente la innegable demanda de prácticas en defensa de los vulnerables y vulnerados. Implica la cuestión fundamental de la libertad de los propios sujetos que piensan y proponen la Bioética. De hecho, no hay Bioética sin referencia a sujetos concretos que la elaboran en condiciones de cierta libertad con respecto a sus contextos.

Estas afirmaciones pueden considerarse hipótesis introductorias para explorar un arduo problema, que naturalmente no se resuelve del todo en estas pocas páginas. Y, sobre todo, sería contradictorio, aunque fuera a través de muchos libros, pretender proponer formas que encuadren la libertad. Pero la vigilancia constante parece imprescindible para que el pensamiento bioético pueda persistir en su servicio de instancia crítica en medio del rápido proceso de transformaciones culturales, sin ser dominado por él. Entre los objetivos de esta breve exposición, buscamos ofrecer algunos elementos para mantener viva la conciencia de esta tarea crítica, atentos a los cambios en sus contextos y hasta qué punto estos cambios pueden dominar a los propios sujetos que piensan y enseñan la Bioética. Como método, volveremos a leer algunos conceptos establecidos en el área, que parecen provocadores para el tema. Para no perder el foco en el objetivo de este capítulo, reconocemos de antemano los innumerables aportes no mencionados que ayudan a esclarecer cada uno de los temas que se abordarán.

SIGNOS DE UNA BIOÉTICA QUE SE LIBERA

La bioética moderna surgió moviéndose en un proceso de descubrimiento de su alcance y su fundamento epistémico. La historia reciente ha comprobado que los importantes conceptos éticos formales de autonomía y deber, coronados por Kant, han contribuido decisivamente a establecer criterios éticos en la libertad de acción de los individuos. Pero el desarrollo científico a través del aumento de las incidencias éticas en la vida en sociedad mostró que el pensamiento ético aún tenía un largo camino por recorrer. La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) fue, en cierto modo, un espejo que colocó a la humanidad frente a la urgente necesidad de repensar los parámetros éticos de la vida moderna. El uso de armas nucleares de destrucción, el exterminio étnico selectivo y el abuso de seres humanos como instrumentos desechables para la experimentación científica, entre otros, fueron la gota que colmó el vaso de lo abominable y el grito urgente de posiciones éticas.

En la conocida historia de los pasos que derivaron de ella como cuna de la Bioética moderna, es de destacar que la reflexión bioética moderna surge acompañada del desarrollo tecnocientífico y sustentada por las llamadas ciencias humanas, en particular por una antropología existencialista, fenomenológica, político-sociológica, y otras corrientes filosóficas igualmente valiosas (Hottois, 2008). Esta observación es importante porque en el fermento de las ciencias humanas hay un impulso vital para que la Bioética busque persistentemente interpretar y eventualmente volver a proponer formas éticas de actuar a través de prácticas tecnológicas.

Esta fuga de liberación es bastante clara en el paso de la Bioética como ética biomédica liderada por Hellegers y sistematizada con éxito por Beauchamp & Childress (1971) y la Bioética interdisciplinaria propuesta por VR Potter (1971), con desarrollos posteriores de este autor en Bioética Global y Bioética Profunda. La bioética se fue abriendo paulatinamente al entendimiento de que está en juego la supervivencia planetaria, pasando por importantes relaciones clínicas, pero inserta en el abultamiento mayor de sistemas y opciones sociopolíticas.

El fermento de libertad que impulsa la bioética se puede encontrar en diferentes formas en diferentes contextos mundiales. Pero aquí recordamos sus particularidades en América Latina y el Caribe, donde la Bioética se encuentra provocada por enormes desigualdades sociales, y ha logrado pensar en teorías que las analizan y prácticas alternativas en la búsqueda de la equidad. En este sentido, la teoría de la dependencia, los aportes de Paulo Freire (1987: 38), la Teología de la Liberación, la Bioética de la Protección (Kottow, 2012; Schramm, 2017) y la intervención (Bottle, 2005), y el análisis del poscolonialismo (Bonici, 2012) han sido particularmente significativos. Este fermento de liberación en la Bioética llamó la atención por tratarse de la primera revisión del trabajo clásico sobre ética biomédica, para lo cual se solicitó un aporte latinoamericano.

Presentada bajo el título La bioética en clave de liberación (Anjos, 1994), esta contribución argumentaba sobre el contexto social más amplio y complejo, sin el cual el principialismo biomédico era insuficiente para conducir la Bioética. A este paso le siguió uno más integral y se llevó a cabo con el congreso de la IAB - Asociación Internacional de Bioética, organizado en Brasilia bajo la coordinación de V. Garrafa y L. Pessini, con el tema "Bioética: Poder e Injusticia" (Garrafa y Pessini, 2003). El impacto internacional de este congreso parece haber provocado que otros contextos reinterpreten un pensamiento bioético muy centrado en las relaciones interpersonales, basado en las autonomías individuales. A continuación, cabe destacar el encuentro de la Bioética con el medio ambiente, hogar común de todas las sociedades y seres de nuestro planeta, concepto ya utilizado por Fritz Jahr en 1927. Estos breves guiños históricos parecen suficientes para ver signos de una bioética en movimiento, en su forma de pensar y proponer.

Sin embargo, parece inevitable preguntarse si estos vuelos de Bioética no serían transitorios. ¿Aún no ha encontrado un punto de descanso o una misión cumplida de cara a un período crítico de la humanidad? En un evento internacional, el testimonio de un congresista me pareció emblemático al respecto. Decía él que, en su contexto del hemisferio norte, la Bioética había perdido su función porque todos sus problemas estaban siendo resueltos por dispositivos deontológicos y legales. Esto sugiere que una Bioética eficiente desaparece cuando se alcanzan los objetivos contextuales. ¿Terminaría así su función y dejarían de tener sentido sus vuelos de libertad y liberación? Veamos algunos fundamentos a este respecto.

LA BIOÉTICA MÁS ALLÁ DE LA ESTABILIDAD SISTÉMICA

El flujo de reflexiones (bio) éticas hacia normas, leyes y costumbres es una condición necesaria en toda organización social. El desafío surge a medida que las normas se establecen y son incuestionables, mientras que los procesos de vida a los que se refieren son mutables y cambiantes. Así, se vuelven fácilmente anacrónicos y sin fundamentos para actualizarse u organizarse ante nuevas situaciones. El estudio de H. Fürst (2018) sobre la contribución de la bioética al derecho judicial brasileño, en el ordenamiento jurídico de las cuestiones éticas derivadas de la ortotanasia, puede ayudar a esclarecer este punto. Su estudio muestra cómo el Derecho buscó en la Bioética la iluminación que no tenía para discernir sobre cuestiones existenciales. Y comprueba que mientras las leyes en general son puntos de llegada para establecer normas sobre el vivir en sociedad, la Bioética asume la tarea de reflexionar y proponer sobre el vivir en movimiento existencial en todas sus direcciones y sentidos. De esta forma, la Bioética, lejos de estar subsumida por el Derecho, es un socio necesario en el ámbito jurídico.

Por otro lado, toda moral social corre el riesgo constante de crear a su alrededor un círculo

de autodefensa y blindaje a través del cual las normas, leyes y buenas costumbres se vuelven incuestionables y se convierten en un proceso de reproducción endógena. Ante esta posibilidad, E. Dussel (1982) propuso una interesante distinción entre ética y moralidad, para señalar dos momentos de la experiencia ética, el que se piensa y se propone, y el que se vive coherentemente. Pero advierte sobre el riesgo de que la necesaria actualización de la normatividad moral se haga simplemente con criterios y valores fundamentados en costumbres establecidas. Y así se convierte en una moral intrasistémica, pensada y elaborada, pero que se autojustifica sin consistencia ética, precisamente porque está cerrada sobre sí misma (Dussel, 1986: 43-44).

La salida de esta telaraña que encierra la bioética dentro de su propia construcción requiere abrirse al 'otro', al diferente que no está contemplado en la totalidad establecida.

SUJETOS HUMANOS Y LA LIBERTAD DE UNO MISMO

La antigüedad socrática ya situaba el conocerse a sí mismo como un desafío fundamental del conocimiento. Las características particulares del ser humano se mencionan sintéticamente a través del concepto de sujeto (Elia, 2010). Este término, por su etimología, significa lo que está debajo o subyacente y escapa a la primera percepción, que captura solo lo que está arriba o subyacente, objetivo. Este carácter genérico del concepto fue considerado totalmente inútil por algunos filósofos, porque es inespecífico y presupone explicaciones. De hecho, el término sujeto debe complementarse con adjetivos, y en algunos idiomas significa un tema o tema de estudios y conversaciones. Pero su uso para el ser humano está consagrado en referencia a su capacidad cognitiva, considerada específica para percibir realidades, interpretar y dar sentido a sus percepciones y llegar al fondo de las cosas.

La asunción de un solo ser dotado de razón cognitiva, inventiva y creadora, capaz de crear seres mentales - ens rationis - inventar instrumentos, penetrar en la constitución de otros seres, induce un impulso constante por la supremacía sobre los seres, competidor de los dioses, según mitologías antiguas.

Esta fascinación por el conocimiento como poder y dominio es particularmente importante para comprender la libertad de los agentes de la bioética en el pensamiento occidental moderno. El conocimiento de las cosas por sus esencias predominó en el período medieval, pero en los tiempos modernos se desplaza para acentuar el poder del sujeto pensante sobre los objetos como seres extensos y materiales, según Descartes. Con fuertes críticas a la utilidad de los conceptos universales a través del conocimiento a través de las esencias, el monje pensante G. Ockham en el siglo XIV propuso y llamó a la ciencia moderna la nueva forma de conocimiento a través del estudio e interpretación de los fenómenos. Este foco puesto en las particularidades de los seres representó una revolución en el conocimiento centrada en el dominio, la manipulación y la creación de instrumentos. Y no tardó en situarse a los propios sujetos pensantes, sus cuerpos y mentes como objetos de análisis. La densa evolución de este proceso histórico que llega a nuestro tiempo, y que apenas cabe en grandes volúmenes (Hottois, 2008), sirve aquí para enfatizar que el pensamiento bioético se mueve en busca de respuestas al desafío inmemorial que es fundamental para todo saber que comienza por el "saberse", conocer a uno mismo en un sentido amplio.

En este sentido, el sueño del sujeto pensante de dominar los objetos encuentra su crisis en las verificaciones del propio conocimiento científico sobre cuánto está la subjetividad humana dividida y evolutiva, porque se encuentra en una inevitable red de interacciones con otros seres humanos y no humanos. Se puede decir que esta crisis es trágica cuando las ciencias humanas y exactas verifican cómo las disputas de poder y dominio entre sujetos humanos convierten sus subjetividades en el resultado de una gran construcción social con innumerables interferencias externas. También trágico cuando analizan cómo la potenciación de subjetividades produce un nuevo hábitat humano de incertidumbres e inseguridades, como veremos más adelante.

La complejidad de la condición humana así develada en tiempos "posmodernos" (Lyotard, 1986; Harvey, 1992) lleva a los pensadores a entender la muerte del sujeto de esta manera (Hearthfield, 2006). Pero tal muerte presupone una concepción de un sujeto único e inmutable, que no se verifica si se percibe la persistencia de los sujetos en la interacción constante que los transforma (Foucault 2006).

En este sentido, tres horizontes sugeridos por Xavier Zubiri (Neves, Bernardes, Costa, 2020: 10-11) pueden servir de síntesis en las fases históricas de la evolución del conocimiento denominado occidental: el horizonte del pensamiento helénico en el que todo se mueve, y donde se mueve busca la inmutabilidad en las esencias; el horizonte moderno de creación y producción, en el que la inteligencia humana se entusiasma con lo que hace; el horizonte cada vez más exigente para reconocer la estrecha interacción o imbricación entre seres humanos y no humanos. La conocida expresión de Ortega y Gasset (1967: 52) registra la respuesta moderna a la pregunta sobre quién es el ser humano en su existencia: "Yo soy yo y mis circunstancias. Y si no las salvo, no me salvaré a mí".

Estos breves extractos sugieren que el horizonte de la libertad para pensar en Bioética requiere que el ser humano sepa integrarse e interactuar con otros seres humanos y no humanos. De las formas de actuar en estas relaciones depende la existencia o muerte del ser mismo con su libertad. Veamos a continuación algunos elementos que componen el conjunto más amplio de sujetos humanos.

RECONOCER LO HUMANO INTERDEPENDIENTE CON LOS NO HUMANOS

Aquí se trata de aclarar aspectos básicos de la interacción entre seres, para comprender en ella la libertad moral humana. Vale la pena partir de la distinción resumida entre tres categorías genéricas: humanos, con sus representaciones e instrumentos; animales no humanos; minerales. Cada una de estas categorías se puede subdividir mentalmente en tres subcategorías: Individual - Colectiva - Organizacional. Las subcategorías sugieren la estructura y el potencial de cada categoría en las interacciones. La pandemia de Covid-19 es un ejemplo drástico de este potencial, por una parte, amenazante, pero por otra, revelador de la red vital de relaciones sin las cuales la supervivencia humana es imposible. Las pruebas de laboratorio muestran en nuestros días con precisión cuánto de la vida animal humana, o no, depende de la asimilación de componentes minerales y la coexistencia con otros organismos para sobrevivir.

Esta referencia genérica es suficiente para sugerir distintos niveles de la interactividad entre seres y, en particular, en lo que afecta al ser humano y a los contextos de su libertad moral. En este contexto, se percibe la exigencia ética de reconocer el sistema más grande, denominado entorno del que dependen los seres humanos y en el que interactúan de manera interdependiente, ya que no son los únicos actores. Lo trágico está en no reconocerlo; al contrario, la solución para evitar la tragedia comienza con la disposición para un reconocimiento de interdependencia constructiva.

Precursor de la Bioética moderna en este sentido, Fritz Jahr en 1927 (Sass, 2007) entendió la Bioética por la estrecha relación que une a la humanidad con el mundo biológico principalmente vegetal. Pero hace mucho más tiempo que las mitologías ancestrales como nuestras culturas amerindias resisten aún hoy en percibir a la Tierra como la gran Madre - Pachamama - de todos los vivientes. Gaia, la diosa fecunda de la mitología griega responsable de la vida en la Tierra, encuentra reinterpretaciones actuales en la literatura ética sobre la protección ambiental (Boff, 2015), así como en el conocimiento científico moderno (Lovelock, 2006: 3-22).

De todas maneras, el lugar ético del ser humano con su capacidad cognitiva de interferencia persiste como un tema central. La narrativa de sabiduría transmitida por los mitos que asigna al ser humano la misión de respeto y protección, cobra sentido en los tiempos actuales ante la evidencia sobre los beneficios de la vegetación al favorecer la biodiversidad, las condiciones climáticas, la preservación de las fuentes de agua, e incluso para la psique humana. Pero estos beneficios se vuelven más claros cuando se ven amenazados y perdidos por las

diferentes devastaciones de los seres, incluidos los humanos, en el Planeta que somos. La gravedad del juego político económico actual en la "civilización del carbono" (Bensaude-Vincent, 2018: 129), los impactos climáticos letales, las políticas de devastación de los bosques, la producción de contaminantes ambientales, el abuso de plaguicidas, la contaminación de las fuentes de agua y las reservas de agua ya no son solo signos, pero una amenaza real de un colapso de las condiciones de vida en el planeta en unas pocas décadas.

La encíclica papal Laudato Sì en lenguaje secular llamó la atención mundial por la fuerza y claridad con que muestra la Tierra como "nuestra casa en común", los vínculos de la acción humana con "los gemidos de la hermana tierra, que se unen a los gemidos de las personas abandonadas por el mundo, con un lamento que exige un cambio de rumbo" (Papa Francisco, 2015). Las desigualdades sociales y la devastación ambiental son como las dos caras de la misma moneda. Sin decirlo, esta visión de la ecología integral sugiere alargar aún más a la bioética global diseñada por Potter.

El horizonte de la libertad moral, por tanto, apunta a una necesidad vital de reconocerse interdependiente en este macro sistema vital. Lo contrario es una actitud suicida cuyos signos quedan dramáticamente expuestos. Ante esta encrucijada, surge la pregunta sobre el alcance de la autonomía moral humana.

AUTONOMÍA Y LIBERTAD MORAL

La relación inseparable entre autonomía y libertad comprende dos dimensiones importantes a considerar: teórica o formal y práctica o experiencial.

a) Reinterpretación teórica de la autonomía - La autonomía moral de los sujetos humanos es uno de los principales pilares de la bioética moderna. Formulado por Kant (1724-1804) como un postulado de la razón, establece el vínculo inexorable entre la moralidad y la autonomía del sujeto, y exige en la práctica jamás tratar al otro como simple medio o instrumento. La filosofía moral de Kant es parte de la evolución histórica de Occidente, que en la época de la Revolución Francesa (1789) reivindica la libertad sociopolítica de sus ciudadanos. Fue un punto de ruptura con moralidades regidas por la heteronomía o normatividades impuestas a los individuos de diferentes formas. Schneewind, en su voluminosa obra La invención de la autonomía, aclara el largo camino histórico que precedió a la conceptualización de la autonomía en la filosofía moral de Kant. En la presentación de la obra en la edición brasileña, se explica que el título "invención" está tomado de la inspiración kantiana del término de Leibnitz (erdacht) traducido al inglés como inventado, porque Kant buscaba respuestas a la cuestión de la libertad en moralidad y autogobierno, dada la moral predominante fundada en la autoridad externa. A través de la reflexión, descubrió la "autonomía" como un nuevo concepto para responder a lo que buscaba (Schneewind, 1999: 14).

En el estudio crítico de Schneewind, el autor explica desde el principio que para Kant:

> *La gran filosofía moral no proviene fundamentalmente de preocupaciones que surgen con la filosofía misma. Proviene de estar involucrado con serios problemas sobre la vida personal, social, política y religiosa. Cómo cambian estos problemas [... y] Cuando observamos cómo estos cambios han afectado a nuestros predecesores, podemos esperar tener claridad sobre relaciones similares que nos afectan (Schneewind, 1999: 18).*

Sugiere así que la autonomía en la concepción kantiana se afirma en referencia a situaciones y contextos que varían en el tiempo, y que la autonomía es un postulado formal de la responsabilidad moral, pero que se da dentro de las limitaciones del vivir. En otras palabras, la afirmación formal de la autonomía, núcleo de la responsabilidad moral, asume el conjunto de limitaciones de los sujetos morales que la experimentan, con el fin de orientarse adecuadamente en la evaluación ética de prácticas y conductas. Frente al postulado de la autonomía formal se encuentra el límite de la autonomía real, vivida por sujetos morales autónomos situados en el uso de sus libertades.

Estas declaraciones pueden representar una decepción para quienes están descontentos con esta dimensión relacional de las autonomías morales. Pero esta concepción ya es habitual al reconocer gradualidades en las responsabilidades morales, según el grado de libertad real de que gozan los sujetos concretos. Vale recordar cómo avanza la investigación sobre las estructuras constitutivas de la conciencia humana y los procesos electivos de los sujetos morales. Muchos de sus resultados ya se están utilizando a gran escala a través de algoritmos para inducir elecciones automatizadas que parecen autónomas.

b) Vulnerabilidad de las Autonomías soberanas - La autonomía moral es una expresión justa de la dignidad humana, es un derecho social y un requisito ético esencial para las más diversas formas de relaciones humanas. Por otro lado, no se puede ignorar que el principio ético de autonomía se confunde con tendencias graduales en la afirmación de los sujetos soberanos para superponer las exigencias de sus subjetividades en prácticamente todas las formas de relación. Incluso en el ámbito clínico, la estela de la mercantilización de la salud como bien privado deja lugar a una "medicina de los deseos" (De Marchi y Anjos, 2018: 142-164; Kettner, 2008: 97-108) bajo la insistente demanda de los pacientes o clientes; y la asistencia sanitaria profesional corre el riesgo de transformarse en un bien de consumo.

La vulnerabilidad de las autonomías aparece directa o indirectamente en estudios como J. Baudrillard (1981) sobre representaciones simbólicas; L. Dumont (1987; Stolcke, 2001: 7-37) sobre el surgimiento del individualismo moderno; Lipovetsky (1989) al nombrar la "era del vacío" orquestada por el individualismo; Z. Bauman (1993) sobre un entorno social que carece de fundamentos comunes para la ética. H. Arendt (1951; 1998), a través de la singularización; y M. Foucault (1982: 777-795; 2001) a través de la subjetivación - conceptos evaluados por L. Quintana (2012: 50-62) - se refieren al proceso por el cual los sujetos individuales y colectivos son llevados a adoptar como propios los principios e ideologías del poder en la vida política, estrategia ampliamente utilizada por el populismo político. Paulo Freire, maestro internacional de la pedagogía de los oprimidos, enfatiza que la cúspide de la dominación se muestra cuando los oprimidos adoptan, para ellos y sus ideales, la lógica del opresor. Y también que el arduo camino hacia la libertad requiere una disposición interior e inserción relacional. "Nadie libera a nadie, nadie se libera a sí mismo: los hombres se liberan en comunión" (Freire, 1987: 52).

En definitiva, se elaboró formalmente el importante concepto moral de autonomía para garantizar la libertad moral de los sujetos en sus contextos concretos. La autonomía moral descarta la heteronomía, es decir, la imposición externa de normas ajenas a la razón; pero no desconoce las fragilidades de los sujetos en sus contextos existenciales, ni tampoco prescinde de la obediencia a los criterios de la razón. En las prácticas vivenciales de la vida en sociedad, la ambivalencia del ejercicio de la libertad se verifica de manera invasiva a las libertades de otros sujetos. Queda por preguntarse si esta desobediencia a la razón no sería también una expresión de libertad, o cuál sería entonces la base consistente para la autonomía moral.

ESPÍRITU DE LIBERTAD EN BIOÉTICA

La desobediencia a las exigencias de la razón que vinculan la autonomía moral con el respeto a la autonomía de los demás, demostración del ser humano capaz del bien y del mal, fue reconocida por Kant como un problema para el qué no encontraba una explicación racional:

> *Así como nos es imposible señalar la causa de una propiedad fundamental pertinente a nuestra naturaleza, también somos absolutamente incapaces de explicar por qué en nosotros este mal ha corrompido directamente la máxima suprema, aunque este mal sea enteramente nuestro acto (Kant 1794: 99).*

Él reconoce ahí dos "principios", del bien y del mal; y dice que es necesario luchar por "liberarse del dominio del principio del mal" al que "el ser humano está constantemente expuesto", y para preservar su propia libertad, constantemente amenazada, es necesario que esté siempre dispuesto a la lucha" (Kant, 1794: 225). La filosofía moral de Kant se desarrolló de hecho

a lo largo de su vida, pasando en particular por las tres "Críticas" de la razón pura (1781), la razón práctica (1788) y la facultad del juicio (1790); y en Religión dentro de los límites de la simple razón (1784); y esto muestra cómo Kant reconoció que estaba enfrentando un tema que necesitaba estar más investigado (Guyer, 2021: 15-44).

Para explicar esta experiencia ambivalente de la libertad interior, J. Nabert (1881-1960), un pensador francés instigado por el problema kantiano de salvar a la libertad de acción entre el deber de la razón y el querer de la voluntad, sostiene que la libertad resulta de un "proceso de espiritualización" elaborado por la conciencia en la coordinación de las razones y la voluntad: "si la libertad no puede buscarse ni en un límite de las leyes, ni en el dinamismo del pensamiento racional, debe buscarse en una actividad del espíritu que es la conciencia" (Nabert, 1924: XII).

La búsqueda de respuestas a estas preguntas implica una crítica de la antropología de Kant en la evolución del pensamiento moderno. Aprovechando de las críticas de Heidegger (1927/2006) que veía cómo, por la primacía de la razón sobre las experiencias emocionales y afectivas del vivir, la propuesta kantiana disocia el ser y el viviente, Lévinas lleva adelante esta crítica al argumentar sobre la prioridad que surge de la sensibilidad humana, de ser corpóreo, que en su vivir depende de contactos situados con otros seres con los que convive en el mundo. De esta manera, "la sensibilidad está antes que la conciencia" que nace de la sensibilidad y en consecuencia puede ser refinada por la razón y el conocimiento científico. La inversión de este orden somete al ser viviente a "con-sentir" siempre delante de una razón, y alimenta el prejuicio de que el sentimiento y las emociones son villanos que pervierten a la razón. También genera una conciencia de subjetividad desplazada desde la interioridad del ser para la exterioridad del tener. En este punto, pregunta Lévinas "¿el conocimiento occidental no es una secularización de la idolatría?" (Lévinas, 1974: 100-110), una religión de culto laica o secularizada sumisa a un ídolo, con una conciencia cuya mirada "traicionando su codicia, simplemente anticipa el gesto de la mano" (Lévinas, 1976: 101-109).

El conjunto del pensamiento de Lévinas sobre la conciencia moral contiene muchos otros elementos (Susin, 1989: 27-109), pero de sus agudas observaciones, lo que nos interesa aquí es su planteamiento de que la conciencia moral comienza con la sensibilidad hacia el otro, consagrando la alteridad como una salida necesaria, como uma conciencia para liberarse del encierro en la totalidad del yo. La conciencia moral no nace de un conocimiento que posee datos e informaciones, sino que es el resultado de un con-nacimiento con el "otro" donde se genera la vida. El conocimiento moral subsiste a través de la sabiduría que combina el sabor en el vivir, con el trabajo científico.

Estas reflexiones sugieren la necesidad de pensar la libertad o autonomía moral en Bioética a través de un constante "proceso de espiritualización" de la conciencia en la construcción y elección de caminos generalmente tortuosos entre el bien y el mal. Es un hecho que la mención del espíritu en los tiempos modernos ha encontrado un ruido epistémico en el supuesto de que una mención al espíritu pueda reducir la conciencia moral a espiritualidades religiosas basadas en creencias y no en razones; y esto sería naturalmente una contradicción con la autonomía moral de la razón.

La revolución del conocimiento científico en Occidente encontró razones bien fundadas para romper con las creencias religiosas, particularmente debido a sus influjos por regímenes políticos teocráticos. Esta ruptura, denominada secularización, favorece la concepción de que las opciones espirituales pertenecen al ámbito privado. Jünger Habermas (2007), filósofo de la Escuela de Frankfurt, en un análisis crítico de la secularización, ofreció tres argumentos para decir que ahora estamos en una sociedad post-secular: porque las creencias religiosas son un hecho sociológico influyente que no puede ser ignorado; porque ofrecen elementos que las ciencias no captan; porque muchos elementos de ambos son idénticos o convergentes, solo expresados en diferentes idiomas.

Esta convergencia es más profunda que a primera vista, ya que las ciencias también generan creencias. Thomas Kuhn (2000: 111-116), al discutir el cambio de paradigma, apunta a las creencias (beliefs) generadas por el conoci-

miento científico como un camino necesario de la revolución científica, que se da precisamente por el cambio de creencias en busca de mayor confiabilidad, o creencias más consistentes. La confianza es el mismo punto de convergencia de las creencias científicas que de las creencias religiosas, con la diferencia en las razones que la sostienen; y las dos partes ayudan una a la otra en la búsqueda de este punto en común (Anjos, 2010). Al mismo tiempo, abrirse para discutir sus razones es un desafío tanto para las creencias religiosas como para las comunidades científicas (Bensaude-Vincent, 2000: 208) y ambas tienen que luchar por la libertad frente a la presión de los intereses (Anjos, 2019: 157-185).

Las creencias religiosas y científicas se encuentran por ende siempre frente a encrucijadas donde la elección del horizonte de la confianza es el resultado de la libertad del espíritu, y de ese horizonte elegido resultan las elecciones por caminos o medios. D. Lécourt, por ejemplo, a través de la filosofía concluye que para la supervivencia de la propia sociedad:

> *"lo que importa es que cada uno reconozca en sí mismo la parte que pertenece a los demás. Todo lo que va en la dirección de este reconocimiento favorece, en la práctica y en la teoría, una dinámica transindividual, no digo interindividual, que es la única que puede enfrentar los efectos deletéreos del aislamiento de los individuos" (Kahn y Lécourt, 2007:34).*

H. Arendt también defiende la filosofía de que la espiral de violencia en la sociedad sólo puede superarse "mediante la voluntad de perdonar y ser perdonados, de hacer promesas y cumplirlas" (Arendt, 1981: 257). Son conclusiones que apuntan a la trascendencia, un paso de uno mismo hacia una alianza solidaria con el "otro" en la búsqueda del bienestar en común. Sugieren que la libertad moral exige que los sujetos salgan de sí mismos, que se liberen del estrecho círculo de sus propias finitudes.

Las prácticas destructivas de la historia humana pasada y presente revelan las diferentes espiritualidades con las que la humanidad elige sus horizontes. Ya no son las creencias religiosas las que en nuestros días advierten de un desenlace catastrófico para el bienestar en la Tierra, si persisten las prácticas devastadoras del medio ambiente y no comprometidas con el bienestar común. Por lo tanto, en un sentido totalmente secular, el entorno espiritual merece especial atención en la Bioética en busca de libertad y liberación.

Como consideración final, se puede apreciar que la Bioética no puede volverse estática en una sociedad compleja en constante mutación, sino que le toca aprender del pasado y seguir colaborando con conceptos creativos, críticas y propuestas a favor de la bien ejercitada libertad moral, de la que depende el bienestar de la Humanidad.

REFERENCIAS

ANJOS, M.F., 1994, Bioethics in a liberationist key, en DuBose; Edwin R.; Hamel, Ron.; O'Connell, Laurence J. (Org.). A Matter of principles? Ferment in U.S. Bioethics, Trinity Press International, Valley Forge, USA, pp. 130-147.

ANJOS, M. F., 2010, Um novo discurso religioso, en PESSINI, L.; SIQUEIRA, J. E.; HOSSNE, W. S., (Org.), Bioética em Tempos de Incerteza, Edições Loyola, São Paulo, pp. 325-339

ANJOS, M.F., 2019, Interesses Religiosos da Política e Interesses Políticos da Religião, en ANJOS, M.F.; ZACHARIAS, R. (Orgs.), Ética entre Poder e Autoridade, Editora Santuário, Aparecida, Brasil, pp. 157-185

ARENDT, H., 1951, The Origins of Totalitarianism, Harcourt-Brace, New York, USA.

ARENDT, H., 1981, A Condição Humana, Forense Universitária/ EDUSP São Paulo, Brasil.

ARENDT, H., 1998, The Human Condition. Chicago University Press, Chicago, USA.

BAUDRILLARD, J.,1981, Simulacres et simulation, Éditions Galilée, Paris, France.

BAUMAN, Z., 1993 Postmodern ethics. Blackwell Publishers, Oxford, USA.

BEAUCHAMPS, J.; CHILDRESS, J., 2011, D. Principles of biomedical Ethics Oxford University Press, Oxford.

BENSAUDE VINCENT, V., 2018, Carbone, ses Vies, ses Ouevres, Eds. Du Seuil, Paris, France.

BENSAUDE-VINCENT B., 2000, L'opinion publique et la science. Empêcheurs de Penser en Rond, Paris, France.

BOFF, L. 2015, Ecologia, grito da Terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra, Editora Vozes, Petrópolis, Brasil.

Bonnici, T., 2012, O pós colonialismo e a literatura: estratégias de leitura (1990-2001), EDUEM, Maringá-PR (Brasil).

DE MARCHI, N.; ANJOS, M.F., 2018, Medicina do Desejo: A Bioética diante dos desejos em Medicina, Revista Brasileira de Bioética, 2018, vol 14, suplemento, pp. 142-164

DUMONT, L., 1987 Ensayos sobre el individualismo, Alianza Editorial, Madrid.

DUSSEL, E., 1981, Pode-se legitimar uma ética diante da 'pluralidade' histórica das morais?, en Concilium, 1981 n.1, vol. 170, International, pp. 75-85.

DUSSEL, E., 1982, Para uma ética da libertação latino-americana II. Eticidade e Moralidade. Edições Loyola, São Paulo, Brasil.

DUSSEL, E., 1986, Ética Comunitária. Editora Vozes, Petrópolis 1986, pp. 43-44; 63-64.

ELIA, L., 2010, O conceito de Sujeito, Jorge Zahar Editora, Rio de Janeiro, Brasil.

FORTE, B., 2006, Um pelo outro: por uma ética da transcendência, Editorial Paulinas, São Paulo.

FOUCAULT, M., 1982, The Subject and Power, Critical Inquiry, año 8, no 4, Chicago pp. 777-795.

FOUCAULT, M., 2001, Hermeneutique du Sujet, Gallimard Éditions Du Seuil, Paris. France.

FOUCAULT, M., 2006, The hermeneutics of the subject: lectures at the Collège de France, 1981-1982, Picador Ed., New York, USA.

FREIRE P., 1987, Pedagogia do Oprimido, Editora Paz e Terra; São Paulo. FREIRE, P., 1980, Educação como prática da liberdade, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro.

FÜRST, H., 2018, No confim da vida: direito e bioética na compreensão da ortotanásia, Editora Casa do Direito, Belo Horizonte-MG, Brasil.

FÜRST, H.; ANJOS, M. F. 2018b, O uso da Bioética como fundamento em questões jurídicas envolvendo ortotanásia no Brasil, en Revista Forense, año 2018 v. 114 n. 427, São Paulo.

GARRAFA, V. 2005, Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. Revista Bioética, año 2015, v. 13, n. 1, p. 125-134, Brasilia. http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/97/102

GARRAFA, V.; PESSINI, L., 2003, Bioética: Poder e Injustiça, Edições Loyola

GUTIERREZ, G. 1971, Teología de la liberación, 1971 Lima, Perú.

HABERMAS, J. 2007b, A Minha Crítica à Razão Laicista, en Instituto Humanitas, Univ. São Leopoldo, Brasil, http://www.ihu.unisinos.br/notícias/541342-a-minha-crítica-a-razão-laicista-artigo-de-jurgen-habermas

HABERMAS, J., 2007a, Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos, Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro

HARVEY, D. 1992, Condição pós-moderna: Uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural, Edições Loyola, São Paulo.

HEARTFIELD, J., 2006, The Death of the Subject Explained, Createspace Ed., Sheffield H.Univ., Sheffield, UNK.

HEIDEGGER. M., 2006, Ser e tempo (1927). Editora Vozes, Petrópolis, Brasil.

HOTTOIS G. 2008, Do renascimento à pós-modernidade, Editora Ideias e Letras, São Paulo.

KAHN, A., LECOURT, D., 2007, Bioética e Liberdade, Editora Ideias e Letras, São Paulo (Bioethique e Liberté. 2004 Presses Universitaires de France).

KANT I., 1794, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, bei Friedrich Nicolavius 2. vermeherte Auflage, 1794, Königsberg, Deutschland.

KETTNER, Matthias (Org.), 2009, Wunscherfüllende Medizin. Aerztliche Behandlung im Dienst von Selbstverwirklichung und Lebensplanung, Campus Verlag, Frankfurt am Main, Deutschland.

KETTNER, Matthias, 2008, The authority desire in medicine, en DÜWELL, M.; REHMANN-SUTTER, C.; MIETH, D. The Contingent Nature of Life: Bioethics and Limits of Human Existence. Springer, London, UK, pp. 97-108.

KUHN Th. S. 2003, O caminho desde a estrutura, Editora Unesp, São Paulo.

KUHN Th., 2000, The road since structure, Univ. of Chicago Press, Chicago, USA.

LÉVINAS, E., 1974, Totalité et Infini, Éd. Martinus Nijhoff, La Haye, France.

LÉVINAS, E., 1976, Sécularisation et faim, en Archivio di Filosofia anno 1976, vol. 4, Roma, pp. 101-109.

LYOTARD, J-F., 1986, A condição Pós-moderna, Edit. José Olympio, São Paulo.

LIPOVETSKY, G., 1989, A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo, Ed. Relógio d'Água) Lisboa.

LOVELOCK, J. E., 2006, The Gaia Hypothesis, en PRETTY, J. (ed.), Environment - Thinking and knowing about Environment and Nature, Sage Editions, London pp. 3-22.

NABERT, J., 1924, L'expérience intérieure de la liberté, Presses Universitaires du France, Paris.

NEVES, M.V.; BERNARDES, M.S.; COSTA, V.S., 2020, Xavier Zubiri: Interfaces. Editora Ideias e Letras, São Paulo.

ORTEGA Y GASSET, J. 1967, Meditações do Quixote, Editora Iberoamericana, São Paulo.

PAPA FRANCISCO, 2015, Laudato sì. Encíclica. Vaticano, https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals.index.html

POTTER V. R., 1971, Bioethics, bridge to the future, Prentice-Hall, Englewod Cliffs, New York, USA.

QUINTANA, Laura. Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida, en Revista de Estudios Sociales, año 2012, n. 43. Bogotá, pp. 50-62

SANTOS, Th., 2020, Teoria da Dependência: balanço e perspectivas, Insular Livros, Florianópolis, Brasil.

SASS H-M., 2007, Fritz Jahr's 1927 concept of bioethics. Kennedy Institute of Ethics Journal, vol. 17 no. 4, Georgetown, pp. 279-295.

SCHNEEWIND, J. B., 1998, The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. Cambridge Univ.Press, Cambridge USA (A Invenção da Autonomia. Uma história da filosofia moral moderna, Editora Unisinos, S. Leopoldo, Brasil, 1999)

SCHRAMM, R. A bioética de proteção: uma ferramenta para a avaliação das práticas sanitárias?, Revista Ciência da Saúde Coletiva año 22 no. 5, Rio de Janeiro, pp. 15-31, DOI: 10.1590/1413-81232017225.04532017 - KOTTOW M. 2012, From Justice to Protection. A Proposal for Public Health Bioethics, Springer Ed., New York.

STOLCKE, V., 2001, Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont. Revista de Antropologia, año 2001, vol. 44 nº 2 São Paulo, p. 7-37, https://doi.org/10.1590/S0034-77012001000200001

SUSIN, L. C., 1989, A consciência moral como consciência primeira, en GUARESCHI, P. A.; SUSIN, L. C. Consciência Moral Emergente, Editora Santuário, Aparecida, pp. 27-109,

UNA MODERNIDAD COSMOPOLÍTICA: SABERES DEL SUR Y CAMBIO SOCIAL

Eduardo Rueda

Que estamos viviendo en un tiempo de crisis profundas es hoy un lugar común. Que este tiempo exige transformaciones de fondo en nuestros modos de existencia parece evidente a la vista de i) los efectos potenciales del cambio climático y otros fenómenos relacionados como las pandemias de origen zoonótico, el extractivismo, la multiplicación y dispersión de sustancias químicas en el aire, el agua y el suelo, la deforestación, etc.; y ii) la desigualdad e inestabilidad democrática crecientes en el mundo. Quisiera, en este trabajo, reflexionar sobre la naturaleza del cambio de época que estamos experimentando globalmente para, posteriormente, reivindicar el papel renovador que, en relación con los desafíos de este tiempo, están llamados a jugar los saberes del Sur. Para ello avanzaré en dos pasos. En el primero, quisiera retomar, de manera apenas panorámica, la caracterización del cambio de época ¾sociedad del riesgo¾ que se desprende del trabajo de Ulrich Beck agregando a ella un elemento crucial sobre el que Habermas ha hecho hincapié en sus textos de los últimos años: el postsecularismo. En el segundo, quisiera, contra este diagnóstico sociológico de los desafíos propios del tiempo en que vivimos, examinar las particularidades del camino emancipatorio que se propone desde los saberes del Sur. Este nuevo camino, que presentaré bajo la categoría de modernidad cosmopolítica, entraña apuestas ético-políticas largamente anheladas (por mayor redistribución económica y social, y por reconocimiento cultural y político) y, a la vez, transformaciones epistémicas y éticas más amplias.

1. SOCIEDAD DEL RIESGO Y SOCIEDAD POSTSECULAR

1.1. La sociedad del riesgo

Una "nueva figura" va deshaciendo los contornos de la vieja sociedad industrial clásica: la sociedad del riesgo (Beck 1998: 16). A exponer los argumentos que justifican esta idea dedica Ulrich Beck su obra más innovadora. La nueva figura social constituye, según nos explica, una continuación y a la vez una ruptura con la vieja figura. Continuación porque la sociedad del riesgo es el resultado de procesos de modernidad en los que, por vía reflexiva, se resquebrajan los "elementos constructivos de una tradicionalidad industrial-inmanente" (cientificismo, confianza en el progreso, democracia nacional, comprensión de la sociedad según el esquema de clases, grupos raciales y partidos); ruptura, porque constituye una reconfiguración de las formas de vida comparable a la que ocasionó la reforma protestante, el descubrimiento de un "nuevo mundo" y el renacimiento (Beck 1998: 20).

"En la modernidad avanzada ¾escribe Beck¾ la producción social de riqueza va acompañada sistemáticamente por la producción social de riesgos" (1998: 25). Esto ha traído como consecuencia que, en el norte global, el debate sobre las alternativas para resolver el problema de la miseria material haya sido sustituido por el debate sobre las alternativas para mitigar, trasladar o compensar los riesgos. La situación en el Sur global es más compleja. La urgencia de evitar efectos potencialmente graves para la vida (a escala planetaria) y para las generaciones presentes y futuras, como los derivados del cambio climático o la minería de metales, *sumada* a la urgencia de planificar alternativas para sofocar la pobreza creciente, ha resultado en un incre-

mento de las contradicciones sociales. En un ambiente saturado de riesgos, los ciudadanos exigen transparencia y equidad en la distribución ya no solo de bienes materiales (vivienda, escuela, ingreso) sino de las cargas y medidas de protección disponibles para enfrentarlos. La pandemia por Covid 19 lo ha dejado ver con claridad: mientras los empresarios y asalariados han insistido en la necesidad de "abrir la economía" los salubristas públicos y defensores de derechos han insistido en la necesidad de mantener "el distanciamiento social" hasta que las tasas de vacunación alcancen a la mayoría de la población. Ambas demandas han resultado, como se sabe, difíciles de equilibrar.

Los riesgos constituyen así un catalizador potente de contradicciones sociales. A menudo, estas contradicciones se amparan en descripciones naturalistas ¾sustancias que se nombran y se calculan, estadísticas, mapas y cifras que establecen los potenciales de daño¾ que tienen "un significado completamente diferente para personas diferentes de acuerdo con la edad, el sexo, los hábitos alimenticios, el tipo de trabajo, la información, la educación, etc" (Beck 1998: 32). Los riesgos se establecen en el saber de ellos, "y sólo en el saber pueden ser transformados, ampliados o reducidos, dramatizados o minimizados, por lo que están abiertos en una medida especial a procesos sociales de definición" (Beck 1998: 28). El modo en que diversos grupos ciudadanos procesan y producen un saber del riesgo depende entonces de los valores e intereses que tengan por prioritarios. Es sociológicamente evidente, por ejemplo, que frente a un proyecto extractivo los saberes de riesgo de la empresa minera y de los defensores ambientales difieren sustancialmente. El saber del riesgo asume así formas conflictivas que reflejan la simbiosis entre valores y epistemes, entre intereses y "hechos":

> *"No se trata sólo de que cada aproximación [a la evaluación de riesgos] no consiga dar una respuesta definitiva [sobre la cuestión de su aceptabilidad], sino que está predispuesta a representar intereses particulares y a recomendar soluciones individuales. Por consiguiente, la elección de un método [de evaluación] es una decisión política que conlleva un mensaje específico sobre quién debería mandar y qué debería tener importancia" (Douglas 1996: 35).*

De un modo inédito, estas diversas configuraciones del riesgo han estimulado, por encima de diferencias de clase, o geopolíticas, o de partido o profesión, que definieron, a menudo al interior de las fronteras nacionales, las formas de agregación ciudadana en la modernidad industrial clásica, el desarrollo de nuevas fuerzas sociales de cambio:

> *"En el caso límite amigos y enemigos, el este y el oeste, arriba y abajo, la ciudad y el campo, negro y blanco, sur y norte están expuestos a la presión igualadora de los riesgos civilizatorios que se potencian [...] y que obligan a la humanidad a unirse ante tales autoamenazas" (Beck 1998: 29).*

Efectivamente, frente al cambio climático, la pandemia y la inestabilidad democrática en todo el mundo, se movilizan ciudadanos de las más diversas procedencias (territoriales, sociales, culturales) en procura de un cambio estructural. La dispersión global de los riesgos hace imposible, por otra parte, escapar de ellos. Ni el control, privado o estatal, de los medios de producción, ni la acumulación de bienes garantizan la seguridad. Aunque los privilegios de clase ayuden a disminuir los daños potenciales que ciertos riesgos cargan ¾ya sea por que facilitan el acceso a servicios sanitarios de alta calidad, a alimentos "orgánicos", o a viviendas rurales o suburbanas alejadas de la contaminación¾ los riesgos, al seguir tendencialmente un patrón global de dispersión, ocasionan un efecto igualador que estrecha "los caminos privados de huida y las posibilidades de compensación" (Beck 1998: 42). Bajo estas circunstancias "estar afectado y no estarlo no polariza como poseer y no poseer" (Beck 1998: 42). En su dinámica de propagación, tarde o temprano, los riesgos regresan a los ricos y a los poderosos, colocando bajo la misma bóveda de amenaza a culpables e inocentes, a burguesía y proletariado. Este efecto igualador compromete la salud y, a su vez, sustrae la ganancia. Piénsese, por ejemplo, en las muertes prematuras ocasionadas por el Covid 19 o el agotamiento de los suelos que ha resultado de su sobreexplotación: en ambos casos las pérdidas alcanzan a los ricos

sin que para ello hayan tenido que perder sus posesiones.

Paralelamente, la expansión de los riesgos ha significado el cuestionamiento, epistémico y político, a la modernización. Para muchos grupos ciudadanos, que hoy se amplían significativamente, es la modernización, pensada como proceso histórico de progreso indefinido, la responsable de los riesgos que hoy han alcanzado todo el globo. En ese marco, tales grupos se preguntan por las reconfiguraciones que deben sucederse en las subjetividades ciudadanas y en la esfera política para encaminar las transformaciones que sean necesarias para domesticar socialmente este llamado "progreso".

1.2. La sociedad postsecular

La caracterización que hace Beck de las transformaciones que la sociedad del riesgo comporta en el saber, el alcance y rol de la política, la naturaleza de las expectativas y contradicciones sociales, y la legitimidad del progreso, requiere, para consolidar el cuadro completo de la época en la que vivimos, de un elemento que ha sido abordado no por Beck sino por J. Habermas en sus textos de los últimos años. Me refiero al postsecularismo.

Según Habermas (2005) un elemento distintivo de la modernidad tardía sería, frente a la llamada por Beck modernidad industrial clásica, su carácter no antirreligioso. De acuerdo con su punto de vista, tanto i) el debilitamiento de la autoridad de la ciencia moderna ¾ante la conciencia pública creciente sobre el acoplamiento inevitable entre intereses, discursos y artefactos científico-técnicos¾ como ii) la reivindicación, por parte de muchos grupos ciudadanos, de los contenidos estético/espirituales de diversas tradiciones (indígenas o religiosas) como guía para el diagnóstico de las patologías del capitalismo y la realización de una vida auténtica, hacen imposible seguir pensando el proyecto de la modernidad como un proyecto secularista o, dicho más ampliamente, antimítico o antirreligioso. En la modernidad postsecular, el aprendizaje social, sostiene Habermas, no puede cerrar puertas a las posibilidades interpretativas que eventualmente ofrezcan las religiones tradicionales o las cosmovisiones míticamente articuladas. Según su punto de vista, las sociedades modernas pueden capitalizar nuevos aprendizajes si se toman en serio los aportes potenciales que estas fuentes pueden ofrecer a la deliberación pública. Si las sociedades modernas se toman en serio este potencial, desmarcándose del laicismo y del cientificismo propio de una sociedad secularista, no solo dejarían de rechazar, por "anticientíficos", los relatos míticos de las religiones o de los pueblos originarios del mundo, sino que podrían apropiarlos para alimentar la búsqueda de respuestas práctico-políticas y existenciales (Habermas 2008). Para ello tendrían que asumir los ciudadanos, y no solo los representantes tradicionales de tales relatos, la tarea de traducir, de un modo que pudiera enriquecer el lenguaje y los sentimientos públicos, sus contenidos reflexivos y estéticos.

Esta tarea normativa, así planteada por Habermas, tiene su correlato empírico en la revitalización pública de propuestas emancipadoras que, al juzgarlas por sus contenidos, a la vez que quieren desmarcarse de la modernización industrial, procuran la restitución de la autoridad epistémica, ética y estética de discursos, y formas de práctica social, propias de cosmovisiones ancestrales e, incluso, religiosas. Es lo que pasa, por ejemplo, con los colectivos veganos, animalistas y neochamanistas en muchas ciudades del mundo.

Tras este vistazo sobre las reconfiguraciones sociales que, bajo la presión de los riesgos y del postsecularismo, van tomando lugar, tenemos un cuadro en el que los elementos centrales de la modernidad clásica, a saber, la univocidad y autoridad del saber científico; la contracción de la política al Estado-nación; el laicismo como clave de comunicación y aprendizaje social para la toma de decisiones; la idea de progreso; y el esquematismo de clase, raza o partido, experimentan quiebres profundos. Estos quiebres, que definen, por así decir, otro tiempo, y que se suman, particularmente en el Sur, a problemáticas sociales persistentes como la desigualdad y el déficit democrático, han dado bríos a nuevas propuestas ético-políticas. En el siguiente apartado quisiera explorar las propuestas que se movilizan hoy desde los saberes del Sur.

2. SABERES DEL SUR Y EMANCIPACIÓN

América Latina ha sido testigo, especialmente en la última década, de cosmoéticas y cosmopolíticas que aparecen bajo denominaciones como *Sumaq Kawsay* o *Sumaq Qamaña*, o como Ley de Origen, o que se sugieren al usar los nombres ancestrales del territorio común: *Abya Yala* o *Amerrikúa*. Su relevancia se observa no solo

> *"en las transformaciones de los lenguajes mismos de la emancipación en diversos movimientos indígenas y populares en América Latina, que han encontrado nuevas formas de articular lo cultural y lo político, lo particular y lo comunitario, la memoria y el futuro, en abierta resistencia a la globalización son sus estilos de consumo, prácticas extractivas y lenguajes políticos subordinados a hegemonías tecnocráticas" (Rueda 2016).*

También se observa en procesos de configuración política como los de Ecuador y Bolivia que han hecho elevado al rango de derechos constitucionales los derechos de la madre tierra. Por otra parte, los lenguajes que propone han alcanzado numerosos colectivos juveniles urbanos que, a partir suyo, articulan procesos creativos, acciones solidarias, re-encantamientos de lo ambiental, rituales comunitarios y prácticas educativas-en-territorio, que animan procesos de subjetivación alternativos a, y pugnantes con, las formas dominantes de construcción identitaria centradas en el consumo y el individualismo competitivo (Rueda 2021).

Son las cosmovisiones ancestrales de los pueblos originarios del continente las que alimentan estas búsquedas emancipatorias y prácticas sociales. Como tales, estas cosmovisiones ofrecen conocimientos sobre formas alternativas de habitar el mundo. Al ofrecer respuestas sobre cómo vivir este saber exhibe dos rasgos principales. El primero consiste en el de reconocer como objeto de conocimiento a un cosmos sentipensante y no inerte, es decir, a un cosmos en el que se manifiesta un pensamiento y una sensibilidad, en el todo y en las partes, y que, por tanto, no es jamás mera materialidad insensible. En contraste con la concepción occidental predominante, para los saberes originarios las estrellas y las piedras, el rio y la montaña, el cuerpo y los animales, los pensamientos individuales y las plantas o cristales, revelan un pensar que lo entreteje todo y en el que cada parte es a la vez expresión y agente de ese pensar. Naturaleza y cultura no están, en esta visión, separados. Así lo ven, por ejemplo, los Mamos (autoridades espirituales) del pueblo Kogui:

> *"Nosotros como pueblo hablamos del padre Kalashe, ese es el padre que ordenó todos los bosques, todas las montañas, que dejó ordenado con agua y con bosque, entonces nosotros aquí en la Sierra hablamos de pensar el camino de Kalashe. El hermano mayor le coloca muchas cosas al bosque: cómo se ve, si está seco el palito, la hojita si está o no y le coloca todo, y así va aprendiendo nuestra humanidad a dividir el pensamiento, mientras que nosotros hablamos de lo general de las cosas. Todo Kalashe es todo lo que mueve el viento, entonces el padre Kalashe es el padre de árbol, del bosque seco, verde, rojo o azulito, siempre vivimos trabajándoles en las normas del padre Kalashe, el líder espiritual de la naturaleza" (Rueda y col., 2020).*

El segundo rasgo, ligado al primero, consiste en reconocer al cosmos como sujeto de derechos, es decir, como entidad que exige reconocimiento y cuidado (Gudynas 2009). Por ello, la naturaleza reacciona, reclama, participa, guía, aconseja; no es mera pasividad (De la Cadena 2015). La pandemia, por ejemplo, constituye una expresión de esta agencia cosmopolítica: "Hemos hablado con varias personas que nos dicen que esta enfermedad es de la Naturaleza, y de alguna manera responde por hacerle tanto daño a la tierra, como a los ríos, el agua, el aire" (Ramos 2020).

Estos dos rasgos distintivos de los saberes del Sur explican sus coincidencias y divergencias con los idearios emancipadores que se movilizan desde diversos frentes ético-políticos. Al reparar en ellas, el contenido ético-político que movilizan los saberes del Sur puede reconocerse con claridad.

En su alcance, las propuestas cosmopolíticas del Sur coinciden con los anhelos redistributivos del movimiento obrero o campesino. Pero rechazan, para satisfacer estos anhelos, cualquier estrategia que erosione los derechos de, y deberes hacia, la madre tierra en cada territorio particular. Del mismo modo, se alinean con las luchas por la garantía efectiva, para todos, de los derechos fundamentales, así como con la importancia del enfoque diferencial en la planeación y ejercicio de la política pública. Pero rechazan, al privilegiar la vida en relación y el cuidado del territorio, concebido como entidad física y metafísica al que está entretejida la comunidad, el individualismo consumista y materialista hacia el que fácilmente se deslizan las democracias liberales.

Este rechazo no implica, sin embargo, coincidencia plena con una posición comunitarista. Aunque convergen con ésta en la importancia del bien colectivo y de las virtudes como claves para un buen vivir, y en que la vida plena requiere de marcos comunitarios ética y espiritualmente ricos, no comparte con ella su incapacidad para reconocer y acoger, como los pueblos originarios han hecho durante siglos en sus relaciones mutuas, diversos modos y lenguajes posibles de habitar el mundo con plenitud.

Esta apertura, inherente a un pensamiento que reconoce la diversidad de los pueblos, las lenguas, los rituales, las formas de alimentación, los territorios, etc., como expresiones distintas de un cosmos que es, en sí mismo, unimúltiple (uno en medio de numerosos colectivos naturales y sociales, y de espacios geográficos distintos) no llega a fundirse del todo, tampoco, con el pensamiento que radicaliza la contingencia de todo pensar o de toda identidad, como ocurre con el feminismo posestructuralista. De éste acoge su sensibilidad para diagnosticar, examinando los dispositivos que enlazan denominaciones, instituciones, jerarquías y prácticas sociales, las patologías de la sociedad patriarcal/capitalista. Los pueblos originarios, como las mujeres, han vivido, efectivamente, bajo las más crueles prácticas, a menudo naturalizadas, de desprecio, despojo, abuso e indolencia. Han tenido que ocultar sus lenguas. Han tenido que resistir creativamente ante la cruz patriarcal del blanco evangelizador. Y han visto cómo los saberes androcéntricos han arrasado sus territorios. Sin embargo, no comparten con dicho enfoque su extremo contextualismo, según el cual toda cosmovisión no es más que una mera construcción, un mero punto de condensación de relaciones de saber/poder. Por el contrario, para los pueblos originarios son los mitos de origen los que permiten descifrar progresivamente un pensamiento Universal que es, por principio, pensamiento unimúltiple de libertad (Eliade 1994).

En sus coincidencias y distancias con estos frentes ético-políticos, estos saberes del Sur abren el camino de una modernidad cosmopolítica. En ese camino, se encuentran, como se indicó, con los ideales de la modernidad normativa encarnados en las fórmulas de una democracia deliberativa radical y derechos ciudadanos plenos e, incluso, con los instrumentos modernizadores orientados a darles a aquellos poder vinculante como las Cartas Constitucionales. Pero, como ya se sugirió, su propuesta no se detiene únicamente en los ideales de la justicia. Los saberes del Sur apuestan también por ofrecer nuevas claves de autorrealización distintas a las del individualismo neoliberal consumista y competitivo. Es esa apuesta, la que une la justicia a la vida plena, la que se refleja en las propuestas del Buen vivir, del Sumaq Kawsay o Sumaq Qamaña. Para el buen vivir, justo y pleno, es necesario desaprender entonces lo hasta ahora aprendido. Aprender a ver el mundo no como una "necrópolis gigante" (Jonas 2000) sino como un Cosmos sentipensante e integrado. Aprender, así, que el cuerpo es territorio y el territorio es cuerpo, que el rio es pensamiento y el pensamiento es rio, que los caminos estelares son también los caminos del tiempo. Que los humanos son parte de la trenza de la existencia, y que los mitos de origen son relatos de libertad pues hablan de claves para la emancipación colectiva y, además, para descubrir, en nuestra intimidad, la libertad de participar creativamente del pensamiento cósmico. Y aprender, en ese vínculo, a cuidar de la tierra y sus criaturas abriéndose al diálogo constructivo para perfeccionar, con otros, las propias prácticas del buen vivir-en-un-territorio (Rueda 2017). Estos son los aprendizajes sociales que la modernidad cosmopolítica apuesta por encauzar.

Estos sentidos que quiebran las lógicas instrumentalistas y reestablecen un orden de cuidado, son los que, desde el Sur, quieren movilizarse para activar formas de "postdesarrollo", como las llama Escobar (2011). En su impulso, la modernidad cosmopolítica abre la posibilidad para que surjan formas de articulación incluso con aquellos para quienes la tierra no sigue siendo sino un "universo de materia muerta" (Heller 1995): "In the term cosmopolitical, cosmos refers to the unknown constituted by these multiple, divergent worlds and the articulations of which they could eventually be capable" (Stengers 2005: 995). Esta articulación, que Boaventura de Sousa (2006) llama "ecología de saberes", permitiría aumentar la sabiduría de prácticas diversas orientadas a la salud plena humano/planetaria.

3. COROLARIO

En un contexto postsecular en el que la ciencia no puede ya más reclamar autoridad unívoca ni el pensamiento mítico o confesional puede continuar considerándose irracional; en un mundo en el que el progreso, desacreditado, ya no puede articular una utopía común; en un contexto en el que la emancipación ya no resuelve su propósito ni en el control de los medios de producción ni en el de las meras garantías sociales y políticas; en una sociedad colocada bajo una bóveda de amenaza de la que es imposible huir, el Sur global ofrece un camino que a la vez que contribuye a profundizar el ideario emancipador de la modernidad clásica (democracia radical, principalmente local; derechos ciudadanos plenos) la obliga a distanciarse de las lógicas instrumentalistas e individualistas que se enquistaron durante su fase industrial avanzada, ubicándola dentro de un marco de cuidado del mundo que apunta no solo a la sustentabilidad sino a la autorrealización humana, individual y colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

BECK, U., 1998, La Sociedad del Riesgo: Hacia una nueva modernidad, Paidós, Barcelona.

DE LA CADENA, M., 2015, Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds, Duke University Press, Durham.

DE SOUSA SANTOS, B., 2006, Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, Lima.

DOUGLAS, M., 1996, La Aceptabilidad del Riesgo según las Ciencias Sociales, Paidós Studio, Madrid.

ELIADE, M., 1994, Mito y realidad, Labor, Barcelona.

ESCOBAR, A., 2011, Una minga para el posdesarrollo, Signo y Pensamiento, vol. XXX, núm. 58, enero-junio, 2011, Bogotá, 306-312.

GUDYNAS, E., 2009, El Mandato Ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva constitución, Ediciones AbyaYala, Quito.

HABERMAS, J., 2005, Entre Naturalismo y Religión, Paidós, Barcelona.

HABERMAS, J., 2008, La voz pública de la religión. Una respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais, Claves de la Razón Práctica, 180, Madrid, 4-6.

HELLER, A., 1995, Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo, Península, Barcelona.

JONAS, H., 2000, El Principio Vida: Hacia una biología filosófica, Trotta, Madrid.

RAMOS, M., 2020, ¿Y usted solo cree en la ciencia? Conocimiento indígena frente a la Covid 19. Entrevista dada a Telesur, Julio 2020, Caracas. Disponible en https://www.telesurtv.net/telesuragenda/conocimiento-indigena-covid-salud-ciencia-20200714-0027.html

RUEDA, E., 2017, Hospitalidad crítica, buen vivir y paz territorial: más allá del multiculturalismo liberal, en ALVARADO, S.V., RUEDA,

E. y OROZCO, G., (editores) Las Ciencias Sociales en sus desplazamientos: nuevas epistemes y nuevos desafíos, Universidad Simón Bolivar, ARNA, CLACSO, CINDE y Pontificia Universidad Javeriana, Buenos Aires, pp. 89-104.

RUEDA, E., 2016, Proyecto Cosmopolíticas y procesos emancipatorios en América Latina, Grupo de trabajo en filosofía política, CLACSO, Buenos Aires. Disponible en: https://www.clacso.org.ar/grupos_trabajo/detalle_gt.php?ficha=1294&s=5&idioma

RUEDA, E., 2021, Otra praxis de libertad, en GRUESO, D., NIÑO, A., RUEDA, E., y TOVAR, L., (editores) Pensar en marcha. Filosofía y protesta social en Colombia, CLACSO, Buenos Aires (en prensa).

RUEDA, E., LARREA, A.M., CASTRO, A. y RUEDA, N., 2020, Retornar al orígen. Narrativas sobre humanidad, tiempo y mundo, UNESCO & CLACSO, Buenos Aires (edición preprint).

STENGERS, I., 2005, The Cosmopolitical Proposal, en LATOUR, B. Y WEIBEL P. (editores), Making Things Public, MIT Press, Cambridge, pp. 994–1003.

BIOÉTICA DESDE LAS VÍCTIMAS. APORTES A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE DUSSEL

Mónica Heinzmann

"Nuestro mundo es un mundo de víctimas, de personas excluidas que constituyen una nueva edición aumentada y refinada de Auschwitz. Los excluidos constituyen el gran relato de nuestro tiempo. Sin embargo, sobre ellos se extiende un espeso velo de silencio, peor aún, de encubrimiento, con la intención de negar su existencia, al mismo tiempo que se generaliza una cultura de indiferencia" (Sobrino, 2001)

INTRODUCCIÓN

Inmersos en la era de los grandes progresos científicos y tecnológicos que modifican sustancialmente las dinámicas y hasta la duración de la vida, debemos reconocer que si consideramos los progresos de la medicina, la humanidad ha crecido y desarrollado innumerables recursos tecnocientíficos. Pero también constatamos que no ha progresado en la misma medida en la reflexión ética sobre los mismos ni sobre las consecuencias que esos desarrollos tienen en las cuestiones que atañen a la vida. La evidencia incontestable de un mundo lleno de inequidades y de pobres, dan cuenta de esta realidad. (Francisco, 2015). Podemos hablar con razón de una deuda ética global y es allí entonces donde la bioética tiene su lugar y la posibilidad de contribuir a "salvarle" la vida –y la actualidad– a la ética (Fonti, 2015).

Con esa motivación comenzamos nuestra búsqueda, conscientes que la tarea de la bioética es también la de aportar a la construcción de un nuevo discurso crítico y comprometido, que no solo analice y explore la realidad, sino que ofrezca formas de intervención en ella proponiendo los caminos correctos para su transformación (Vidal, 2010: 85). Asumiendo ese desafío la propuesta de este capítulo es indagar en los campos de comprensión y las posibilidades que nos ofrece el gran acervo del pensamiento crítico latinoamericano, reconociendo también sus limitaciones.

Desde su llegada a Latinoamérica, el encuentro de la bioética con los problemas para la vida de las comunidades asediadas por el desarrollo capitalista y las políticas neoliberales que generan inequidad, explotación, despojo e injusticia, influyó en la apertura de su campo de estudio y de su praxis hacia una bioética social. En este sentido se habla de una etapa de reconstrucción o recreación de los fundamentos (Mainetti, 2007: 40). La realidad latinoamericana exige una bioética que defienda el bien común, la justicia y la equidad, además de los derechos individuales y sociales.

Actualmente la fuerza del pensamiento social impregna la bioética latinoamericana. Conceptos y exigencias claves como equidad, interculturalidad y respeto por la diversidad están adquiriendo un lugar preponderante en las expresiones y campos de acción de la disciplina. Existen diversos trabajos de recreación de los fundamentos y de la praxis bioética, y las características comunes son la preocupación por las desigualdades e inequidades y sus consecuencias, la exigencia de justicia y solidaridad y una actitud comprometida. Desde esta actitud y sus resultantes, que Kottow define como "actitud confrontacional", se fue consolidando una bioética de compromiso tanto individual como social, que adquirió diversos matices en los países de Latinoamérica y el Caribe. (Kottow, 2005).

Si bien la actitud confrontacional y comprometida caracterizó los desarrollos y modelos teóricos que se consolidaron en la Bioética La-

tinoamericana, mostrando su plasticidad como disciplina y la multiplicidad en sus vertientes, nos encontramos ante una realidad compleja y muy vasta en cuanto a problemas involucrados, que exige mantener el pluralismo y la diversidad en sus desarrollos y fundamentos.

Aún con los avances en el campo de la fundamentación y con la incorporación de instrumentos normativos extraordinarios como la Declaración sobre Bioética y Derechos humanos de UNESCO del 2005, que se fueron incluyendo en las legislaciones, se siguen encontrando aspectos problemáticos que requieren nuevos enfoques, así como nuevos son los sujetos y colectivos que demandan respuesta. "Y si aceptamos que reconocer las limitaciones significa empezar por admitir y ver la situación de sufrimiento y carencia de condiciones elementales para la vida y el desarrollo humano, se vuelve plausible la necesidad de postular un ulterior marco de principios que impliquen emancipación y liberación" (Dussel, 1998: 27).

Si reconocemos que los problemas emergentes de nuestro tiempo, atraviesan las situaciones de vidas individuales y se manifiestan como nunca antes de modo transversal, involucrando a grandes comunidades humanas, la actual agenda de la bioética deber incluir los conflictos sociales y socio-ambientales que emergen e impactan de manera directa en la vida y la salud de las poblaciones. En ese complejo escenario cobran relevancia, junto a los derechos humanos, los derechos de la tierra y de la humanidad y el aporte de las tradiciones culturales ancestrales, que nos ayudan a valorar bienes, acciones y procedimientos legitimatorios de las opciones públicas, políticas y morales, tanto para los presentes como para los futuros.

Al mismo tiempo no podemos dejar de observar cierta insuficiencia o limitación de las éticas hasta ahora propuestas, y también que "una consecuencia de esta insuficiencia es que la misma fue muchas veces connivente con el ocultamiento de reclamos y la opresión de importantes segmentos sociales. Se vuelve necesario pensar una bioética desde y para aquello que queda a menudo al margen de los sistemas y del reconocimiento institucional" (Fonti, 2014: 64).

En este marco se sitúa nuestro trabajo, buscando el aporte del pensamiento crítico de algunos autores relevantes de Latinoamérica que pueden ayudarnos en la comprensión del contexto, así como en la postulación de nuevos principios y cursos de acción para la praxis bioética contemporánea. Compartimos con Luis Justo que llegó "el momento de radicalizar las críticas y replantear el sentido mismo de las ideas de ciencia, salud, desarrollo, investigación y su significado para nuestra región. En fin, parece haber llegado el tiempo de escuchar otras voces/voces otras". (Justo, 2012: 10)

LAS REALIDADES DEL CONTEXTO. COLONIALIDAD

América Latina constituye un escenario especial en el contexto mundial, posición compartida por algunas regiones del continente africano y de Asia. Su relevancia está dada por las enormes reservas de biodiversidad y de expresión de bienes de la naturaleza, a la que no consideramos "recursos" naturales ni fuente de materias primas (Taddei, 2009).[1] Desde la época de la conquista, América Latina se constituyó para el mundo en proveedor de bienes de la naturaleza, hoy muchos transformados en commodities. La dependencia, el capitalismo y la globalización consolidaron un proceso que constituyó un modelo predatorio, que está en la raíz de la crisis ambiental sin precedentes que vivimos en la región. Este proceso se caracterizó por el despojo por usurpación y desposesión de tierras, recursos y territorios y la implementación masiva de proyectos extractivistas a gran escala, a manos de corporaciones transnacionales. Y en el ámbito intelectual la globalización también pretende cooptar el pensamiento a la hegemonía del mercado.

En el contexto del pensamiento latinoamericano, se cuestiona al así llamado "occidente", globalista, capitalista y a su influencia y dominación en lo político, económico y cultural en la construcción de un nuevo orden mundial,

1 La conceptualización de la naturaleza como algo radicalmente separado y externo al hombre, fue la puerta abierta que permitió la implementación de sistemas productivos basados en su explotación ya desde los tiempos de la colonia (Taddei, 2009).

liderado inicialmente por las potencias económicas centrales, pero cada vez más por las potencias transnacionales de corporaciones y financistas.

La influencia de la colonialidad, emergente del colonialismo en su modelo hegemónico de poder, atraviesa temporal y espacialmente al colonialismo histórico y mantiene muchas de sus estructuras de explotación, control y dominación gracias a "una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común" (Mignolo, 2007: 32). Incluso en la actividad bioética, el mecanismo de la colonialidad es también verificable como estrategia de dominación, ocurre por ejemplo cuando se imponen normativas éticas en el campo de la investigación en seres humanos desarrolladas en países centrales y manipuladas a favor de los intereses de las corporaciones farmacéuticas por sobre el interés y los derechos de las personas de países periféricos y en situación de vulnerabilidad (Pfeiffer, 2004).

El giro descolonial implica una forma de producción de sentido que remite a la experiencia generada por la diferencia colonial. Las diversas construcciones que se inscriben en el proyecto descolonial conducen a la recuperación de aquellas "categorías negadas" propias del pensamiento y la praxis social de la periferia, desde los distintos niveles constitutivos del ejercicio de la colonialidad: poder (político y económico), saber (epistémico, filosófico, científico y estético-discursivo) y ser (subjetividad y construcción de la alteridad). La descolonialidad como línea de pensamiento, colectivo de acciones y urdiembre de saberes, "parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas" (Castro Gómez, 2007: 21).

El patrimonio cultural y epistémico latinoamericano con tradiciones ancestrales, manifestaciones y diversidades, mantiene un perenne flujo de reflexiones y saberes. En esa línea y en esa tradición se inscribe la necesidad de proyectos alternativos, inclusivos y descoloniales, también para la bioética.

PENSAMIENTO LIBERACIONISTA Y ÉTICA DE LA LIBERACIÓN (EDL)

Lo que se conoce como pensamiento liberacionista latinoamericano surge "en el esfuerzo por filosofar desde las necesidades –prioritariamente sociales y políticas– de esta región geocultural y con el horizonte del proyecto que lleva por nombre más abarcador y aceptable: nuestra América" (Cerutti Guldberg, 2003: 31). En este marco, elegimos algunas de las ideas de Enrique Dussel, uno de sus principales exponentes y representante de lo que él mismo llama "Transmodernidad", como perspectiva epistemológica decolonizadora. Dussel es autor de una propuesta ética original, en la cual junto a la denuncia y la crítica al sistema, propone un nuevo entramado de principios éticos. Su objetivo es cimentar una praxis liberacionista, cuyo fin último es lograr una vida buena en comunidad. Dussel denuncia al sistema imperante que impone parámetros a todo el planeta. La cultura dominante, sustento del neoliberalismo y de la globalización, se presenta incluso como la que puede definir qué es el bien y qué es mal, qué es humano y qué es correcto, y hasta cuáles son las condiciones y posibilidades de realización social o individual. La realidad de la exclusión hace necesaria una nueva ética, con validez universal y capaz de dar una respuesta material, en la perspectiva de ser efectiva y factible. Si la ética, y en particular la bioética, pueden contribuir a la exigencia urgente por la supervivencia humana, la crisis ecológica provee el mejor ejemplo, ya que la conciencia ética de la humanidad y sus dinámicas consecuentes se enfrentan a los efectos devastadores del capitalismo bio-tecnológico. "La ética deviene en el último recurso de una humanidad en peligro de auto-extinción" (Dussel, 1998: 568). Ella se presenta como "actualización de una tradición milenaria que se contrapone al cinismo del capitalismo globalizador, quien se pretende el máximo exponente de la ciencia y la razón, siendo en verdad una decadencia ética, irracional e insensible al dolor de las víctimas". (Dussel, 1998: 635)

En su intento de atravesar el discurso de la modernidad, Dussel se sitúa en lo que nos está dejando su agotado paradigma en sus expresiones culturales, económicas y geopolíticas:

las víctimas de la globalización y la exclusión. "Al negar la inocencia de la Modernidad y al afirmar la Alteridad de "el Otro", negado antes como víctima culpable, (se nos) permite descubrir por primera vez la "otra-cara" oculta y esencial a la Modernidad: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las víctimas de la Modernidad) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)" (Dussel, 2005: 49-50).

Se trata de "pensar desde el sufrimiento de las víctimas" donde lo importante no sería la experiencia compasiva del sufrimiento y el consiguiente empuje utópico para superarlo, sino sobre todo la posibilidad de ejercer el derecho a la diferencia frente a cualquier proyecto universalista, desde la defensa de los derechos de las minorías marginadas y de los excluidos por los poderes hegemónicos (Beorlegui, 2004: 700).

Si bien la Ética de la Liberación se publicó en 1998, mantiene su actualidad. Lo que para Dussel se inscribe en el fin de la "Modernidad", tiene particular resonancia en este tiempo de crisis del Antropoceno que vivimos, en el sentido geológico y biológico, entendiéndolo como el tiempo en el que la humanidad y su carga sobre la tierra se convirtieron en una fuerza de impacto mayor.

Dussel reconoce que "nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un 'sistema-mundo' que comenzó a gestarse hace 5000 años y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad" (Dussel, 1998: 11). El fenómeno de las mayorías excluidas del sistema y víctimas del mismo, se profundizó en este siglo con nuevas características: el drama de los migrantes y las víctimas de catástrofes naturales, de pandemias y sistemas extractivistas depredadores, que afectan sobre todo a las poblaciones más pobres y ya vulneradas del planeta.

En este contexto observamos la emergencia de colectivos de víctimas, que se organizan y constituyen comunidades críticas. Estas comunidades de víctimas se ven caracterizadas por los nuevos movimientos sociales y socioambientales que luchan en pos de reivindicaciones de diversos tipos pero especialmente ambientales y de género. El propósito y la razón de la ética de Dussel está en sostener, fundamentar y legitimar esas luchas "(…) pudiendo dar una cierta orientación desde criterios y principios éticos, en la cotidianidad, para el ejercicio de la praxis de liberación desde las víctimas, de normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad, sin deber esperar el tiempo de las revoluciones cuando estas son imposibles." (Dussel, 1998: 13)

Es importante destacar la diferencia entre emancipación, que atañe a ejercer los derechos que ya se tenían, y "liberación" que significa alcanzar un estado que nunca se tuvo. La "praxis de liberación" para Dussel, es la que deconstruye un sistema injusto, y crea un nuevo sistema y el paradigma de la liberación constituye el tema de una nueva filosofía, que mundializa la reflexión crítica y se hace presente en los lugares que conforman el Sur epistemológico y geopolítico. (Dussel, 2016: 203)

La referencia a "liberación" tiene diversas críticas y objeciones. Sin embargo, aún cuando hay quienes sostienen que la liberación debiera ceder el lugar, que es el momento de acciones funcionales, reformistas y posibilistas, Dussel plantea precisamente la necesidad de una ética de la liberación desde las víctimas, desde los pobres, desde la exterioridad y la exclusión. Lo hace "en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad de fines del siglo XX junto con la incontenible y destructiva contaminación ecológica del planeta Tierra" (Dussel, 1998: 15).

El enfoque dusseliano es ético-político y se sustenta en una construcción pluri-principial. En la primera parte de su EDL del 98, expone los fundamentos para una ética crítica: el momento material, el formal y la factibilidad. En la segunda, explica el trabajo crítico de la ética, a través de aquellos principios que fundamentan las prácticas liberadoras: crítica ética al sistema vigente desde las víctimas, validez antihegemónica de la comunidad de víctimas y el principio liberación. También utiliza en su construcción la distinción de "momentos", que aportan secuencialidad al entramado.

Descontando los riesgos y limitaciones de cualquier esfuerzo de síntesis, presentamos algunos aspectos de la EDL, que consideramos aportes valiosos a la bioética latinoamericana.

El momento material de la ética o primer principio dice que "El fin primero de todo acto ético es la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, concreta de cada sujeto ético, en comunidad". La ética de la liberación es una ética de la vida y lo es desde la perspectiva de todas las vidas, en especial desde la precariedad de la vida y el riesgo de perderla, desde el lugar de la vida amenazada, vulnerada: el ámbito de las víctimas. Dussel plantea esta denominación analógica (metafórica) para los diversos frentes de lucha por el reconocimiento. "No hay ningún sistema de vida que no tenga víctimas, siempre habrá oprimidos dentro del sistema o excluidos, fuera del sistema". (Dussel, 1998: 375). Para Dussel las víctimas son un "otro en algún aspecto negado-oprimido... y afectado-excluido" (Dussel, 2011: 417) ese otro respecto al que lo niega, oprime o excluye también es otro para quien como intelectual debe pensarlo como protagonista de la vida humana en comunidad, y por ello debe tomarlo como compromiso ético, debe hacerse responsable de esos muchos que son oprimidos o negados y la forma en que esto se produce.

Si un sistema ético parte de la vida de los excluidos, oprimidos, perdedores, desde las víctimas –entendiendo que son víctimas porque fueron puestos en esa condición por otros-, podemos afirmar que comprende a todas las vidas. Y si concebimos esas vidas como cuerpos: de pobres, de niños desnutridos, de mujeres golpeadas, de negros, de indios, de enfermos, entonces ese punto de partida no tiene excepciones, pero sí tiene prioridades: los descartados del sistema imperante. Una bioética, basada en un sistema ético que prioriza a las víctimas, a los excluidos, a los muchos colectivos que demandan reconocimiento frente a una cultura que los descarta contribuiría a consolidar una perspectiva crítica hacia los sistemas que excluyen y discriminan y una apertura a repensar sea los contenidos que las praxis de la disciplina.

El revalorado principio de la corporalidad

Dussel propone como descripción inicial del principio material y universal de la ética: el "principio de la corporalidad, como "sensibilidad", que contiene el orden pulsional, cultural valorativo, (hermenéutico-simbólico) de toda norma acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad". (Dussel, 1998: 140).

La corporalidad se constituye en un enunciado normativo de verdad práctica y con pretensión de universalidad. La corporalidad es nuestro modo de ser y estar en el mundo, nos permite estar en relación con todo lo que existe, con los demás y con lo demás. Es expresión elemental de la vida y condición de toda otra experiencia humana, antecede todo horizonte cultural, axiológico o simbólico, y se muestra como realidad elemental (Dussel, 1998: 119).

Asumir entonces la materialidad negada de los cuerpos ya sometidos a los intereses del mercado, significa plantear un punto de partida que condensa aspectos emocionales y cognitivos, con la finalidad de la preservación de la vida. Esa materialidad, permite afirmar que antes que un problema de organización del discurso, se trata del problema ya acontecido del daño causado o en ciernes como lo es la vida amenazada. (Fonti, 2017b: 76)

La vida humana en su corporalidad es el modo en que se manifiesta la realidad del ser ético. La negación del cuerpo en favor de un alma descorporalizada, desde el dualismo de los griegos (cuerpo-alma) hasta la ética kantiana (cuerpo-conciencia) se afianzó en el pasado en contra del cuerpo. A esta tradición dualista, Dussel opone una tradición de pensamiento que concibe la restitución del cuerpo, desde la tradición semita-musulmana hasta las neurociencias contemporáneas.

La corporalidad se muestra como un espacio significativo para un tipo de conciencia relacional más holística. Más radical que el concepto de persona, el cuerpo aparece como criterio mínimo de localización en un único esquema espacio-temporal. No se trata entonces de un segundo elemento (cuerpo como correspondiente inferior del alma, como en Descartes) sino un referente único con implicancias físicas

y psíquicas (Fonti, 2017: 55). Es en el cuerpo de las víctimas donde se manifiesta la afectación de los sistemas de opresión. Desde esa perspectiva buscamos una reinterpretación del sentido de reconocimiento y universalidad. Es en el cuerpo que se sufre, se enferma, se es torturado, violentado, son las del cuerpo las demandas no atendidas por los actores sanitarios; es el cuerpo el que no tiene abrigo o carga con los pesos del agobio y el hambre, o donde se padecen las consecuencias de las fumigaciones y de la contaminación. Es el cuerpo del otro que me manifiesta su vida y su realidad. Pensar desde la corporeidad como fuente de criterios para la bioética permitiría que esta sea no solo solidaria sino liberadora.

La idea de corporalidad es fundamental incluso para entender los mismos derechos humanos: los derechos del hombre corporal son los auténticamente humanos. Para Hinkelammert (1998) los derechos sin cuerpo, de las personas meramente jurídicas son los derechos del propietario. Los derechos humanos son derechos específicos del ser humano, un ser natural y corporal, que incluye las perspectivas emocionales, relacionales, psicológicas, culturales, espirituales y trascendentes con todas implicancias.

Cabe mencionar aquí la necesaria inclusión de la perspectiva estética, constitutiva de la corporeidad humana y la relativa al ámbito sintiente –percepción, intuición, emoción, memoria… - reclamada no solo desde el horizonte liberacionista, sino también desde otras construcciones paradigmáticas, como el buen vivir o los nuevos desarrollos de la medicina que atañen a la influencia de lo emocional en los procesos de salud y enfermedad. Y se incluyen también todas las proyecciones que constituyen lo humano y exigen derechos, el derecho a vivir corporalmente como humano, con las dimensiones biológicas, relacionales, afectivas, creativas, místicas, religiosas y todas las que dan sentido a la vida configurada en un tiempo y un espacio. Desde esta mirada, la bioética como la pensamos desde América Latina, se vería enriquecida por la estética y la reflexión sobre otras dimensiones vitales. No es suficiente la conciencia crítica, es necesario rescatar el cuerpo. No hay liberación de las conciencias (subjetivas o intersubjetivas) sin liberación de la sensibilidad, los sistemas de opresión no recurren simplemente a la conciencia sino a la coaptación de la corporalidad colonizando la sensibilidad y domesticando el deseo entre otras dimensiones de la vida humana. "La sola conciencia crítica es impotente ante un gusto colonizado" (Asselborn, 2009: 51)

EL TEMA DE LAS VÍCTIMAS. LA MEMORIA Y LOS DERECHOS

Para adentrarnos en la caracterización de esta propuesta, es necesario partir desde el reconocimiento responsable de los diversos sujetos involucrados en las decisiones bioéticas, y en particular desde la perspectiva de quienes han sido y son víctimas de sistemas, de modelos de producción y explotación y hasta de instituciones, donde no solo se vieron afectados sus derechos sino también sus cuerpos y su subjetividad. "Reconocer que existen víctimas y que las víctimas no pueden desarrollar su vida ni participar en las discusiones de un modo simétrico, nos pone en la obligación de una visión crítica, que conlleve además a deconstruir y reconstruir las normas, cuestionar las instituciones, los marcos de pensamiento y las biopolíticas que condujeron a esa opresión" (Alessio, 2012).

Han sido las víctimas quienes impulsaron las principales conquistas de derechos. "Son las víctimas, cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo" (Dussel, 1998: 495). Lo que la víctima añade al conocimiento de la realidad es la visión del lado oculto o, mejor dicho, del lado ocultado, silenciado y privado de significación.

> *"La ética del siglo XXI en adelante, tiene que hacerse siguiendo el ejemplo del ángel de la historia, de Paul Klee: con la mirada puesta en las víctimas del tiempo. Si retiramos la mirada del dolor de las víctimas dejamos de alimentar el pensamiento que nutre la verdadera ética… el pensamiento ético que propugnamos quiere hacerlo mirando, o mejor, dejándose mirar e interpelar por las víctimas que produce la barbarie de la civilización. Pensar desde el dolor de las víctimas produce una verdadera revolución ética. Surge una ética que no tolera la presunta imparcialidad*

ni formalismo de las éticas comunicativas ni del liberalismo rawlsiano. Se sitúa en la sociedad, en la relación con el otro, la víctima, que interpela desde su mirada y sienta ya desde el inicio la responsabilidad como primer paso ético que induce a cargar con su suerte. En la respuesta a la interpelación del otro nace la libertad y no antes". (Mardones, 2003: 7).

En esa tradición se inscriben innumerables situaciones y colectivos que llegan a nuestros días con matices diversos. Los grandes protagonistas, tanto de la opresión como de las reivindicaciones en nuestra América, son las mujeres y los indígenas. La presencia de las mujeres en el universo de las memorias activas otorga características ineludibles que nos alcanzan con una matriz emblemática e incluso cálida. Una figura paradigmática es la mujer que no puede olvidar a sus hijos, que mantendrá viva su memoria siempre; porque para ella la responsabilidad no es siquiera racional, ni crítica ni convencional; está en su cuerpo, en su ser, que se hace cargo de la vida. Nos vuelven las imágenes icónicas de las madres de Plaza de Mayo y de las que cuidan la memoria de los muertos de los atentados a la AMIA en Argentina, las que gritan y reclaman en Palestina, en Israel, en Guatemala, en México, las que manifiestan en el pueblo armenio, en Afganistán, en la India, en el Congo… y la lista no termina. No se trata allí de vengar nada, sino de cuidar lo irrecuperable, y por eso mismo indestructible. Es también poner el cuerpo por el otro, gratuidad del amor, otro sentido de justicia que cuestiona la justicia instituida. (Rabinovich, 2003: 70). Es allí que la perspectiva de las víctimas se abre desde la memoria, la comprensión y la incorporación de otros sentidos que desfondan la racionalidad y la crítica, e incluyen nuevos horizontes éticos, que reclaman sensibilidad, intuición, solidaridad, fraternidad, relacionalidad. Otros paradigmas, esos que se adeuda todavía nuestra humanidad.

La memoria histórica de las víctimas constituye también el "ethos" propio de los derechos humanos. Reconocerlo nos acerca un primer criterio de universalización de los mismos. La "experiencia trágica" de la guerra y el avasallamiento de la dignidad humana, está plasmada en la memoria de las víctimas, que se constituye en un 'criterio fundamental' que permitiría 'trascender' los espacios culturales particulares y que serviría como principio crítico, como fundamento ético, tanto al interior de las culturas como en el proyecto inter-cultural. (Zielinski, 2013: 103).

¿PUEDEN LAS VÍCTIMAS SER SUJETO ÉTICO?

Sabemos que la ética como filosofía práctica ha mirado el comportamiento humano desde las virtudes, los valores, los principios, el bien, la justicia. El sujeto ético para ese horizonte de valores y principios solo puede ser un individuo humano libre, racional e idealmente pensante. Ante esta constatación, la pregunta que nos cuestiona es: ¿dónde quedan los otros humanos, dónde quedan los vulnerados, marginados, descartados, los oprimidos? ¿Acaso estos son solo receptores de la acción benefactora, solidaria o caritativa de los libres, los capaces? Al enfocarnos en las víctimas como sujeto ético se mueve el "desde dónde" en la praxis y el pensar ético. Pensar desde el sufrimiento, desde el dolor, desde la marginalidad, sitúa la reflexión ética en un lugar muy preciso, donde todos están involucrados; porque el sustrato y el umbral para la reflexión y la praxis ética no excluirá a nadie, incluye a todos, aún a quienes no están en condiciones de ser interlocutores racionales, ni miembros de las mesas de discusión porque ni siquiera se los considera sujetos morales. (Heinzmann, 2019: 64).

Ocuparse de las víctimas como sujeto ético es un planteo fuerte y complejo, en primer lugar para la misma ética. Cuando las víctimas acceden a espacios de discusión "su planteo no es teórico sino carnal, no es una mera posición ideológica, es un clamor existencial, es un grito de indignación" expresado desde un espacio-tiempo en que se identifica un daño insoslayable. (Fonti, 2017: 51).

Esto significa detectar y priorizar el daño producido por toda acción e institución, pero al mismo tiempo dejar aparecer la pregunta deontológica: ¿Por qué y desde dónde estoy moralmente obligado? ¿Puedo estarlo desde un planteo meramente racional? ¿Acaso debemos ser samaritanos para vivir éticamente? ¿La

ética entonces quedaría en ese caso destinada únicamente a quienes asumen una conducta o una actitud de vida caritativa, compasiva o religiosa? ¿Se puede plantear desde una visión "humanista" la posibilidad de que las víctimas se constituyan en un "sujeto ético"? Es ciertamente más que la propuesta de "discriminación positiva" para con los sectores menos favorecidos en la ética de Rawls. Significa asumir en el discurso la protección proactiva de intereses, y ante todo de corporalidades en sentido amplio. ¿Qué tipo de consecuencias supone asumir esta perspectiva? ¿No se podría pensar que las víctimas asumen un rol de universal concreto, en tanto su particularidad no sólo es señal del daño operado dentro de un sistema, sino además representación de un mal en estado de expansión? (Fonti, 2017b: 77). Habermas afirma que la indignación ante situaciones injustas se apoya en un contenido cognitivo, por lo que la reacción negativa frente a las víctimas como motor de reconocimiento y acción ética no es algo ajeno a la racionalidad (Habermas, 1996: 66), sin embargo pareciera que esa racionalidad no alcanza.

Si los sistemas dominantes son insuficientes para alcanzar consensos válidos, la propuesta de Dussel consiste en dar lugar a los excluidos del sistema, en un nuevo ejercicio consensuador, con vistas a conformar una nueva eticidad, en la que los excluidos se conviertan en partícipes y protagonistas en el trabajo por los intereses comunes. Este paso comportaría para quienes se involucran, un proceso de "hacerse cargo de la realidad" a la par de quienes la sufren en sus cuerpos, y de responder por el otro, ese al que vulneraron sus derechos, generando un compromiso ético que supera la solidaridad y que tiende a transformaciones estructurales y de justicia auténtica, donde quienes son o fueron víctimas deben participar como iguales en un nuevo momento, un nuevo orden político. Dussel alude a ese nuevo orden como la rebelión de los pueblos oprimidos y excluidos de la periferia con un nuevo postulado: Alteridad, Solidaridad, Liberación (Dussel, 2006: 179).

LA PROPUESTA DEL BUEN VIVIR

Una consideración particular merece el enunciado de la EDL cuando propone que quien actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar auto responsablemente la vida concreta de cada ser humano, en una comunidad de vida desde una vida buena cultural e histórica (…) Que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad. (Dussel, 1998: 140). La expresión de Dussel abre la pregunta sobre qué se entiende por "vida buena". Cuestionamiento necesario y promisorio, que nos permite vincular la propuesta planteada por la EDL con otras construcciones desde el pensamiento latinoamericano, como la del "buen vivir", en sus expresiones regionales, suma kausay, suma qamaña, que promueven un nuevo enfoque a la realidad de vivir y vivir en comunidad. (Farah, 2011). Esta vinculación podría acercar una actualización situada a la propuesta ética liberacionista.

El buen vivir es una construcción paradigmática y constituye una genuina alternativa histórica en este crucial periodo histórico del mundo (Quijano, 2010). Promueve un cambio de paradigma, porque genera una ruptura epistemológica con el pensamiento occidental hegemónico. A diferencia del capitalismo que pone al capital como centro referencial y del socialismo que coloca al ser humano en el centro, el buen vivir tiene como centro referencial "a la vida", pero no en términos genéricos ni individuales, sino "la vida en relación" de todos los seres, o podríamos decir también una relación armoniosa entre los seres humanos individual y colectivamente y con la naturaleza. Es una alternativa orientada a rehacer la vida socioambiental a partir de la solidaridad humana y con la naturaleza, en todas las dimensiones de la existencia social, que incluye el cuestionamiento a las ideas convencionales de progreso y desarrollo, la descolonización de los saberes y otra ética para reconocer y asignar valores. Se resignifica el conocimiento popular y la apertura a la diversidad para poder encontrar otros saberes y se preconiza una ruptura epistemológica con el pensamiento occidental hegemónico, hacia una "ecología de saberes". (Souza Santos, 2010: 55). También aquí, los grandes

protagonistas en estas dimensiones son las mujeres y los indígenas.

Este "buen vivir" se aparta del ethos occidental en varios sentidos. Su objetivo no está en asegurar "mejor vida", sino en construir una vida buena para todos los miembros de la comunidad, a través de los medios y herramientas que posibiliten mejor convivencia, interrelación, interacción en armonía, los acentos están en lo comunitario y la relacionalidad. Los fundamentos incluyen otra relación con la naturaleza, que tiene derechos, comprende la justicia ambiental, y entiende la integralidad de la vida y la salud de la tierra como una sola salud. En esa línea de praxis y pensamiento, el lugar y la defensa del bien común y de los bienes comunes se presentan asociados a los derechos humanos (Petrella 2009).

CONSECUENCIAS METODOLÓGICAS Y PRÁCTICAS

Si aceptamos que las víctimas pueden tener un lugar en nuestro horizonte bioético y que los más perjudicados y vulnerados por nuestras acciones depredadoras tienen algo para decirnos y contribuir a nuestros modos de hacer bioética en el presente latinoamericano, ese aporte podría marcar una nueva etapa de compromiso con la realidad de la comunidad planetaria. Lo haría desde una perspectiva biocéntrica, donde la bioética, además de ser un método de deliberación y diálogo, una disciplina de estudio, un conjunto de normativas para la promoción y exigencia de derechos, podría ser una herramienta concreta de transformación, epistémica, pragmática y cultural. Y también podría incluir el aporte de un tipo nuevo de bioeticista comprometido.

Desde el enfoque metodológico esta perspectiva puede acercar nuevos elementos de análisis, principios, valores y herramientas que incluyen: resignificar la perspectiva de la corporalidad y la bioestética, los derechos de las personas en relación con los de la naturaleza, la justicia ambiental entramada con la social, y el enfoque ecocéntrico y relacional. También aportaría alternativas tendientes a empoderar a los excluidos, acompañar los procesos de movilización y acción a nivel social, legal, político y contextual en pos de restaurar las asimetrías entre los ámbitos comprometidos y generar mejor convivencia.

Con respecto a la figura del bioeticista, se piensa en un actor social que puede contribuir, no solo en las clásicas cuestiones del quehacer bioético de las relaciones sanitarias, sino también en las situaciones que atañen a lo público, y se verifican en los movimientos sociales, las organizaciones territoriales y colectivos ambientalistas. Éste debiera ser una persona formada en bioética que pueda acercarse a la realidad, analizarla y hacerse cargo responsablemente de participar, orientando argumentativa y prácticamente las decisiones bioéticamente influyentes que tengan impacto en lo social y público. Esto no desconoce que "haya dilemas de índole privado que reclaman la pertinencia bioética, pero afirma la necesidad, a la hora de plantear políticas públicas, de mostrar que las mismas tienen siempre incidencia en lo privado, y que lo privado requiere de modos de legitimación y protección públicos" (Fonti, 2015: 190).

Surge aquí el planteo por el reconocimiento y la legitimidad de estos profesionales. Probablemente "la representación existencial garantiza que las voces representadas tengan una mayor legitimidad 'material' que va más allá de la sola representatividad de índole formal" (Fonti, 2015: 191) y esto significará algún tipo de identificación "existencial" con la realidad en cuestión.

CÓMO APLICAR LA PERSPECTIVA DESDE LAS VÍCTIMAS EN UNA SITUACIÓN CONCRETA

Nuestra realidad latinoamericana nos muestra una problemática socioambiental compleja, caracterizada por procesos productivos de tipo predatorio, extractivistas, de acumulación por desposesión y devastación de territorios, bienes comunes y comunidades. Este tipo de matriz productiva dio origen a multiplicidad de conflictos socioambientales, que potenciaron las luchas ancestrales por la tierra, de la mano de los movimientos indígenas y campesinos; así como el surgimiento de nuevas formas de movilización y participación social y ciudadana, centradas en la defensa de los bienes naturales,

la biodiversidad y el ambiente. Constituyen un nuevo fenómeno social en nuestra América. Y a su vez, tenemos que reconocer que la cuestión ambiental se fue convirtiendo en el nuevo campo de batalla para los derechos humanos y que estas situaciones conforman el nuevo escenario de guerra a los pueblos pobres[2].

Nos enmarcamos en la situación de crisis civilizatoria, dominada por la ruptura de la relación armoniosa entre hombre - sociedad y naturaleza y sus consecuencias. Podríamos tomar en consideración para el análisis ético bioético varios de los problemas socioambientales vinculados a las intervenciones extractivistas, como la megaminería o los desmontes sistemáticos y la deforestación con destrucción de la biodiversidad y las poblaciones originarias o los sistemas de producción agroindustrial. Se analizará esta última por nuestra vinculación territorial: República Argentina. Observamos resultados ambiguos de este tipo de producción en nuestra región: riqueza y miseria, renta y enfermedad, cultivo y deforestación. Por otra parte, el sistema agroindustrial es el principal factor responsable de la desaparición y fragmentación de hábitats, la degradación de suelos, de bosques y praderas y de la pérdida de biodiversidad del planeta. Sus efectos y consecuencias involucran una crisis de sustentabilidad e irracionalidad en el uso de bienes comunes con impacto ambiental sostenido, que incluyen el uso indiscriminado de agua y suelo, la destrucción de ecosistemas, la pérdida de biodiversidad, la expulsión de comunidades campesinas de sus territorios, el riesgo inherente al bienestar de futuras generaciones, la manipulación genética con incorporación de cultivos transgénicos, los efectos de la explotación depredadora de la tierra, el uso de agroquímicos para sostener un tipo de producción de alta rentabilidad económica, y los daños en la salud de las personas sometidas a fumigaciones.

El uso de agroquímicos muestra con crecientes evidencias efectos nocivos sobre la vida y la salud ambiental y humana (Avila Vázquez, 2016). Las comunidades y las publicaciones científicas siguen alertando y destacando mayor riesgo de malformaciones congénitas, de abortos, de trastornos reproductivos, endócrinos, inmunológicos, neurológicos, y aumento de prevalencia de tumores en las poblaciones afectadas (Heinzmann, 2011). Los estudios epidemiológicos y clínicos se suman a los reclamos de las organizaciones y de los pobladores de pueblos fumigados y, no obstante las recomendaciones de documentos internacionales que insisten en la importancia y aplicación del Principio Precautorio; las políticas de nuestros países mantienen una posición favorable al modelo productivista extractivista en connivencia con las corporaciones transnacionales que las promueven.

Con esta breve caracterización de la realidad se destaca con evidencias que la vida está amenazada, la vida de la comunidad biótica y la salud global. Y que hay víctimas: personas y ecosistemas, afectados por sistemas impuestos e injustos. Es insoslayable también que las víctimas no son solo las vinculadas territorialmente, lo somos todos de alguna manera, cuando tomamos agua contaminada y consumimos alimentos con venenos de fumigaciones. Lo que afecta a una parte de la comunidad biótica, tarde o temprano repercute sobre las demás, todos estamos interconectados.

Es un dilema ético que denota creciente complejidad porque son muchas las perspectivas involucradas, diversos los actores, los intereses, las controversias y los derechos a tutelar, así como evidentes los daños, los afectados y las víctimas. Es allí donde nos preguntamos ¿Cuál es la posibilidad de la bioética que conocemos y heredamos de ofrecer líneas de análisis y discusión para dirimir tales cuestiones? Es probable que ni el principialismo ni el personalismo ni otras éticas como las discursivas ofrezcan todas las herramientas necesarias. Y estas cuestiones manifiestan las limitaciones de muchas perspectivas clásicas ante realidades que sobrepasan los problemas de la ética biomédica. Las mismas éticas discursivas requieren de un paso previo que suele no verificarse en situaciones de problemáticas ambientales: el reconocimiento previo y el respeto por los involucrados, así como el discernimiento de los intereses en juego, antes de acceder a la mesa de diálogo.

2 Global Witness dice que cada 48 horas es asesinado un activista que lucha contra el extractivismo minero, petrolero, forestal y el agronegocio y que LATINOAMÉRICA lidera esa lista. https://www.globalwitness.org/es/

Ante las diversas líneas de fundamentación existentes, incluir la mirada desde las víctimas, asumiendo la influencia del pensamiento liberacionista latinoamericano y las ideas de la construcción del "buen vivir", pueden contribuir no solo para ampliar el campo de estudio y la profundización de los fundamentos sino a la construcción de una praxis bioética más inclusiva, descolonizadora y comprometida.

LOS APORTES POSIBLES PARA EL PRESENTE DE LA BIOÉTICA Y ALGUNAS CRÍTICAS

El aspecto más innovador en relación con las demás propuestas éticas contemporáneas es un cambio de paradigma, que siguiendo a Dussel, toma como punto de partida y principio material a la vida humana como tal, y para otorgar mayor materialidad, a la vida amenazada y victimizada. Es una ética de la vida desde la perspectiva de todas las vidas. Una bioética, fundada en un sistema que prioriza a las víctimas será una bioética comprometida y sin discriminaciones en sus contenidos ni en sus metodologías.

Es una posición bioética crítica, desde la denuncia hacia lo que impide el desarrollo de la vida humana plena, buena, y en comunidad, y hacia las consecuencias de la globalización, del orden impuesto por el mercado y la connivencia de sistemas, leyes y organismos que debieran proteger a las personas y no lo hacen.

Desde el reconocimiento del otro como víctima, surge la corresponsabilidad, el tomarla a cargo ante el sistema, de criticarlo en tanto y en cuanto causa dicha condición, y de desarrollar praxis de superación de las situaciones de opresión y exclusión. Todos estamos involucrados porque las consecuencias de los daños ambientales no discriminan, pero las víctimas son quienes alertan, sensibilizan y desde donde surgen colectivos organizados y tienen especial protagonismo en las conquistas de derechos. Lo podemos constatar en algunos logros en políticas ambientales resultado de las luchas colectivas en nuestro medio[3] y en Latinoamérica[4].

Este cambio de paradigma permitiría enriquecer a la bioética, no solo con características críticas, sino también apelando a la memoria, a la sensibilidad, al sentido, se vuelve una ética cálida, responsable, relacional y solidaria. Incluye el cuidado, el respeto y la responsabilidad por la vida en todas sus expresiones y por ende reclama otra racionalidad, la participación de otros saberes y la reconsideración de los derechos, humanos y también los de la naturaleza, en pos de una verdadera justicia social y ambiental.

Desde este enfoque se resignifica la perspectiva de la corporalidad: es en el cuerpo donde la víctima es afectada, el cuerpo se enferma, sufre y reporta los daños. Los daños no discriminan, los cuerpos son afectados por igual en cualquier condición social en que se encuentren, cuando no pueden desarrollar la vida que esperan ante un modelo de desarrollo impuesto.

Una Bioética desde las víctimas se basa en un principio material fuerte, con una doble vertiente: por un lado su perspectiva biocéntrica, que incluye y privilegia a las víctimas y a su vez asume que la vida buena es el ideal de una vida humana realizada, pero también afirma que la condición material de una vida así, incluye necesariamente la integridad de la comunidad de los seres vivos, por lo que es también ecocéntrica y relacional.

Esta construcción incluye la figura de quien se capacita para acompañar el proceso de concientización, denuncia y crítica, y los recorridos hacia la recuperación de las condiciones de vida humana, buena y digna: un bioeticista comprometido. Permitiría la ampliación del campo perteneciente a la bioética a todo aspecto relacionado a la vida y su desarrollo, incluidos los aspectos más elementales y a menudo

3 https://puntoapunto.com.ar/efecto-monsanto-legislatura-ya-debate-nueva-ley-ambiental-provincial/

4 Las Guerras del Agua y del Gas en Bolivia, las movilizaciones indígenas y campesinas contra la expansión de las concesiones petroleras y mineras en Ecuador, Perú, Guatemala, El Salvador y México; los plebiscitos ganados contra la privatización del agua en Uruguay, las luchas de los movimientos campesino-indígenas contra la expansión del 'modelo sojero' en el Chaco Sudamericano, las luchas contra los monocultivos forestales y las pasteras de celulosa, contra las represas hidroeléctricas y las grandes explotaciones de la minería química a cielo abierto.

olvidados: la vida amenazada y victimizada y su hábitat, la biosfera, y las complejas relaciones e interacciones que constituyen la trama o comunidad de vida. Y podría aportar además al camino hacia una "estrategia epistemológica" para construir una racionalidad ambiental, donde la relación entre los dilemas humanos, éticos y técnicos y las consecuencias ambientales sean encarados como aspectos mutuamente relacionados (Leff, 1994: 72).

En este trabajo quedan pendientes varios aspectos a desarrollar, tales como: la articulación de los derechos humanos con los derechos de la naturaleza, que ponen en discusión la misma noción de derecho y que abren a la incorporación de otros enfoques disciplinares, y también la relación entre universal y particular/cultural en la producción de normatizaciones, donde la corporalidad y la noción de daño establecido, como base material sólida, pueden adquirir especial relevancia.

CONCLUSIONES

Esta propuesta intenta ofrecer una construcción ampliada para la bioética en Latinoamérica, desde el enfoque de la ética liberacionista de E. Dussel donde destacamos su perspectiva material, centrada en la vida, desde la inclusión de todas las vidas y en especial desde el ámbito de las víctimas.

Las posibilidades que se desprenden son:

- Contribuir a que la bioética asuma una perspectiva crítica, descolonizadora, fundada en la materialidad de la vida de las víctimas, asumiendo la vida desde la corporalidad sintiente, en una perspectiva biocéntrica y relacional.
- Incluir prerrogativas para aplicar tanto en el campo metodológico como en la praxis y el perfil de los bioeticistas.
- Extender las prerrogativas básicas de la bioética, en cuanto a la construcción de consensos, el camino de transformación cultural y de construcción de ciudadanía, y el aporte de instrumentos para construir mejor "convivencia".

El enfoque "desde las víctimas" plantea una bioética inclusiva, plural, que sostenga las diversidades y se comprometa con la realidad y la promoción de la integralidad de la vida y la salud de la tierra como una *Sola Salud*. Tomando en cuenta que el inmenso crecimiento tecnológico y biotecnológico de la humanidad, "no estuvo acompañado de un crecimiento humano en responsabilidad, en valores y en conciencia" (Francisco, 2015: LS105) se abre una nueva etapa para reflexionar sobre lo que hacemos y para hacernos las preguntas pertinentes, individual y colectivamente. La realidad que vivimos, en contexto de pandemia, sindemia y deslegitimación de valores establecidos, nos alerta y reclama una nueva hora para la bioética.

REFERENCIAS

ALESSIO, J., FONTI, D. HEINZMANN, M., 2012. Hacia una reformulación del paradigma bioético. En León Correa, F. (ed.), 2012 Bioética Global y debates al inicio y fin de la vida en Latinoamérica. 20 años de FELAIBE. (p. 35 - 43) Santiago de Chile: Fundación Ciencia y Vida - FELAIBE - Sociedad Chilena de Bioética.

ASSELBORN, JC., CRUZ, GR, PACHECO OP., 2009. Liberación, Estética y Política. Aproximaciones filosóficas desde el sur. Córdoba: EDUCC.

AVILA-VAZQUEZ, M. DIFILIPPO, F., 2016. Agricultura tóxica y salud en pueblos fumigados de Argentina. en: Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos. 2 (2016), 23-45. Recuperado dehttp://criticayresistencias.comunis.com.ar.

BEORLEGUI, C., 2004. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. Bilbao: Universidad de Deusto.

CASTRO-GÓMEZ, S, GROSFOGUEL, R., (comp.) 2007. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

CERUTTI GULDBERG, H., MAGALLÓN, M., 2003. Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida? México: Juan Pablos/ UACM

DUSSEL, E., 1998. Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Editorial Trotta.

DUSSEL, E., 2006. 20 tesis de política. México: Siglo XXI.

DUSSEL, E., 2016. 14 tesis de Ética, hacia la esencia del pensamiento crítico. Madrid: Editorial Trotta.

FARAH, H., I., VASAPOLLO, L., (comp.) 2011. Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?. Bolivia: Plural ed cides-umsa.

FONTI, D, HEINZMANN, M., 2014. Bioética Social: Un aporte de la bioética a las controversias socio ambientales. Cuestiones de Población y Sociedad, 4 (4),p 63-72.

FONTI, D., HEINZMANN, M., ALESSIO, J., 2015. El bioeticista público: Hacia un modelo alternativo de intervención social para la bioética latinoamericana. Documentos y presentaciones del VIII Congreso latinoamericano de Ciencia y Religión 2015, p. 178-192.

FONTI, D., 16 de mayo de 2015. Salvar la vida de la bioética. La Voz del Interior. Recuperado de http://www.lavoz.com.ar/opinion/salvar-vida-bioetica

FONTI, D, STAUBER, JC, HEINZMANN, M, 2017. Bioética y conciencia de las víctimas. En Razón, lenguaje y reconocimiento en América Latina. EDUCC Córdoba, p 49-62.

FONTI, D., HEINZMANN, M., STAUBER, J.C., 2017b. Poner el cuerpo. La bioética pensada desde las víctimas y la crisis ambiental Revista RevistaRedbioética UNESCO; Montevideo; V.1 p. 73 - 80

FRANCISCO. Vaticano Laudatio si'. May 24 de 2015. Obtenido de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

HEINZMANN, M., 2019. Desde las Víctimas. Aportes para una revisión de los fundamentos de la Bioética. Buenos Aires. La Crujía. Parmenia.

HABERMAS, J., 1996. Conciencia moral y acción comunicativa, Barcelona, Península

HEINZMANN, M., 2011. Alimentación, producción de alimentos y consecuencias para la salud humana. Reflexiones bioéticas desde la perspectiva médica del cuidado de la vida. En Fonti, D., Stauber, J. C. (eds.) (2011) Hybris, estudios interdisciplinarios sobre ambiente y producción de alimentos. (p. 141-161.) Córdoba EDUCC

HINKELAMMERT, F.J., 1998. El proceso de Globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto. Pasos, 70(2da época), 29-35.

JUSTO, L., 2012. Bioética latinoamericana y caribeña. Hacia un giro descolonial. Revista Redbioética/UNESCO, 2(6), 9-10.

KOTTOW, M., 2005. Bioética prescriptiva. La falacia naturalista. El concepto de principios en bioética. En Garrafa, V.; Kottow, M. &Saada, A. (Coord.) (2005) Estatuto epistemológico de la Bioética. (p. 1-29). México: Universidad Nacional Autónoma de México. Red latinoamericana y del caribe de Bioética Unesco.

LEFF, E., 1994. Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable. México: Siglo XXI.

MAINETTI, J.A., PÉREZ, M.L, 2007. Los discursos de la Bioética en América Latina. En Pessini, L., de Paul de Barchifontaine, C., Lolas, F. (Coord.). (2007), Perspectivas de la Bioética en Iberoamérica. (p. 35 - 44). Santiago de Chile: Centro Universitario São Camilo - Programa OPS/OMS. .

MARDONES, J.M., REYES MATE, R., (eds) 2003. La ética ante las víctimas. Barcelona: Ed. Anthropos Rubí.

MIGNOLO, W., 2007. La idea de América Latina. Barcelona: Gedisa.

PETRELLA, R., 2009. Los bienes comunes, patrimonio de la Humanidad. Agenda Latinoamericana, 2009. Recuperado de http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=653.

PFEIFFER, M.L., (ed.) 2004. Bioética ¿estrategia de dominación para América latina?. Mar del Plata: Ediciones Suárez.

QUIJANO, A., 2010. Foro Social de las Américas, 11 de septiembre de 2010. Fadaeps.

RABINOVICH, S., 2003. La Mirada de las Víctimas. Responsabilidad y libertad. En Mardones, JM. & Mate, R. (eds) (2003) La ética ante las víctimas. (p. 50-75) Barcelona: Ed. Anthropos Rubí.

SOBRINO, J., 2001. A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2001.

SOUZA SANTOS, B., 2010. Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Editorial Trilce.

TADDEI, E., 2009. Globalización neoliberal: la recolonización de América Latina. En Seoane J. & Taddei E. (2009) Recolonización, bienes comunes de la naturaleza y alternativas desde los pueblos. p.7-12. Buenos Aires: Mimeo -Diálogo de los Pueblos y Grupo de Estudios sobre América Latina y el Caribe (GEAL)

VIDAL, S., 2010. Bioética y desarrollo humano: una visión desde América Latina. Revista Redbioética/Unesco, 1(1), 81-123

ZIELINSKY, J.M., 2013. Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas.Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación. En Las Torres de Lucca. N3. 97-137 -ISSN: 2255-3827

La educación como valor

¿SE PUEDE ENSEÑAR BIOÉTICA? CONSTRUCCIÓN, DECONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE UNA RELACIÓN

Diego Fonti

A primera vista, la pregunta del título parece baladí. Tenemos sólidos materiales académicos, reconocidas instituciones educativas y una nutrida oferta de formaciones curriculares, que responden a ese interrogante por vía afirmativa. Sin embargo, cuando consideramos el problema detenidamente, asoman enseguida algunos problemas significativos. En primer lugar aparece el vínculo entre el saber y el poder, ya que las instituciones, contenidos y modos de enseñanza siempre responden a una comprensión política del asunto, y ésta a su vez a una consolidación de relaciones económicas, culturales y simbólicas. Cada política tiene su pedagogía y cada pedagogía responde a una política, lo que lleva a interrogar sobre la supuesta universalidad y legitimidad con que se configuraron los contenidos y argumentos a la base de nuestros procesos educativos. No se trata cuestionar irresponsablemente y sin atender a las consecuencias de la crítica, sino en vista de superar las injusticias y daños operados por los supuestos vigentes.

En segundo lugar, en tanto fuentes suyas, hay otro aspecto característico de las humanidades en general y de la filosofía en particular que se extrapola a la bioética: así como no existe el "mejor" libro de filosofía (el más completo y actualizado, capaz de otorgar a quienes estudian el conocimiento definitivo que supere las ideas erróneas del pasado, como podría suceder en algunas ciencias empíricas), tampoco tenemos un texto bioético que sea capaz de presentar de modo acabado su conocimiento. Antiguas ideas pueden renovar su valor, y nóveles modas volverse inviables. Y finalmente, en tercer lugar, aparece una característica muy vinculada con las múltiples discusiones sobre las creencias, ideologías y cosmovisiones. La bioética es un campo discursivo, donde se buscan acuerdos racionales frente a los dilemas morales en torno a las decisiones sobre la vida, que involucran técnicas y conocimientos científicos; pero está integrado por sujetos atravesados por historias personales y creencias, que marcan sus comprensiones de los datos y argumentos. Ese sesgo marca toda interacción con otros argumentos y discursos. Además del sesgo, hay otro rasgo determinante que constituye a los sujetos: la finitud y la vulnerabilidad, sobre la que se estudia y argumenta bioéticamente, no sólo caracterizan a los casos de análisis sino a los propios sujetos que enseñan, estudian y argumentan. Este lugar subjetivo de la bioética no puede ser suplido por alguna abstracción argumentativa, ni mucho menos puede ser neutralizado por un supuesto sujeto racional sin compromisos. No hay sujetos sin atributos, que aprenden neutralmente la aplicación ideas universales para casos paradigmáticos.

Así aparece una doble dificultad cristalizada en la idea de "imposibilidad de enseñar", que por motivos distintos han identificado Kant y el psicoanálisis. Kant (2012: 258) afirmaba que no se puede enseñar filosofía sino a filosofar, porque en filosofía no hay un "contenido" que pueda incorporarse incrementalmente – al modo de las ciencias –, que garantice el ejercicio de la razón crítica de indagar los límites y la justificación de las afirmaciones. Por su parte, Freud (1991: 249) y Lacan (2008: 203) afirmaban que al igual que gobernar y psicoanalizar, educar es imposible, porque hay un momento subjetivo que roza la innombrable angustia de la finitud individual, que ningún discurso puede elaborar, conceptualizar y trasmitir. Aquí tenemos en escena la tensión de la educación en bioética: necesitamos practicar un oficio – trasmitir ideas, usar un vocabulario, hablar argumentativamente – mediante su mismo ejer-

cicio, sabiendo al mismo tiempo que quienes entramos en ese vínculo estamos atravesados por una experiencia, común y al mismo tiempo singular, que implícitamente acompaña todos nuestros discursos, contenidos y argumentos, y a la vez siempre escapa de ellos. O sea, con Kant sabemos que ningún contenido agota la formación en el uso crítico del razonamiento, y por el psicoanálisis sabemos que nuestra singularidad siempre nos marca, aunque huye de conceptos y razonamientos universales. Esa tarea imposible es al mismo tiempo imprescindible, ya que la vida en común y la ética para una convivencia o cohabitación con otras personas diversas en contextos deteriorados (cf. Illich 1978; Butler 2017: 103), nos exigen participar de un modo de discusión pública que involucra saberes, razonamientos y discursos, que por limitados que sean configuran la matriz misma de lo que debemos educar en bioética. Corresponde, entonces, una reflexión sobre ellos, para pensar cómo abordamos pedagógicamente la legitimidad de nuestras decisiones, de las normas universalizadoras y su vínculo con el modo singular en que cada quien vive nuestra finitud compartida.

La noción de autorreflexión crítica ha estado al origen de la filosofía moderna. Fue considerada como lo característicamente emancipatorio de la noción moderna de conocimiento y fue puesta a la base de todo el proyecto filosófico por pensadores como Habermas (1990: 201). También se la consideró el momento definitorio de todo proceso educativo, en tanto la "concientización" en educación integra las responsabilidades personales con las colectivas, supera las primeras etapas de la conciencia ingenua y mágica (que acepta lo dado como inmutable, o reconoce que hay una injusticia en juego pero sin identificar correctamente sus causas, y por ende no dirige su reacción contra los verdaderos orígenes de la estructura injusta), y logra una conciencia crítica (Freire 1971: 43). Ambas vertientes de la autoconciencia, epistémica y sociopolítica, son insoslayables para una educación emancipatoria.

En este sentido, la revisión de las propias prácticas, de nuestros supuestos tácitos, de las pretensiones de validez de nuestras afirmaciones, etc., es una tarea que ha de acompañar toda práctica educativa como parte de su oficio. El campo bioético no carece de iniciativas en ese sentido. Aquí cabe una alusión al pasado inmediato, por el modo transversal cómo la preocupación por la educación apareció en numerosas conferencias del VIII Congreso Internacional de la Red Bioética UNESCO (2021) y en las jornadas preparatorias previas. Pero no es un tema nuevo, ya que ha estado en el centro de las instituciones y comunidades vinculadas con la bioética desde sus inicios. Los diversos modos de comprensión de la bioética y de agencia pública de las interacciones de los sujetos – personales o colectivos – que integran sus ámbitos, siempre se establecieron en una relación epocal entre lo político, lo epistémico y lo educativo. Aunque no es algo nuevo en la historia del pensamiento, sí tiene algunas características particulares debidas tanto a lo específico del campo bioético como a otras cuestiones coyunturales, características visibles en diversas presentaciones del mencionado Congreso y que serán parte de estas consideraciones.

A continuación se propone, primero, una breve descripción de cómo se construyó la relación entre educación y bioética. Este será un punto de partida para deconstruir luego tres núcleos que caracterizan esta relación: la cuestión epistémica con sus cuestiones de legitimación y jurisdicciones; la cuestión pedagógica con sus perspectivas y posibilidades; y finalmente la cuestión subjetiva de las personas involucradas. Cada uno de estos tres aspectos proveerá los insumos para una propuesta que reconstruya un rol de la educación en la bioética como una práctica política en estas condiciones contemporáneas.

HISTORIA DE UNA CONSTRUCCIÓN: SUPUESTOS Y EVOLUCIÓN

La construcción del campo educativo en bioética no puede separarse de la historia de las publicaciones, declaraciones, documentos, instituciones y leyes relacionadas con sus temas de interés. Más aún, como se retomará sobre el final de este texto, existe una progresiva ampliación del campo bioético que lleva nuevamente a pensar sus límites y la legitimidad de sus intervenciones. Pero lo importante en primer lugar es identificar cómo esas prácticas, discursos

y dispositivos configuraron las grandes líneas de los "currículos" sobre los que se asentaron los modelos educativos de la bioética. Éstos no solamente incluyen textos, conceptos, metodologías discursivas y supuestos implícitos, sino también una serie de intereses y finalidades. Siempre conviene ver en estas construcciones quién hace qué, para quiénes y para qué. Toda decisión y recorte conlleva supuestos que conviene poner en evidencia, no porque sean inadmisibles, ya que toda interacción humana – incluida la educación – los implica, sino porque es importante evitar la noción de mera neutralidad u objetividad en las decisiones.

Trabajos expertos en educación han dedicado gran atención a la conformación del currículum como pieza clave para investigar las prácticas educativas (Stenhouse 1991). El currículum no es sólo el recorte formal de contenidos, sino que es un término polisémico que incluye también experiencias, decisiones sobre los problemas a atender, y otros múltiples fenómenos educativos que configuran un campo y generan una reflexión disciplinar de sus propios miembros (Bolívar 2008: 132-134). En esta perspectiva es interesante analizar cómo se seleccionaron contenidos y se establecieron las direcciones de la educación en bioética. Es útil identificar las líneas principales del currículum que se consolidó desde inicios de la década de 1970 por el impulso de la bioética anglosajona, fue recibido en buena parte del mundo, Latinoamérica incluida, y a partir de mediados de la década de 1990 fue revisado críticamente en vistas de un modelo capaz de integrar los aspectos invisibilizados o negados por su contexto de origen.

La bioética es impensable sin el antecedente de los sucesivos códigos y modelos de ética médica. Muchos de sus problemas, de los valores asumidos, e incluso de los principios de razonamiento, surgen de esa larga tradición. El límite del beneficio y el principio de no dañar, la confidencialidad y la veracidad, la extensión de la voluntad de los sujetos involucrados en la relación sanitaria, fueron algunos de esos temas centrales, y su trasmisión y aplicación deliberativa a los casos fue a menudo un capítulo relevante en la educación médica. Desde la literatura hipocrática hasta los códigos posteriores a la segunda guerra mundial, pasando por los manuales de acompañamiento espiritual medievales y de etiqueta médica modernos, tenemos una larga secuencia de discursos que norman las prácticas sanitarias y las orientan con principios. Pero las barbaries del s. XX operadas sobre la vida de individuos y poblaciones, así como los nuevos desafíos por los avances tecnocientíficos, obligaron a repensar esos problemas desde un razonamiento más allá de las fronteras de la biomedicina y su sistema educativo. Surgen nuevos temas y se actualizan antiguas preguntas. Las tradicionales metodologías de argumentación moral, sobre todo la antigua prudencia con el apoyo casuístico, y la deontología y el razonamiento a partir de principios, se ven implantados en el vivificante suelo de los problemas sanitarios concretos. A partir de la década de 1960 se vuelve cada vez más claro que no se trata de un capítulo de la formación médica sino que se está frente a preguntas que configuran un campo interdisciplinario con características propias. La creación del Hastings Center (1969) y su Hastings Center Report con énfasis en la investigación; la fundación del Kennedy Institute of Ethics (1971) y su incidencia en la Encyclopedia of Bioethics; pero también en paralelo las publicaciones de V. R. Potter, la sucesiva publicación de Declaraciones e Informes nacionales e internacionales sobre cuestiones como investigación, consentimiento, autonomía, confidencialidad, etc., fueron pilares de esta construcción. Sus objetivos múltiples incluían la elaboración de acuerdos y principios que fueran capaces de brindar una respuesta éticamente justificable a los desafíos clínicos y de investigación en el marco de las prácticas tecnocientíficas, políticas y económicas, y a partir de ellos, la formación de aquellos profesionales involucrados en esas prácticas.

Hay que analizar también el rol de los sujetos involucrados en la relación educativa, en particular en la enseñanza. Al lado de personas expertas en ciencias relacionadas con la salud no sólo hubo desde el inicio filósofos y juristas, sino también – y es algo que habitualmente subraya la literatura experta – teólogos (OHB 3). Su énfasis no sólo estuvo en la inserción de nociones provenientes de sus tradiciones, sino también en sumarse a las posiciones filosóficas que criticaban cierto exceso operado por la filosofía analítica y la metaética, en detrimento

del planteo normativo y del análisis de problemas bioéticos concretos.

Es imposible resumir aquí la multiplicidad de rasgos contextuales que incidieron en las prácticas bioéticas, incluidas las educativas, pero sí se pueden presentar algunas características transversales propias del marco de origen. Entre las principales tenemos: una noción "atomista" (Taylor 1991: 58s) del sujeto autónomo e individual a la base de toda relación; un contexto institucional y contractual, en el que se dan las relaciones entre individuos, pacientes y profesionales de la salud, o sujetos de investigación e investigadores; la normatividad deontológica como finalidad de las deliberaciones, en tanto más allá de la casuística apuntan a aplicar los principios al caso o, en su defecto, a generar principios admisibles para futuros casos análogos; la convivencia de prudencia casuística y deontología deductiva; la progresiva judicialización de las relaciones sanitarias; y finalmente el marco "liberal" de las comprensiones simbólicas o religiosas de la moral, que permite la coexistencia de decisiones inspiradas por cosmovisiones diversas mediante cierta neutralidad o abstención del poder público respecto de las mismas y de la discusión entre ellas.

Un documento que plantea el modelo educativo para esa bioética de modo expreso es la Encyclopedia of Bioethics. En sus ediciones sucesivas la entrada "Educación en bioética" casi no tiene cambios. Si bien se incorporan unas pocas cuestiones "holísticas" de la bioética al modo que la caracterizaba Potter, la mayor parte de la entrada está dirigida a cuestiones de la ética de las profesiones de la salud, y destina sólo las últimas páginas al análisis de la educación bioética en particular. Afirma que se operó con la bioética un paso de la enseñanza del código de lo que se debe o no se debe hacer, como lista de obligaciones y lealtades profesionales, al análisis ético de los documentos y desarrollos en el campo bioético. Considera que se dio así un "creciente consenso" en la educación bioética (EB 306). Así, actualmente los códigos de ética "reflejan principios éticos básicos y virtudes relevantes para la práctica profesional". Los principios específicos para las interacciones y las virtudes que caracterizan las conductas se consolidan como criterios transversales en los documentos bioéticos y devienen fuentes para su enseñanza. Además "el foco está menos en simplemente indoctrinar estudiantes en comportamientos y actitudes, y más en incentivarles a pensar sobre los principios éticos y virtudes que apuntalan esos roles profesionales y responsabilidades".

El desarrollo de la bioética influye así en el modelo educativo: se exponen las bases teóricas de la bioética y los métodos de análisis ético, la reflexión sobre las situaciones, el reconocimiento de particularidades que inciden en los problemas bioéticos, etc. El consenso pedagógico incluye la integración de contenidos teóricos y casos. Al mismo tiempo la Encyclopedia afirma que hay menos consenso sobre quién debe enseñar, si filósofos, teólogos, profesionales de cada área, o un equipo interdisciplinario (EB 306). Finalmente se subrayan los factores que muestran la necesidad de educar en bioética con una base en la deliberación, que sea capaz de identificar también las particularidades de cada sector profesional de la salud: la autonomía de las profesiones de la salud y las dificultades debidas a una limitada autoridad en la toma de decisiones; la alteración de las relaciones de profesionales y pacientes a partir de agentes que dominan tecnologías particulares y los problemas que se derivan de ello; y las inequidades surgidas de los avances y costos, que la bioética cuestiona en el caso de su inmoralidad, para promover políticas justas y equitativas (EB 307).

Hay que subrayar también que la elaboración progresiva de los tres principios (respeto por las personas, beneficencia y justicia) a partir del Informe Belmont, significó el inicio de una serie de investigaciones e institucionalizaciones. Ellas incluyeron las prácticas educativas, que analizaron las derivas y aplicaciones de los mismos, algo patente en la evolución del "respeto por las personas" hacia el "respeto por la autonomía". Se incorporó en la elaboración teórica y su exposición pedagógica la interacción con otros campos vinculados (derecho, sociología, psicología). Y sobre todo se consolidaron dos grandes modos de relación educativa en el seno del mismo paradigma. Por un lado, el modelo proveniente de la antigua tradición prudencial y la noción general de virtud, y su incidencia en la formación de profesionales. Por otro lado, la formación en la tradición deontológica que

parte de los principios y los utiliza como herramienta que ha de enseñarse para la aplicación a los casos. En clave pedagógica tenemos así una transferencia de conocimientos pero con un fin claramente definido de aplicación pragmática, no alejado de las intenciones de la casuística en la que estaban formados algunos de sus autores originales.

El modelo consolidado a partir de este vínculo entre un tipo de conocimiento y una estructura de decisiones éticas posibles, enmarcado en un sistema moral y político con algunas características formales y deontológicas definidas, comenzó prontamente su expansión a otras latitudes, incluida América Latina (Mainetti 2011 y 2019). Su influencia se sintió particularmente en los ámbitos que compartían algunas de las características de su contexto de origen, y fue en ellos donde también se replicaron los modelos educativos, textos de referencia, fuentes de consulta, etc. Pero el impulso pedagógico interactuó aquí con discursos críticos provenientes de fuentes diversas, lo que llevó a una reformulación de la comprensión misma de la bioética, sus materiales y procesos educativos. No es aquí el lugar para enumerar las principales líneas críticas elaboradas desde América Latina, que son analizadas en otros capítulos de este manual, pero sí afirmar que desde finales de los años ´90 e inicios de los 2000 se constata una preocupación por hacer interactuar los principios y aportes de la bioética recibida con algo muy sensible para la historia latinoamericana, los Derechos Humanos. La Declaracón Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de 2005 fue un hito en este sentido.

Los principales modelos de aprendizaje y razonamiento deliberativo – principialismo, casuística, procedimentalismo – tenían una seria dificultad en incorporar las características del contexto económico, político y social de las comunidades a las que se dirigían (Tealdi 2002). Los Derechos Humanos emergen como un instrumento capaz, al mismo tiempo, de garantizar los derechos que se quería proteger en los discursos bioéticos heredados, pero con el objetivo de reconocer las (legítimas) particularidades comunitarias, las cosmovisiones y modos de vida. Al mismo tiempo formulan los valores, requisitos materiales y garantías, sin los cuales cualquier realización humana quedaría severamente limitada, como la vida y la identidad, la integridad y la libertad, la salud y el bienestar (Tealdi 2002).

La Declaración Universal proveyó un marco normativo a estas valoraciones, reubicando los principios y virtudes en la base ontológica de la vulnerabilidad, en el horizonte axiológico de la integridad y en la orientación político-económica de la solidaridad. Esto conlleva una revisión importante de las decisiones educativas, algo que puede también identificarse en otro documento insoslayable, el Diccionario Latinoamericano de Bioética. En él leemos que la atención a las historias personales en el análisis bioético indica atender la inserción personal en el contexto social, al mismo tiempo que la pluralidad de racionalidades y valoraciones en juego (DLB 260). Implica recuperar los mejores aspectos de las tradiciones que confluyeron en nuestro contexto, incluidos los modelos contemporáneos de deliberación procedimental en busca de consensos legítimos y la universalización progresiva de derechos y garantías (DLB 270).

El Diccionario describe cuatro modelos educativos: la imposición doctrinal que a partir de una comprensión determinada se aplica deductivamente a los casos; el modelo liberal enfocado en garantizar prerrogativas individuales y evitar incidencias ajenas en las decisiones; el modelo deliberativo procedimental, concentrado en formular las condiciones de legitimidad para el consenso universal; y el modelo hipercrítico enfocado en el análisis de los modos de consolidación del poder (DLB 271s). La entrada del Diccionario se decanta por el modelo deliberativo, donde "el concepto de razón no está centrado en el sujeto aislado, como ocurre en el modelo liberal, ni en cosmovisiones trascendentes del modelo doctrinal, sino en lo que resulta de las argumentaciones expresadas libremente por todos los involucrados en una comunidad discursiva" (DLB 272).

Pero conviene tanto analizar los aportes posibles de los demás modelos (ya que cada uno está mostrando aspectos que atraviesan la subjetividad de quienes deliberan), como analizar también los límites del propio procedimiento deliberativo. Porque la educación incluye también aspectos como el acceso a la deliberación

misma en condiciones opresivas donde esto no se da por sentado, la materialidad mínima exigible para garantizar los Derechos Humanos, y el reconocimiento de sujetos y comunidades en condiciones ya vulneradas de vida cuando hay una consolidación ideológica que anula o reprime la conciencia política.

ELEMENTOS PARA UNA DECONSTRUCCIÓN

El término "deconstrucción" es tomado aquí en un sentido instrumental, a partir de dos aspectos metodológicos provenientes de las obras de Derrida y Foucault. Por un lado, se señala con la deconstrucción el análisis textual y cuestionamiento de la historia de los conceptos, identificando el modo cómo constituyeron un discurso sobre algo presente y disponible, mostrando los límites de ese señalamiento a la vez que las posibilidades todavía vigentes en lo que fue negado o dejado de lado. Derrida analiza cómo los textos entretejen sentidos, establecen un centro y dejan al margen posibilidades y diferencias a partir de privilegiar un término sobre otro (Derrida 1989: 30, 40). Por otro lado, Foucault indaga cómo las formaciones discursivas dependen de archivos, pero también cómo aparece un saber en la interacción de cuerpos teóricos y prácticas (discursivas o no), y complementa ese análisis "arqueológico" de las condiciones de posibilidad de un discurso con el "genealógico" de las condiciones de su funcionamiento (Foucault 1970: 53s). Como suele suceder con algunos términos, la historia de sus efectos excede largamente el proyecto inicial de quienes los acuñaron, cobra vida propia por el uso en otros contextos y con otros fines. Así es que, evitando la exégesis de estos autores pero siguiendo ambas líneas en vista de esta indagación acerca de la consolidación educativa en bioética, cobra interés el análisis de las prácticas discursivas y los documentos, los márgenes y huellas de lo ausente, las decisiones sobre lo central y lo periférico, como mecanismo crítico para abordar esa historia, sus decisiones, inclusiones y exclusiones. Ambas asumen la posibilidad de reconocer las diferencias que la lógica del pensamiento anuló, excavando los sedimentos que consolidaron en épocas sucesivas los términos y los constituyeron como piezas de un saber, para eventualmente pensar alternativas.

Esta aproximación metodológica, junto a la mencionada multiplicidad de procedencias de los discursos a la base de los documentos y la formación en bioética, conlleva ante todo la atención a cuáles pudieron imponerse, cuáles asumieron roles que no competen a lo que se podría justificar como campos propios de intervención, y cuáles fueron relegados aunque portan un valor discursivo que no fue tenido en cuenta. El oficio educativo incluye esa tarea de atención en paralelo con la presentación y las estrategias para adquirir el ejercicio virtuoso de esas prácticas y los conocimientos consolidados. Un ejemplo puede ser el modo en que la educación en bioética adoptó un enfoque notablemente centrado en cuestiones biomédicas (con especial incidencia de algunas de sus especialidades en desmedro de otras), a pesar de la presencia coetánea del enfoque integral proveniente de Potter. Otro ejemplo puede ser el rol de los discursos religiosos, también presentes desde los orígenes de la bioética, cuando en la interacción legítima con otras disciplinas excedían sus propios límites en un contexto moderno de deliberación, laico y pluralista. Y un último ejemplo es el modo en que la inserción en la discusión bioética de cuestiones estructurales como la pobreza y la opresión, la injusta estructura económica de las relaciones sanitarias y la falta de acceso a las condiciones básicas para la salud, pueden ingresar en un enfoque de Derechos Humanos que revise críticamente el modelo bioético tradicional.

Para este momento deconstructivo se puede enfocar en primer lugar lo epistemológico desde una perspectiva inmanente a los conocimientos, para identificar cuál es el interés que les habita y orienta sus métodos y validaciones. Se mencionó con anterioridad el término de educación crítica y emancipatoria. Aquí se abren dos caminos en el vínculo inmanente de los conocimientos: sus pretensiones de validez a la luz de sus intereses, y el modo cómo cada uno permite o no un proceso liberador. Se produce así una interesante interacción entre el desencubrimiento de las consolidaciones de los discursos y la pregunta por los intereses que basaron los modos de legitimar los conocimientos. Habermas reúne las ciencias en tres grupos,

cada uno orientado por un interés particular. Las ciencias empírico-analíticas indagan la realidad desde el funcionamiento instrumental, y sus formulaciones legales están orientadas por el interés en la aplicación, manipulación y predicción. Las ciencias hermenéuticas parten de las formas concretas de vida, guiadas por el interés en facilitar la comunicación intersubjetiva e interpretación mutua. Finalmente, el conocimiento guiado por el interés emancipatorio implica la autorreflexión y revisión de los intereses y mecanismos de los diversos conocimientos (Habermas 1990: 198ss). La educación en bioética no puede prescindir de esta vuelta reflexiva sobre los discursos y disciplinas que la configuran, para estudiar cómo se dieron esos intereses, cómo asumieron o excedieron los límites de sus campos y métodos, y cómo se relacionaron con las instituciones, producciones culturales y modos de relación económica.

También en esta línea epistemológica hay que pensar el análisis desde las periferias de los centros, desde el revés de las instituciones consolidadas y los sujetos de saber socialmente consagrados. La educación emancipadora, en este sentido, no es sólo la autorreflexión sino la toma de posición en perspectiva de lo dañado o negado por la historia de los discursos académicos y las instituciones científicas, en este caso de bioética. Aquí aparece un ingreso al saber "establecido" de esos otros saberes portados por sujetos que habitualmente no entraban en el discurso. Ciertamente la bioética ya había hecho algo análogo, por ej. en lo relativo al principio de autonomía y la voz subjetiva del paciente frente al paternalismo tradicional, pero aquí sucede otra cosa, estructural para la relación educativa. En el sentido de Freire, la emancipación implica un tipo de educación "en la que educadores y educandos se hacen sujetos de su proceso, superando el intelectualismo alienante, superando el autoritarismo del educador bancario, supera también la falsa conciencia del mundo" (Freire 1994). No sólo se critica la reducción al objetivismo o la transformación del conocimiento en contenidos que se "cargan" por fuerza en una cuenta "bancaria", sino que además se señala que en la relación educativa hay una co-configuración subjetiva, en la que ambas partes se vuelven sujetos del proceso educativo, ambas educan activamente y son educadas.

Pero además de esta relación inmanente de los intereses en los diversos conocimientos y la relación entre los sujetos, también se pueden indagar las relaciones "trascendentes", en tanto se supera el discurso al interior de las disciplinas y se estudia la interacción entre los conocimientos, y entre éstos y otras instituciones. Educativamente esto es valioso para evitar no solo el prevaricato entre disciplinas sino también entre otros discursos y configuraciones sociales. Ha sido característico de las visiones totalitarias y fundamentalistas (o en el caso latinoamericano, integristas), la eliminación de límites entre discursos e institucionalizaciones como la política, la ética, la ciencia, la jurisprudencia, la doctrina religiosa, etc. (Lübbe 1986: 326). Aquí la bioética en su discurso educativo puede poner de sobreaviso y analizar críticamente esas vinculaciones y posibles excesos.

Un segundo enfoque para la deconstrucción es partir de las perspectivas y posibilidades que se fomentaron o limitaron en la relación pedagógica. El estudio de los materiales y la adquisición de competencias previstas en los programas de formación (capacidades argumentativas, razonamiento a partir de datos y valores, etc.), no puede limitar los otros aspectos de la relación educativa. Entre ellos está el análisis de la historia misma de la configuración del campo bioético, la contextualización de los resultados, y la indagación de los límites del modelo mismo vigente a partir de la Declaración. Esto conlleva mostrar, por ej., que las posibilidades de los Derechos Humanos como modelo, o la intervención de la bioética en cuestiones tales como las discusiones sexogenéricas, ambientales y económicas en general, tampoco pueden devenir un algo dado sin más, sino que deben darse en constante revisión sobre sus pretensiones de validez, los compromisos tácitos de sus supuestos, los límites de sus afirmaciones, etc. Sucede que, por un lado, nunca se está exento de las raíces eurocéntricas y colonialistas del saber, lo "abismal" en términos de De Sousa (2010: 29ss), pero por otro tampoco se puede prescindir de los aportes que esos conocimientos e instituciones puedan hacer respecto de garantías y previsiones necesarias.

En este sentido, en la conferencia inaugural del mencionado Congreso de UNESCO, Boaventura De Sousa Santos señala dos límites del conocimiento científico moderno. Por un lado, la reducción de todo problema a una cuestión técnica, excluyendo los aspectos éticos o políticos. Y por otro, la supuesta neutralidad que impediría una valoración o el planteo de intereses. No solo son falsos estos supuestos, sino además son indeseables porque su convalidación discursiva ha conducido a ocultar las valoraciones efectivamente implícitas en las decisiones. Estos supuestos y aquellos requisitos, por contradictorios que sean, son parte de las características estructurales del "pensamiento abismal". Ahora bien, esto no significa desconocer los aspectos que pueden servir de modo emancipatorio, siempre que sean tomados desde otra perspectiva y según otros fines comunes. Exponer de qué lado están los conocimientos, qué intereses se representan, desde qué perspectivas se abordan, es también un acto cognitivo y valorativo. Son otros conocimientos válidos, otros saberes, que deben complementar, limitar e incluso dirigir el conocimiento científico a la hora de la relación educativa.

Finalmente tenemos la cuestión del sesgo subjetivo, que como se describió al inicio está caracterizado por la doble característica del sesgo por la conformación histórica del sujeto (que puede provenir de múltiples fuentes, pero que influye en el modo cómo se comprende, analiza y valoran las informaciones y discursos) y de su estructural finitud vulnerable (que subyace a toda deliberación por el lazo, no siempre visibilizado, entre la singularidad de quien delibera y las singularidades afectadas de los casos, y que por ende produce tensiones en la toma de decisiones). En esto se da la necesidad de una auto-deconstrucción, que sea capaz de indagar los sesgos a menudo sin fundamento de las propias posiciones, no porque deban ser eliminadas las creencias u organizados de modo neutral los valores, sino porque un primer paso es reconocer sus efectos en nosotros, en el modo como aceptamos o rechazamos argumentos, encontramos selectivamente confirmaciones, etc. (Mercier 2017, Massolo 2021).

El momento de autodeconstrucción es siempre necesario y siempre inacabado. No sólo por la dificultad de identificar los sesgos. Es que a pesar de la importancia de esta vuelta crítica sobre sí y sobre el conocimiento para advertir sus límites, a pesar de la separación necesaria para tomar distancia y ver estas realidades en perspectiva, se da en la relación educativa otra experiencia subjetivamente definitoria. Levinas (2009: 178) afirma que en tanto la vida se abre al pensamiento se da la "enseñanza". Pero debido al lazo que se da entre todo ser humano, o sea la respuesta-responsable a la convocatoria de otro, esa enseñanza tiene un rasgo particular. En quien enseña, el maestro, la maestra, se da la "coincidencia de la enseñanza y del que enseña", la unidad de palabra y persona. Hay a la vez una especie de comunidad y de trascendencia de los sujetos, que desfasa las formas clásicas de la enseñanza dialógica. No es que quien enseña porte un saber superior, una asimetría que efectivamente pueda darse en aspectos puntuales de conocimientos específicos. Sino que Levinas se refiere a la relación misma, porque quien enseña "dona un vínculo con un punto que el alumno no puede recobrar, pero a partir del cual puede pensar" (Levinas 2009: 185). Hay una figura de alteridad que caracteriza a ambas partes de la relación, que ninguna interacción comunicativa termina de superar. Siendo así cada parte maestra, en tanto quien enseña y quien aprende significan ambos una alteridad preñada de sentidos únicos, entonces su trascendencia porta un sentido irrecuperable que sólo se hace presente como enseñanza en la presencia de esa otra persona.

HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN

A partir de los propios análisis de la deconstrucción puede darse el paso a una reconstrucción, en el sentido que se impondrá la pregunta sobre cómo establecer una justificación de las afirmaciones una vez realizado su análisis, cómo se dará el vínculo subjetivo y cómo se establecerá la comunicación en esta práctica a la vez imposible e imprescindible. Si hubiera que adoptar un criterio desde dónde pensar esa justificación, puede pensarse en la conferencia radial del 18 de abril de 1966 de Theodor Adorno, cuando afirmaba que la primera exigencia de cualquier proyecto educativo es pensar cómo evitar que Auschwitz se repita. Auschwitz aparece como sinécdoque de toda violencia absolu-

ta, injusta y brutal, de un grupo humano sobre otros. Y a partir de los juicios y del Código de Nuremberg podemos pensar también la historia de la bioética como una respuesta a Adorno. Aunque con la historia posterior hemos tenido que admitir también que la barbarie no conoce exclusivismos y que tiene otras múltiples manifestaciones de larga data.

Junto a este criterio se impone también la pregunta por lo pragmático o factible de la educación en bioética, ya no en los dos sentidos planteados al inicio de este trabajo, sino en un sentido político ligado a las prácticas educativas efectivas. O sea, no sólo la conciencia de que ningún contenido agota la educación en bioética sino que se requiere un análisis reflexivo del uso mismo de la racionalidad en el proceso, ni tampoco sólo la admisión de que hay un punto subjetivo insoslayable donde finalmente toda universalidad encuentra su límite (y su origen). Se puede agregar una tercera imposibilidad a partir del problema de la "decadencia del argumento moral", formulado por Rita Segato en la conferencia de cierre del Congreso mencionado. A partir de su análisis social y de experiencias históricas concretas, Segato afirma que la "razón humanitaria" del argumento moral ha entrado en un descrédito que lo vuelve inoperante. Más allá de las discusiones posibles sobre la interpretación de qué sea lo "moral", es importante reconocer que efectivamente hay una insensibilidad que los argumentos no logran romper y que ello es parte de la experiencia social contemporánea.

Es frente a esto que la posible reconstrucción no sólo ha de atender los núcleos develados en el momento deconstructivo, sino también los aspectos subrayados por el pragmatismo y el principio de factibilidad de la filosofía de la liberación. Por un lado el pragmatismo que tenía por finalidad subordinar la filosofía a la construcción práctico-política de un modelo de ciudadanía democrática, y por ende entendía la educación como parte de un programa político. Y por el otro el principio de factibilidad (Dussel 1998: 243, 457) que en vista de la vida y salud negadas de los sectores vulnerados, introduce en la discusión los bienes concretos como efectivizaciones de la justicia y los convierte en la materia misma del oficio educativo. La sensibilidad dañada que Segato encuentra no se suple sólo con normatividad. Tampoco la competencia en la deliberación en procesos normativos es suficiente para que ingresen las voces, requisitos materiales y vidas dañadas en la discusión. El análisis del poder tiene un vínculo con las voces de quienes han sufrido estrago y opresión, no sólo por vía de indicar cómo se ejerció ese poder, sino mediante el análisis de las formas de resistencia y construcción contra-hegemónica a partir de su propio poder. Y esto es también parte de la educación en el argumento moral.

Para una reconstrucción de la práctica deliberativa parecen imprescindibles las subjetividades de quienes están involucrados, incluidas tanto aquellas atravesadas por una comprensión de la historia de la bioética como aquellas que "no saben" los contenidos de esa historia, aunque sí están atravesadas por sus efectos. Y por ende saben hablar desde esa posición. Los múltiples saberes, incluidos los subjetivos, han de ingresar en una relación política, con todos los riesgos de la misma. Hay que destacar que De Sousa reconoce las dificultades para conseguir esa "ecología de saberes", y a la necesidad de un "pensamiento de transición". Podemos pensar también en una "mediación" de saberes, que sin buscar una unidad superior pueda ser capaz de establecer una interacción entre modos de comprender el mundo a menudo estancos, y al mismo tiempo sostener perspectivas valorativamente definidas.

Los cuatro modelos educativos en bioética, que se formulan en el Diccionario otorgando una preeminencia al modelo procedimental deliberativo, señalan aspectos que deben ser reconocidos. El rol que tienen los valores simbólicos para las personas con compromisos religiosos o cosmovisivos, que están a la base de su comprensión del mundo y marcan muchas veces la aplicación educativa a sus decisiones; la importancia de las garantías individuales generadas en los sistemas liberales; la legitimación por vía procedimental y discursiva en un sistema de simetría intersubjetiva guiado por el mejor argumento; y la necesaria revisión crítica de las relaciones de poder que consolidaron históricamente lo que cada sistema admite como legítimo, generando así efectos de verdad; ofrecen en cada caso una perspectiva valiosa para la formación bioética. Al mismo tiempo, el oficio

de presentar estas facetas no puede mostrarlas neutralmente, sino a la luz de sus efectos, particularmente de las vulneraciones efectivas, las subjetividades no reconocidas, etc. Esto no quita la práctica discursiva del consenso, pero sí reubica los pesos y quita neutralidad.

Los aportes logrados por la bioética, en particular la progresiva extensión del modelo de derechos humanos como horizonte también educativo, son aportes notables. Pero eso no puede llevar a tomar ese modelo como un fin acabado. Por eso, así como con el resto de los modelos en bioética, es necesario revisar cada palabra, cada saber, cada institucionalización, para encontrar su valor pero también desmontar críticamente su posibles taras injustas o coloniales, así sea en dispositivos tan relevantes como la autonomía y los derechos humanos (pensemos en la revisión crítica de Taylor a la primera y de Esposito a los segundos). Y el lugar desde donde mejor pueden identificarse esas taras es el del saber de las vidas dañadas, para que la educación y el conocimiento recuerden que han de ser "el respaldo intelectual de los que en su realidad misma tienen la verdad y la razón, aunque sea a veces a modo de despojo, pero que no cuentan con las razones académicas que justifiquen y legitimen su verdad y su razón" (Ellacuría 1999: 226).

BIBLIOGRAFÍA

BOLÍVAR, A., 2008, Didáctica y Curriculum: De la modernidad a la postmodernidad, Aljibe, Málaga.

BUTLER, J., 2017, Cuerpos aliados y lucha política, Paidós, Barcelona.

DERRIDA, J., 1989, Márgenes de la filosofía, Cátedra, Madrid.

DE SOUSA SANTOS, B., 2010, Descolonizar el saber, reinventar el poder, Trilce, Montevideo.

DUSSEL, E., 1998, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Trotta, Madrid.

ELLACURÍA, I., 1999, Escritos universitarios, UCA Editores, San Salvador.

FOUCAULT, M., 1970, El orden del discurso, Tusquets, Barcelona.

FREIRE, P., 1971, Pedagogía del oprimido, Siglo XXI, Buenos Aires.

FREUD, S., 1991, "Análisis terminable e interminable", Obras completas XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 211-254.

GRANJA CASTRO, J., 2003, "Foucault y Derrida en torno al pensamiento de la diferencia", Revista Educación y Pedagogía, XV, 37, 2003, pp. 235-246.

HABERMAS, J., 1990, Conocimiento e interés, Taurus, Madrid.

ILLICH, I., 1978, La convivencialidad, Ocotepec, Morelos.

KANT, I., 2012, "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765-1766", en LEE, S.-K., POZZO, R., SGARBI, M., VON WILLE, D. (eds.), Philosophical Academic Programs of the German Enlightenment. Frommann-Holzboog, Stuttgart, pp. 287-300.

LACAN, J., 2008, El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17, Paidós, Buenos Aires.

LEVINAS, E., 2009, Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique, Grasset & Fasquelle-IMEC, Paris.

LÜBBE, H., 1986, Religion nach der Aufklärung, Styria, Graz-Wien-Köln.

MAINETTI, J.A., ECHEVERRÍA, J., 2019, "50 años de Bioética: un camino entre la medicina, la filosofía y la educación. Diálogo con José Alberto Mainetti", Revista Redbioética/UNESCO, 10, Vol. 2 , No. 20, 106-114.

MAINETTI, J.A., 2011, "The Discourses of Bioethics in Latin America", Recuperado el 4 de enero 2019. Disponible en: https://www.researchgate. net/publication/227262871_The_Discourses_ of_Bioethics_in_Latin_America

MASSOLO, A., 2021, "¿Es posible mitigar sesgos cognitivos?", Prometeica, 23, 2021, https://periodicos.unifesp.br/index.php/prometeica/article/view/11419

MERCIER, H., 2017, "Confirmation bias—Myside bias", en Pohl, R.F. (Ed.), Cognitive illusions: Intriguing phenomena in thinking, judgment and memory, Routledge/Taylor & Francis Group , Hove-New York, pp. 99-114.

POST, S. G. (ed.), 2004, Encyclopedia of Bioethics, 3rd edition, vol. 1 (= EB), Macmillan, New York.

STEINBOCK, J., 2012, The Oxford Handbook of Bioethics (= OHB), Oxford UP, Oxford.

STENHOUSE, L., 1991, La investigación del currículum y el arte del profesor, Revista Investigación en la Escuela, 15, 9-15.

TAYLOR, Ch. (1991) The Ethics of Authenticity, Harvard UP, Cambridge, Mass.

TEALDI, J.C., 2002, La enseñanza de una bioética de los derechos humanos, Actas de las V Jornadas de Responsabilidad Médica, Sindicato Médico del Uruguay, Montevideo, 2002, pp. 77-88.

TEALDI, J.C. (dir.), 2008, Diccionario Latinoamericano de Bioética (=DLB), Bogotá, UNESCO, Universidad Nacional de Colombia, https://www.salud.gob.ec/wp-content/uploads/2016/12/8.-Diccionario-latinoamericano-de-Bio%C3%A9tica-UNESCO.pdf

AUTORES

Aline Albuquerque. Investigadora visitante en el Instituto Bonavero de Derechos Humanos de la Universidad de Oxford. Posdoctorado en Derechos Humanos en la Universidad de Essex. Doctorado en Ciencias de la Salud en la Universidad de Brasilia/Universidad de Zurich. Profesora del Programa de Posgrado en Bioética de la Universidad de Brasília (UnB). Miembro del Consejo Directivo de la Redbioética UNESCO. Abogada de la Unión en Brasil. Directora del Instituto Brasilero de Derecho del Paciente. Coordinadora-General del Observatorio Derechos de los Pacientes del Programa de Programa de Posgrado en Bioética de la UnB. Autora de los libros: Manual de Derecho del Paciente, Derechos Humanos de los Pacientes y otros.

Eliane Cruz. Doctora en Bioética. Coordinadora Nacional del Grupo Sectorial de Salud del Partido de los Trabajadores de Brasil (PT) a partir de 2017. Investigadora de la Fundación Oswaldo Cruz. Ex Secretaria Ejecutiva del Consejo Nacional de Salud, Ministerio de Salud de Brasil (2003-2008).

Márcio Fabri dos Anjos. Doctor en Teología, licenciado en Filosofía, especializado en Bioética; Profesor emérito de Pont. Univ. Cat. São Paulo (Brasil); profesor y coordinador de estudios de posgrado en Bioética en C.Univ. S.Camilo (2006-2020), S.Paulo, Brasil; asesor de doctorado (Accademia Alfonsiana de T.Moral, Roma, Italia); presidente de la Sociedad Brasileña de Teología y Ciencias de la Religión (1991-1998); vicepresidente de la Sociedad Brasileña de Bioética (2009-2012); profesor y director en el Instituto São Paulo de Estudios Superiores (Brasil, 1976-2020); miembro de la Cámara de Bioética del Consejo Médico del Estado de São Paulo (Brasil, 2002-2018); actual miembro del Comité de Bioética del Hospital Sirio Libanés (Brasil); editor asistente académico en Editora Ideias e Letras, São Paulo, Brasil.

Diego Fonti. Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Alemania. Profesor Investigador del Conicet y de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina.

Volnei Garrafa. PhD. Coordinador de la Cátedra Unesco/Programa de Posgrado en Bioética (Especialización, Maestría y Doctorado) y Director del Centro Internacional de Bioética y Humanidades - Universidad de Brasilia; Director de Asuntos Internacionales - Redbioética Unesco; Director - International Association for Education in Ethics (IAEE); Presidente - Capítulo Latinoamericano de la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI); Miembro del International Bioethics Committee de la Unesco (IBC) en el período 2010-2017.

Mónica Heinzmann. Vive en Argentina. Es Médico y bioeticista. Magister en Medicina Vascular (Universidad de Milán) y en Bioética (Universidad Nacional de Córdoba UNC). Trabaja en el Dpto. Cardiovascular del Sanatorio Allende, Córdoba. Es docente e investigadora en Bioética en las facultades de Ciencias de la Salud y Filosofía de la Universidad Católica de Córdoba. También en la Maestría en Bioética de la UNC. Fue profesora invitada en la Escuela de Filosofía, UNA (Costa Rica) y en cursos de la Redbioética UNESCO. Colabora con foros y redes ecologistas y ambientalistas latinoamericanas. Es Miembro de la Redbioética UNESCO, del Capítulo Argentino de dicha Red, de FEIB y de la UCCSNAL. Publicó artículos, capítulos y libros en temas de Bioética: derechos humanos, investigaciones, alimentos, conflictos socioambientales y salud y aportes del pensamiento latinoamericano a los fundamentos de una bioética situada. Se considera educadora, militante y promotora de las cuestiones relacionadas a la salud, la vida y la biodiversidad.

Camilo Manchola-Castillo. Profesional en Relaciones Internacionales y Estudios Políticos, Magíster en Educación y Doctor en Bioética por la Universidad de Brasilia, profesor del Programa de Postgrado en Bioética de la Universidad de Brasilia, y miembro del comité ejecutivo de la Redbioética de la UNESCO. Investiga temas relacionados con la bioética narrativa, y la interfaz entre bioética, educación, relaciones internacionales y salud pública.

María Luisa Pfeiffer. Doctora en Filosofía por la Universidad Sorbonne (París). Docente de pregrado y posgrado en las áreas de Filosofía, Ética y Bioética de la Universidad de Buenos Aires, Litoral, Nordeste, Lanús, Quilmes, de Cuyo, y La Plata de Argentina y de las Universidades El Bosque y Libre de Colombia, U. de Brasilia y San Carlos de Guatemala. Miembro de varias asociaciones nacionales e internacionales de Bioética, ex presidenta y actual Coordinadora de Relaciones Sociales e Institucionales de la Redbioética UNESCO, Coordinadora del Portal de la Red Bioética de la UNESCO, editora de la Revista Redbioética UNESCO.

Eduardo Rueda. PhD. en Filosofía de la Universidad del País Vasco y Médico cirujano de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del International Bioethics Committee IBC UNESCO. Actual Presidente de la Red Latinoamericana y del Caribe de Educación en Bioética REDLACEB. Miembro fundador de la Red Internacional de Bioderecho. Director de la Red para la formación ética y ciudadana REDETICA. Coordinador del Grupo de Trabajo en Filosofía Política del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO (2013-2019). Exdirector del Instituto de Bioética de la Universidad Javeriana (2013-2019). Profesor de postgrado Universidad Nacional de Colombia y Universidad Externado de Colombia. Actual Presidente del Comité de ética en investigación de la Asociación Colombiana para el avance de la ciencia.

Roland Schramm. Nacido en 1948 en Zúrich, Suiza. Licenciado en Letras (Universidad de Ginebra, 1974). Maestría en Semiología (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, EHESS, París, 1978); Doctorado en Salud Pública de la Escuela Nacional de Salud Pública de la Fundación Oswaldo Cruz (ENSP/FIOCRUZ, 1993) y Post-Doctorado en Bioética (Universidad de Chile, Santiago, 2001). Investigador Titular de Ética Aplicada y Bioética de la ENSP/FIOCRUZ. Profesor Responsable de las disciplinas 'Filosofía de la Ciencia' del Programa de Postgrado stricto sensu en Salud Pública (PPGSP) y 'Bioética: conceptos, teorías y métodos' del Programa Interinstitucional de Postgrado stricto sensu PPGBIOS. Miembro fundador de la Sociedad Brasileña de Bioética y miembro de la Red Latinoamericana de Bioética.

Oficina Regional de Ciencias de la UNESCO
para América Latina y el Caribe
UNESCO MONTEVIDEO
Luis Piera 1992, piso 2 (Edificio MERCOSUR)
Montevideo 11200
Tel. (598) 2413 2075
Uruguay

montevideo@unesco.org
www.unesco.org/montevideo