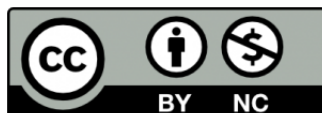




Universidade de Brasília

Repositório Institucional da Universidade de Brasília

repositorio.unb.br



Este artigo está licenciado sob uma licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

Você tem direito de:

Compartilhar — copiar e redistribuir o material em qualquer suporte ou formato.

Adaptar — remixar, transformar, e criar a partir do material.

De acordo com os termos seguintes:

Atribuição — Você deve dar o **crédito apropriado**, prover um link para a licença e **indicar se mudanças foram feitas**. Você deve fazê-lo em qualquer circunstância razoável, mas de maneira alguma que sugira ao licenciante a apoiar você ou o seu uso

Não Comercial — Você não pode usar o material para **fins comerciais**.

Sem restrições adicionais — Você não pode aplicar termos jurídicos ou **medidas de caráter tecnológico** que restrinjam legalmente outros de fazerem algo que a licença permita.



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

You are free to:

Share — copy and redistribute the material in any medium or format.

Adapt — remix, transform, and build upon the material.

Under the following terms:

Attribution — You must give **appropriate credit**, provide a link to the license, and **indicate if changes were made**. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

NonCommercial — You may not use the material for **commercial purposes**.

No additional restrictions — You may not apply legal terms or technological measures that legally restrict others from doing anything the license permits.

Esta licença está disponível em: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Bioética de intervención, interculturalidad y no-colonialidad

Bioethics of intervention, inter-culturality and non-coloniality

Fábio Rivas-Muñoz

Universidad Nacional de Colombia. Facultad de medicina. Bogotá, Colombia.

Universidad de Brasilia. Programa de Postgrado en Bioética. Brasília, DF, Brasil.

E-mail: farivasm@unal.edu.co

Volnei Garrafa

Cátedra UNESCO

Universidad de Brasilia. Programa de Postgrado en Bioética. Brasília, DF, Brasil.

E-mail: garrafavolnei@gmail.com

Saulo Ferreira Feitosa

Cátedra UNESCO

Universidad de Brasilia. Programa de Postgrado en Bioética. Brasília, DF, Brasil.

E-mail: sauloffeitosa@gmail.com

Wanderson Flor de Nascimento

Cátedra UNESCO

Universidad de Brasilia. Programa de Postgrado en Bioética. Brasília, DF, Brasil.

Departamento de Filosofía de la Universidad de Brasilia, Brasil.

E-mail: wandersonn@gmail.com

Resumen

La propuesta de Bioética de Intervención (BI) surgida en los años 1990 como respuesta a la mirada anglosajona de la bioética centrada en cuatro principios pretendidamente universales - que aunque necesarios son insuficientes al contexto latinoamericano - ha continuado su proceso de construcción colectiva. El artículo muestra los puntos comunes entre esta propuesta y perspectivas regionales latinoamericanas acerca de interculturalidad y no-colonialidad. A partir de la mirada utilitarista de John Stuart Mill, abre posibilidades de aproximación entre el utilitarismo y los derechos individuales, posturas éticas contrarias para muchos autores. Igualmente, muestra como la BI está en consonancia con el contenido de las tres declaraciones de la Unesco en asuntos relacionados con la cultura, patrimonio genético y derechos humanos. Todos estos elementos permiten avanzar hacia un estatuto epistemológico para la Bioética de Intervención, una de las propuestas más difundidas en la contextualización latinoamericana de este territorio interdisciplinar del conocimiento. **Palabras clave:** Bioética; Interculturalidad; Colonialidad.

Correspondência

Fabio Rivas-Muñoz

Facultad de Medicina. Departamento de Salud Pública. Universidad Nacional de Colombia. Carrera 30. Calle 45, Ciudad Universitaria.

Bogotá, Colombia.

Abstract

The proposal of Intervention Bioethics (BI), which arose in the 1990s as a response to the Anglo-Saxon perspective of four universally presumed principles, which though necessary are insufficient in the Latin-American context, has continued its collective construction process. The article shows the common points between this proposal and Latin-American perspectives of inter-cultural and non-colonial issues. Simultaneously, the utilitarian perspective of John Stuart Mill opens the possibilities of approximation between utilitarianism and individual rights, ethically opposing positions for many authors. In addition, we show that BI has consonance with three Unesco declarations on culture, genetic heritage and human rights. All of these elements allow progress towards an epistemological statute of Intervention Bioethics, one of the more important proposals towards a Latin-American vision of this new interdisciplinary territory of knowledge.

Keywords: Bioethics; Inter-Culturality; Coloniality.

Introducción

En uno de sus libros, Noam Chomsky, quizá el pensador más importante en los Estados Unidos hoy, escribió hace algunos años: “El ideal democrático en nuestro país y en el extranjero es simple y honesto: sois libres de hacer lo que queráis, siempre y cuando eso sea lo que queremos que hagáis.” (Chomsky, 2001, p. 331). La perspectiva anglosajona de la bioética, centrada en cuatro principios supuestamente universales: Autonomía, Beneficencia, No-maleficencia, y Justicia, y en esencia circunscrita a los ámbitos hospitalarios y de los centros de investigación con seres vivos, principalmente humanos, quizá siga siendo la más difundida en occidente y la que más se practica, es decir, colonizó el mundo al norte y al sur. Sin embargo, no es la única. La pretendida universalidad de tal mirada, comenzó a ser debatida muy temprano y aun el propio VR Potter, a quien se atribuye la introducción del término a comienzo de los años 70 del siglo XX, la criticó por cuando la amplia perspectiva que él planteó, en la práctica, terminó siendo reducida a un ejercicio de democracia comisionada cuyo escenario son los comités de ética de la asistencia o de la investigación en salud (Potter, 1998; Pessini, 2013¹). Comités estos, sin duda, interdisciplinarios, lo cual, sin embargo, no significa interculturales, pues las disciplinas que la integran y dialogan entre sí en la búsqueda de soluciones a conflictos éticos en el campo sanitario siguen siendo conocimientos expertos y continúan dejando por fuera otras formas de conocimiento, otras maneras de entender la vida en el planeta, otras perspectivas de la salud o el bienestar, otras maneras posibles de organización de las sociedades humanas, otras visiones de democracia.

La *Enciclopedia de bioética*, en 1995, definió esta materia como “Estudio sistemático de la conducta humana en el ámbito de las ciencias de la vida y la atención en salud, en cuanto se examina esa conducta a la luz de valores y principios morales” (Reich, 1995). Volviendo a Chomsky, se trataría de una mirada simple y honesta de

¹ En este texto, Leo Pessini refiere que Potter afirmaba: “my own vision of bioethics demands a much wider vision.”

la bioética, que sin embargo, intenta tomarse el mundo mostrándola como la propia Bioética, la única, la mejor, la universal². Desde luego, como suele pasar con todo lo enviado o venido desde el centro, encuentra adeptos en la periferia así como también otros que la critican, en lo fundamental, acudiendo a una realidad que, sin duda, difiere de la realidad de los países centrales que ven a los periféricos algo así como sus hijos, quienes, de seguir sus pasos, crecerán y alcanzarán la manera correcta de pensar y de hacer las cosas, pero sin dejar de ser sus hijos y nunca conseguir su mayoría de edad. Se trata, entonces, de que seamos obedientes y veamos la bioética desde el mismo punto de vista que al norte a fin de aplicarla juiciosamente para buscar respuesta a problemas de su incumbencia, sólo que al sur, como si los problemas fuesen similares y la racionalidad en busca de solución la misma que allá, por tanto, a problemas similares, racionalidad similar, solución similar, acá. Una particular forma de democracia; donde el centro plantea los problemas que debe tener la periferia, cómo abordarlos y a qué soluciones debe llegarse. Si eso es democracia, no hay manera de saber en qué se diferencia del sometimiento, o la obediencia ciega, que se suponía trataba de contrarrestar.

Lo cierto es que, como sostiene Sotolongo, “(...) la reflexión y la práctica bioéticas están siendo condicionadas por - y son parte integrante de - una amplia y profunda mutación cualitativa que está teniendo lugar en el pensamiento y la praxis de nuestra época (...)” (Sotolongo, 2005, p.95) Habrá necesidad de agregar que, como ha sucedido con las grandes transformaciones científicas, sociales y políticas en la historia de la humanidad, quienes ejercen y han ejercido el poder, no van a ceder fácilmente. La bioética no es ajena al ejercicio del poder y, aunque algunos bioeticistas, muchos o pocos, no gusten de los asuntos políticos, habrá que tocarlos si queremos avanzar en una perspectiva diferente, y necesaria, de la bioética desde y para Nuestra América.

La Bioética de Intervención (BI) en el contexto latinoamericano

Hacia los años 1990, comienzan a ventilarse algunas propuestas para la bioética desde América Latina, y hoy hay tres posturas claras, las cuales, como suele suceder, poca difusión han tenido en el centro y pocas probabilidades tienen de difundirse en el inmediato futuro. Se trata de la Bioética de Protección cuyos autores sobresalientes son Schramm y Kottow, con un pensamiento que gira alrededor del concepto de vulnerabilidad; la Bioética centrada en los Derechos Humanos Universales, con Tealdi como su representante más conocido y, por último, la llamada Bioética de Intervención (en adelante BI), centrada en la justicia y la salud pública, cuyos proponentes son Garrafa y Porto.

Puede afirmarse, sin temor a grandes equivocaciones, que tanto la protección, como los derechos humanos y la intervención, son parte de la historia de la bioética y de su ejercicio, aún en la perspectiva anglosajona de esta llamada por algunos *interdisciplina científica*. No es exagerado afirmar que la bioética subvirtió el orden de hospitales y centros de investigación poniendo en el centro a los pacientes y a los sujetos en quienes se investiga en aras de la ciencia. La bioética tuvo y tiene que proteger a los vulnerables y hacer valer sus derechos, así como tuvo, y debe seguir haciéndolo, que interviniera cuando se pasó por encima de la dignidad de los seres humanos, tanto en la atención como en la investigación. Es su tarea fundamental en esos escenarios.

Para la BI, sin embargo, la perspectiva principialista de la bioética, resulta

insuficiente para adelantar un análisis contextualizado de los conflictos que exijan flexibilidad y una determinada adecuación cultural”, también para “hacer frente a macroproblemas persistentes o cotidianos, frecuentes en sociedades con significativos niveles de exclusión social (Garrafa, 2005, p. 127).

Al decir insuficiente se está diciendo que puede resultar necesaria para algún tipo de abordajes en los

² El prefacio a la séptima edición del ya clásico texto de Tom Beauchamp y James Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (2013), comienza diciendo “La ética biomédica, o bioética,” (p.vii), lo cual pone en evidencia su insistente visión de que hay una sola bioética en el mundo, cualquier otra que no sea ética biomédica, no es bioética.

contextos mencionados, pero se queda corta cuando se trata de problemas que sobrepasan los alcances de los comités de ética de la asistencia en salud o ética de la investigación en salud. Aun en el campo de la salud, la práctica de salud pública encara problemas que desbordan la capacidad de estos comités pues, sobre todo los asuntos de justicia, resultan por demás diferentes a los que se presentan en los escenarios ya mencionados, puesto que ésta aborda, por ejemplo, los determinantes sociales o determinación social de la enfermedad, bastante lejos de la intencionalidad de dichos comités. Los que pudieran llamarse conflictos éticos en el terreno de la salud pública son diferentes de aquellos en la práctica individualizada de la medicina, los cuales también son de interés para la BI aunque para su análisis no se acuda (al menos no exclusivamente) a alguno de los cuatro principios de la bioética clínica anglosajona. Temas como la exclusión, la discriminación, la solidaridad y la cooperación, además de la vulnerabilidad social, son asuntos fundamentales, el centro mismo de interés de la BI. Estos temas son también los focos de la reflexión en la perspectiva de la Bioética de Protección y de la Bioética de los Derechos Humanos. Se trata de los llamados problemas macro, o “persistentes”, comunes en los países latinoamericanos que, desde luego, requieren atención por parte de una inter-disciplina que apunte a la responsabilidad social y la salud de acuerdo con el artículo 14 de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Unesco (DUBDH) (UNESCO, 2005) y vea este asunto, el de la salud, como un derecho y no simplemente como un bien de consumo al cual se accede por vía del mercado y es regido por los vaivenes de la oferta y la demanda, como cualquier otra mercancía.

La BI, también se ocupa de reflexionar y proponer respuestas a problemas o conflictos morales surgidos en los últimos tiempos, a los cuales denomina “situaciones emergentes”, asociadas a los avances científico-tecnológicos como la genómica, la utilización de células madre, las nuevas tecnologías reproductivas, los trasplantes, por sólo citar algunos ejemplos. Sin embargo, para esta nueva forma de interpretar y aplicar la bioética que surge desde América Latina, “El marco referencial de análisis, con todo, será la creciente desigualdad verificada – principalmente después de la consolidación del

llamado ‘fenómeno de la globalización’ – entre los países del Norte y del Sur del planeta” (Garrafa, 2005, p. 130). Tal postura, claramente política, ha dado pie a muchas críticas desde otras perspectivas de la bioética, aun en Latinoamérica, las cuales, no obstante, no son objeto central del presente artículo. Explícitamente, la BI “hace una alianza concreta con el lado históricamente más frágil de la sociedad” (Garrafa, 2005, p. 130). Asume que el Estado tiene una responsabilidad “frente a los ciudadanos, principalmente aquellos más frágiles y necesitados... y frente a la preservación de la biodiversidad y del propio ecosistema, patrimonios que deben ser preservados de modo sustentable para las generaciones futuras” (Garrafa, 2005, p. 132).

Cuatro criterios adicionales fundamentan la postura ético-política de la Bioética de Intervención (BI): la prudencia frente a los avances científico-tecnológicos, la prevención de posibles daños e iatrogenias, la precaución ante lo desconocido y la protección de los excluidos, los frágiles y los no atendidos (Garrafa, 2011; Garrafa; Porto, 2003).

Aunque se venía gestando desde los años 90 como una proposición epistémica anti-hegemónica que reivindica una identidad política militante, fue sólo en 2002, cuando se realizó el Sexto Congreso Mundial de Bioética, que se presentó bajo la denominación específica de Bioética de Intervención. Por esta razón, esa fecha se convirtió en el marco inaugural de la BI, lo que significa un poco más de una década de existencia concreta.

Considerando su brevedad existencial, es necesario reconocer el significativo impacto de su aporte teórico en el ámbito de la coyuntura bioética regional e internacional. En este sentido, se debe tener en cuenta la influencia ejercida por la BI, en colaboración con las demás posturas bioéticas latinoamericanas, en el propio proceso de elaboración de la DUBDH, ya referida. Aprobada de manera unánime por 191 países, no obstante las divergencias manifiestas en el proceso de construcción del texto, la referida Declaración es una señal relevante acerca de las posibilidades históricas, mejor dicho, un ejemplo de un consenso bioético construido históricamente a partir de la perspectiva de universalidad de los Derechos Humanos, uno de los paradigmas sobre el cual se ancla la estructura teórica de la BI.

La BI y su diálogo con el utilitarismo y los derechos humanos

Una de las debilidades de la propuesta de BI - aún en construcción, como los reconocen sus iniciadores, Garrafa y Porto - está en haber puesto juntos el utilitarismo y los derechos humanos, posturas éticas encontradas, aunque el primero asuma la protección y garantía de derechos sociales colectivos sin minimizar la importancia de los derechos individuales.

Vigente aun, John Stuart Mill, uno de los más grandes defensores de la ética utilitarista en la historia, ofrece una perspectiva del utilitarismo posicionada en los derechos, la cual expone claramente en su texto titulado **El utilitarismo**. Dice Mill: “(...) tener derecho, pues, es tener algo cuya posesión ha de serme defendida por la sociedad. Si quien presenta objeciones continúa preguntando por qué debe ser así, no puedo darle otra razón que la utilidad general” (Mill, 2012, p. 123). Hablando de la justicia, aunque en su obra se centra fundamentalmente en el individuo y la moral individual, más que en los asuntos políticos en el sentido de infringir daño a otro, finalmente un sentimiento y un derecho moral, afirma Mill:

La justicia es el nombre de ciertas clases de reglas morales que se refieren a las condiciones esenciales del bienestar humano de forma más directa y son, por consiguiente, más absolutamente obligatorias que ningún otro tipo de reglas que orienten nuestra vida. De hecho, la idea que hemos averiguado que constituye la esencia de la justicia, a saber, un derecho que posee un individuo, implica y testimonia esa obligación más vinculante. (Mill, 2012, p. 131).

En este pasaje observamos que la noción de justicia no está conectada con su contenido, sino con la utilidad social. Del mismo modo, su visión de justicia está vinculada tanto con su mirada de la felicidad como con lo que para la bioética principialista son los principios de Beneficencia y No-maleficencia. Para evidenciar esta postura resulta útil el siguiente fragmento:

Es posible que una persona no necesite jamás ayuda de nadie, pero siempre precisará que no le

hagan daño. De ese modo, las morales que protegen a todos los individuos de los perjuicios causados por otros, ya bien directamente o mediante la obstaculización de su libertad de buscar su propio bien, son a un tiempo las más estimadas y las que se tiene mayor interés en que gocen de publicidad y en que sean sancionadas de palabra y de hecho. (Mill, 2012, p. 132).

Para Mill, por lo tanto, hay un evidente acercamiento entre las perspectivas de felicidad, justicia y dignidad, acercamiento que también se pone en evidencia cuando afirma que, en materia de felicidad “(...) la desafortunada educación actual, así como las desafortunadas condiciones sociales actuales son el único obstáculo para que sea patrimonio de todo el mundo” (Mill, 2012, p. 60). Lo cual se hace aun más evidente, pero además, vigente, en el siguiente párrafo de **El Utilitarismo**:

Todos los pasos llevados a cabo en el progreso político lo hacen más posible, eliminando las causas de intereses contrapuestos y nivelando aquellas desigualdades en los privilegios que la ley ampara entre individuos y clases, a causa de los cuales existen amplios sectores de la humanidad cuya felicidad se pasa por alto en la práctica (Mill, 2012, p. 90).

Si se reemplaza la palabra felicidad por dignidad o derechos, el sentido del párrafo sigue siendo el mismo. Es precisamente la dignidad uno de los pilares en que se sustenta la reciente Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos: “a) La dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales deben ser respetados en su totalidad; b) Los intereses y el bienestar del individuo deben tener prioridad sobre el interés exclusivo de la ciencia o la sociedad” (UNESCO, 2005).

La BI entra en sintonía con esta Declaración e igualmente entra en sintonía con la perspectiva utilitarista de John Stuart Mill. Por tanto, el respeto por los derechos humanos se constituirá en la regla básica, ese mínimo individual en el que todos podemos caber, en otras palabras, un máximo social. Si el mínimo a respetar en cada ser humano dentro de una sociedad son sus derechos, sería un máximo social por abarcarnos a todos. Tal línea de reflexión permi-

te afirmar que determinadas posturas utilitaristas, en particular la de Mill, pueden estar sustentadas en los derechos humanos, lo cual, a su vez, permite salvar - al menos mientras se encuentra algo mejor - el aparentemente insuperable conflicto entre estas dos éticas. Por su construcción anterior fuertemente respaldada en los referentes teóricos ya mencionados en este texto y por las discusiones desarrolladas en el Sexto Congreso Mundial de Bioética, promovido por la **International Association of Bioethics** (IAB) realizado en Brasil en 2002 (Garrafa; Pessini, 2003), a partir de los cuales pasó a jugar un papel histórico relevante en la elaboración y aceptación de la Declaración de la Unesco, el hecho de que la BI esté apoyada en el referencial de los Derechos Humanos es parte de la coherencia de su propuesta epistemológica y práctica.

Una de las maneras que la BI utiliza para atenuar la tensión entre el utilitarismo y los derechos humanos es dirigir el utilitarismo hacia la reducción de la inequidad, politizando la agenda del cálculo utilitario de modo que se sustente “una propuesta que, quebrando los paradigmas vigentes, reinaugure un utilitarismo orientado a la búsqueda de la equidad entre los segmentos de la sociedad” (Garrafa; Porto, 2002, p. 14). El encuentro entre utilitarismo y equidad ocurre mediante el carácter solidario, incorporado por la BI como parámetro para la evaluación. A este respecto el mismo Mill refería que “(...) todas las desigualdades sociales que han dejado de considerarse convenientes, asumen el carácter no simplemente de no convenientes, sino de injustas, y resulten a la gente tan tiránicas que se pregunten cómo pudieron haber sido toleradas jamás (...)” (Mill, 2012, p. 137). En este contexto, la solidaridad aparece “comprometida, interventiva - que persigue la transformación social en la búsqueda de políticas públicas democráticas y equitativas - y produce cambios a niveles individual y colectivo” (Selli; Garrafa, 2006, p. 249), con un carácter crítico, que confiere al agente la posibilidad de discernimiento, con criterios capaces de auxiliarlo a asimilar las dimensiones sociales y políticas en la relación solidaria. Mientras no se resuelva la tensión entre teorías éticas que procuren lidiar con principios generales ligados con la protección y promoción de la dignidad humana y otras que procuran las mejores consecuencias ba-

sadas en evaluaciones sociales, la BI se inclina por la solidaridad y el compromiso voluntario y crítico como estrategias que palién las vulnerabilidades típicas de países llevados a la periferia por la dinámica de la colonialidad que se ejerce actualmente no sólo desde el centro. Sève alude a la solidaridad social apoyándose en el bien común, el bien de la comunidad. Este autor dice:

Así, mutuo por excelencia, el respeto tiene como corolario, no la simple beneficencia para con los otros individuos, sino una solidaridad social, que incluye la preocupación por el bien común... no se pueden respetar los derechos de la persona sin respetarse también el bien de la comunidad a la cual ella pertenece. (Sève, 1994, p. 184)

Implícitamente, en la perspectiva de este autor francés está la necesidad de conjugar los derechos individuales y los derechos de las colectividades humanas, las culturas e identidades, que finalmente son las fuentes de las variopintas moralidades con que debe vérselas cualquier visión de la bioética, incluida la perspectiva centrada en los cuatro principios.

La BI y el concepto de Buen Vivir

En concordancia con lo anterior, una contribución originada en América Latina y que recupera “viejas novedades” para el debate sobre el desarrollo es el concepto de Buen Vivir, antigua filosofía de vida de las sociedades indígenas de la región andina, especialmente Bolivia, Ecuador y Perú, incluida ya en las Constituciones de los dos primeros países. Para este concepto no cuentan tanto las riquezas materiales, o sea, las cosas que las personas producen, sino lo que las cosas producidas proporcionan concretamente para la vida de las personas. En la formulación de la Filosofía del Buen Vivir no son considerados sólo los bienes materiales, y sí otros referenciales como el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos éticos y espirituales de conducta, la relación con la naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro (Garrafa, 2009).

El Buen Vivir o Sumak Kawsay (Quichua), Suma Qamaña (Aymara), TekoPorã (Guaraní) aunque se constituya en una propuesta de vida originaria de los pueblos amerindios, se presenta como una

alternativa concreta para la humanidad, en oposición al modelo desarrollista neoliberal que somete la naturaleza a los intereses del capital, legitima la dominación de los países considerados centrales sobre aquellos considerados periféricos, concentra la riqueza en las manos de unos pocos y amplía la brecha social que separa los ricos de los pobres. El Buen Vivir promueve un cambio de paradigma a partir de una ruptura epistemológica con el pensamiento occidental hegemónico. A diferencia del capitalismo que impone al capital como centro referencial y del socialismo que coloca al ser humano en el centro, el Buen Vivir tiene como referencial central la vida de todos los seres del planeta, donde la especie humana es comprendida como parte de la naturaleza, así como las demás especies.

Dentro de esa concepción, la naturaleza (madre tierra, pacha mama) también se constituye de derechos y pasa a tener esos derechos asegurados por la constitución y legislación ordinaria, como actualmente ya ocurre en Ecuador y Bolivia³. Hay así una innovación en el campo del derecho que incorpora una dimensión cósmica, reconociendo y legitimando un modelo de vida armonioso entre naturaleza, especie humana y otras especies. “La angustia global por la crisis ambiental originada en el cambio climático, impone la búsqueda de propuestas jurídicas y políticas innovadoras. El reconocimiento de Derechos a la Naturaleza está a la vanguardia de ellas a nivel mundial” (Melo, 2008).

Las rupturas epistémico-conceptuales se traducen en orientaciones éticas y principios que se expresan en varias dimensiones: justicia, social y económica, justicia democrática participativa, justicia intergeneracional e interpersonal, justicia inter-racial e inter-étnica, justicia ambiental, justicia transnacional, justicia como imparcialidad.

Albó y Galindo llaman la atención al hecho de que el Buen Vivir “se contrapone al ‘vivir mejor’, entendido en el sentido social de que unos cuantos viven mejor a costa de otros que siguen viviendo peor” (Albó; Galindo, 2013). Vivir mejor es una pro-

puesta basada en el modelo capitalista que implica aumentar el consumo de mercancías que provocan el desequilibrio ecológico y social.

El proyecto de vida del Buen Vivir implica una forma de organización social comunitaria e intercultural, sin asimetría de poder, de género y de ‘raza’. Para vivir en armonía es necesario respetar la diferencia. El respeto se extiende a todos los seres que habitan el planeta (animales, plantas). El respeto va más allá de la tolerancia. Aceptar la diferencia significa también aceptar la semejanza.

La interculturalidad es una herramienta que garantiza la equidad cultural, posibilitando los procesos dialógicos para la construcción de consensos. Para solucionar los conflictos se procura llegar a un punto de neutralidad en que todos coincidan. Se busca profundizar la democracia para que no haya sumisión. Someter la minoría a la mayoría no es Buen Vivir (Suess, 2010). Nuevamente, la perspectiva utilitarista de Mill permite avanzar en la búsqueda de ese encuentro entre la BI y la Filosofía del Buen Vivir cuando afirmaba que el “(...) fundamento de toda la felicidad (es) no esperar de la vida más de lo que la vida pueda dar” (Mill, 2012, p. 60). Para constituirse en una propuesta que pretenda indicar un nuevo paradigma planetario, el Buen Vivir se torna en una referencia importante para la reflexión bioética, principalmente considerándose la perspectiva originaria presentada por Van Rensselaer Potter en **Bioethics, bridge to the future** (1971).

Es por tratarse de una “idea fuerza”, un proyecto en construcción, un concepto abierto que podrá ser siempre re-significado, acrecentado y actualizado, que puede ser fácilmente asimilado e incorporado al estatuto epistemológico de la BI por el hecho de estar siempre abierta a las diversas construcciones teóricas que tengan afinidad ideológica con sus postulados en razón de su dimensión libertaria y su pluralismo epistémico e intelectual. Garrafa, uno de los proponentes de la BI, ya vislumbra la posibilidad de utilizar la perspectiva del Buen Vivir en el contexto de la bioética latinoamericana, orientando una rela-

³ Desde el punto de vista teórico (conceptual), es evidente la cercanía entre la comprensión del Buen Vivir ecuatoriano y boliviano, aunque hay diferentes formas de aplicación cuando se trata de elaborar e implementar políticas gubernamentales. Las nociones sobre las dimensiones y aplicación práctica de los valores del Buen Vivir aquí presentadas, fueron sistematizadas a partir de la lectura de documentos oficiales del gobierno boliviano y del Plan Nacional del Buen Vivir (2009-2013) elaborado por el gobierno ecuatoriano mediante la consulta a la población.

ción con la naturaleza que no sea de mera utilización y explotación, redistribuyendo, siendo solidarios y buscando la reciprocidad (Garrafa, 2010).

Modernidad y colonialidad

Según Duran, la bioética surge del cruce entre diversas disciplinas: las tecnociencias como la medicina o la biología y sus especialidades; las ciencias humanas como la sociología, el psicoanálisis, la politología; y otras como el derecho, la ética, la filosofía, la teología, etc (Durand, 1994). Pues bien, aunque se trate - como lo refiere Duran, entre otros autores - de una interdisciplina, no deja de ser un saber experto, un saber finalmente moderno, esencialmente colonizador por lo moderno, cuando de lo que se trata es de la interacción de saberes no nada más expertos, es decir, que incluya saberes ancestrales. Como refiere Acosta:

Una de las tareas fundamentales recae en el diálogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos ancestrales con lo más avanzado del pensamiento universal, en un proceso de continuada descolonización de la sociedad. (Acosta, 2010, p. 12).

En ese sentido,

(...) la bioética Latinoamericana, sobre todo la Bioética de Intervención, se colocó en posición de vanguardia en la percepción de la lógica colonial moderna, caminando rumbo a la propuesta de ofrecer herramientas descoloniales para la resolución de los problemas bioéticos. (Nascimento, 2012, p. 164).

Ella

(...) asumió la tarea de denunciar y desmitificar la imagen colonizada de la vida, que se afirma por imperialismos de diversos ordenes (político, económico, moral, biomédico, etc.) y que optan no sólo por estructurar las desigualdades sociales, sino contribuir para que ellas se mantengan. (Nascimento; Garrafa, 2011, p. 188).

Esto está apuntando a una bioética más que interdisciplinar, intercultural, dado que si bien tras las disciplinas existen culturas, estas últimas no necesariamente son disciplinas, las culturas son

también visiones y saberes no disciplinares, pero saberes al fin, que pueden aportar sus herramientas y miradas hacia la búsqueda de soluciones a problemas mucho más allá de los que se ventilan en aquellos “escenarios naturales” para el diálogo bioético, llamados comités de ética de la atención o de la investigación en salud. El rumbo al que debe dirigirse la BI es la interculturalidad, un saber de saberes, mucho más cercano a la propuesta inicial de Potter que el definitivamente reduccionista de la postura centrada en cuatro principios aplicados al estudio de la conducta humana en el ámbito de las ciencias de la vida y de la atención en salud. No es lo mismo un saber inter-disciplinar que uno intercultural. Un saber intercultural como el planteado, persigue acciones interculturales en la mira de solucionar esos macroproblemas con los que se ha comprometido la BI desde sus comienzos.

Entre dichos problemas, desde luego, están los ambientales que hoy ponen en serio peligro todas las formas de vida en el único planeta vivo del que tenemos noticia. Sin embargo, parece que el asunto no es simplemente de saberes, también lo es de ignorancias. En aras de la responsabilidad y la prudencia hacia el futuro, las ignorancias de hoy cobran importancia. Nos hemos acostumbrado a relevar los avances del conocimiento experto y desdeñar lo que paradójicamente pudiera llamarse “enciclopédica ignorancia” a que nos somete la acelerada carrera por el conocimiento patentable. Un experto puede ser visto como un desconocedor de todo aquello más allá de su experticia, no nada más como un profundo conocedor de aquello que domina. Que en los comités de ética de diferente tipo se reúnan expertos en diversas áreas puede estar incrementando no sólo saberes, también ignorancias, lo cual no necesariamente resultaría en buenas decisiones.

Si en la bioética deben dialogar disciplinas fundamentadas en la razón, la objetividad y el dominio, lo que podrá conseguirse con la llamada interdisciplinariedad puede ser que siga el mismo rumbo, el de la razón convertida ahora en razones, el de la objetividad transformada en objetividades y el del dominio que fue tornado en dominios es decir, colonialidad. Tras la interdisciplinariedad no hay otra cosa que el pensamiento colonizador de la modernidad, así pretenda superarlo. Quizá haya otras maneras de

decidir conjuntamente que no sean los concilios entre expertos, y una bioética que se encierre en comités puede estar negándose la posibilidad de explorar esas maneras. América Latina es inmensamente rica en conocimientos no expertos que hemos subestimado por siglos y que pueden abrir posibilidades si abrimos nuestras mentes a ellos, si permitimos que se acerquen a nosotros sin tratar de avasallarlos como se ha hecho hasta ahora. Una bioética en perspectiva Latinoamericana no puede ser simplemente interdisciplinar, debe avanzar a la interculturalidad, de otra manera, seguirá siendo excluyente aunque siga hablando de democracia y de pluralismo.

La BI y las declaraciones internacionales

Hace poco tiempo, la UNESCO produjo otras dos declaraciones importantes, en 2001 la Declaración Universal de Derechos Culturales y en 1997, la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos. La primera de ellas menciona que *“...la cultura se encuentra en el centro de los debates contemporáneos sobre la identidad, la cohesión social y el desarrollo de una economía fundada en el saber”* (UNESCO, 2001, p. 1), además de que *“el respeto de la diversidad de culturas, la tolerancia, el diálogo y la cooperación, en un clima de confianza y de entendimiento mutuos, son uno de los mejores garantes de la paz y la seguridad internacionales”* (UNESCO, 2001, p. 1). Enfatiza, también, que:

La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras. (UNESCO, 2001, p. 3).

Los puntos señalados arriba y el resto de elementos que aporta dicho documento, son posicionamientos claros por los cuales la propuesta de BI se ha

inclinado en su corta trayectoria y que se encuentran todavía en permanente proceso de construcción, pero requieren hacerse explícitos de aquí hacia el futuro, rumbo a una fundamentación más sólida de sus planteamientos tanto en el campo ético como en lo político. La segunda de las declaraciones a que se hace referencia, plantea que el genoma humano es un patrimonio común de la humanidad, que en su estado natural no puede dar lugar a beneficios pecuniarios y tampoco justificar la discriminación por atentar contra la dignidad de los seres humanos (UNESCO, 1997). Evidentemente esta declaración contiene planteamientos que la BI defiende desde sus inicios en los años 1990.

Consideraciones finales

Resumiendo, en materia de derechos y dignidad de los seres humanos, la Bioética de Intervención no sólo entra en consonancia explícita y plenamente con dos diferentes declaraciones de UNESCO, sino que logró introducir su perspectiva social y política en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, lo cual muestra su coherencia y compromiso ante un contexto social como el actual, de necesaria pluralidad, es decir, de sociedades donde son varias las moralidades a considerar en los procesos deliberativos y de toma de decisiones. Está claro que nuestras sociedades son pluri-morales. Además, cabe a la BI incorporar la filosofía del Buen Vivir, a la vez que promover su difusión. Todas las personas tienen derecho a una vida decente, que les asegure salud, alimentación, agua limpia, oxígeno puro, vivienda adecuada, saneamiento ambiental, educación, trabajo, descanso y ocio, cultura física, vestuario, pensión, etc.

A una bioética latinoamericana, aquella mirada moderna basada en conocer para someter, nada aporta precisamente por haber sido un continente sometido tanto tiempo. Se trata de construir una bioética no sometida y la BI está precisamente en esa línea - de resistencia. Nuestra América es un claro ejemplo de que no todo se puede conocer, predecir y manipular. Gran parte del continente africano e igualmente del asiático, donde prevalecen problemas compartidos con América Latina, ahora disponen de una perspectiva diferente de la “bioética

oficial”. La BI abre las posibilidades a perspectivas de ejercicio de una bioética desde la periferia del mundo y, al igual que se enriquece con aportes de nuestras diversas culturas latinoamericanas podrá enriquecerse con los aportes de culturas africanas y asiáticas en cuanto a las maneras de ver y entender la vida, las técnicas y las ciencias que la afectan, a la luz de sus propios valores y principios morales. En resumen, más que una propuesta epistemológica exclusiva para los países latinoamericanos, la BI se muestra perfectamente capacitada a servir de modelo aplicado indistintamente a los países periféricos del hemisferio sur del mundo.

La bioética que pregona el centro nos ha desconocido pero está lejos de predecir los rumbos por los cuales seguiremos caminando, aunque intente manipularnos. Tenemos muchas posibilidades de construir una bioética que apunte a la emancipación de los individuos y los pueblos, y hacia ella nos dirigimos porque no nos es suficiente una bioética que centre su teoría y su práctica en asuntos que finalmente están siendo reducidos a unas normas de buenas prácticas clínicas y de investigación con seres vivos, como si esos fueran nuestros más importantes problemas, aunque los tengamos y nos debamos ocupar también de ellos.

Referências

ACOSTA, A. El buen vivir en el camino del post-desarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi. *Policy Paper*, Quito, v. 9, p. 12, out. 2010.

ALBÓ, X.; GALINDO, F. Del desarrollo rural al desarrollo buen vivir. In: SEMINARIO INTERNACIONAL “DESARROLLO RURAL Y ECONOMÍA CAMPESINA INDÍGENA”, 2011, La Paz, *Memoria del...*, La Paz: CIPCA, 2011, p. 77-82.

BEAUCHAMP, T.; CHILDRESS, J. *Principles of biomedical ethics*. New York: Oxford University, 2013.

CHOMSKY, N. *El miedo a la democracia*. Barcelona: Crítica, 2001.

DURAND, G. *Introdução geral a bioética: história, conceitos e instrumentos*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 1994.

GARRAFA, V. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. *Revista Bioética*, Brasília, DF, v. 13, n. 1, p. 125-134, 2005.

GARRAFA, V. *Redbioética: Programa de Educación Permanente en Bioética: bioética y salud pública: módulo IV, unidad 5*. Montevideo: Unesco, 2011. p. 7

GARRAFA, V. *Redbioética: a Unesco initiative for Latin-America and Caribbean*. México, DF, Unesco, 2009. Conferência apresentada na 16th Session of the International Bioethics Committee of the Unesco. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SHS/pdf/garrafa_redbioetica.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2015.

GARRAFA, V. RedBioética: uma iniciativa de Unesco para a América Latina e o Caribe. *Revista RedBioética*, Montevideo, v. 1, n. 1, p. 20, 2010.

GARRAFA, V.; PESSINI, L. (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

GARRAFA, V.; PORTO, D. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. *Bioethics*, Oxford, v. 17, n. 5/6, p. 399-416, 2003.

GARRAFA, V.; PORTO, D. Bioética poder e injustiça: por uma ética de intervenção. *Mundo da Saúde*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 14, 2002.

MELO, M. *Buen vivir, naturaleza y nacionalidades en la nueva Constitución ecuatoriana: una lectura esperanzada*, Quito: ALAI, 2008. Disponível em: <<http://www.alainet.org/es/active/26131>>. Acesso em: 9 jul. 2011.

MILL, J. S. *El utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

NASCIMENTO, W. F. Diferença, poder e vida: perspectivas descoloniais para a bioética. In: PORTO, D. et al. (Org.). *Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois*. Brasília, DF: CFM, 2012. p. 155-171.

NASCIMENTO, W. F.; GARRAFA, V. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 287-299, 2011.

PESSINI, L. At the origins of bioethics: from Potter's bioethical creed to Fritz Jahr's bioethical

- imperative. *Revista Bioética*, Brasília, DF, v. 21, n. 1, p. 9-18, 2013.
- POTTER, V. R. *Bioethics: bridge to the future*. New Jersey: Prentice-Hall; 1971.
- POTTER, V. R. Bioética global. *O Mundo da Saúde*, São Paulo v. 22, n. 6, p. 370-374, 1998.
- REICH, W. *Encyclopedia of bioethics*. 2. ed. New York: MacMillan, 1995.
- SELLI, L.; GARRAFA, V. Solidariedade crítica e voluntariado orgânico: outra possibilidade de intervenção societária. *História, Ciências, Saúde - Manquinhos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 249, 2006.
- SÈVE, L. *Para uma crítica da razão bioética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- SOTOLONGO, P. L. El tema de la complejidad en el contexto de la bioética. In: GARRAFA, V.; KOTTOW, M.; SAADA, A. (Coord.). *Estatuto epistemológico de la bioética*. México, DF: Redbioética, 2005. p. 95-123.
- SUESS, Paulo. Viver bem: SumakKawsay: Reino de Deus. São Paulo: RELAMI, 2010. Disponível em: <http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_83.pdf>. Acesso em: 5 abr. 2013.
- UNESCO - ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA. *Declaración universal sobre bioética y derechos humanos*. Paris: UNESCO, 2005. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/14618oS.PDF>>. Acesso em: 22 jul. 2013.
- UNESCO - ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA. *Declaración Universal de la Unesco sobre la diversidad cultural*. Paris: UNESCO, 2001.
- UNESCO - ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA. *Declaración sobre el genoma humano y los derechos humanos*. Paris: UNESCO, 1997.

Contribución de los autores

Rivas-Muñoz y Garrafa participaron en la concepción, organización, elaboración y revisión final del trabajo. Feitosa participó en parte de la elaboración del trabajo (concepto de Buen Vivir, culturalidad y revisión). Nascimento participó en parte de la elaboración del trabajo (diálogo con el utilitarismo, modernidad y colonialidad y revisión).

Recibido: 14/10/2013

Aceptado: 07/07/2014