

Pluralismo bioético: aportes latinoamericanos a la bioética en perspectiva decolonial

Marcos de Jesus Oliveira¹, Elzahra Mohamed Radwan Omar Osman²

Resumen

Este artículo tiene como objetivo presentar elementos para una propuesta bioética en perspectiva decolonial como parte de la expansión de los proyectos epistémicos, políticos y estéticos latinoamericanos más allá de proyectos hegemónicos eurocentrados. El trabajo comienza con una breve discusión sobre la autorrepresentación que el conocimiento producido en Europa hace de sí mismo, cuestionando su “voluntad de poder”, así como las estructuras mediante las cuales se legitiman epistemicidios. El debate prosigue exponiendo algunos de los elementos comunes a la perspectiva decolonial para, a continuación, aportar sus contribuciones al debate bioético contemporáneo, sobre todo, al llamado pluralismo bioético como potencia para un pensamiento otro.

Palabras clave: Bioética. América Latina. Diversidad cultural-Grupos étnicos. Comparación transcultural-Grupo de ascendencia continental nativa americana. Cultura-Conciencia.

Resumo

Pluralismo bioético: contribuições latino-americanas para uma bioética em perspectiva decolonial

Este ensaio pretende apresentar subsídios para proposta bioética em perspectiva decolonial como parte da expansão de projetos epistêmicos, políticos e estéticos latino-americanos para além dos projetos hegemônicos eurocentrados. Para tanto, o trabalho inicia com breve discussão a respeito da autorrepresentação que o conhecimento produzido na Europa faz de si mesmo, problematizando sua “vontade de poder”, além das estruturas pelas quais se legitima(r)am epistemicídios. O debate avança no sentido de expor alguns dos elementos comuns à perspectiva decolonial para, então, aportar suas contribuições para o debate bioético contemporâneo, desaguando no chamado pluralismo bioético como potência para um pensamento outro.

Palavras-chave: Bioética. América Latina. Diversidade cultural-Grupos étnicos. Comparação transcultural-Grupo com ancestrais nativos do continente americano. Cultura-Consciência.

Abstract

Bioethical pluralism: Latin American contributions to bioethics from a decolonial perspective

This essay presents benefits of a bioethical proposal from a decolonial perspective as part of the expansion of epistemic, political and aesthetic projects in Latin America beyond European-centered hegemonic projects. To that end, the work begins with a brief discussion on the self-representation that European-produced knowledge makes of itself, questioning its “will for power” and the structures by which it justifies epistemicide. The debate continues by exploring some of the common elements in the decolonial perspective to then provide its contributions to the contemporary bioethical debate, arriving at the so-called bioethical pluralism as the source for alternate thinking.

Keywords: Bioethics. Latin America. Cultural diversity-Ethnic groups. Cross-cultural comparison-American native continental ancestry group. Culture-Conscience.

1. **Doutor** oliveiramark@yahoo.com.br – Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila), Foz do Iguaçu/PR 2. **Mestre** assaddaka@gmail.com – Universidade de Brasília (UnB), Brasília/DF, Brasil.

Correspondência

Marcos de Jesus Oliveira – Beco Mário Lamarque, 10, apt. 501, Centro CEP 85851-017. Foz do Iguaçu/PR, Brasil.

Declararam não haver conflito de interesse.

Por medio de la expresión “bioética latinoamericana” se denomina una diversidad de problemáticas heterogéneas, que abarcan incluso aspectos contradictorios y conflictivos. Pese a ello, parece haber, en todas ellas, un esfuerzo por construir una bioética asentada en la concreción histórica, en la realidad común de hombres y mujeres plurales e históricamente situados. Así, la llamada “bioética latinoamericana” no presupone principios universalmente aplicables a distintos tiempos históricos o formaciones étnico-culturales diferentes, como ocurre en el paradigma principalista de base anglosajona. Tampoco aboga por una postura de relativismo moral.

Se trata más bien de sensibilidad respecto a aspectos específicos de las realidades locales y de las sociedades particulares cuya producción ética debe ocurrir con la participación de sujetos diversos y plurales. Producción que pretende cuestionar, por ejemplo, el lugar privilegiado de Europa en la enunciación de verdades sobre el otro, abriendo, así, horizontes de comprensiones posoccidentalistas y no colonizadas de la vida. La bioética latinoamericana no atañe únicamente a conocimientos producidos en cierta región geográfica del planeta, sino a una perspectiva según la cual el conocimiento no puede prescindir de comprensiones ancladas en condiciones particulares. En el caso de la bioética decolonial, tampoco puede despreciarse la historia de los colonialismos y sus procesos de jerarquización económica, política, sociorracial y epistémica.

El ejercicio ético deja de ser un privilegio de hombres blancos, cristianos, heterosexuales, de cultura política liberal e ilustrada, para situarse en el pluralismo de valores y sentidos producidos por actores sociales diversos, de comunidades morales también diversas. El reconocimiento de que todos los individuos son capaces de ejercicio ético —no porque compartan principios éticamente universales, sino porque son cotidianamente interpelados por situaciones concretas que despiertan su sensibilidad moral— parece ser el principal aporte para un proyecto bioético decolonial y para expandir lecturas posoccidentalistas de la vida y la existencia.

Teniendo esto en cuenta, este ensayo presenta algunos elementos de una propuesta bioética en perspectiva decolonial como parte de la ampliación de proyectos epistémicos, políticos y estéticos latinoamericanos que se encuentren más allá de los proyectos eurocentrados. El trabajo comienza, por tanto, por debatir la autorrepresentación que los saberes occidentales, sobre todo los modernos, efectúan sobre sí mismos. También problematiza la vocación de dichos saberes por la “voluntad de poder”, así como las estructuras por las cuales

todavía se legitima la violencia epistémica derivada de dicha vocación.

El debate prosigue presentando algunos de los aspectos comunes al punto de vista decolonial para, entonces, extraer aportes técnicos para el debate bioético contemporáneo. Desemboca, por último, en el debate del llamado “pluralismo bioético” como potencia para pensar proyectos políticos, epistémicos y estéticos otros. El texto se basa en la idea de que la pluralidad de experiencias de actores sociales insertos en comunidades morales concretas se torna *loci* de enunciados cuya concurrencia con otros revela la dinámica por la cual fundamentos localizados e históricamente situados se tornan posibles, modificables y revisables.

Elementos para una crítica de la violencia epistémica

La interpretación bastante corriente del inicio de la filosofía occidental da a conocer la subyugación del pensamiento mítico con respecto a lo racional, legitimando el segundo como vía privilegiada de acceso a la realidad de las cosas del mundo. La mirada hacia la producción de pensamiento en la Antigüedad, ya sea la de las comunidades griegas o la de imperios como el de Egipto y de culturas orientales, como la china, engendra la idea de que no habría distintos soportes para el pensamiento, sea este religioso, literario o científico. Cualquier poema u obra literaria podría contener tanto prescripciones religiosas como investigaciones sobre las causas primeras de las cosas que son.

La filosofía que surge en la Grecia antigua, y que se opondrá a la mitología y a la sofística, cree en la diferenciación y ascendencia radical del conocimiento pautado en el principio de razón en busca de las causas, consecuencias, fundamentos y verdades últimas que puedan no solamente relacionarse con el mundo, sino afluir en su praxis. Ello daría lugar a la fantasía de que el único modo de acceder a la realidad sería aquel informado por el conocimiento filosófico-científico. El principio de razón será, por tanto, la nueva dirección para la conformación del pensamiento, que deberá medirse de acuerdo con criterios de verdades lógicas. Véase la sugerencia de la lógica clásica aristotélica, así como la de la mayéutica socrática, la cual pretendía alcanzar la verdad última por medio de una exhaustiva inquisición.

Obviamente, no será la razón cuestionada en su uso instrumental en busca de conocimiento y sabiduría, sino la idea de que la razón posee la cualidad de alcanzar, por medio del convencimiento y el

diálogo, una certidumbre común sobre la realidad y la mejor definición de cómo debería ser el buen vivir.

Si el surgimiento de la filosofía propicia la diferenciación entre conocimiento estético-religioso-mítico y conocimiento racional-principiológico-científico, relegando afectividades, subjetividades, corporeidades y múltiples afectaciones afines a un segundo plano, el pensamiento que engendra las ciencias modernas establecerá la necesidad de dividir los diferentes campos del saber para la posible realización de investigaciones especializadas. Las disciplinas curriculares son, por tanto, otra faz de la metafísica (filosofía occidental) iniciada en Aristóteles y finalizada con la filosofía de Descartes.

Cuando Martin Heidegger¹ y, en su estela, Jacques Derrida⁴ —así como María Zambrano² y Octavio Paz³, entre otros— denuncian la tecnicización del pensamiento y cuando intentan pensar la *deconstrucción* como el camino necesario para la apertura del ser por el lenguaje, en realidad están tratando sobre un pensar otro, que no pretende objetificar la realidad por medio de afirmaciones metafísicas. Y ello porque pensar sobre algo jamás es pasivo, sino que contiene la vida activa del “objeto”, es parcial y limitado, pues no se encierra en la idea de objeto a ser escrutado, y posee múltiples formas de ascensión. Más que eso: las agencias que lo conforman y que conforman la mirada sobre el “objeto” nunca son estáticas, sino que están en diferenciación, legando a la realidad rastros de diferencias, como enunciado por Derrida.

Aunque el principio de razón universal trabaje con parámetros, patrones, repeticiones —es decir, en busca de codificación y previsibilidad—, la realidad escapa al intento de conformación y se muestra siempre diferente de todo y cualquier patrón buscado. La metafísica denunciada por Heidegger¹ y Derrida⁴ es la misma que piensa que es posible categorizar el pensamiento por vías disciplinarias, considerando que habría objetos de conocimiento propios de sus respectivos campos de saber. Desde tal concepción, las *hard sciences* (ciencias biológicas, matemática, física, química) y las *soft sciences* (ciencias humanas, historia, sociología, antropología, literatura, filosofía, lingüística) no podrían producir discursos sobre los mismos objetos de la realidad, dado que, en teoría, no estarían refiriéndose a la *misma* realidad.

El movimiento del pensamiento ocurre en un espacio-tiempo específico, aquel referente a determinado Occidente, que se construye en oposición a las demás alteridades históricas con las que ya tuvo contacto⁵. Según los estudios sobre colonialidad, Europa, tal como inscrita en nuestro imaginario —blanca, cristiana, ilustrada—, solo fue posible porque se operaron retóricas de identidad del ser *europeo*

y del ser *otro*. *Otro*, ese expulso de la conformación de lo que llegamos a conocer como Europa, cuya constitución étnica y cultural reside en los pueblos del norte, en los fenicios, egipcios y, más tarde, en los pueblos germano-latino occidental y árabe-islámico. Pero también *los otros* subyugados en las dos grandes empresas coloniales —conquista de América en el siglo XV e imperialismos del siglo XIX— son extirpados para los fines de la ilusoria constitución europea, original y eugénica.

Más allá de la constatación obvia de que el exopolio económico y humano hizo posible una Europa rica y próspera, con sus respectivos Estados nación que surgen por la ficticia homogenización de diferencias culturales, el lugar de enunciación privilegiado de esa Europa moderna ocurre debido a una organización colonial del mundo. El pensador peruano Aníbal Quijano⁶ argumenta que es imposible entender la modernidad sin la posibilidad de mencionar lo que la engendra: la colonialidad. El mundo moderno colonial se compondrá a partir de las dos empresas coloniales que no solamente subyugan continentes, imperios y pueblos, sino que establecen la creencia de que existe solamente el proyecto histórico europeo como fin último para toda la humanidad.

La modernidad/colonialidad tiene éxito en su proyecto de colonización, ya que consigue ser imperativa sobre los diversos proyectos históricos existentes. A partir de la modernidad habrá solamente un proyecto epistémico, político, económico, cultural y estético para todos los pueblos. Esta concepción jerarquiza las narrativas históricas de las comunidades, sus espacios y tiempos, saberes, lenguajes, memoria e imaginario más acá del discurso hegemónico relacionado con el modelo civilizatorio único, globalizado y universal. La diferencia colonial⁷ engendrada por la modernidad/colonialidad se establecerá entre inconmensurables. O, una vez más, el *otro* de la razón (bárbaro, primitivo, incivilizado). Ello conforma la subjetividad moderna que estará en consonancia con el proyecto de ser humano universal: blanco-europeo, cristiano, heteronormativo, liberal, letrado y crédulo en cuanto al iluminismo y al valor de la ciencia.

La denominación “colonialidad del saber”, acuñada por los estudios sobre colonialidad, se refiere a racismos epistémicos que pretenden deslegitimar e inviabilizar todo tipo de conocimiento que no se encuentre eurocentrado, describiéndolo como irracional, primitivo, incipiente y descalificado en cuanto al proyecto que se persigue. A las ciencias se relegará una forma más de control de las colonias, además de la experimentada por el control territorial y político. Dispositivos de saber-poder que jerarquizan

los modos de conocer el mundo, estableciendo diferencias coloniales entre saberes “racionales” y “primitivos”, sirven para controlar proyectos epistémicos otros. Sirven para construir representaciones sociales y legitimar el conocimiento desubjetivado en cuanto objetivo, descorporeizado en cuanto universal y descontextualizado en cuanto válido para cualquier época y lugar.

Así, el llamado “eurocentrismo” promueve la violencia epistémica a la que hoy nos encontramos sometidos. Los conocimientos producidos fuera de los centros hegemónicos y en lenguas no hegemónicas son pasibles de no ser considerados o de ser juzgados con parsimonia, ya que son vistos como saberes regionales o tradicionales. Ello ocurre aunque se encuentren en diálogo con los principales centros hegemónicos de irradiación de filosofías, teorías y prácticas científicas. El eurocentrismo se vuelve responsable de presentar la narrativa histórica de la modernidad/colonialidad como conocimiento objetivo, científico y universal, por lo que es considerado el único proyecto epistémico que puede dar cuenta de todas las formas de conocimiento existentes.

A este proyecto se le da el nombre de “universalismo” o “proyecto de modernidad”: capitalista, neoliberal, eurocéntrico, cristiano, heteronormativo. Este concepto habría dado base a la idea de que existe solamente un proyecto político-económico, solamente una conformación moral posible, así como un único modo de aprender y relacionarse con el mundo —solamente una posibilidad de existencia—. Así, el proyecto colonial no motivó solamente la subyugación de las tierras, los cuerpos y las culturas. Se trata de un proyecto en flujo, pues continúa promoviendo racismos epistémicos contra otras concepciones del mundo. Es en este contexto que surge la bioética, en medio a la imposición de un proyecto global para la humanidad.

Fisuras en la hegemonía del movimiento bioético internacional

En la década de los setenta, en el momento de su surgimiento, la bioética aparece como una nueva perspectiva epistemológica sobre cómo acceder a determinada realidad, la realidad global, al pensarse en las consecuencias éticas provenientes del desarrollo de las ciencias biomédicas, biotecnológicas e industriales. Ciencias estas que se arrogaban el derecho de no realizar ninguna autocrítica, abogando por atender a un bien general, el bien del desarrollo de la humanidad, ignorando las consecuencias

desde entonces bastante conocidas: objetificación y destrucción de la naturaleza y la biodiversidad⁸.

Lo que se conoce como “bioética de Potter”⁹ —en homenaje al primer formulador del término— o ética de la vida tenía, por lo tanto, la intención de unificar las diversas áreas del saber con el fin de impedir catástrofes ecológicas ocasionadas por el desarrollo del capitalismo y la tecnociencia. Se relacionaba no solamente con cuestiones consideradas exclusivas de la bioética hegemónica, como cuestiones biomédicas y biotecnológicas, sino también con aquellas relativas a la salud y el medioambiente, cuestiones sociales y la preservación de la especie⁸. Debido a su vocación de origen y a pesar del intento hegemónico de restringir la bioética a los límites disciplinarios de la biomedicina, Débora Diniz afirma que *La bioética es un campo del conocimiento en la interfaz de diferentes saberes. Por ser un campo emergente, una de sus características es la disputa entre los especialistas por sus fundamentos epistemológicos y sus objetos de estudio*¹⁰.

Puede decirse, entonces, que la bioética se inscribe en este contexto como un movimiento de confluencias disciplinarias, dado que aboga por la imposibilidad de división de la realidad. Se entiende que, por haberse constituido originalmente a raíz de la necesidad de mirar el contexto global de posesión de todo el instrumental existente (o al menos aquel producido por los centros hegemónicos), la bioética surge gracias a la constatación de que es preciso cambiar el modo como se produce el pensamiento en la modernidad y, por tanto, cambiar cuál debería ser el carácter de la agencia en el mundo. Así, al menos, les parecerá a las emergentes bioéticas latinoamericanas.

El caso de la bioética brasileña es paradigmático en cuanto a la necesidad de pensarse la bioética más allá de las cuestiones éticas sobre salud clínica y autorización de los sujetos de investigación, dado que se configura con la reforma sanitaria ocurrida en la década de los ochenta¹¹. A partir de entonces pasó a pensarse la salud como un derecho universal, con base en contextos sociales, políticos, económicos, de acceso a los bienes de salud, a la información, al alcantarillado sanitario. O, de acuerdo con Porto y Garrafa, a partir de la consideración de la *importancia del ambiente, condiciones geográficas, acceso al agua, alimentación, habitación; de condicionantes relacionados con la dimensión socioeconómica, como ingresos, trabajo, educación y hábitos personales, y también de factores derivados del acceso a los servicios de salud*¹². Ello transformó no solamente la política de salud en Brasil, dando base al Sistema Único de

Salud, sino también a la bioética brasileña y latinoamericana hace casi treinta años.

La bioética de intervención (BI), marco teórico de la bioética brasileña, no es otra cosa que el fruto de la reforma sanitaria señalada anteriormente. La BI surge como contrapunto crítico a las bioéticas hegemónicas de los países centrales que no vislumbran en sus horizontes (teórico y práctico) los problemas macroestructurales relacionados con la justicia social. La BI se preocupa, por tanto, de situaciones persistentes (exclusión social, violencia, discriminación, restricción de acceso a la salud) que estructuran el modo como lidiamos con la ética, política y cuestiones relacionadas con la vida⁹. La BI, así, repolitiza cuestiones morales (conflictos biotecnocientíficos, sanitarios, sociales y ambientales) y piensa la necesaria politización de la propia epistemología desde la realidad latinoamericana (y, podríamos decir, también desde la perspectiva de la decolonialidad del saber)¹³.

De ahí que la bioética será concebida no solamente como un nuevo campo epistemológico multi-, inter- y transdisciplinario, sino también como movimiento social¹⁴. Sinónimos que se encontrarán para la palabra “bioética” pretenderán dar cuenta de su vocación “política y práctica”, como “ética de la vida”, “ética aplicada” (término proveniente de la filosofía) y “ética práctica”. El movimiento de politización e internacionalización de la bioética¹⁵, al que se hace referencia en la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*¹⁶ de la Unesco, proporcionó lo que se ha llamado “bioética latinoamericana”. Pero no solamente: el cuarto momento de la bioética como disciplina que, según Garrafa y Azambuja¹⁷, se refiere a la ampliación conceptual de sus bases teóricas, por medio de nuevas bases epistemológicas para la bioética, ayudó al surgimiento de esta bioética latinoamericana.

Sus bases conceptuales recaen sobre *el respeto al pluralismo moral; la necesidad de profundización en la contradicción universalismo-relativismo ético; el abordaje bioético como ética práctica o aplicada; un enfoque no solamente multi- e inter-, pero, esencialmente transdisciplinario; la visión de las cuestiones a partir de los paradigmas de la complejidad y totalidad concreta*¹⁸.

Se constituye por el diálogo con la biomedicina, la filosofía y la sociología, y por la constante actualización de nuevos conocimientos biotecnocientíficos. Por su peculiar constitución, y por haberse anunciado, en los últimos años, como proficuo terreno para pensarse los conflictos morales relacionados con las cuestiones sociales y sanitarias, la bioética latinoamericana puede verse como “insurgencia epistémica”¹⁹

que se realiza más allá de los demás campos de conocimiento.

De esta forma, se afirma que la bioética puede provocar un movimiento mayor que aquel que piensa en cuestiones filosóficas, sociales, ambientales relacionadas únicamente con la salud, y que nos puede ayudar a llevar a cabo el programa decolonial de expansión de proyectos epistémicos, políticos y estéticos otros, más allá del proyecto hegemónico eurocentrado. Así, se presentaron dos movimientos de revisión de la metafísica: el primero referente a la prevalencia del pensamiento tecnocientífico sobre los demás, elevados a la categoría de “literatura”, y el segundo referente al intento de (des)encubrimiento de proyectos y alteridades históricas inscritos sobre el estigma de la colonialidad. Considerándose a ambos, se entiende que la bioética surge ante la urgencia de la revocación de dualismos, binarismos, objetificación y tecnificación presentes en la heterodoxia del pensamiento contemporáneo.

La bioética, por los temas con los que trabaja y la diversidad de estudiosas(os) que atrae, permite el movimiento del pensamiento más allá de los *campi* disciplinarios. Y ello porque abarca conocimientos tradicionales y populares y múltiples posibilidades de afluencias éticas en cuestiones relacionadas con la vida (inicio y fin), con el proceso salud-enfermedad, con el cuerpo –en lo que se refiere al género y la sexualidad–, con cuestiones étnico-raciales y ecológicas. Alude, por tanto, a los diferentes modos de vivir y convivir relacionados con proyectos histórico-culturales otros que no sean solamente lo moderno-colonial.

Para ello, si la bioética hegemónica y la bioética que le habla al Sur, pero no desde el Sur²³, no desean ser otra herramienta más de dominio geopolítico y violencia epistémica, necesitarán rever sus fundamentos, presupuestos y finalidades. Aunque sean –con sus declaraciones, códigos y normativas– la “disciplina” que busca organizar el marco de reflexiones sobre conflictos éticos relacionados con la salud, la biotecnología y las cuestiones sanitarias, todavía corren el riesgo de producirse desde el proyecto hegemónico global.

Nascimento y Garrafa²³ critican el uso en el Sur del instrumental teórico y conceptual producido en el Norte, además de sus discursos sobre derechos humanos y el bien común. Uno de los intentos para no incurrir en esta crítica se refiere a la constante citación del *buen vivir* andino como horizonte desde las poblaciones originarias de América Latina sobre concepciones éticas otras no inscritas en el proyecto hegemónico. En palabras de Fulgêncio y Nascimento:

*La noción de buen vivir emerge como el principio que estructura la producción material de la vida, la regulación de las relaciones sociales, a partir de una percepción moral y política que actúa al mismo tiempo como criterio de redistribución de la riqueza socialmente producida y la reproducción del sentido de pertenencia de las personas a la comunidad*²⁰.

Por ello, a modo de ejemplo, es asimismo importante problematizar valores considerados comunes como “calidad de vida” y “buen vivir”, que solo pueden comprenderse en los contextos específicos en que se forjaron, para que no nos causen la ilusión de que podemos saber lo que debería ser mejor para cada uno de nosotros. Así, pensemos en los programas de calidad de vida para funcionarias(os) del Estado o empleados(as) de grandes empresas privadas que les ofrecen gimnasia laboral, ayuda academia y orientación nutricional a sus trabajadoras(os) sin cuestionar que el término *calidad de vida* tal vez se refiera a algo que va más allá de esto. Es decir, la disminución de la jornada de trabajo o, más radicalmente, formas de producción de riqueza que no queden en las manos del capital, sino que se produzcan solamente en la medida de las necesidades colectivas, lo que proporcionará, inevitablemente, más tiempo para vivencias comunitarias.

Algo así podría recuperar los lazos de solidaridad que pueden influir sobre las cuestiones de seguridad, creación de la prole y autogestión de los recursos y el tiempo. Además, podría incentivar la reflexión sobre proyectos morales, dando lugar, así, a un intercambio de información y orientaciones relacionadas con la salud, más allá de las producidas por las instituciones médicas de la sociedad moderno-colonial. Las bioéticas hegemónicas, por lo tanto, se presentan como perspectivas *afirmativas* sobre cuáles serían los mejores mecanismos de protección, supervivencia y buen vivir, incluso cuando procuran hablar a partir del punto de vista de aquellos que sufren descuido social.

Costa y Diniz denominan esta perspectiva –en la que se buscan fundamentos teóricos en el “tradicionalismo filosófico”– “ilusión de la tranquilidad ética”²¹, pues las referencias de los valores relativos a lo que se considera buena vida se encuentran en principios éticos genéricos supuestamente aplicables y extendidos a la humanidad. El principialismo no es un enfoque simplista porque aborda cuestiones bioéticas a partir de cuatro principios (autonomía, justicia, beneficencia, no maleficencia). Lo es exactamente porque pretende resolver conflictos morales a partir de principios, como si, desde una concepción abstracta sobre lo correcto y lo equivocado, descontextualizada de su concepción histórica

y etnocultural, fuera posible acceder “al sumo bien”. Es decir, como si la concepción principialista pudiera pensar y orientar de manera universal las formas de ser y actuar referentes a la vida, el cuerpo, la muerte, la salud, la sexualidad y la reproducción.

Se llaman “bioéticas de las asimetrías”⁸ las teorías de bioética “antirracista y feminista” y “de fundamento epistemológico de raíz latinoamericana”, como la bioética “de intervención”²², “de protección”²³, “bioética narrativa”²⁴, “bioética decolonial”¹³ y también la “bioética existencialista o radical”, de acuerdo con la formulación de Julio Cabrera²⁵. Son movimientos *desde* la perspectiva de desplazamiento de las bioéticas hegemónicas, ya sean las producidas por grandes centros de irradiación e imposición de saberes, ya sean las referentes a códigos morales que sirven hace mucho al imperialismo moral del Norte y Sur global²⁶.

Se comprende que se realizan ante la laguna dejada por el proyecto bioético principialista²⁷. A estas propuestas teóricas se les atribuye la prerrogativa de denunciar el proyecto bioético hegemónico producido desde la colonialidad del saber, por tanto, a partir de los ideales sobre la ciencia neutra, objetiva y universal. Los presupuestos de las bioéticas de la asimetría están, así, en la estela de las críticas realizadas por los estudios sobre colonialidad, dado que apuntan hacia la falacia de un proyecto que se pretende necesariamente científico y ético-práctico y que no toma en cuenta realidades históricas, locales, sociales y ético-culturales.

Bioética latinoamericana: construcción de una perspectiva decolonial

El pluralismo pregonado por la bioética del siglo XXI está presente en la diversidad de proyectos bioéticos mencionados antes, así como en el intento de incluir la perspectiva de la colonialidad y las discusiones sobre raza, género y descolonización del pensamiento. Las discusiones sobre biopolítica también marchan en esa dirección. Buscan comprender cómo los dispositivos de saber-poder, desde la incipiente configuración de los Estados nación, se ocupan del control de los cuerpos. La perspectiva feminista, a su vez, se muestra relevante porque añade concepciones teóricas para debatir sobre la producción de subjetividades en la modernidad/colonialidad, dado que esta se muestra acorde con patrones rígidos de definición de género y heteronormatividad nunca vistos antes. Los límites y no límites entre humanos/animales y su relación con la naturaleza son igualmente relevantes²⁸.

Por último, el intento de *deconstruir* la noción de persona, del valor absoluto de la vida y de su sentido integra el campo del bioético. Se utiliza el marco existencialista europeo, pero también se recupera el pensamiento filosófico latinoamericano, que en Brasil tiene a Cabrera²⁵ como uno de sus principales entusiastas. Además, reconfigura la noción de vulnerabilidad presente en las bioéticas desde el Sur, repolitizando sus cuestiones morales para poder realizar un proyecto que enfrente las situaciones persistentes relacionadas con las condiciones político-económicas de fragilidades sociales y comunitarias.

Se entiende, por tanto, que la bioética debería pensar la sublevación de formas de opresión social que dificultan o impiden la mayoría de los proyectos colectivos. Algo que la bioética latinoamericana y la BI, con la ayuda de la bioética decolonial, ya ensayan al sugerir que la bioética piense no solamente el Sur, para el Sur y con el Sur¹³, a fin de que las herramientas decoloniales critiquen la biopolítica hegemónica que conforma la colonialidad de la vida. Es exactamente esta hegemonía la que crea una ontología de la vida que autoriza a pensar que algunas vidas son más importantes que otras, desde el punto de vista político, fundando así una jerarquía y justificación para dominar, explotar y someter, con el pretexto de ser este el camino para el desarrollo de la vida menos favorecida¹³.

De lo expuesto hasta ahora se desprende que existe la necesidad urgente de recuperar el deseo inicial relativo a lo que debería ser la bioética, a fin de realizar la transposición del concepto o del movimiento bioético más allá de las disputas disciplinarias. Se desea pensar la bioética, por lo tanto, como soporte para el pensamiento, como poema presocrático que comporta reflexiones estéticas, religiosas y normativas éticas sobre el “buen vivir” de cada proyecto comunitario existente. En este sentido, pensar la bioética debería ser pensar la multiplicidad de bioéticas y en flujo desde el inicio de los proyectos comunitarios de la humanidad.

De lo contrario, se piensa inevitablemente en proyectos globales sobre derechos universales en los que la certidumbre sobre el bienestar de las personas está inscrita en la modernidad/colonialidad –a pesar, por tanto, de las interseccionalidades–. En el Sur, la vulnerabilidad social y económica está relacionada con cuestiones de raza y género: un proyecto de decolonialidad de la bioética debe averiguar cuáles son las interrelaciones entre las diversas vulnerabilidades²⁹. Se relaciona, por tanto, con el surgimiento de la categoría de raza, de la dirección del trabajo productivo al capital, de los racismos

epistémicos y de la falacia desarrollista. Si no se tienen en cuenta las diferentes interseccionalidades, no se puede atender las demandas más diversas de aquello que estamos llamando “bioética”, pero que podría ser también comprendido como reivindicación del derecho a la propia vida.

En este sentido, la BI asumió la tarea de denunciar y desmitificar la imagen colonizada de la vida, que se afirma por imperialismos de diversos órdenes (político, económico, moral, biomédico, etc.) y que terminan por no solamente estructurar desigualdades sociales, sino por contribuir a que se mantengan. La colonialidad de la vida –como faceta de la colonialidad del poder– tiene dispositivos silenciosos de reproducción que, sin duda, se articulan con muchas ideas progresistas de los pensamientos hegemónicos¹³.

Ahora bien, las bioéticas plurales deberían ser aquellas despreocupadas por los fundamentos últimos basados en el principio de razón y celosas de poder servir como patrón universal de moralidad. A menos que fuera posible pensar la bioética como proyecto epistémico de cada alteridad histórica, no se tendría que hablar de búsqueda de fines primeros y últimos del pensamiento. Y ello porque la experiencia del pensamiento sería la de las vivencias localizadas –lo que debería proporcionar también más equilibrio social y de género a las diferentes comunidades–. *La bioética se preocupa, por tanto, de situaciones de vida, especialmente de los seres humanos, situaciones estas que se encuentren en el medio de diferentes elecciones morales en cuanto a los patrones del buen vivir*³⁰.

De lo expuesto se desprende que los diferentes proyectos históricos siempre pueden construir mecanismos de supervivencia y de ajustes sociales internos, conquistados siempre y cuando haya también un ambiente externo propicio. Will Kymlicka³¹ denomina esta situación “justicia etnocultural” –el derecho a la tierra, la cultura, la lengua, así como la posibilidad de desarrollo en contacto y en confluencia con los *otros* de la cultura–. Y tal vez ahí se encontraran asimismo bioéticas que procuraran dar cuenta, de modo particular, de los conflictos morales cotidianos.

En este sentido, la bioética cuya preocupación se asienta en la búsqueda de patrones universales de acceso a la salud y la buena vida se desarrolla en un contexto en que no podemos asegurar el pleno desarrollo de diferentes proyectos históricos, ni siquiera la socialización de los bienes y servicios dispuestos por la biotecnociencia a la ínfima cuota de la humanidad. Para algunos bioéticos, la pluralidad moral se inscribe ya a partir de la configuración de la bioética, dado que se rige de forma opuesta al imperialismo moral,

y por la seguridad de que no hay un único proyecto ético común a toda la humanidad:

Con el reconocimiento de la pluralidad moral de la humanidad y, por consiguiente, de la idea de que diferentes creencias y valores rigen temas como el aborto, la eutanasia o la donación de órganos, se torno imperativa la estructuración de una nueva disciplina académica que mediara estos conflictos cotidianos, comunes no solamente a la práctica médica. Y es con este espíritu tolerante que la bioética no elige certidumbres morales para la humanidad. La respuesta definitiva para los conflictos no está en ningún bioético o corriente teórica, sino en el propio desarrollar de la historia moral de las sociedades e individuos³².

De ahí que, más allá de las certidumbres de un pluralismo o incluso de la idea de un pluralismo moral que pudiera incurrir en las prerrogativas del multiculturalismo liberal, la antropóloga Rita Segato³³ viene procurando desarrollar la idea de “pluralismos bioéticos”. Más que la conformación de un nuevo paradigma, y desde la decolonialidad, el concepto de pluralismo bioético converge en la necesidad de reconocer que hay innumerables proyectos históricos otros, fluidos y en constante transformación, que tienen la prerrogativa de influir sobre sus propias cuestiones morales, lo que la autora llama “deliberación interna”³³. Más allá de la idea de que hay pluralismos morales en oposición a un único proyecto global, Segato advierte de la necesidad de no incurrir en relativismos morales, pregonando la idea de que pertenecen a los proyectos históricos, cuando es posible la revisión, transformación y modificación del curso de su historia como comunidad³³. Aun así, este reconocimiento difiere de la idea de relativismo y/o pluralismo moral.

Consideraciones finales

Este ensayo se orientó en el sentido de afirmar la idea de pluralismo bioético como potencia para expandir proyectos epistémicos, políticos y estéticos contemporáneos, ofreciendo otros horizontes, más allá de aquel centrado en la experiencia europea. Con este fin, se señaló, por ejemplo, la emergencia de estudios, debates y reflexiones relativas a las diferentes gramáticas de reconocimiento social³⁴, de distintas concepciones de “bien común”³⁵, de principios de la dignidad humana alternativos³⁶ y de diversas concepciones de justicia³⁷. En este sentido, la bioética continuará siendo, aún por mucho tiempo, la herramienta más apta para denunciar injusticias pregonadas y ratificadas por el proyecto moderno-colonial y su vocación de

imponer patrones universales de buen vivir a las diferentes alteridades históricas del planeta.

La comprensión bioética relativa a los límites del discurso racionalista y cientificista y sus diversas implicaciones proporciona cierto movimiento hacia un diálogo con el otro que busque forzosamente la simetría. A pesar de ser algo imposible, como advierte Jacques Derrida³⁸, esa simetría es una condición por la que la asimetría es y puede ponerse en tela de juicio. Es en este sentido, por tanto, que la idea de una bioética latinoamericana logra inteligibilidad. No como algo que esté relacionado con el conocimiento producido en cierta región geográfica del planeta, sino como la instancia ética, política y estética según la cual el conocimiento puede prescindir de una lectura de las realidades históricas, locales y etnoculturales, conflictivas, contradictorias y, tal vez, en algunos puntos, irreconciliables e irreductibles, pero que conforman distintos proyectos éticos.

La perspectiva decolonial como apuesta para expandir las lecturas posoccidentales de la realidad se inscribe en el seno de los cuestionamientos de los imperialismos morales, afirmando que no hay solamente un proyecto ético común a toda la humanidad. Llevar a cabo algo así requiere ante todo reconocer las alteridades como portadoras de proyectos propios, cuyas propiedades no están en una supuesta esencia, sino en los meandros de la historia, en su desenrollar. Desplazando la moderna filosofía de la conciencia que se arroga un poder absoluto y soberano, Enrique Dussel³⁹ afirma que la mejor conciencia crítica posible no lograría *tener conciencia actual de todos los otros excluidos en el presente, que serán descubiertos como excluidos en el futuro*.

De ello se sigue la visión de que las propuestas bioéticas están siempre en el horizonte de la historia y, por lo tanto, sujetas a revisión. ¿Quién está siendo dejado de lado en nuestros discursos? ¿De qué manera las normas sociales de reconocimiento ocultan formas de violencia y exclusión? Las respuestas a tales indagaciones, siempre temporales, solamente son posibles en lo bueno y lo malo de la relación con el otro, en el abandono de la certidumbre producida a partir de la experiencia centrada en hombres blancos, cristianos, heterosexuales, de cultura política liberal e ilustrada. Este abandono hace posible la emergencia de los excluidos, de sus proyectos, de sus formas de vida y sus sensibilidades morales. La “situación de excepcionalidad del excluido”, para retomar la expresión de Dussel³⁹, abre caminos obstaculizados hace siglos por las narrativas hegemónicas, promoviendo no solamente la visualización y la resolución de conflictos morales, sino también la justicia y el acceso a la buena vida.

Referências

1. Heidegger M. A caminho da linguagem. Petrópolis: Vozes; 2003.
2. Derrida J. Margens da filosofia. Campinas: Papirus; 1991.
3. Zambrano M. Filosofía y poesía. 4ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 1996.
4. Paz O. Signos em rotação. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva; 1996.
5. Segato R. La nación y sus otros. Buenos Aires: Prometeo; 2007.
6. Quijano A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: Bonillo H, organizador. Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo; 1992. p. 437-49.
7. Mignolo W. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG; 2003.
8. Garrafa V. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. *Bioética*. 2005;13(1):125-34.
9. Potter VR. Bioethics: bridge to the future. Englewood Cliffs: Prentice-Hall; 1971.
10. Diniz D. Bioética e gênero. *Rev. bioét. (Impr.)*. 2008;16(2):207-16. p. 207.
11. Porto D, Garrafa V. A influência da reforma sanitária na construção das bioéticas brasileiras. *Ciênc Saúde Coletiva*. 2011;16(1 Suppl):719-29.
12. Porto D, Garrafa V. *Op. cit.* p. 723.
13. Nascimento WF, Garrafa V. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. *Saúde Soc*. 2011;20(2):287-99.
14. Oliveira F. Feminismo, luta anti-racista e bioética. *Cadernos Pagu*. 1995;(5):73-107.
15. Garrafa V. Ampliação e politização do conceito internacional de bioética. *Rev. bioét. (Impr.)*. 2012;20(1):9-20.
16. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Declaração universal sobre bioética e direitos humanos. Brasília: Unesco; 2005.
17. Garrafa V, Azambuja LEO. Epistemología de la bioética: enfoque latino-americano. *Rev Colomb Bioét*. 2009;4(1):73-92.
18. Garrafa V, Azambuja LEO. *Op. cit.* p. 74.
19. Feitosa SF. O processo de territorialização epistemológica da bioética de intervenção: por uma prática bioética libertadora [tese]. Brasília: UnB; 2015.
20. Fulgêncio CA, Nascimento WF. Bioética de intervenção e justiça: olhares desde o sul. *RBB*. 2012;8(1-4):47-56. p. 49.
21. Costa S, Diniz D. Bioética: ensaios. Brasília: Letras Livres; 2001. p. 26.
22. Porto D, Garrafa V, Martins GZ, Barbosa SN. Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois. Brasília: CFM; 2012.
23. Schramm FR. Bioética sem universalidade? Justificação de uma bioética latino-americana e caribenha de proteção. In: Garrafa V, Kottow M, Saada A, organizadores. Bases conceituais da bioética: enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia; 2006. p. 143-57.
24. Grande LF. Bioética narrativa. *Bulletí del comitè de bioètica de Catalunya*. 2013;(9):1-7.
25. Cabrera J, Salamano MC. Heidegger para a bioética. *Rev Latinoam Bioét*. 2014;14(2):118-27.
26. Santos BS, Meneses MP, organizadores. Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina; 2009.
27. Beauchamp TL, Childress JF. Principles of biomedical ethics. 7ª ed. New York: Oxford University Press; 2013.
28. Haraway DJ. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: Tadeu T, organizador. Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica; 2009. p. 33-118.
29. Nascimento WF, Martorell LB. A bioética de intervenção em contextos descoloniais. *Rev. bioét. (Impr.)*. 2013;21(3):423-31.
30. Costa S, Diniz D. *Op. cit.* p. 18-9.
31. Kymlicka W. Direitos humanos e justiça etnocultural. *Meritum*. 2011;6(2):13-55.
32. Costa S, Diniz D. *Op. cit.* p. 19.
33. Segato R. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*. 2006;12(1):207-36.
34. Honneth A. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34; 2003.
35. Walzer M. Spheres of justice: a defense of pluralism and equality. New York: Basic Books; 1983.
36. Santos BS, Chauí M. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. São Paulo: Cortez; 2013.
37. Fraser N. Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world. New York: Columbia University Press; 2010.
38. Derrida J. Força de lei: o fundamento místico da autoridade. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes; 2010.
39. Dussel E. Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes; 2000. p. 417.

Participação dos autores

Os autores participaram igualmente na elaboração do texto.

