

RELIGIÓN COMO FUENTE PARA UN DESARROLLO LIBERADOR

50 AÑOS DE LA CONFERENCIA DEL
EPISCOPADO LATINOAMERICANO EN
MEDELLÍN. CONTINUIDADES Y RUPTURAS

EDITADO POR MARGIT ECKHOLT
Y VICENTE DURÁN CASAS, S. J.



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá



Reservados todos los derechos
© Pontificia Universidad Javeriana
© Margit Eckholt y Vicente Durán Casas, S. J. (editores)

Primera edición: septiembre de 2020
Bogotá, D. C.
ISBN (digital): 978-958-781-533-7
DOI: <http://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587815337>

Editorial Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 7.^a n.º 37-25, oficina 1301, Bogotá, D. C.
Edificio Lutaima
Teléfono: 3208320, ext. 4205
www.javeriana.edu.co/editorial

Corrección de estilo
John Farfán
Diagramación y montaje de cubierta
Kilka Diseño Gráfico

Pontificia Universidad Javeriana. Vigilada Mineducación.
Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del
30 de mayo de 1964. Reconocimiento como personería
jurídica: Resolución 73 del 12 de diciembre de 1933 del
Ministerio de Gobierno.

*Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S. J.
Catalogación en la publicación*

Eckholt, Margit, 1960-, autora, editora

Religión como fuente para un desarrollo liberador : 50 años de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín : continuidades y rupturas / autores Margit Eckholt [y otros cuarenta y dos] ; editado por Margit Eckholt y Vicente Durán Casas, S. J. -- Primera edición. -- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2020.

429 páginas

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-781-533-7

Relaciones culturales 2. Conferencias episcopales católicas - Medellín (Colombia) 3. Filosofía latinoamericana 4. Teología latinoamericana Colombia - Relaciones - Alemania 5. Alemania - Relaciones - Colombia Iglesia Católica - América Latina 6. Historia eclesiástica I. Durán Casas, Vicente, S. J., 1957-, editor II. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá III. Fundación Icala

CDD 303.482 edición 21

inp

10/09/2020

Prohibida la reproducción total o parcial de este material, sin autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana. Las opiniones expresadas son responsabilidad exclusiva de los autores y no comprometen a la Pontificia Universidad Javeriana.

OTRA BIOÉTICA ES POSIBLE. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL *DICCIONARIO LATINOAMERICANO DE BIOÉTICA*

Diego Fonti

Es habitual que las orientaciones principales de teorías, las premisas y la totalidad del lenguaje aceptado de las diversas disciplinas académicas hayan sido formadas por instituciones influyentes ubicadas en los países centrales. Su historia y conceptos, sin importar que fueran parciales o hayan estado concretamente situados, devinieron universalmente paradigmáticos por la cultura académica imperante. Lo mismo pasó con el discurso bioético *mainstream*: nació en los países centrales con sus problemas, perspectivas, argumentos y procedimientos institucionales. Característicos de este paradigma son por caso los documentos y leyes erogados después de un escándalo con impacto internacional como el Código de Núremberg, publicado después de la II Guerra Mundial, los informes sobre los atroces experimentos nazis con humanos y el Informe Belmont redactado luego de que los medios dieran a conocer numerosos experimentos inmorales en EE. UU., sobre todo el estudio de sífilis de Tuskegee. Se debe entender esa amplia lista de documentos, principios y reglas procedimentales en el marco de las instituciones europeas occidentales y norteamericanas: el aparato de salud se comprende como un contrato entre individuos autónomos portadores de derechos personales, frente a condiciones y regulaciones técnicas y legales y con el control del Estado como garante de derechos individuales y comerciales. Se trata de una decisiva perspectiva institucionalizada de la ética y de la salud humana.¹ Si bien la bioética al principio no nació como ética médica o de la investigación –ya que el libro de Potter² se concibió como modelo holista de una ética de la vida, y su antecesor Fritz Jahr argumentaba desde la década de 1920 por una normatividad de la acción humana frente a la totalidad de la naturaleza–,

¹ Esto no significa que no haya preguntas o críticas al interior del sistema institucionalizado. Por ejemplo, las críticas de Viktor von Weizsäcker (*Gesammelte Schriften*, tomo 5, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987, 221 ss.) al sistema de salud son un caso de esta conciencia. Aunque von Weizsäcker tiene en cuenta otros múltiples elementos sociales, su crítica permanece en el marco de la ética médica.

² Van Rensselaer Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1971.

rápidamente sus problemas principales y sus argumentos retornaron al modelo de las preguntas éticas de la biomedicina clínica y de investigación con el eje puesto en la autonomía individual.

Si bien en esta perspectiva liberal se tienen en cuenta las comprensiones tradicionales del mundo, como por ejemplo las indicaciones religiosas sobre dilemas y decisiones en situaciones límite de la medicina, siempre se exponen de modo solo descriptivo o se las reduce al ámbito privado. Es decir que sus demandas de legitimidad en una discusión pública están fuertemente limitadas. Un ejemplo influyente es la *Encyclopedia of Bioethics* dirigida por Warren T. Reich y publicada su primera edición en 1978.³ Reich era un investigador del Kennedy Institute of Ethics de la Universidad Católica de Georgetown. Muchos bioeticistas de este período surgieron de un trasfondo confesional aunque en una comunidad de “extraños morales”,⁴ lo que puede verse en la *Encyclopedia*. En ella no se puede hablar en general de una bioética religiosa, ya que la bioética asume una base laica que reconoce la multiplicidad de argumentos y posiciones morales, y sin embargo las tradiciones religiosas filosóficas y teológicas tienen un rol: se busca o bien dejar de lado los compromisos religiosos pero manteniendo la validez estructural de sus posiciones morales, o se presentan las descripciones de las tradiciones morales-religiosas concretas para mostrar cómo una persona creyente ha de comportarse ante los dilemas concretos. Si se confronta este modelo con el modo como en los países latinoamericanos se entremezcló el integrismo católico en discusiones públicas para impedir decisiones sobre el bien común en salud –por ejemplo las críticas desde argumentos religiosos a la educación sexual integral oficial o a los proyectos sobre autodeterminación de pacientes terminales incurables, etc.–, se puede pensar a primera vista que esa despolitización y privatización de lo religioso frente a la bioética significa un avance hacia una conciencia más libre y autodeterminada. Pero la reciente historia de la bioética latinoamericana y el documento central del presente capítulo, el *Diccionario latinoamericano de bioética*,⁵ muestran que no se trata de una opción tan simple cuando se estudia el rol que la filosofía y la teología de la liberación tuvieron en él.⁶

Pero antes de exponer este rol y frente a las características mencionadas de la bioética y de la historia de sus efectos, debemos tener en cuenta dos advertencias. Ambas se basan en la misma preocupación de que la bioética, que en los países centrales se consolidó como defensora de la autonomía individual, no se transforme finalmente en un sofisticado instrumento de manipulación de las decisiones personales, del bien social y de la naturaleza, y que esto suceda incluso en sociedades muy liberales y modernas. Por un lado, tenemos la descripción foucaultiana del biopoder en sociedades neoliberales. La vida entera –especialmente la vida humana de los individuos constituidos como población y sus condiciones en relación con la salud, higiene, nacimiento, longevidad, etc., frente al orden político y económico– comienza a comprenderse como regulable en el neoliberalismo en cuanto modelo de planificación para una estructura de mercantilización y consumo.⁷ En segundo lugar, el rol de las religiones se comprende también como parte de o resistencia a ese control, en particular en sociedades latinoamericanas que conocieron el integrismo católico. Esta

³ Warren T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Free Press, New York 1978.

⁴ Hugo Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford UP, Oxford/New York 1996, 80.

⁵ Juan Carlos Tealdi (ed.), “Diccionario latinoamericano de Bioética, UNESCO–Red Latino-americana y del Caribe de Bioética, Bogotá 2012”, en: http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001618/161848_s.pdf (26.9.2018) (en adelante DLB).

⁶ A pesar de esta estructura de la *Encyclopedia*, el propio diccionario afirma que ya la obra de Reich rescata “las propuestas de países del Tercer Mundo para prestar atención en bioética a la ética de la pobreza, a la pérdida de recursos para las generaciones futuras, y al desarrollo de medidas efectivas de salud pública”, y a partir de esta situación señala la necesidad de ir más allá de la ética biomédica y abordar cuestiones de salud pública, ambiental, poblacional y animal. También reconoce “la gran distancia producida entre la bioética desarrollada en los países ricos y las preocupaciones bioéticas de los países pobres”. Dicha distancia significaría un doble desafío, por un lado, “la necesidad de pensar la bioética según el ethos de cada región del mundo”, pero este trabajo “ha de comenzar por revisar la teoría tradicional disponible” (DLB 126).

⁷ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2007, 359.

ambigüedad de *laissez faire* y de control minucioso es clara en Latinoamérica, cuya historia de la Iglesia se caracteriza por el vínculo cercano de poderes eclesiásticos y políticos, los que a menudo se opusieron a las demandas y necesidades populares y solo ofrecieron a las transformaciones tecnocientíficas una irreflexiva oposición sin mediaciones.

Ambas advertencias muestran la desconfianza de muchos intelectuales contra la bioética: ella no solo es considerada como un dispositivo del biopoder estatal, sino también como un medio del poder político sostenido por la Iglesia. Esto puede verse en las investigaciones de Juan Marco Vaggione (2012) sobre cómo se dio un cambio en el lenguaje y la política de los sectores conservadores de la Iglesia respecto de las exigencias de derechos sexuales y reproductivos modernos.⁸ Las antiguas prohibiciones y castigos han tomado una nueva figura con la que se acuñaron nuevos significantes. La noción de “cultura de la vida” ha pasado a ser un significante que supuestamente prescinde de antiguos compromisos religiosos y se basaría sobre una aparente explicación científica sin ideología y secular, aprovechando al mismo tiempo las herramientas de la democracia formal. Al mismo tiempo, esta posición pondría de modo maniqueo todo matiz u oposición del lado de la “muerte”.

La exposición de Vaggione no solo desnuda el modelo activista conservador de sectores de la Iglesia, sino algo más profundo. Es, al decir de J. Mujica,⁹ un activismo por el cual la propia bioética en su totalidad queda sospechada de ser un campo de disputa por la tutela y regulación de los procesos vitales con argumentos morales, es decir, de intervención controladora omniabarcante. Al respecto, hay una coherente respuesta de los *think tanks* neoliberales que toman argumentos análogos a los expuestos para defender un mundo sin regulaciones ni compromisos solidarios que impidan las libertades individuales, principalmente la económica. Pero esta respuesta solo termina incentivando lo más oscuro del biopoder: la autorregulación aparente de mecanismos competitivos de la racionalidad económica del lucro, y el sueño naif –o complaciente– de un ordenamiento legítimo a partir de tantos intereses privados.¹⁰ Y la consecuencia lógica es una mayor injusticia social. ¿Hay alternativas a esta dicotomía de una bioética omnidominante, mayoritariamente manejada por intereses religiosos, y una bioética neoliberal autorregulada por el mercado que vincula a individuos formalmente iguales y libres? Este trabajo argumenta que sí y lo hace a partir de la exposición de los aportes que el diccionario aludido –patrocinado por la Unesco y propulsor en general de una bioética laica y postconfesional con capacidad de intervención emancipatoria– recupera de la filosofía y teología de la liberación.¹¹ No se trata aquí de un abodaje detallado y crítico de los autores y conceptos que el diccionario toma ni de cómo los utiliza, sino de reconocer la incidencia estructural de una filosofía y una teología de raíz latinoamericana en un texto que pretende ser una síntesis para una bioética pública desde América Latina. A continuación se presentarán esos aportes a partir de tres categorías de incidencia de la filosofía y teología de la liberación: perspectiva de análisis, cuestiones de método y aportes “materiales”.

⁸ Cf. Juan Marco Vaggione, “La cultura de la vida. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos”, *Religião e Sociedade* 32 (2012): 57-80.

⁹ Jaris Mujica, *Microscopio. De la bioética a la biopolítica*, Promsex, Lima 2009, 109.

¹⁰ Por ejemplo, la línea editorial de la Foundation for Economic Education (<https://fee.org>) cuya nefasta coherencia capitalista, individualista y desreguladora incluye no solo la bioética, sino también la ecología, los armamentos, impuestos, etc.

¹¹ Unesco, “Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos, 2005”, en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (12.04.2019).

La perspectiva de los (diversos) pobres

A modo de introducción, sirven dos citas textuales cargadas de sentido. La primera es sobre Dussel y su propuesta filosófica de una ética de liberación

cuyo punto de partida es una racionalidad material (re)productiva que asume la posición de la “víctima”; es decir, de quien es afectado negativamente por un acto humano, una ley, un orden social. Se sustenta en la vida humana como criterio material de verdad y puntal de una praxis intersubjetiva potencialmente liberadora. (DLB 10)

La referencia tiene muchas aristas significativas, pero aquí vale subrayar una: la vida de las víctimas afectadas por el orden imperante como punto de partida y perspectiva de toda praxis y elaboración teórica. Y esa afección no es una elaboración teórica, sino un *factum* que condiciona todo pensamiento posterior. La segunda referencia alude a la teología de la liberación, cuyo punto de partida

se desarrolla desde la percepción del juego de poder en la vida social, en cuanto el poder genera dependencia e instrumentaliza la vida de las personas y de grupos sociales completos. En tal contexto, se ubica la pregunta sobre el rostro de Dios y sobre la calidad de las propuestas religiosas. (DLB 12)

Está claro que se trata de una propuesta teológica, que implica un compromiso de fe, pero también un discurso público. Esta parte de la afirmación de que la experiencia religiosa afirma la conciencia de la vida instrumentalizada y sufriente de las personas, y por ende ya un criterio de juicio de toda intervención –incluida la religiosa– según el modo en que esos diversos afectados, en términos generales “pobres”, pueden liberarse de esas condiciones opresivas. Es decir, tanto teología como filosofía de la liberación niegan que haya una perspectiva objetivista y universalista sin más, *sub specie aeternitatis*, para los problemas éticos que (siempre) conciernen la vida, y que al ser así, la perspectiva por la que ha de optarse es la de los pobres, o sea, quienes sufren en su cuerpo, en su psiquismo, en sus relaciones sociales, en sus condiciones económicas, etc., el peso de los poderes imperantes.

Las nociones de pobre y de víctima superan la valiosa noción de “vulnerabilidad”, que ha sido asumida por bioeticistas de los países centrales. Víctima y pobre significan que la ontología de la vulnerabilidad ya ha sido efectivamente violentada por los victimarios, o sea, que la descripción ontológica de la debilidad debe complementarse con la dialéctica histórica de su violación efectiva por parte de actores perpetradores –personales y sistémicos– concretos. Algo análogo sucede con la categoría de emancipación, muy valiosa para los reclamos de derechos individuales, pero inferior en su potencia a la carga semántica de la noción de liberación.

También se recurre a las filosofías latinoamericanas de la liberación que son indagadas para analizar la praxis ética ante esta descripción de situación. En la entrada dedicada a “Altruismo y egoísmo”, luego de reconstruir las ideas centrales del eros platónico, el ágape cristiano y la noción moderna de asociación o pacto de individuos, el diccionario vuelve a las filosofías latinoamericanas que junto con otros desarrollos muestran el rol central de la alteridad (DLB 111). En el caso de la filosofía de la liberación, abrevando de la alteridad interpelante de Levinas, Dussel

pone en el centro de la consideración ética al otro como víctima. La filosofía del neoliberalismo, en cambio, lleva al punto máximo la tesis contraria de que lo único que mueve al hombre es su propio interés y, aún, su estricto interés de lucro. (DLB 113)

Es interesante notar cómo las críticas a esta perspectiva que se exponen en el diccionario son formulaciones teóricas que no se formulan desde la violencia y victimización efectiva del otro, y por lo tanto subsiste un carácter de correctivo formal sin raíz situada. Es decir que en clave filosófica la alteridad vulnerada es un criterio hermenéutico y normativo en la reflexión bioética.

Pero la perspectiva filosófica, con compromisos sociales y políticos pero prescindente de los profesionales, es enriquecida, según el diccionario, por la teología de la liberación. El diccionario presenta una relación explícita entre teología de la liberación y bioética. La complejidad contemporánea muestra que los rostros de la pobreza son múltiples en tiempo de globalización y presentan una demanda acorde de transformación social. Así, la teología de la liberación ha incorporado como un rasgo esencial de la opresión de los pobres el aspecto ecológico (DLB 13). También esta perspectiva latinoamericana ha influido en Asia y África no como modelo para replicar, sino como incentivo para reconocer los propios contextos culturales como punto de partida. Además, el caso concreto del acompañamiento que el Foro de Teología y Liberación hace a cada reunión del Foro Social Mundial muestra cómo una relación politizada, transdisciplinaria y no apologista de la propia tradición es posible. El diccionario identifica un grupo de aportes provenientes de la teología de la liberación que, además de permitir una lectura crítica de las investigaciones biotecnológicas y prácticas clínicas, llevan también a asumir la preocupación de que la bioética “llegue también con su reflexión a las estructuras y sistemas sociales, incluso políticas públicas y juego de intereses del mercado, por los cuales pasan las grandes decisiones en torno a la vida y la convivencia planetaria” (DLB 13). Estos aportes permiten revisar los modos en que las políticas públicas atienden las injusticias sociales y cómo la autonomía asume también como una faceta suya la fragilidad y vulnerabilidad.

La exigencia de “oír los clamores de su pueblo en medio de las injusticias” significa desde la perspectiva teológica que no solo se debe asumir una perspectiva histórica encarnada. También significa que debemos ser conscientes de las injusticias en la historia y de la demanda de liberación que el pueblo pide como sujeto histórico. Y, finalmente, significa que esas responsabilidades son parte de las exigencias de Dios para quienes sean creyentes. “Las necesidades de las personas frágiles y vulnerables se presentan como una interpelación de la fe”, y demandan que se asuman de modo solidario y transformador las realidades humanas con concretas “acciones liberadoras frente a todo lo que oprime y se opone a la vida de reciprocidad y justicia” (DLB 13). Este análisis significó que la realización de la justicia con inspiración religiosa no es relegable al trasmundo, sino que surge del análisis de la condición social estructuralmente injusta de los pobres, y que exige la instauración presente de la justicia (DLB 377). Los pobres son también las víctimas de diversas situaciones de opresión: dictaduras, contaminación, pauperización, falta de acceso a bienes sanitarios, con la contracara de que hay otros que se benefician de ese despojo. De allí que la clave política del análisis teológico no es prescindible.

El “método” en bioética

La noción de “método” ha tenido diversas acepciones desde el antiguo *organon* aristotélico. Lo que ha quedado claro, al menos desde Nietzsche, es que el método ya es una decisión sobre los resultados y que el método mismo está sobredeterminado por condiciones previas. Algo relevante a nivel metodológico es que desde los inicios mismos de la conquista de América las cuestiones éticas han tenido relevancia en los trabajos filosóficos, teológicos y legales, y esos diversos aportes intelectuales se vieron impulsados por condiciones concretas (atropellos de las poblaciones autóctonas, lucha de soberanía, etc.). Lo fundamental es que “si bien el tratamiento europeo clásico de la conciencia moral distingue la conciencia moral de la conciencia sociohistórica, en América Latina esta cuestión

–moral– no puede comprenderse sin hacer referencia a los contextos a-simétricos y conflictivos” (DLB 120). Las orientaciones filosóficas que tomaron este pensar situado variaron en el tiempo, pero “la idea más significativa surgió a partir de los debates iniciados por la filosofía de la liberación”, en los que Acosta, Dussel, Marquinez-Argote y Roig indagan el proceso de toma de conciencia histórica que permitió una conciencia ético-crítica que fundamenta los conflictos concretos.

En clave histórica, la teología de la liberación constata “la insuficiencia de una moral privatista y burguesa, y un magisterio universal abstracto, insuficientes para responder al problema de la injusticia estructural” (DLB 387). La afirmación de G. Gutiérrez de que la “mordiente histórica” de ese pensamiento indica una praxis histórica que es praxis de liberación muestra cómo las descripciones científicas no pueden prescindir ni de su situacionalidad ni de las demandas constatadas. Esta praxis, señala el diccionario, se caracteriza por el significante “opción por los pobres” que los documentos episcopales latinoamericanos asumieron de modo sostenido. Al mismo tiempo, la “ética teológica de la liberación” nace con la indignación ética ante la evidencia de injusticia, y propone la liberación como el imperativo ético más urgente a través de un cambio de las “estructuras de pecado” hacia “estructuras de solidaridad” capaces de asumirse de modo público y no privatista. Así,

la perspectiva del pobre provoca una ruptura epistemológica desde donde se llega a un nuevo modo de conocer basado en el “dolor masivo e injusto de los pobres” (Juan Carlos Scannone). Los pobres son el “lugar hermenéutico” de la nueva teología desde el cual se afronta el principal problema ético: la injusticia social. (DLB 387)

Escuchar el grito de los excluidos no es solo el “imperativo ético fundamental”, sino la condición epistemológica del reconocimiento de sus necesidades, del uso de las herramientas científicas de comprensión liberadora y, finalmente, de la legitimación ética de las intervenciones.

También hay aquí un aspecto que vincula teologías diversas pero hermanadas por preocupaciones paralelas. El DLB alude a la teología política alemana contemporánea también preocupada por la transformación social de situaciones injustas, identificadas como tales a partir de una sensibilidad de raigambre religiosa y analizadas científicamente en sus juegos de poder, legitimando una intervención a partir de la relación entre esas fuentes y en confrontación con la comprensión cristiana de la creación y las responsabilidades que conlleva (DLB 12s.).

El método de la teología de la liberación propone ver-juzgar-actuar, lo que, como aclara el diccionario, no es estrictamente un método sino una “actitud metodológica” (DLB 13). La inspiración creyente de esta teología no la excusa de las mediaciones socioanalítica, hermenéutica y práctica. Es decir, el diálogo transdisciplinario con las ciencias para develar las tramas de poder y las alternativas de reciprocidad y justicia. Las mediaciones hermenéuticas permiten partir de las situaciones concretas de injusticia y buscan un horizonte de interpretación para la vida y la historia, y su demanda de sentido. Finalmente, las mediaciones prácticas asumen que teoría y praxis son interacciones, las que sin reducirse al activismo muestran que la ética excede toda fórmula y ontología y se manifiesta en comportamientos y resultados sociales. La perspectiva de las víctimas y estas mediaciones propuestas suponen la superación de las “ingenuidades” que a menudo atraviesan los discursos académicos y también las prácticas sociales (DLB 13).

Metodológicamente, la crítica de la filosofía y la teología de la liberación implica no solo ver las condiciones socioestructurales de opresión, sino también cómo frente a “las mismas comunidades religiosas institucionalizadas y ante la misma teología sistematizada” también se constatan “métodos ingenuos, represivos y de contenidos alienantes” que exigen un tipo de liberación esencial para la responsabilidad en bioética. Como actividad práctica liberadora, es insuficiente el análisis teórico, filosófico o teológico y se necesita un avance de la liberación entre quienes las padecen. Por eso se recurre

a la pedagogía del oprimido de Paulo Freire, que ha colaborado con aspectos metódicos relevantes y que el diccionario toma como aporte para la propia bioética. El reconocimiento de que quienes son oprimidos “alojan” al opresor en sí, en tanto reproducen sus formas, argumentos y visiones del mundo, lleva ante todo a reconocer cómo los propios oprimidos son negados por el sistema y recién desde ese reconocimiento harán uso efectivo de las herramientas científicas para su liberación. Pero además, aporta la idea de que el conocimiento no se agota en un conocimiento en objeto o un sujeto, sino que se abre de modo continuo y por tanto solo se concreta en un diálogo transformador. Por eso, ningún ser humano ni ninguna situación puede quedar fuera de la comunicación. Es una exigencia revolucionaria que no permite que nadie sea negado u obstaculizado en su acceso a la comunicación porque lo pondría al nivel de las cosas. Así, las disciplinas científicas solo funcionan de modo liberador si tienen una “ética transdisciplinaria” que reconoce diversos niveles de realidad, diversas lógicas, con diversas disciplinas que deben confrontarse en tanto portan a menudo una ceguera respecto de sus presupuestos y consecuencias (DLB 12). Claramente, las versiones reductivistas de las diversas escuelas éticas son puestas en cuestión desde este modelo de apertura y compromiso.

Bioética material

Si la perspectiva de los diversos colectivos de pobres y sus demandas es el punto de partida de una bioética liberacionista inspirada por la filosofía y teología de la liberación, y si el método propuesto de optar por los pobres en cuanto lugar de ruptura epistemológica sirve para juzgar las situaciones, analizar científicamente y fundamentar las decisiones, entonces el tipo de ética para esta bioética parte de un principio material. No quiere decir que se prescindiera de las legitimaciones formales necesarias, pero estas solo cobran valor en cuanto proveen a las demandas constatables y en la propia comunidad argumentativa las víctimas asumen un rol preponderante. La “racionalidad material (re)productiva que asume la posición de la víctima” (DLB 10) que Dussel propone significa concentrar en esa experiencia las demás luchas y exigencias. Es así que en su análisis de las condiciones para la inclusión en los bienes públicos, incluidos los sanitarios, el diccionario enumera empoderamiento, inclusión y liberación. Es interesante su aclaración de que liberación

implica más que el simple reconocimiento de la existencia del poder. Ella, necesariamente, apunta para el locus donde se instalan las fuerzas capaces de obligar a los individuos a la sujeción y a la fragilidad, esta última manifiesta por la incapacidad de los mismos de desprenderse de la sumisión. (DLB 532)

Esta idea de liberación “devela las posiciones de poder y permite vislumbrar una toma de posición en el juego de fuerzas por la inclusión social”, por eso es categoría referencial de la bioética de intervención. La bioética es así un campo de lucha para la inclusión social, sea en salud, sea en conceptos más amplios. La “emancipación” tiene un sentido más suave, y vinculado con el acceso a derechos de independencia y dominio de sí, mientras que el trabajo de suprimir las dependencias se revela un momento político liberador.

Los aportes de la filosofía de la liberación y su ética permiten volver sobre el tipo de libertad en juego en bioética. A partir de esos aportes se entiende que es reductivo pensar la libertad como autonomía individual y respeto de sus decisiones. Esta reducción de la libertad a la capacidad de elección desconoce que la libertad está constituida en la comunidad y sus condiciones estructurantes. De allí que el diccionario señale la necesidad de incluir la “liberación” en el análisis dinámico de la libertad, como lo hacen la filosofía, la teología y las pedagogías latinoamericanas (DLB 414). Este modelo de

razonamiento permite mostrar cómo la “elección” debe entenderse en un marco mucho más amplio que incluye elementos identitarios, condiciones materiales, sentidos del vivir, y desde allí se pueden juzgar de modo mucho más amplio las propuestas e intervenciones sanitarias y biomédicas. En caso contrario, se tomarían como dadas las condiciones de opresión y se considerarían inevitables las opciones de quienes son excluidos o han sido víctimas de esas estructuras.

La “liberación” como una categoría de juicio aparece también en la exposición que el diccionario hace de la “bioética de intervención”, una de las aproximaciones más creativas y fundadas de la bioética latinoamericana. Esta bioética cuestiona las aproximaciones individualistas, neutrales y despolitizadas del paradigma anglosajón, y propone poner como eje una politización de los dilemas bioéticos a partir de los criterios de beneficios colectivos, transformaciones concretas y solidarias (DLB 163). Su búsqueda es consecuencialista, pero partiendo de la capa más frágil de la sociedad, y desde sus urgencias y con criterio solidario pretende pensar la cosa pública.

La bioética de intervención defiende la idea de que el cuerpo es la materialización de la persona, la totalidad somática en la cual están articuladas las dimensiones física y psíquica que se manifiesta de modo integrado en las interrelaciones sociales y en las relaciones con el ambiente. (DLB 163)

En este sentido amplio, la corporalidad es un absoluto universal desde el cual se juzgan las funciones esenciales de la existencia y sus demandas.

En su análisis de la responsabilidad en contextos de pobreza, el diccionario menciona tres aportes fundamentales del siglo XX: la ética de la responsabilidad ante las transformaciones tecnocientíficas de H. Jonas, la ética latinoamericana de la liberación de Enrique Dussel y la ética del discurso pragmático-trascendental de K. O. Apel. Concretamente, afirma que la ética de Dussel parte de la realidad de pobreza y exclusión, y que “la responsabilidad o el asumir las cargas del otro es el *a priori* de toda conciencia reflexiva” (DLB 517). La situación de opresión del pobre y excluido es lo que genera el movimiento de responsabilidad y, por ende, la experiencia misma del sujeto actuante. Al mismo tiempo, la propia persona oprimida asume su liberación en cuanto que “el fin primordial de la filosofía de la liberación es la praxis liberadora, la concientización del oprimido, en el sentido de Freire” (DLB 517). La ética de Jonas es un punto de partida que las otras dos posiciones asumen en tanto protege el sustento biológico, pero la ética del discurso agrega la necesidad de sostener la tarea emancipatoria de autorrealización y la ética de la liberación agrega además que esas condiciones están estructuralmente viciadas. Por eso,

a diferencia de la ética de la liberación de Dussel, la ética del discurso parte de la idea de que el ámbito político no es esencialmente irracional y que el imperativo de liberación es complementario con el principio del discurso argumentativo. (DLB 518)

La bioética en clave latinoamericana ve cómo la pobreza limita el principio de autonomía, la libertad individual y la dignidad efectiva de la persona en sus decisiones. De allí la manipulabilidad del consentimiento personal en situaciones de miseria y asimetría. La bioética pensada a partir de estos contextos desconfía de la universalidad de normas elaboradas sin la perspectiva de las víctimas, y agrega a la moral posconvencional la necesidad de una perspectiva crítica que dialécticamente corrija y reubique en la vida fáctica sus principios.

Conclusión: otros afluentes y derivados

Debido a los límites propuestos, este análisis de la incidencia de la filosofía y teología de la liberación en el diccionario no se ha dedicado a indagar la procedencia de los conceptos que el texto asume, las reinterpretaciones que hace ni los autores que privilegia. Tampoco se ofrece aquí una confrontación con otros conceptos y autores del pensamiento liberacionista que significarían aportes valiosos para un diccionario de bioética y que sin embargo no se hallan en él. En cambio, el análisis se ubica en el plano de la historia de los efectos¹² de una corriente de pensamiento que es múltiple, pero que se asume en sus líneas estructurales en una obra que pretende servir de sustento teórico y base de fundamentación para las políticas y los dilemas en bioética.

Las posibilidades provenientes de la filosofía y la teología de la liberación en cuanto al lugar hermenéutico que es punto de partida para la reflexión, el primado de la ortopraxis que ha de dar lugar a una ortodoxia y por ende a la renovación metodológica que provee ese punto de partida, y el principio material para una ética liberadora, son aportes que ya exceden el uso al interior de la propia filosofía y teología de la liberación. Un caso concreto que surge de todo el trasfondo latinoamericano y tiene impacto internacional surgió de la reunión que se hiciera en 2004 en Buenos Aires y que dio lugar a la Carta de Buenos Aires.¹³ Este documento fue el detonante para que en 2005 la Unesco erogase la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. Este modelo asume como eje de las discusiones bioéticas no ya un principio particular o práctica prudencial o casuística, sino la estructura universal de derechos humanos.¹⁴ En cambio, el riesgo mismo de la vida de quienes sufren los embates lleva a proponer el modelo de derechos humanos como fundamento concreto para el reconocimiento de condiciones materiales normativas. En el diccionario se hace un comentario significativo al respecto: esta perspectiva puede poner en cuestión prácticas y legislaciones oficiales que precisamente ofendan a los derechos humanos, en tanto su vulneración efectiva demanda acciones materiales inmediatas para su restitución. Y agrega inmediatamente algunas influencias que han servido para resignificar la noción de derechos humanos, superando su formalismo vacío, como la ética liberadora de Dussel (DLB 36s.). Otro aspecto es la posibilidad de crítica de las ideas que se abre desde esta posición situada, cuya perspectiva permite identificar los aspectos ideológicos respecto de los cuales las ideas, formulaciones y disciplinas científicas son ciegas (DLB 4). Un tercer modelo de intervención es la noción de “interculturalidad” como diálogo que es también mutuo desafío entre prácticas culturales diversas (DLB 37). Esto es, sin renunciar a la búsqueda de universalidad, se asume la legitimidad de concepciones de mundo y prácticas particulares, y en su confrontación con las imperantes se ofrece una perspectiva alternativa. Esta interculturalidad es una tarea todavía abierta. Solo en esta clave pueden entenderse, por ejemplo, la solicitud del cacique Qom Félix Díaz de una “medicina intercultural” o la afirmación de Moira Millán, representante y weichafe mapuche, de que “hay derechos que el estado ni siquiera imagina”.¹⁵

¹² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, 374s.

¹³ Cf. Silvia Brussino et al., “Carta de Buenos Aires. Documento conclusivo de la reunión ‘Bioética. Un desafío internacional’ Hacia una Declaración Universal, realizada en la Ciudad de Buenos Aires el 6 de noviembre de 2004”, en: <http://redbioetica.com.ar/carta-buenos-aires/> (18.09.2018).

¹⁴ Se trata de una declaración que abreva de fuentes diversas, pero estructuradas con un objetivo claro. Por un lado, se asumen las tradiciones liberales de derechos individuales, pero subordinadas bajo fines sociales de accesibilidad universal, en sentido amplio y con conciencia ambiental e intergeneracional de bienes sanitarios. Cf. Salvador Darío Bergel, “Diez años de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos”, *Revista Bioética* 23 (2015): 446-455.

¹⁵ Ver <https://www.uccor.edu.ar/noticiasucc/la-importancia-de-la-interculturalidad/> y <https://www.pagina12.com.ar/99991-hay-derechos-que-no-son-siquiera-imaginados-por-el-estado> (02.04.2018).

Sin confundir discursos, se puede concluir pensando que la filosofía y la teología de la liberación realizan una intervención que asume lo más relevante de la teología y filosofía contemporánea de la religión. Si bien estos aspectos no aparecen en el texto, significan la base del aporte liberacionista. Por un lado, la comprensión de Metz de experiencia religiosa como “interrupción”; por el otro, la idea más abarcativa, que se halla por ejemplo en Certeau y Casper, de la experiencia religiosa como un modo de desfijar al ser humano ante el avance de la tecnociencia moderna que separa al ser humano (y el mundo todo) en partes y fija a cada parte en su función. La interrupción de lo dado desde el punto de vista de quien lo padece y la ruptura de la dependencia del sistema permiten pensar que otra bioética es posible.