

**Para una fundamentación de la Bioética de Intervención
Aportes desde la Ética de la liberación latinoamericana**

**A substantiation of Intervention Bioethics
Contributions from the Latin American Ethics of Liberation**

*Adriana María Arpini **

Resumen

La Bioética de intervención es un espacio de reflexión y práctica de reciente formación, surgido de preocupaciones contextualizadas en América Latina, aunque no exclusivas de esta región del mundo. Como disciplina joven, aun cuando ya ha ofrecido importantes desarrollos, se encuentra todavía en formación y en busca de criterios adecuados de fundamentación. Su preocupación por las injusticias sociales que afectan la vida concreta —material— de las personas y las comunidades, condujo a sus promotores a encontrar fundamentación en las posiciones éticas utilitaristas, consecuencialistas, antes que en las éticas de principios. Sin embargo, los desarrollos de la filosofía práctica en América Latina, y en particular la Ética de la liberación ofrecen la posibilidad de contar con criterios y principios materiales universales de fundamentación de las decisiones y acciones bioéticas. Proponemos revisar críticamente los aportes del Utilitarismo, mostrar sus incompatibilidades con otras orientaciones filosóficas latinoamericanas y visualizar la posibilidad de profundizar en la Ética de la liberación —o en otros desarrollos de la filosofía práctica surgidos en América Latina— como alternativa consistente de fundamentación de la Bioética de intervención.

Bioética de intervención, Utilitarismo, Ética de la liberación, principio material universal

Abstract

The Bioethics of Intervention is a recently constituted space for reflection and practice emerged from Latin American concerns, though not exclusive from this part of the world. As a young discipline, even though it has already offered significant developments, it is still in a formation stage and in search for suitable criteria of substantiation. Its concerns regarding social injustices that affect people's and communities' daily—material— life led its promoters to seek foundation in utilitarian, consequentialist ethics rather than in ethics of principles. Nevertheless, the developments of practical philosophy in Latin American, especially the ethics of liberation, provide universal criteria and material principles for the substantiation of bioethical decisions and actions. We propose to carry out a critical revision of the utilitarianism contributions, to show its incompatibility with other Latin American orientations, and to contemplate the possibility to delve into the Ethics of liberation—or other developments of practical philosophy in Latin America—as a consistent alternative for intervention bioethics substantiation.

Keywords: Intervention Bioethics, Utilitarianism, ethics of liberation, universal material principle

Resumo

A bioética de intervenção é um espaço de reflexão e prática de recente formação, que surge a partir de preocupações contextualizadas na América Latina, ainda que não exclusivas desta região do mundo. Como disciplina jovem, ainda que já tenha oferecido importante contribuição, se encontra ainda em formação e em busca de critérios adequados de fundamentação. Sua preocupação com as injustiças sociais que afetam a vida concreta - material - das pessoas e comunidades conduziu seus promotores a encontrar fundamentação antes nas posições éticas utilitaristas, consequencialistas, do que na ética dos princípios. Contudo, o desenvolvimento da filosofia prática na América Latina, e em particular a Ética da libertação oferece a possibilidade de contar com critérios e princípios materiais universais de fundamentação das decisões e ações bioéticas. Propomos revisar criticamente as contribuições do Utilitarismo, mostrar suas incompatibilidades com outras orientações filosóficas latino-americanas e visualizar

* Universidad Nacional de Cuyo, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET, Mendoza – Argentina. aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

a possibilidade de aprofundar na Ética da libertação – ou em outras propostas da filosofia prática surgidas na América Latina – como alternativa consistente de fundamentação da bioética de intervenção.

Palavras-chave: Bioética de intervenção, Utilitarismo, Ética da libertação, princípio material universal

La Bioética de intervención latinoamericana en busca de fundamentación.

La Bioética de intervención es una construcción colectiva que cobra forma en la última década del siglo XX como búsqueda de alternativas que permitieran ampliar la mirada anglosajona de la Bioética, centrada en los principios de autonomía, beneficencia, no-maleficencia y justicia (Beauchamp & Childress 2001). Esta construcción de la bioética ha quedado circunscripta en muchos casos a las prácticas hospitalarias y centros de investigación con seres vivos, mediante la conformación de comités de bioética. Si bien es una perspectiva pertinente y necesaria, sin embargo no agota las posibilidades de la bioética. Tampoco los principios mencionados resultan suficientes cuando se trabaja en la resolución de conflictos que involucran otras formas de conocimiento, de maneras de entender la vida, la salud, el bienestar, la convivencia. En otras palabras, las prácticas interdisciplinarias propias de los comités de bioética no conllevan necesariamente la dimensión intercultural, están lejos de adoptar perspectivas de género o de considerar los problemas de la colonialidad de los saberes. Antes bien se produce con frecuencia e inadvertidamente una reducción de la bioética a la ética biomédica y a las formas dominantes de conocimiento científico, produciendo lo que Boaventura de Sousa Santos ha caracterizado como relación abismal entre saberes (De Sousa Santos 2009). Atender a la dimensión intercultural exige una consideración de las relaciones de poder que se juegan en la resolución de conflictos y en la aplicación de los principios clásico, en particular en la del principio de justicia a propósito de la salud pública. “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” (Rivas-Muñoz y otros 2015 143).

De acuerdo con el *Diccionario latinoamericano de Bioética*, la Bioética de intervención “procura respuesta más adecuadas para el análisis de macroproblemas y conflictos que tienen relación concreta con los temas bioéticos persistentes constatados en los países pobres y en desarrollo” (Garrafa 2008:161). Como contrapartida de los cuestionamientos al principialismo bioético, es posible contextualizar los problemas respecto de sus condiciones reales de emergencia y resistir la importación acrítica de referencias teóricas procedentes de los centros hegemónicos de producción de conocimiento. Tales referencias teóricas promueven una interpretación aséptica de los conflictos morales y utilizan la bioética como herramienta de despolitización. La mirada crítica de los intervencionistas se vio favorecida, a partir de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (DUBDH) de la UNESCO (2005), por la incorporación en agenda de los problemas sociales, sanitarios y ambientales.

En los países latinoamericanos la discusión bioética no puede obviar temas como la responsabilidad social del Estado en el funcionamiento de los sistemas de salud pública, la asignación, distribución y control de recursos, la organización y participación de las comunidades en la toma de decisiones, la adecuada preparación y distribución de recursos humanos según necesidades, la revisión y adecuación a las necesidades contextuales de los planes de estudio con que se forman los profesionales del área de salud y bienestar social, el ajuste de los códigos de ética de las profesiones involucradas, entre otros aspectos que contribuyen a optimizar el funcionamiento del sector.

Tales problemas requieren de un trabajo de clarificación y definición de lo que los iniciadores del intervencionismo bioético consideran sus principales líneas de investigación, a saber: la revisión de los fundamentos epistemológicos y metodológicos para un estudio crítico –contrahegemónico– de la disciplina; el análisis de las si-

tuaciones emergentes (v.gr. utilización de nuevas tecnologías) y la consideración de las situaciones persistentes (v. gr. pobreza, exclusión social, discriminación). Todo ello atendiendo, por una parte, a la relación abismal entre países centrales y periféricos con respecto a problemas de salud, alimentación, vivienda, educación, transporte; por otra parte a una comprensión de la relación entre equidad e igualdad, que supone el reconocimiento de necesidades diferentes por parte de sujetos diferentes para alcanzar iguales objetivos de vida digna.

En relación con el primer problema, referido a la revisión de los fundamentos epistemológicos y metodológicos, esto es a la construcción de un marco teórico para la Bioética de intervención, sus fundadores se declaran partidarios de una filosofía utilitarista consecuencialista, entendiendo que la misma da prioridad a la toma de decisiones que favorecen al mayor número de personas, por el mayor tiempo posible, con las mejores consecuencias colectivas; favorece la búsqueda de soluciones contextualizadas viables en alianza con los sectores más frágiles de la sociedad; fomenta la revisión de dilemas persistentes como los que se plantean entre autonomía y justicia/equidad, individualismos y solidaridad, cambios superficiales y transformaciones permanentes, neutralidad y politización de los conflictos. Al mismo tiempo afirman la corporalidad como materialización de la persona donde se articulan las dimensiones de lo físico, lo psíquico, lo social y ambiental, y es, por tanto, considerado como un “universal obvio”. Las necesidades de subsistencia constituyen el sustrato de las diferencias culturales. Las sensaciones de placer y dolor constituyen marcadores somáticos autorreguladores, indicadores para la intervención por cuanto reflejan satisfacción o insatisfacción de las necesidades, en relación con las condiciones sociales y económicas a las que están sometidas las personas, lo que involucra relaciones de poder y pone en evidencia la conjunción entre la política y los parámetros sensoriales. Sea cual sea el régimen político, es decir el tipo de pacto social vigente, la Bioética de intervención apela los derechos humanos como matriz orientadora de la acción. Mediante la noción ilustrada de «ciudadanía expandida» –que

asegura los derechos más allá de las garantías del Estado¹ – se asegura la defensa de los derechos de primera generación, vinculados a la noción de persona, los de segunda generación relacionados con las condiciones materiales (sociales y económicas) de la existencia, los de tercera generación relativos a la sustentabilidad de los recursos naturales, apuntando a la necesaria superación del paradigma antropocéntrico. (Garrafa 2005:163).

En síntesis, la Bioética de intervención apuesta por la posibilidad de transformación de la *praxis* social, exigiendo “disposición, persistencia, rigurosa preparación académica, militancia programática y coherencia histórica” de quienes se dedican a ella, en la medida que se define como “colectiva, práctica, aplicada y comprometida con el «público» y con lo social”.

Categorías como liberación, responsabilidad, cuidado, solidaridad crítica, alteridad, compromiso, transformación, tolerancia y otras, además de los 4 P –prudencia (frente a los avances), prevención (de posibles daños e iatrogenias), precaución (frente al desconocido) y protección (de los más frágiles, de los desasistidos)– para el ejercicio de una práctica bioética comprometida con los más vulnerables, con la «cosa pública» y con el equilibrio ambiental y planetario del siglo XXI, empieza a ser incorporado por bioeticistas latinoamericanos en sus reflexiones, investigaciones y prácticas (Garrafa 2008:163/164).

En un trabajo desarrollado en el marco del programa de posgrado en Bioética de la Facultad de Ciencias de la Salud / Cátedra UNESCO de Bioética de la Universidad de Brasilia se establecen posibles aproximaciones entre la Bioética de intervención y la pedagogía de la liberación desarrollada a partir de la propuesta de Paulo Freire. Se sostiene que ambas posiciones teóricas promueven la solidaridad como vehículo para la intervención y la transformación social. (Santos et al. 2014:272-282). Se rescatan conceptos centrales de la Pedagogía del oprimido, tales como la consideración de los seres humanos como lo “inédito viable”, por tratarse de seres inacabados

1 Recuérdese la noción kantiana de derecho cosmopolita universal (Kant 1987).

y abiertos a posibles transformaciones en orden a realizar la humanidad –“ser más”–. Esta tarea involucra doble trabajo: de crítica, por una parte, de la lógica de mercado, y de lucha, por otra parte, para modificar la normatividad resultante de aquella lógica.

La defensa de Freire, en este sentido –se afirma–, es la de una lucha solidaria por la superación de las «situaciones-límite» en las cuales las personas de humanizan, a la vez que construyen, individual y colectivamente, nuevos sentidos y formas de estar en el mundo (Freire 1970:276).

Se retoma también la noción de “autonomía”, individual y colectiva, como resultado de un proceso continuo de “concienciación”; el cual es posible sólo mediante una educación “problematizadora”. Esta no se agota en el mero adiestramiento, antes bien, se opone a él por cuanto procura superar la conciencia ingenua en favor de la “conciencia crítica”. Frente a una realidad opresora, se advierte la necesidad del “compromiso” con los demás y con la posibilidad de transformar los contextos desfavorables. Compromiso que conlleva una “responsabilidad” ética y social de trabajar por un mundo más justo, solidario y humano, donde los “condenados de la tierra” (Fanon 1963) sean tratados como sujetos capaces de autonomía, libres de cualquier determinación que les impida “ser más”. En palabras de los autores:

Según la BI, la búsqueda de la inclusión del pensamiento de Freire en la bioética puede contribuir para fundamentar las discusiones éticas en salud, favoreciendo medidas de inclusión social y estimulando la construcción de sistemas sanitarios más adecuados y accesibles. O sea ayudando a crear ambientes públicos favorables a la concretización de realidades sociales más solidarias, con más calidad de vida para las poblaciones excluidas. (...) especialmente a partir de la DUBDH, la bioética *puede luchar por el empoderamiento, por la liberación y por la emancipación de los condenados de la tierra* (Garrafa 2005:131; Santos et al. 2014:280).

En efecto, dado que los seres humanos son sujetos históricos y que también el conocimiento

es una producción histórica, y que ambos están movidos por el dinamismo de la praxis, es posible problematizar modelos éticos que tienden a la cristalización y liberarse de compromisos tácitos con formas de vida y de pensamiento colonizadores. En consonancia con la propuesta freiriana la Bioética de intervención incorpora en su discurso las categorías de “concienciación”, “solidaridad” y “compromiso”, rechaza la solidaridad asistencialista, en favor de una “solidaridad crítica” con asiento en la participación democrática, en vistas de un compromiso –una suerte de nuevo pacto descolonizador– con quienes son discriminados e estigmatizados para construir conjuntamente un mundo socialmente más justo.

Por otro lado, la Bioética de intervención busca alternativas de fundamentación haciéndose cargo de conceptos tales como el de «buen vivir», o incorporando la noción de «colonialidad» como clave de interpretación de situaciones conflictivas. Respecto de lo primero, focaliza en el hecho de que el «buen vivir» –Sumak Kawsay (Quichua), Suma Qamaña (Aymara), TekoPorã (Guaraní)– no está referido tanto a las riquezas materiales, cuanto a las cosas producidas para la vida de las personas, lo que también incluye bienes no materiales y referenciales como el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, valores y códigos, relación con la naturaleza, visiones acerca del tiempo y del futuro. Tal concepto promueve una transformación del modelo de consumo y de los hábitos de conocimiento y valoración. Va más allá del “vivir mejor” preconizado por la teoría política neoliberal, porque, como lo señalaron X. Albó y F. Galindo (2012), éste responde al modelo capitalista de consumo de mercancías, a costa de provocar desequilibrios ambientales y sociales (Rivas Muñoz et al. 2015:147). Pero hay más que una simple diferencia: el «buen vivir» es incompatible con el “vivir mejor”, ya que éste permanece dentro de la lógica pragmática del Utilitarismo. No es posible compatibilizarlos, ni aun haciendo referencia a la afirmación de J. S. Mill acerca de que el fundamento de toda felicidad es “no esperar de la vida más que lo que la vida puede dar”. Frase con que en realidad se promueve la resignación de quienes no forman

parte del “mayor número” y que, de hecho, constituyen la mayoría.

Respecto de lo segundo, es decir a la apelación a la colonialidad como clave de interpretación de situaciones conflictivas, se trata, según los autores, de ir más allá de la interdisciplina, para incorporar saberes ancestrales, que caen por fuera de las especialidades y experticia de la ciencia moderna. Lo cual es posible a través de un diálogo que permita “denunciar, desmitificar la imagen colonizada de la vida”, apuntando a una bioética más que interdisciplinar, intercultural (Flor do Nascimento, et al. 2011:188; Rivas Muñoz 2015:148). Desde esta perspectiva se registra que todo avance en el conocimiento proyecta la sombra de su propia ignorancia, esto es de todo lo que se desconoce –u olvida–, lo cual cobra particular importancia con relación a la responsabilidad por las futuras generaciones.

De esta manera la Bioética de intervención hace esfuerzos para ser considerada como una nueva corriente bioética latinoamericana que, junto a la bioética de protección (Schramm y Kottow 2001) y la bioética centrada en los Derechos Humanos Universales (Tealdi 2001), aportan a la solución de problemas persistentes en nuestras sociedades. Estos problemas requieren ser formulados y analizados desde perspectivas específicas y novedosas, como las movilizadas desde posiciones liberacionistas y descolonizadoras, reconociendo desde el inicio la existencia de relaciones de poder que inciden en las prácticas y decisiones bioéticas. Pero insiste en la posibilidad de conjugar determinadas posturas del Utilitarismo con otros criterios de fundamentación basados en los Derechos Humanos, el concepto de «buen vivir», la alternativa de la liberación y/o la decolonialidad en tanto claves de interpretación de los problemas; en un intento de salvar el “aparentemente insuperable” conflicto entre estas posiciones éticas, “al menos mientras se encuentre algo mejor” (Rivas Muñoz 2015:164).

Bioética de de la intervención y Utilitarismo

Ahora bien, como lo reconocen los mismos iniciadores de la Bioética de intervención, una de

sus debilidades consiste en buscar fundamentación al mismo tiempo en el Utilitarismo y en los derechos humanos, posicionamientos teóricos y éticos poco compatibles entre sí (Rivas-Muñoz et al. 2015:145). Siendo, además, la primera de estas posiciones abiertamente contraria a cualquier concepción que involucre las categorías de «buen vivir», de colonialidad o de liberación en la tradición latinoamericana, ya se trate de una pedagogía, una ética, una filosofía, una política o una teología de la liberación. Como teoría ética, el Utilitarismo es consecuencialista, es decir que el discernimiento del correcto actuar encuentra sustento, no en el criterio formal de universalidad de los principios, sino en las consecuencias (posibles) de la acción según el criterio material del mayor beneficio para el mayor número. Desde esta perspectiva, al parecer, no se niega la universalidad de los Derechos Humanos, aunque estos son considerados desde la posición del egoísmo individualista (v. gr. el bienestar del otro me interesa en la medida que contribuye a mi propio bienestar). Si bien orientar los actos por sus consecuencias –en conformidad con una ética de mínimos como surge de planteos utilitaristas– permite mitigar la presión que ejercen los principios universales –propio de una ética maximalista–, sin embargo el respeto a los derechos humanos según la regla del mínimo individual, no equivale a un máximo social, por la sencilla razón de que “el bien del mayor número” no es equivalente al “bien común”, “el mayor número” no son “todos”, lo cual se hace prácticamente evidente cuando se trata de resolver situaciones surgidas en contextos interétnicos o interculturales y en situaciones carenciales límites. En tales casos son bienvenidos la solidaridad y el compromiso voluntario de cada uno como individuo, cuyo interés último es su propio bienestar; pero desde el punto de vista de la coherencia ética y epistemológica es necesario proceder a una radicalización de la crítica, en busca de mejores criterios de fundamentación de la Bioética de intervención. La cuestión adquiere caracteres muy diferentes si se profundiza el análisis desde la perspectiva teórica de la Ética de la liberación y/o en clave decolonial. Veamos.

En busca de “algo mejor”: críticas al Utilitarismo

Si por un lado, como consecuencia del desarrollo del paradigma cientificista moderno se opera la reducción de todo criterio de verdad al de la objetividad y eficacia científico-tecnológica, entonces resulta desacreditada la capacidad de los enunciados valorativos para expresar normas y valores objetivos; y si por otra parte, con la pretensión de disminuir las ambiciones totalizadoras de la metafísica se apela a una forma debilitada de la razón, que no alcanza para llevar adelante una crítica de esas mismas pretensiones y, a la vez, resignificar y/o fundamentar nuevos valores y criterios normativos; entonces cabe preguntarse ¿cuáles son las posibilidades de discernir y dar razón de las normas y valores orientadores de nuestras acciones cotidianas?, ¿cuál es la razonabilidad de ciertas decisiones que afectan las posibilidades de muchas personas para desarrollar una vida digna, cuando no la propia posibilidad de vivir?, ¿cómo ponderar y diferenciar entre planes de acción mejores, peores o mediocres?, ¿con qué criterio preferir un curso de acción a otro?, en fin ¿sobre qué principios fundar nuestras decisiones de intervenir (en el sentido de la Bioética de intervención)?

Entre las posiciones éticas contemporáneas más representativas dentro del actual debate de la filosofía moral, se encuentran, por una parte, a las éticas comunicativas y a las neocontractualistas, que retoman cada una desde una óptica diferente, la tradición moderna del formalismo kantiano. Por otra parte, las éticas comunitaristas, que se apoyan en la tradición abierta por Aristóteles en sus escritos sobre ética y política, proseguida en la modernidad por Hegel. Finalmente, las actuales éticas utilitaristas, encuentran asidero en cierta línea de la tradición liberal moderna de J. Bentham y J. Stuart Mill. Nos detendremos en esta última.

El Utilitarismo constituye, en sus múltiples variantes, la mayor contribución de habla inglesa al mundo de la teoría moral y política. Se ha sostenido que la teoría utilitarista ayuda a esclarecer puntos oscuros y a poner orden en el lenguaje moral, así como a la construcción de sistemas normativos que permiten superar falacias y

errores lógicos. Como doctrina ético-política, el Utilitarismo tuvo extraordinaria aceptación, promediando el siglo XX, coincidentemente con la puesta entre paréntesis de las éticas normativas, a raíz de la dificultad para determinar la verdad o falsedad de los enunciados morales, por la insuficiente diferenciación entre los criterios de verdad y rectitud propios del conocimiento científico y práctico, respectivamente². Asimismo el punto de vista del Utilitarismo estuvo muy presente en las controversias más acuciantes de la Ética aplicada. Desde la aparición del libro *Teoría de la Justicia* de Rawls, que propone una alternativa a esta concepción de la ética, es mucho lo que se ha escrito a favor y en contra, por unos y otros (Guisan 1992:269 – 295).

En nuestros días, tal como se da en los países centrales, la polémica gira en torno a si el Utilitarismo implica restricciones incompatibles con los derechos individuales y el principio de justicia; o si estos principios sólo pueden ser sancionados en la medida que contribuyan a la promoción de la felicidad personal y colectiva.

Los antecedentes del Utilitarismo pueden remontarse hasta la antigüedad clásica; así por ejemplo, se ha señalado que Horacio –poeta latino que vivió en el siglo I a. C.– consideraba que la utilidad era sólo un medio, sino un fin al que deben subordinarse la equidad y la justicia. En el siglo XVIII, con Helvetius, se sientan las bases doctrinarias del Utilitarismo al establecer el principio de felicidad, entendido como la tendencia a promover el placer y evitar el dolor. Jeremy Bentham lo denomina principio de interés y lo aplica a la resolución de problemas éticos. En 1762 habría aparecido, por obra de Joseph Priestley, la consigna característica del Utilitarismo en el ámbito ético-político: “la mayor felicidad para el mayor número”. John Stuart Mill, sucesor de Bentham, se pregunta ¿qué bienes se derivan de la doctrina benthamiana para el individuo y cuáles para la sociedad? Para J. S. Mill, la moralidad consiste en dos partes: la auto-educación y la regulación de las acciones externas.

2 En el marco de ciertas líneas del análisis filosófico se consideró que los enunciados normativos eran pseudo-proposiciones, por no estar referidos al mundo objetivo y, por tanto, no sería posible determinar su verdad o falsedad según un criterio lógico binario.

De acuerdo con sus actuales defensores, entre ellos el neopositivista Moritz Schilick, todas las argumentaciones éticas que se han dado a lo largo de la historia, incluso las anti-utilitaristas, se han hecho al tenor de dos grandes principios utilitaristas, que constituyen las dos caras del principio de mayor felicidad:

- la felicidad (en esta u otra vida) es el valor más importante a nivel individual;
- la utilidad general o bien común o bienestar colectivo es la meta deseable en el quehacer de los gobiernos y los políticos.

No obstante, existen malos entendidos o esclarecimientos insuficientes, como por ejemplo ¿Qué se entiende por “felicidad”?, ¿y por “utilidad”?, ¿cómo se vinculan entre sí?, ¿es pertinente la consideración de “utilidad” en el sentido pragmático común de bienes groseramente materiales?

Al margen de coincidencias parciales con el hedonismo y el eudemonismo clásicos, el Utilitarismo presenta como novedad, a partir de J. Bentham, cierto componente reformista, inconformista: toda ley que limite las libertades humanas es indeseable. Pero, esto es afirmado no en virtud de supuestos derechos naturales anteriores a las decisiones humanas, sino atendiendo a que las decisiones humanas deben hacerse sin interferencia de prejuicios y mistificaciones, basándose en la defensa de la libertad y tomando en cuenta las consecuencias benéficas que de ella se derivan. Precisamente esta última característica permite ubicar al Utilitarismo entre las teorías éticas consecuencialistas.

Cabe cierta cuota de desconfianza acerca de las consecuencias indeseables que para un individuo particular pudieran derivarse de una concepción de la moral a la que parece importar la “suma” de felicidad conseguida más que su “justa distribución” o el respeto debido a la dignidad de las personas, a su seguridad e inviolabilidad como agentes morales. Es preciso que existan, por motivos de la felicidad general, ciertas normas que no puedan ser violadas y que garanticen la vida, la libertad y la dignidad. Cabe en este sentido tener en cuenta la distinción hecha por Mill entre happiness = felicidad moral, y content = confor-

midad con lo establecido. Desde la última acepción se promueve el conformismo como actitud individual, aun frente a situaciones de injusticia social evidentes, como ha sucedido por ejemplo durante las dictaduras militares en América Latina, o como sucede hoy con los migrantes en los países centrales.

En cuanto a sus premisas podría decirse que el Utilitarismo parte de un hedonismo psicológico, que considera que el hombre obra según el principio de maximizar su placer y minimizar su dolor; pasando a un hedonismo ético, que admitiría dos variantes: una es el hedonismo ético egoísta, que considera como deber del hombre la búsqueda de la propia felicidad; la otra es el hedonismo ético universal, que considera que es deber de todo hombre ocuparse imparcialmente y al mismo tiempo, tanto de la promoción de su felicidad personal como del incremento del bienestar general de todos los seres (humanos y capaces de sentir), contribuyendo al logro de la mayor felicidad total.

Los pasos lógicos a seguir según el principio utilitarista serían:

- a. todo el mundo desea su felicidad (hedonismo psicológico);
- b. es deseable que todo el mundo busque su felicidad (hedonismo ético egoísta);
- c. es deseable que todo el mundo busque la felicidad de todo el mundo (hedonismo ético universal).

Este razonamiento ha sido objeto de una doble crítica: parece ilegítimo pasar de lo deseado a lo deseable, ya que lo primero pertenece al mundo de los hechos, mientras que lo segundo pertenece al terreno de las valoraciones (es un caso de falacia naturalista de la que habla Moore (1903); por otra parte el pasaje de b) a c) constituye un caso de falacia de composición, consistente en predicar como verdadero algo de un todo, a partir de haberlo comprobado de una o varias de sus partes. También se ha señalado cierta dificultad para pasar de a) a c); efectivamente, parece que de un hedonismo psicológico puro sólo se puede pasar a un hedonismo ético egoísta; para llegar al hedonismo ético universal es necesario un com-

plemento tal como el principio de la distribución justa o correcta de la felicidad. En la concepción de J. S. Mill, empero, la búsqueda de la propia felicidad contempla la empatía que nos mueve a gozar con la búsqueda de la felicidad ajena. El pasaje de a) a c) se daría, por tanto, en forma natural o espontánea.

También ha sido acusado el Utilitarismo de ser una ética de la responsabilidad con olvido de la ética de principios. Es decir que en la determinación de lo bueno predomina el criterio de las consecuencias benéficas de las acciones, antes que la fundamentación de las mismas en principios o valores universalmente válidos. En un intento de salvar esta objeción, se ha insistido en la necesidad de distinguir entre el Utilitarismo del acto y el de la regla. Según el primero, a la hora de determinar la bondad o maldad de una acción sólo se toman en cuenta las consecuencias derivadas directamente de esa acción con prescindencia de reglas y principios. El segundo, en cambio, toma en consideración las consecuencias que se originan de la aplicación habitual de la regla bajo la que se subsume el acto determinado. De este modo el Utilitarismo de la regla, a su modo, concedería importancia a los principios.

Entre los reproches más recientes al Utilitarismo se cuentan los de Rawls que apuntan como consecuencia negativa la inequidad resultante de la aplicación de la máxima de la mayor felicidad para el mayor número; asimismo, Dworkin (1984) se ocupa de marcar la no consideración de todos por igual; mientras Nozick (1988) sostiene que el Utilitarismo impone sacrificios a las minorías en beneficio de las mayorías.

De hecho, los problemas de la distribución equitativa de la felicidad y la preocupación por la salvaguardar los derechos de todos los individuos, principalmente de las minorías, constituyen los ejes de las críticas contemporáneas. Frente a esto, se ha sostenido que las distancias entre las éticas de principios, como la kantiana, y las de consecuencias, como el Utilitarismo, se podrían acortar si se toma en cuenta el Utilitarismo de la regla, presente en J. S. Mill, y se lo amplía debidamente haciendo explícito el principio de la justa distribución de la felicidad (Brandt 1982) A pesar

de que el Utilitarismo carece de una fundamentación suficientemente adecuada, su éxito obedece a que conjuga elementos racionales –como el principio de utilidad– y elementos empíricos – como el conocimiento de los efectos sociales de una acción–; a ello que se suma el hecho de que los deberes morales que propone coinciden con las convicciones morales más usuales.

Enrique Dussel: una crítica al Utilitarismo desde la Ética de la liberación y la propuesta de un principio material universal

A nuestro juicio, las críticas más contundentes al Utilitarismo proceden de las elaboraciones latinoamericanas de la teoría ética, las cuales tienen importante inserción en el terreno de la Ética social, cuya tradición se remonta al menos hasta el siglo XIX (Arpini 2005). Entre los desarrollos contemporáneos de mayor relevancia cabe mencionar autores tales como Arturo Andrés Roig (2002), Franz Hinkelammert (1998) y Enrique Dussel (1998). Nos ocuparemos de este último, especialmente de su crítica al Utilitarismo y su caracterización del principio material universal de la ética.

El proyecto de una Ética de la liberación propuesto por Enrique Dussel plantea un ejercicio de la crítica ética que parte de la afirmación de la dignidad de la vida de la víctima, del oprimido o el excluido, de acuerdo con el principio de “la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (Dussel 1998:91); tal principio tiene pretensión de universalidad, al mismo tiempo que reconoce las diversas maneras, culturalmente determinadas, de realizar la «vida buena». En esta línea, lleva adelante una revisión crítica del Utilitarismo, al que considera como una ética material unilateral, que se fortalece en un contexto histórico particular, a finales del siglo XVII, cuando las principales ciudades inglesas se constituyen en centros mercantiles hegemónicos del sistema-mundo, con capacidad de gestionar las periferias de América Latina, Asia, África y Europa oriental. En tal contexto y en relación con el debate filosófico del momento entre racionalistas y empiristas, Bentham propone una ética utilita-

rista que considera la corporalidad como asiento del sufrimiento y del placer.

Según Dussel, el Utilitarismo puede ser considerado como un neo-estoicismo consecuencialista, por cuanto procura el manejo de la propia subjetividad, de las pasiones que perturban la vida, a través del control de los medios dirigidos a fines; esto es, la autoeducación y la regulación de las acciones externas de J. S. Mill. Así se obtiene cierta disciplina en las decisiones, acciones y en sus consecuencias. Dicho de otra manera, mediante el disciplinamiento se simplifica el orden moral y se obtiene el control racional sobre el orden material: la economía de mercado, la política interna y colonial, la estrategia militar, etc. Se apela a la “divina providencia” como una referencia externa al orden moral, que permite conciliar eficazmente la conducta individual egoísta con el bien común social. El principio de la felicidad como criterio moral, en sus diversas formulaciones³, es sin embargo, para Dussel, “un criterio determinado por una felicidad alcanzada como cumplimiento de las preferencias de consumo, por elección de la utilidad (determinada por el «deseo» del comprador), dentro del mercado capitalista” (Dussel 1998:109).

Pueden señalarse, según Dussel, las siguientes dificultades en relación con el Utilitarismo: en primer lugar, la ambigüedad del significado hedonista del concepto de felicidad desde un punto de vista cualitativo, ni J. Bentham ni J. S. Mill terminan de discernir acerca de su carácter corporal o mental, egoísta o comunitario. En segundo lugar, la imposibilidad empírica de realizar un cálculo hedonista estricto, ¿cuál sería el criterio: duración, intensidad, pureza, proximidad, eficacia, o alguna sutil combinación de ellos? En tercer lugar, la dificultad para verificar el pasaje de

3 Hutcheson: “la mejor nación es la que proporciona la felicidad más grande al mayor número, y la peor es la que ocasiona miseria en forma semejante”; Bentham: “la mayor felicidad del mayor número es la medida del bien y del mal”; Stuart Mill: “la creencia que acepta como fundamento de la moral la *utilidad* o el *principio de mayor felicidad* sostiene que las acciones son buenas proporcionalmente a su tendencia a promover la felicidad, [y son] malas conforme a su tendencia a producir lo contrario a la felicidad. (...) La felicidad es el único fin de la acción humana y su impulso es la prueba mediante la cual se juzga *toda conducta humana*; de lo cual necesariamente se deduce que debe ser el *criterio de moralidad*”.

lo individual a lo colectivo, pues lo que es causa de felicidad para uno, ¿lo es para todos?, y viceversa, lo que provoca la felicidad colectiva, ¿la asegura igualmente para cada uno? La cuarta dificultad surge de constatar que la felicidad como fin de un cálculo estratégico se alcanza mediante la satisfacción de las preferencias en el mercado, por la distribución capitalista de los bienes. O sea que el capital es la condición necesaria, *a priori*, de la felicidad en cuanto fin ético. El mercado capitalista está siempre presupuesto en la ética utilitarista.

Para el Utilitarismo la felicidad (o el placer) no dice relación a un criterio universal objetivo material de producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano, (...) se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la felicidad, y donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente, pero siempre dentro del mercado capitalista como horizonte. No se descubre todavía un principio material universal de la ética, sino la mera felicidad subjetiva (aunque material) del consumidor (Dussel 1998:110).

Es pertinente diferenciar, como lo hace Dussel siguiendo la distinción que encuentra en Marx (*Manuscrito del 44*), dos sentidos de “material”, en un caso referido a la mera materialidad física y en otro concerniente al contenido. “Nos interesa preferentemente la «materia» como «contenido» en ética (se trata de una ética de contenidos)” (Dussel 1998:161), aclara el filósofo argentino/mexicano. En este sentido, la vida humana es el criterio de contenido del principio material universal de la ética. Los fines son puestos desde las exigencias de la vida humana, en la medida que ésta es el modo de realidad del sujeto ético. La vida humana —y en sentido más amplio, la «vida»— fija los límites de su vulnerabilidad y exige ciertos contenidos: temperatura, humedad, alimentos, comunidad, libertad, valores, identidad, plenitud, etc.

En efecto, el criterio de «la mayor felicidad para el mayor número» se refiere exclusivamente al momento de la distribución económica de bienes materiales desde el mercado. Pero en un mundo

donde la riqueza (felicidad) está concentrada, las mayorías están lejos de recibir la cantidad y calidad de bienes necesarios para alcanzar no ya su felicidad, ni siquiera para satisfacer las necesidades de reproducción de la vida, siendo esta el criterio de contenido de la moral.

No obstante, hay que reconocer al Utilitarismo cierta sensibilidad al reconocer la relación entre ética y economía, promoviendo desde el punto de vista ético la «benevolencia universal», aunque movilizada desde el punto de vista económico por el «propio interés». Esto es que «el egoísmo de cada uno promueve ventajas comunes», o bien que «los vicios privados hacen la prosperidad pública», como sostuvo Bernard Mandeville (1982; Mayos 1994). El egoísmo es el modelo exigido por la competencia de mercado, que Adam Smith proyecta como si fuera «natural», pasando del nivel ético al de las instituciones económicas y políticas concretas. Con lo cual el criterio de felicidad concluye por determinar la bondad de dichas instituciones.

Dussel recuerda que el Utilitarismo, y en particular la doctrina de Bentham fue una referencia frecuente de los intelectuales y dirigentes latinoamericanos del siglo XIX, v. gr. el argentino Bernardino Rivadavia, el colombiano Francisco de Paula Santander, el guatemalteco José del Valle, quienes usaron sus principios para formular las legislaciones del momento. Lo cual se explica por el hecho de que tanto Bentham como J. S. Mill entendían que sólo con una democracia social, con una legislación económica adecuada, se podían realizar los intereses de la felicidad, no así con la legislación colonial que beneficiaba a las minorías dirigentes en perjuicio de las mayorías sometidas, tanto en la península como en ultramar. Con lo cual se favoreció la ruptura del lazo colonial, pero sólo para establecer nuevos lazos de dependencia neocolonial. En el mundo globalizado de la posguerra fría, la mayoría de la humanidad, que se agolpa en las periferias, sufre el efecto traumático de una estructura ético-económico-política injusta. Razón por la cual el tema central de una Ética de la liberación no es la felicidad, sino la «infelicidad» de la víctima, su miseria, tormento, embrutecimiento. En síntesis, para Dussel:

El Utilitarismo indica la importancia de un aspecto del criterio material subjetivo: la felicidad (momento que las morales formales actuales niegan sin matices); pero no ha alcanzado a definir un criterio (que será para nosotros la «vida humana» concreta) que subsuma los otros aspectos materiales (tales como los valores, la lógica de las pulsiones, etc.) y que pueda darse o desarrollarse como un principio ético universal” (Dussel 1998:113).

Como ya se adelantó, la «vida humana» es el modo de realidad del sujeto ético, que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines, que son «puestos» desde las exigencias de la vida humana.

El criterio material, la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, es universal y comunitario, hace referencia a una *comunidad de vida*. “Es la vida que produce la vida” (vida genérica según Marx). Tal criterio instauro el principio material universal de la ética, cuya formulación, según Dussel, reza:

El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una «vida buena» cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad (Dussel 1998:140).

Los autores latinoamericanos mencionados al principio de este apartado –Hinkelammert, Roig– también afirman la «vida», «la vida digna», las «necesidades de la vida», como criterios de contenido de una ética para los tiempos que corren. Consideramos que vale el intento de profundizar en esta línea de trabajo en vistas de una funda-

mentación consistente de la Bioética de intervención.

Entregado 18-4-2016

Aprobado 7-5-2016

Bibliografía

- ALBÓ, X. y GALINDO, F., 2012, Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible. El caso de Bolivia: pistas conceptuales y metodológicas, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), La Paz.
- ARPINI, A., 2005, Ética Social, en Salas Astráin, R., (Coordinador Académico), Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales. Vol. I, Ediciones de la Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez, Santiago de Chile, pp. 327-339.
- BEAUCHAMP, T. & CHILDRESS, J., 2001, Principles of Biomedical Ethics, Oxford University Press, New York.
- BENTHAM, J., 1780, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, privately printed. Consultado el 24/08/2015. Disponible en: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1780.pdf>
- BRANDT, R.B., Teoría Ética, Trad. de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 1982.
- DE SOUSA SANTOS, B., 2009, Una epistemología del Sur, CLACSO, México.
- _____, 2010, Más allá del pensamiento abismal, Prometeo, Buenos Aires.
- DUSSEL, E., 1998, Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión, Trotta, Madrid.
- DWORKIN, R., 1984, Los derechos en serio, traducción de Marta Guastavino, prólogo de A. Calsamiglia, Ariel, Barcelona.
- FANON, F., 1963, Los condenados de la tierra, Fondo de Cultura Económica, México. [Primera edición en francés: 1961]
- FLOR DO NASCIMENTO, W., y GARRAFA, V., 2011, Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade, Saúde e Sociedade, v. 20, n° 2, pp. 287-299, São Paulo. Consultada el 15/01/2016. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v20n2/03.pdf>
- FREIRE, P., 1970, Pedagogía del oprimido, Tierra nueva, Montevideo.
- GARCÍA BANDERAS, A., 2011, Bioética de intervención, Sociedad ecuatoriana de bioética. Consultado el 15/01/2016 Disponible en: http://www.bioetica.org.ec/articulos/articulo_bioetica_intervencion.htm
- GARRAFA, V. y PORTO, D., 2008, Bioética de intervención, en TEALDI, J.C. (Director), Diccionario latinoamericano de bioética, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, UNESCO, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 161-164.
- _____, 2003, Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice, Bioethics, Oxford, v. 17, n. 5/6, pp. 399-416.
- GARRAFA, V., 2005, Da bioética de principios a uma bioética interventiva, Revista Bioética, Brasília, DF, v. 13, n. 1, pp. 125-134.
- GUISÁN, E., 1992, Utilitarismo, en CAMPS, V., GUARIGLIA, O. y SALMERÓN, F., Concepciones de la ética, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 2. Madrid, Trotta, pp. 269 – 295.
- HINKELAMMERT, F., 1998, Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia, Departamento Ecueménico de investigaciones, San José de Costa Rica.
- KANT, I., 1987, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. Trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid.
- MANDEVILLE, B., 1982, La fábula de las abejas: investigación sobre el origen de la virtud moral, Fondo de Cultura Económica, México.
- MAYOS, G. (1994), La fábula de las abejas. Deconstruyendo a Mandeville, en RODRÍGUEZ, M.J., E. HIDALGO y C.G. WAGNER (eds), Roles sexuales: la mujer en la historia y la cultura, Ediciones clásicas, Madrid, p. 191-210.
- MILL, J.S. 1863, Utilitarianism. Consultado el 15/08/2015 Disponible en: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1863.pdf>
- MOORE, E.G., 1903, Principia ethica, Cambridge University Press, Consultado el 15/08/2015. Disponible en: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica>
- NOZICK, R., 1988, Anarquía, Estado y utopía, Fondo de Cultura Económica, México.
- PFEIFFER, M.L. (Ed.), 2004, Bioética ¿Estrategia de dominación para América Latina?, Ediciones Suárez, Mar del Plata.
- RAWLS, John (1979), Teoría de la justicia, Traducción de María Dolores González. Fondo de Cultura

- Económica, Madrid. (Primera edición en inglés: 1971).
- RIVAS-MUÑOZ, F., GARRAFA, V., FERRERIRA FEITOSA, S. y FLOR do NASCIMENTO, W., 2015, Bioética de intervención, interculturalidad y no-colonialidad", Saude Soc., São Paulo, v. 24, supl. 1, pp. 141-151.
- ROIG, A.A., 2002, Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC), Mendoza.
- SANTOS, I.L., SHIMIZU, H.E. y GARRAFA, V., 2014, Bioética de intervención y pedagogía de la liberación: aproximaciones posibles", Revista Bioética, n° 22 (2), 2014, pp. 272-282. Consultado el 09/07/2016. Disponible en: http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/916
- SCHRAMM, F.R. y KOTTOW, M., 2001, Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas, Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 17(4):949-956, jul-ago, pp. 949-956. Consultado el 12/02/2016. Disponible en: http://www.unal.edu.co/bioetica/documentos/3_4.pdf
- SCHILICK, M., 1939, Problems of Ethics, Prentice Hall, New York. Disponible en: <https://archive.org/stream/problemsofethics029364mbp#page/n5/mode/2up>
- TEALDI, J.C., 2001, Bioética y derechos humanos en América Latina, Conferencia en el V Encuentro Nacional de Comités de Ética de la Salud y Reunión Regional de Ética, Derecho y Ciencia, Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Consultado 12/02/2016, Disponible en: http://www.aamr.org.ar/institucional/comite_bioetica/biblioteca/bedh_conferencia.pdf
- _____ (Director), 2008, Diccionario latinoamericano de bioética, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, UNESCO, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Disponible en: <http://www.unc.edu.ar/extension/vinculacion/instituciones-sociales-y-salud/salud-derechos-humanos-y-genero-en-la-ensenanza-de-grado/diccionario-latinoamericano-de-bioetica.pdf>
- _____ 2010, Dignidad humana y bioética. Universalidad y fragmentación de la moral, en AA. VV., La dignidad humana. Filosofía, bioética y derechos humanos, Ministerio de Justicia, Colección: Derechos Humanos para Todos, Serie: Debates y Nuevos desafíos, Buenos Aires.
- UNESCO, 2005, Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos, consultado el 06/07/2016. Disponible en: www.fcm.unr.edu.ar/ingreso/documentos/2005-DeclaracionUniversalBioetica.doc