

La bioética global: una propuesta ética para los derechos contrahegemónicos.

María Victoria Fernández Molina¹

SUMARIO. En una sociedad caracterizada por erigirse en principios individualistas, capitalistas postmodernos, reclamar el resurgimiento de la bioética global como cortapisa para la economía y la política parece ser una apuesta arriesgada y necesaria a partes iguales. El respeto por la madre tierra o la casa común y el derecho de las generaciones presentes y futuras a una vida digna, bajo el principio de responsabilidad y cuidado, nos exige un cambio de rumbo en la relación naturaleza- persona que obliga a volver la vista a la cosmovisión indígena como parámetro para la construcción de un sistema bioético global.

1. INTRODUCCIÓN

Cuando Francis Fukuyama² anunciaba el fin de la historia, se ponía de manifiesto la pretensión occidental de haber encontrado el modelo político, social y económico óptimo para el desarrollo del ser humano, este es, el capitalismo. Desde esta posición, se descartó, incluso se denostó, la posibilidad de buscar modelos otros de organización social, desterrando así la idea de explorar alternativas al Nuevo Orden Mundial, procediendo a la implementación de políticas para la homogeneización social y cultural. Este optimismo llevó a hablar del punto final de la “*evolución ideológica de la humanidad*” pues se habría encontrado la “*forma final de gobierno*” que sentenciaría el “*final de la Historia*”. En consecuencia, el capitalismo y la globalización se presentaron como la realidad sin alternativas, es decir, como estrategia de *soft power*³ dirigida a desalentar a aquellos que levantarán la voz contra el *establishment*.

Sin embargo, esta perspectiva escondía e invisibilizaba un largo proceso de homogeneización y sometimiento político y económico sufrido por los pueblos que seguían bajo las directrices de la voluntad de las grandes potencias coloniales y económicas. Esta realidad ha sido analizada en profundidad por el pensamiento crítico latinoamericano, corriente que engloba un conjunto de teorías y proyectos intelectuales y políticos dirigidos a la conducción de un debate alternativo fuera de los límites definidos por la modernidad y el sistema político-económico global; todo ello con el

¹ Coordinadora del Centro Interdisciplinario de Bioética Global Aplicada de la Facultad de Bioética en la Universidad Anáhuac Norte, México. Doctora en Derechos Humanos por la Universidad de Deusto y *Research Fellow del Syllff Program* en la *Tokyo Foundation*. Maestra en Bioética y Biojurídica por la Cátedra UNESCO y Licenciada en Derecho por la Universidad de León, España, con especialización en Relaciones Internacionales y Derecho Internacional por la Universidad Complutense de Madrid.

² Hueso García, V., s.f, 1998, p. 147.

³ El término *soft power* fue acuñado por el geopolitólogo Joseph Nye en su obra *Soft Power: The Means to Success in World Politics* de 2004 donde lo definiría como la capacidad de un actor político, como por ejemplo un Estado, para incidir en las acciones o intereses de otros actores valiéndose de medios culturales e ideológicos, con el complemento de medios diplomáticos.

objetivo de construir mundos y modos de pensar distintos, que incluyan la diferencia y las visiones otras de la realidad⁴.

En esta línea, autores como Walsh, Mignolo o Dussel, entre otros, ubican en América Latina un espacio histórica y epistemológicamente único, tratando de separarlo de la homogeneización de origen colonial, recuperando y valorando las propias raíces culturales y epistemológicas. Bajo estos parámetros, el pensamiento crítico latinoamericano abre un espacio cuya construcción se debe a la diferenciación de las estructuras socioculturales respecto del patrón colonial y de la geopolítica del conocimiento, fabricado e impuesto por la modernidad. En esta diferenciación, las luchas sociales, culturales y políticas forman parte del bagaje psicosocial cuyo producto intelectual ha sido negado o limitado por los patrones de poder homogeneizados, destinados a poner punto final a la evolución ideológica de la humanidad.

En consecuencia, como contraparte al optimismo modernista de Fukuyama y en la línea del pensamiento crítico latinoamericano, el politólogo Immanuel Wallerstein⁵ denunciaba, a partir de su teoría sobre la economía mundo, las inconsistencias de la estructura socioeconómica capitalista que reducen las estructuras nacionales y supranacionales a un marco macroestructural que se sustenta en un solo mercado mundial, un sistema interestatal múltiple y una amalgama de sociedades definidas por estados centrales, semiperiféricos y periféricos distribuidos bajo jerarquías de acuerdo a su riqueza y condición, separación que aumentó la brecha de desigualdad entre unos y otros, convirtiéndola en una de las mayores lacras de nuestros días.

El sistema mundo descrito por Wallerstein se erige como un organismo estable de producción e intercambio de productos de forma global cuyo funcionamiento es organizado a partir de los intereses de las de las naciones centrales, compuestas por una serie de países que concentran el desarrollo tecnológico y los más altos niveles de riqueza, y que, para mantener dicha posición, necesitan de materias primas y mano de obra barata que maximice la producción y reduzca los costos. Como soporte a la planificación de las naciones centrales, los países de la semiperiferia y la periferia se convierten en proveedores, supeditando sus elecciones de producción, y por tanto su autonomía y desarrollo, a las necesidades de aquellos.

Por lo tanto, el sistema mundo moderno está guiado principalmente por criterios económicos, quedando aquellos referidos a la organización política y desarrollo cultural en segundo lugar, siempre y cuando sus lineamientos no opongan resistencia al desarrollo del sistema económico y sus criterios de actuación a todos los niveles⁶. La existencia de este único eje de actuación permite una cierta imagen de libertad y de democracia puesto que el intercambio de bienes, servicios y capitales entre sí no necesita de la imposición de una estructura política unitaria, sino que puede servirse de diferentes ideologías, darse en culturas diversas y adaptarse a idiomas y costumbres otros. Al basarse todo este desarrollo mundial en patrones homogeneizados de consumo, se han impuesto estándares culturales comunes conocidos como geocultura⁷.

En consecuencia, la existencia de una geocultura no implica obligatoriamente una homogeneidad política ni cultural, sino una estructura común de división del trabajo, reparto de la riqueza y patrones de consumo. Lo característico de este modelo es la

⁴ Walsh, Cathetine. 2005, pp. 15-16.

⁵ Wallerstein, Inmanuel, 2014, p. 2

⁶ Esta tendencia fue llamada la política del “patio trasero” por la cual EE UU se atribuyó la potestad para intervenir en los gobiernos de los países Latinoamericanos cuando sus sistemas políticos supusieran un riesgo para sus intereses. Un caso de los que llegaron a la Corte Internacional de Justicia fue el de Nicaragua Vs. EEUU y la contra 1986.

⁷ Wallerstein, Inmanuel, 2014, p. 74

prioridad que se otorga a la conservación del sistema económico basado en la acumulación incesante de capital, frente a la libre determinación de los pueblos, sus culturas o la conservación del medio ambiente. Por acumulación incesante de capital se entiende la tendencia desarrollada por personas físicas o jurídicas hacia el acaparamiento de las riquezas a fin de concentrar poder, extendiendo este proceso hasta el infinito. Para colaborar con esta meta, se crean además mecanismos estructurales que la facilitan y, a contra sensu, castigan, rechazan o eliminan a quienes actúan por otra motivación. Por lo tanto, una economía mundo y un sistema capitalista van unidos, siendo esta lógica económica de división del trabajo y su ordenación, los elementos que sirven de cohesión entre las diferentes culturas. La conexión generada por el sistema de mercado capitalista posee tal eficacia que ha logrado la expansión del modelo económico por todo el mundo asumiéndose como el único posible para su efectiva ordenación, a pesar de sus múltiples y probados fallos.

La teoría de Wallerstein se fue comprobando a partir de los lineamientos generales del economista y premio nobel mundial, Joseph Stiglitz, quien puso de manifiesto en sus obras, desde una perspectiva crítica, los lineamientos y políticas económicas puestas en marcha en la Organización Mundial del Comercio (OMC), que defendía la especialización de los países, determinada por la oferta y demanda mundial de materias primas, desoyendo las exigencias de las instituciones democráticas de los países y sus poblaciones. Un ejemplo son las grandes extensiones soyeras en Argentina⁸, las empresas productoras de aceite de Palma en Honduras⁹, entre otras producciones latifundistas industriales que restan recursos naturales a las propias poblaciones y destruyen el medio ambiente.

Debido al desarrollo de esta visión económica se pueden recoger diversas consecuencias para el Orden Mundial¹⁰:

En primer lugar, la extensión incontrolada del mercado global basándose en la homogeneización de las necesidades y, en consecuencia, de los bienes y servicios demandados, en un marco jurídico- político- económico y espacial que no opone límites a estas iniciativas. Un ejemplo, son las grandes cadenas de productos que están presentes en todos los lugares donde las personas tengan poder adquisitivo para obtener sus productos de consumo. Esta visión deslocalizada del comercio aumenta con el desarrollo del comercio virtual o compras *on line*, actividades económicas de difícil regulación

En segundo lugar, la tendencia a la militarización directa o indirecta global, a partir de los estándares del derecho penal del enemigo que justifica, bajo la perspectiva de un interés nacional, la supresión de los derechos civiles fundamentales. Llámese terrorismo, ya narcotráfico ya movimientos antisistema, todos ellos suponen una carta blanca para la acción militar sin las cortapisas constitucionales. En los países periféricos, la lucha por la imposición de una democracia ajustada al establishment da lugar a la abolición de gobiernos legítimamente elegidos, primándose el apoyo a gobiernos militarizados o acordes con los sistemas neocoloniales internacionales de explotación de recursos naturales.

Al hilo de este elemento, es necesario hacer referencia a las disputas por el control de los recursos naturales, las cuales aumentan en un panorama de escasez de materias primas y necesidad de mantenimiento del crecimiento incontrolado que mantenga los mercados. Como consecuencia, el cambio climático trae efectos que se traducen en

⁸ Darío Aranda, 2015, p. 7

⁹ Guevara, Leonardo y Fraizer, Lesly, 2019.

¹⁰ Cairo, 2019, pp. 77-99.

movimientos migratorios, pobreza y violencia. Casos como el golpe de estado en Bolivia o la quema del Amazonas de Bolsonaro¹¹ para atender los intereses de las empresas agroindustriales, pone de manifiesto que los pocos lugares donde se mantiene la riqueza natural son aquellos que han estado excluidos del ansia extractivista por haber sido protegidos por los pueblos originarios, mismos que sufren toda clase de violencia y discriminación.

Finalmente, en tercer lugar, hay que resaltar la superación de las sociedades nacionales¹², es decir, la decadencia del sistema Westfalliano de ordenación estatal que está perdiendo legitimidad y poder en favor de los sistemas supranacionales, por resultar una estructura imposible en el sistema mundo moderno globalizado.

En consecuencia, el sistema capitalista mundial se ha identificado como el causante de la desigualdad creciente, entre los países y hacia adentro de los mismos, la violencia, el daño al planeta, la destrucción y desaparición de los bienes naturales por sobreexplotación de recursos, entre otras externalidades negativas que afectan a la familia humana. Todos estos efectos han dado paso a la sensación de insostenibilidad económica, política y social de la posmodernidad, que trata de mantener el sistema mundo a pesar de las urgentes alarmas sobre la inviabilidad del mismo.

Como efecto de estas disparidades, A. Sanahuja¹³ ya ha anunciado la crisis de la globalización y el fin de un ciclo histórico que comenzó en los años ochenta con la expansión de capitales y la liberalización del comercio de bienes y servicios. De acuerdo con el autor, la crisis del 2008 “*puso de manifiesto los límites sistémicos de un modelo de globalización altamente financiarizado y carente de regulación*”¹⁴ y sus efectos podrían compararse a los del crack del 29 y la Gran Depresión. Como consecuencia de la crisis económica mundial, se impusieron nuevas dinámicas económicas basadas en la revolución tecnológica, en concreto a la automatización, la inteligencia artificial y el amplio espectro de oportunidades que otorgan las plataformas digitales. Este cambio de los sistemas de producción se complementó con el ascenso de los países emergentes, los cuales han conseguido una mejora en sus previsiones de crecimiento, desarrollo y oportunidades para su población. Estos cambios, y el descenso del nivel de vida y de oportunidades en los países llamados desarrollados, ha propiciado el ascenso de fuerzas políticas nacionalistas y populistas que, basándose en el cuestionamiento a los efectos de la economía liberal globalizada, están haciendo resurgir posturas de ultraderecha, fascistas, xenófobas y antiglobalización.

Bajo esta perspectiva, se plantea la necesidad de atraer un marco ético global, intercultural e interreligioso, que restrinja los parámetros de actuación de los grandes actores económicos y políticos en aras de proteger la vida, la dignidad de las personas y la integridad de la casa común, considerando a la Bioética Global como el espacio interdisciplinario idóneo para el desarrollo de dicha reflexión.

2. DEL DISCURSO CONTRAHEGEMÓNICO Y LA NECESIDAD DE ALTERNATIVAS OTRAS PARA LA SUPERVIVENCIA.

El análisis actual del panorama ambiental es desolador, siendo un hito remarcable el incendio del Amazonas ante la pasividad de las autoridades brasileñas o del continente

¹¹ Zambrana Jiménez, Jorge Edgar. 2019.

¹² Cairo. 2019, p. 78.

¹³ Sanahuja, J. A., p. 60.

¹⁴ *Ibidem*, p. 61.

australiano. La destrucción de kilómetros de selva, que no sólo representa parte del cada vez más mermado pulmón del planeta, sino de la desaparición de especies naturales de fauna y flora, así como de los territorios de comunidades indígenas condenadas a perder sus medios de vida, lengua y cultura. Pero este es sólo un ejemplo de la tendencia existente a minimizar los efectos del sacrificio del medio natural y la eficacia del sistema internacional de derechos humanos, con el objeto de mantener el sistema económico actual. No es baladí observar que, en medio de fuertes demandas y protestas mundiales dirigidas a la preservación del planeta, y la garantía de los derechos humanos, se sigan justificando acciones que ponen en peligro personas, pueblos y los últimos reductos naturales existentes en el planeta, estos son: aquellos protegidos por las comunidades indígenas.

Hoy ya nadie duda de la función de los derechos humanos como herramienta para la protección de la dignidad humana, sin embargo, aun con esta vía presente vivimos una realidad en la que estos están sufriendo un duro retroceso en el sistema internacional. Ya antes, y más profundamente en la actualidad: *“la gran mayoría de la población mundial no constituye el sujeto de los derechos humanos, sino más bien el objeto de los discursos sobre derechos humanos”*¹⁵. La cuestión que se plantea, en consecuencia, a partir de la pregunta de si los derechos humanos son eficaces cuando se trata de sustentar las luchas de los excluidos, los explotados y los discriminados o si, por el contrario, dichos instrumentos se han convertido en pesadas losas al suponer dogmas cuya crítica resulta políticamente incorrecta.

Existe consenso en que los derechos humanos son considerados las únicas herramientas válidas de defensa de los ciudadanos frente al poder estatal debido a que son universalmente válidos, con independencia del entorno social, político o cultural en el que se apliquen. Sin embargo, estos pueden ser cuestionados a partir de sus limitaciones culturales y políticas. Habría, en este sentido, que plantear el interrogante sobre el papel que juegan los distintos conceptos de dignidad humana y justicia social existentes en las diferentes culturas, puesto que concurren múltiples cosmovisiones que exceden a la occidental y que, por consiguiente, dan lugar a otros planteamientos de los derechos humanos, con la salvedad de que dicha diversidad no vulnere los valores universales de protección de la dignidad humana¹⁶.

Estas concepciones otras de derechos humanos a partir de lo no universal, son construidas y defendidas por los movimientos de resistencia contra la opresión, la marginación y la exclusión. La visión de los excluidos ha surgido en las últimas décadas y sus bases ideológicas tienen poco o nada que ver con las referencias culturales y políticas occidentales, mismas que fungen de guía para los actores internacionales y nacionales de defensa de los derechos humanos¹⁷. Muy al contrario, estos grupos (poblaciones indígenas, mujeres, colectivos en situación de pobreza) presentan sus requerimientos al sistema, incluso con exigencias que vulneran las bases estructurales de los derechos humanos, por ejemplo, el estatocentrismo frente a la demanda de libre determinación de los pueblos indígenas.

En el campo de los derechos humanos existe tensión entre lo universal y lo fundamental. Si por universal se conoce aquello que resulta válido independientemente del contexto, en todo tiempo y lugar y por fundamental se entiende una realidad que tiene importancia transcendental por ser única, se vislumbra un conflicto difícil de solventar cuando se analiza dentro de ámbito de los derechos humanos. Los principios

¹⁵ De Sousa Santos, Boaventura. 2014. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Ed. Trotta. Pág. 13

¹⁶ De Sousa Santos, Boaventura. 2014, p. 19.

¹⁷ Ídem.

occidentales de derechos humanos (como el derecho a la propiedad privada) son presentados como universales mientras que los principios fundamentales de otras culturas son calificados como no universales (un ejemplo de esta calidad de fundamental se representaría en la atribución de derechos a la Madre Tierra)¹⁸. La universalidad resta respeto a lo fundamental de otras culturas de origen diferente al occidental, resolviendo dichos conflictos como meras disputas terminológicas, atribuyéndoles el calificativo de perspectivas locales en vez de ser consideradas como choques cosmogónicos entre dos premisas de igual valor.

Por ejemplo, la lucha indígena por el cuidado de sus territorios y las violaciones a sus derechos humanos individuales y colectivos que resultan de la misma, son un denominador común en todos los Estados donde se han ido desplazando de sus territorios a los pueblos originarios desde la época colonial. Sin embargo, a pesar de todas las declaraciones, convenios y tratados, los estados y la comunidad internacional siguen subsumiendo las problemáticas en los mismos sistemas estatales y supraestatales diseñados en el siglo XX por las potencias vencedoras de la II Guerra Mundial (cuando aún existían colonias y se diseñaban los sistemas neocoloniales), en vez de asumir la necesidad de construir una alternativa política y económica en conjunto con dichos sujetos de derecho, bajo la premisa de la imposibilidad de un cambio sustancial en el sistema.

Por ello, para la disolución de la “brecha de implementación” de los derechos humanos pareciera necesario:

“la superación de la dicotomía universal-fundacional en la búsqueda de un cosmopolitismo subalterno elaborado desde abajo en procesos de intercambio de experiencias”¹⁹.

Así, De Sousa Santos propone la crítica de los presupuestos de los derechos humanos, mediante la hermenéutica de la sospecha, con el objetivo de recuperar el su carácter de ineludibles para la garantía de la dignidad humana, pero desde un discurso contrahegemónico apropiado y dirigido a los grupos sociales oprimidos, como es el caso de los pueblos indígenas. Por ello, liberar los derechos humanos de su calidad original de occidentales y capitalistas, redundaría en una deconstrucción de los propios sistemas de protección y garantías de estos que originaría un cambio social real tendente a la protección de los grupos que padecen una mayor vulnerabilidad.

Por todo ello urge una reflexión que vaya más allá del encuadre tradicional de los derechos humanos, perspectiva construida desde una visión occidental e individualista del ser humano para abordar el Ser en toda su complejidad como parte inseparable y valiosa de la familia humana, partiendo de su más básica necesidad, la de subsistir. Esta permanencia peligrante al separar el Ser de la casa común, madre tierra o pachamama que nos da abrigo, alimento, cultura y, por qué no admitirlo, espiritualidad. Quizá, sería posible dejar por un momento el tema de los derechos y comenzar a hablar de la construcción de una ética global que les otorgue mayor eficacia y amplitud. Para ello, la bioética debería de dejar de estar constreñida a la tarea de poner cortapisas a los avances de la tecnología que puedan suponer un daño a la dignidad humana, para ampliar esta perspectiva a la economía y a los sistemas de producción, y, en consecuencia, a las acciones que dañen la dignidad de la persona, la identidad de los pueblos y la supervivencia de la casa común.

¹⁸ Ibidem, p. 23.

¹⁹ Ibidem, p. 39.

3. LA CONSTRUCCIÓN DE UNANBIOÉTICA GLOBAL COMO PARÁMETRO PARA LOS DERECHOS HUMANOS CONTRAHEGEMÓNICOS

La Bioética es una interdisciplina en la que convergen diferentes ciencias, humanas y naturales, por lo que cuenta con herramientas procedentes de disciplinas como el derecho, la ciencia e incluso la política con el objetivo de proteger la dignidad y la vida humanas. En esta línea política ya trabajó el filósofo francés Foucault, quien definió como Biopolítica²⁰ al conjunto de decisiones procedentes de órganos externos que afectan la existencia del individuo, es decir, a la aplicación e impacto del poder político en todos los aspectos de la vida. Un sistema que niegue la protección del ser humano alegando que existen otros fines más beneficiosos para la mayoría, como los económicos, está valorando a sus semejantes como *nuda vida*²¹, es decir, la vida que carece de toda cualificación, lo que tiene en común la vida humana con la de un animal o una planta. Sin embargo, esta postura antropocentrista de Agamben está siendo superada bajo la evidencia de la importancia del cuidado a la madre tierra o la casa común para la supervivencia de los seres humanos, relación intersubjetiva propia y característica de la filosofía de los pueblos originarios

Siguiendo esta misma postura, el filósofo Fritz Jahr, llamado el padre de la Bioética por acuñar su término en 1927, desarrolló su visión de un imperativo bioético universal, como complemento y ampliación del imperativo categórico Kantiano, extendiéndolo a todas las formas de vida: “*Respetar por principio a cada ser viviente como un fin en sí mismo y tratarlo, de ser posible, como a un igual*”²². Así, la Bioética expuesta por Jahr contribuye con un concepto pero que recoge la cosmovisión de la humanidad desde su inicio: el respeto por la vida natural en su conjunto, no sólo por la humana, sino igualmente la perteneciente a los animales y a las plantas, es decir, el medio ambiente, pues contribuye a la construcción de la persona como Ser. Por lo tanto, cada una de estas partes no pueden ser consideradas como medio, sino con un fin en sí mismo, dado el valor que tienen para el equilibrio del Universo. En esta definición, Jahr conjuga la concepción taoísta de la naturaleza, la visión budista ante las formas de sufrimiento, la misión de San Francisco de Asís a ser solidarios y fraternos con las plantas y animales²³ y la cosmovisión de los pueblos indígenas, materializada en la figura de la Madre Tierra o Pachamama y todos sus hijos, entre otros muchos sistemas de pensamiento. Incluso el Papa Francisco, en su última encíclica *Laudato sí* sobre la casa común y su intervención en el Sínodo de la Amazonía, han rescatado la importancia de la preservación del medio ambiente, restando importancia a las posturas antropocéntricas.

En la misma línea de Jahr, el oncólogo Van Rensselaer Potter²⁴, desarrolla su obra *Bridge to the future* definiendo la ética como el estudio de los valores humanos, de la

²⁰ La Biopolítica es un concepto creado originariamente por Michel Foucault en su obra *The Will To Knowledge* para hacer referencia a las prácticas de los Estados Modernos de “*explotar numerosas y diversas técnicas para subyugar los cuerpos y controlar la población*”, es decir, aquellas prácticas soberanas que convierten la vida de los seres humanos como objeto administrable por el poder. Varelas, Julia y Álvarez, Fernando, 2012.

²¹ El concepto de nuda vida fue desarrollado por Giorgio Agamben en su obra *Homo Sacer. El Poder Soberano y la Nuda Vida*, Pre-Textos, Valencia, 1999. La nuda vida es aquella a la que cualquiera puede dar muerte, pero que es a la vez insaclicable pues proviene del *Homo Sacer*, p. 18.

²² Cassinelli, María Teresa, 2007.

²³ Hans Martin Sass, 2011, p. 21.

²⁴ Van R. Potter, profesor de Oncología en el McArdle Laboratory for Cancer Research de la Universidad de Wisconsin-Madison, es el creador del concepto de Bioética, y es en su obra “*Bioética: puente hacia el futuro*” donde desarrolló sus fundamentos. Potter, al acuñar el término de Bioética, instituyó una nueva disciplina cuyo fin consistía en aplicar los principios éticos a todas las cuestiones de la vida con el

persona en cuanto a tal, de la moral, de las acciones y de los fines de la misma; pero sobre todo afirma que la ética implica acción²⁵, una acción que, guiada por principios, garantice el puente hacia el futuro, y, por ende, la supervivencia de nuestra especie.

En la historia de la ética, según el autor, se pueden distinguir tres momentos. El más primitivo, y por ello el más elemental, se alcanzó con el Decálogo Mosaico que recogía las normas que debían regir las relaciones entre seres humanos. Esta etapa de la ética ha sido claramente superada en cuanto que las relaciones entre seres humanos ya no sólo se rigen por la costumbre, sino que se han creado además normas jurídicas que, por lo general, siguen unos cauces democráticos previamente establecidos. En la segunda etapa diferenciada por Potter, el autor planteó la relación individuo-sociedad, es decir, la manera en que la sociedad como conjunto considera la acción del individuo. Por desgracia, muy al contrario de lo que pronosticaba, este pacto aún no se ha superado, ni siquiera se ha avanzado lo suficiente para garantizar, ya no la supervivencia de las generaciones futuras, sino la vida de las actuales, consideradas como conjuntos de individuos. La sociedad se rige por normas, pero éstas distan mucho de ser justas en cuanto que velen por el interés de todas las personas, debido a que ignoran las necesidades del individuo en beneficio del bien de los intereses del mercado. Para superar con éxito el segundo nivel en la evolución de la ética, sería imprescindible recoger todo un sistema de principios equitativos basados en la primacía del bienestar de todos y cada uno de los seres humanos.

Finalmente, el autor resalta la necesidad de crear un conjunto de normas morales que rijan las relaciones entre el hombre y la tierra, así como los animales y las plantas que la pueblan. Este al que Potter considera un tercer nivel es necesario para culminar el anterior, ya que el ser humano se desarrolla a partir de los recursos que extrae de la Naturaleza y además es parte de ella, la necesita para su subsistencia, por esta razón debe respetarla y cuidarla como parte de sí, ya que será la única manera de garantizar su futuro y el de las generaciones venideras. Este es el sentido de la bioética, y, por lo tanto, debe ser el eje de acción de la bioética global, a partir de los principios de la responsabilidad y el cuidado.

4. EL CUIDADO NECESARIO COMO PROPUESTA DE PRINCIPIO FUNDAMENTAL PARA LA BIOÉTICA GLOBAL

Si acudimos a la definición de cuidado encontramos múltiples acepciones, como, por ejemplo, el comportamiento de la persona que pone interés y atención en lo que hace para obtener el mejor resultado. También es posible definirla mediante la utilización de sinónimos como: preservar, guardar, conservar, asistir, ayudarse a uno mismo o a otro ser vivo, tratar de incrementar su bienestar y evitar que sufra algún perjuicio. El cuidado, en definitiva, es una actitud, una forma de vida que no se agota en un acto, sino que conlleva una fuente permanente de actos que son propios de la naturaleza del ser humano. Cuando se asume una postura de cuidado frente a otra persona o ser vivo, las acciones que conlleva se basan en el desvelo, la atención, la diligencia y el celo en proteger algo que se estima, es decir, es la forma de demostrar que el otro es importante en la vida, y está implicado en su destino.

objetivo de salvaguardar la supervivencia, no solamente de la especie humana, sino de toda la Naturaleza en sentido amplio. El propio Potter advirtió la necesidad de que la ética no se identificara con la ética médica y se reconociera en su significación global. Juliana González Valenzuela (et. al.). 2008. p.16.

²⁵ Ethics constitutes the study of human values, the ideal human character, morals, actions, and goals in largely historical terms, but above all ethics implies action according to moral standards. Van Rensselaer Potter. 1971. Pág vii.

El cuidado, en la mayoría de los casos, tiene una implicación afectiva pues conlleva estados de inquietud, desasosiego, y hasta sobresalto, asumidos voluntariamente por la persona amada con la cual se está ligado por lazos de parentesco, de proximidad, de amistad, de afecto, de amor²⁶. En consecuencia, dada esta relación estrecha entre el cuidador y el sujeto cuidado, se establece un sentimiento de mutua pertenencia. Cuidar y ser cuidados son dos requerimientos fundamentales de nuestra existencia personal y social. Cuando nacemos somos cuidados. A lo largo de nuestra vida cuidamos de aquellas personas que nos rodean y que están unidas a nosotros por algún tipo de lazo afectivo y acabamos nuestra vida siendo cuidados.

Por ello, Leonardo Boff define el cuidado como *“el conjunto de dispositivos de apoyo, de sostén y de protección sin los cuales el ser humano no vive. La esencia del cuidado es la voluntad de cuidar y la necesidad de ser cuidado”*. En la misma línea, elevando el concepto de cuidado a un significado más general, se puede entender como precaución y prevención, ambas como formas de manifestar el cuidado a partir de los principios del mismo nombre.

El principio de precaución consiste en el cuidado tendente a evitar, no solo el riesgo inminente, sino también los riesgos futuros derivados de iniciativas humanas para las cuales la ciencia no puede garantizar la no generación de un daño, es decir, no se pueden conocer de antemano las consecuencias y reflejos que un determinado acto, iniciativa o aplicación científica, causará al medio ambiente, a la salud humana o al equilibrio del ecosistema. La acción, entonces, no estará permitida. En estos casos, la responsabilidad de la prueba recae sobre los que proponen las acciones cuyos efectos pueden ser indeseados, no sobre las víctimas. Y si esos efectos ocurriesen, corresponden a quienes han propuesto las acciones minimizar los daños y proceder a las reparaciones y compensaciones necesarias²⁷. Por el contrario, en el principio de prevención se sabe de antemano, y pueden ser demostrados científicamente, las consecuencias de esta o aquella iniciativa. Entonces es fácil prevenir los efectos dañinos y es posible evitarlos²⁸. Los principios de prevención y precaución son las aplicaciones del cuidado que han de emplearse al medio ambiente, aunque esa preocupación, ese desvelo y, por consiguiente, esa relación afectiva entre la madre tierra y los seres humanos no está tan alejada de la realidad. Finalmente, es la naturaleza la que permite que la especie humana siga con vida y, a su vez, son algunos colectivos los que, mediante sus acciones, incluso poniendo en riesgo su propia vida, cuidan la Tierra y contribuyen a la existencia de toda la humanidad. El cuidado revela que no somos seres independientes de otros seres humanos y de la propia Naturaleza. Somos eco-dependientes, portadores de una carencia fundamental que es compensada por las personas, la cultura y los recursos de la naturaleza. El cuidado resulta la vía más adecuada para garantizar nuestra vida y la de las generaciones futuras. Por ello, el cuidado natural debe ser asumido conscientemente como valor, interiorizado de forma deliberada como hecho, actitud y proyecto de vida. Pero los principios de prevención y de precaución que conforman el cuidado necesario no son una propuesta nueva, ya que pueden verse definidos en múltiples instrumentos internacionales sobre medio ambiente. Sin embargo, estos principios no están integrados bajo el espíritu ni la subjetividad del cuidado, es decir, el sentimiento de protección y sostén que materializan la relación intersubjetiva persona- medio ambiente, que otorgan las cosmovisiones y culturas otras.

²⁶ Boff, Leonardo. 2012, p. 15.

²⁷ Ibidem, p. 21.

²⁸ Ídem.

Como especifica Lenkersdorf, el vocablo cultura proviene del latín *agrum colere*, es decir, labrar el terreno o lo que se refiere al cultivo de la tierra. Desde el significado indoeuropeo de la palabra, nos referimos al trabajo humano destinado a la transformación de la naturaleza para que sirva mejor a sus fines. Por lo tanto, debemos considerar la agricultura como la pionera de la cultura, pues fueron los campesinos quienes hicieron posible la posterior derivación y extensión a otros ámbitos²⁹. La relación entre el ser humano y la Naturaleza, entendida como todo aquello que nace por sí solo sin la intervención humana, se realiza desde la cosmovisión occidental de sujeto (el hombre) a objeto (la naturaleza), pues no se considera que todo aquello que nos rodea tenga una relación de reciprocidad, sino más bien de jerarquía y exclusividad. La exclusividad deriva en la división de la realidad, donde las diferentes parcelas de la vida y el conocimiento no se relacionan entre sí. Por ejemplo, la ética, la política o la biología son disciplinas que se solían estudiar las unas apartadas de las otras, sin embargo, esta postura ha ido cambiando en estos últimos años con las investigaciones interdisciplinarias y el desarrollo de áreas de conocimiento como la bioética.

Con respecto al contexto intersubjetivo se podría ejemplificar el caso de las comunidades mayas tojolabales donde no es posible encontrar la idea de exclusividad, en consecuencia, no se puede diferenciar entre creadores o agentes pues siempre se trata de colaboración con otros sujetos. Por lo tanto, la cultura es concebida como aquel acto transformador en la cual intervienen una pluralidad de tipos de partícipes, incluso los propiamente naturales como la Madre Tierra o Pachamama. Estos sujetos son considerados partes vivientes, con corazón, también incluidos en los actos de transformación. Bajo estos parámetros, Lenkersdorf define la cultura intersubjetiva como:

“...la transformación de la naturaleza mediante acciones bidireccionales, porque en ellas participan los hombres agenciales y, de manera vivencial, los demás sujetos con corazón. La cultura también nos muestra cómo nos interrelacionamos los hombres con los demás cogestores de la transformación³⁰”

Por ello, si la cultura deriva de la agricultura, estas dos formas diferenciadas de relación o correlación: sujeto- objeto, sujeto- sujeto marcan la gran diferencia de las cosmovisiones occidentales e indígenas en los conceptos de sistemas de producción, de los cuales se ramificarán las diferentes estructuras culturales, llegando a la aparente contraposición nosotros/yo, sujeto/objeto, reciprocidad/jerarquía que parecieran inconciliables.

En las consideraciones metodológicas, el nosotros, palabra clave que encontramos entre los tzeltales y los tojolabales, son comunes para muchos otros pueblos originarios, pues integra en un todo orgánico a un gran número de componentes o miembros, cada uno hablando del nosotros sin perder su individualidad, pero a la vez, cada uno transformándose en una voz nosótrica; el todo habla a través de uno de sus miembros. Esa nosotricación de los hablantes supone un reto metodológico, y por qué no, estructural para la cultura occidental (partiendo del concepto de estructura de Lévi-Strauss), por ello, cuando se decide asumir la filosofía nosótrica como propia desde una perspectiva occidentalista, será preciso la realización de un proceso de inculturación, es decir, proceder a la transformación existencial consistente en asumir el nosotros como parte de uno mismo.

²⁹ Lenkersdorf, Carlos. 1996, p. 120.

³⁰ *Ibidem*, pág. 122.

Esta propuesta de construir un nuevo paradigma a partir del valor del cuidado contraviene los principios de la cultura sustentada en un sistema instrumental-analítico-funcional. Este representa un uso utilitarista, una mirada distanciada y objetiva de la realidad, más interesada en los medios que en los fines. El *pathos*, el afecto y la pasión, más que el *logos*, la racionalidad y la ciencia, ganan centralidad. Esto no significa que se prescindiera de la razón, pero se la destrona de su dominancia y se la incorpora en un ámbito mayor en el cual adquiere plena importancia con instauradora de lucidez, de criterios y de límites³¹.

Si se quiere inaugurar un nuevo comienzo necesitamos de antemano activar otro tipo de razón, no ya al servicio de la dominación y del enriquecimiento, sino adecuada a la naturaleza del cuidado. Por ello, es imprescindible rescatar la dimensión del *anima*, es decir, de la capacidad para la sensibilidad, para la intuición, para captar el sentido de los símbolos y de la espiritualidad tradicionalmente reprimida por siglos de dominio por parte del *animus* o la razón objetiva y la ordenación de las cosas. El *animus* separado del *anima* degenera en racionalismo y se hace sordo a los mensajes que vienen de todas partes. Si se propone desarrollar una relación de cuidado y benevolencia con la Tierra y con la vida necesitamos hacer resurgir y desarrollar la dimensión del *anima* y fortalecer el *animus*³².

Un valor prácticamente común a todos los pueblos originarios es el cuidado y el respeto que han cultivado siempre a la madre tierra. Es importante aprender de ellos y recuperar su sabiduría ancestral. Es necesario trabajar sobre la visión de *dignitas terrae* y de sus derechos pues es un medio de lograr la paz perenne con toda la naturaleza, condición necesaria para la Paz entre los pueblos. La Tierra ya no puede ser utilizada como un simple recurso a ser explotados para el enriquecimiento de algunos al precio del empobrecimiento de los demás sino como Madre generosa que a todos sustenta y alimenta. “Con el reconocimiento de la dignidad de la Tierra y de sus derechos comenzará un nuevo tiempo, el tiempo de una biocivilización en la cual Tierra y Humanidad reconocen su recíproca pertenencia su común origen y su destino común”³³.

Este cambio de paradigma hacia el principio del cuidado constituyó un presupuesto fundamental de la Carta de la Tierra³⁴, donde se advierte que estamos en un momento decisivo:

“Para seguir adelante, debemos reconocer que, en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común. Debemos unirnos para crear una sociedad global sostenible fundada en el respeto hacia la naturaleza, los derechos humanos universales, la justicia económica y una cultura de paz”.

A lo largo de la carta de la tierra se van especificando los lineamientos del cuidado como una especie de sabiduría práctica que considera los distintos factores y mide, bajo los principios de precaución y prevención, los efectos que pueden tener en el medio ambiente. Así podrán lograrse la justa medida, el equilibrio entre el más y el menos, evitando los excesos de acumulación de riqueza en muy pocas manos. Esta es la característica de la cultura moderna: la normalización de la pobreza y hasta la miseria de gran parte de la población mundial causa de guerras, desplazamientos forzados y

³¹ *Ibidem*, pág. 29.

³² *Ibidem*, pág. 75.

³³ *Ibidem*, pág. 46.

³⁴ La Carta de la Tierra. Puede revisarse en: <http://cartadelatierra.org/descubra/la-carta-de-la-tierra/>

violencia en todos los ámbitos de la vida es opuesta al desarrollo del ser humano, desde la perspectiva individual y social.

Por esta razón la propuesta de retomar y repensar la bioética global, desde una perspectiva intercultural a partir de las cosmovisiones otras, recuperando la intersubjetividad en la relación persona - comunidad- naturaleza, puede afianzar el puente hacia el futuro de las generaciones presentes y futuras. Para ello, habría que partir de una reflexión crítica como cambio de estrategia en la construcción de sistemas de protección de los derechos contra hegemónicos y cosmovisiones otras.

BIBLIOGRAFÍA

Boff, Leonardo. 2012. El cuidado necesario. Ed. Trotta. Madrid.

Cairo, 2019. Geopolítica externa del regionalismo latinoamericano: nuevas configuraciones en el orden mundial contemporáneo. *Controversias y Concurrencias Latinoamericanas*, 11(19), pp. 77-99.

Cassinelli, María Teresa Rotondo. 2017. Introducción a la bioética. *Revista Uruguaya de Cardiología*, 32(3), 240-248.

Darío Aranda. 2015. Tierra Arrasada. Petróleo, Soya, Pasteras y Megaminería. *Radiografía de la Argentina SXXI*. Ed. Sudamericana.

De Sousa Santos, Boaventura. 2014. *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad. Bogotá. Dejusticia.

El Poder Soberano y la Nuda Vida, Pre-Textos. 1999. La nuda vida es aquella a la que cualquiera puede dar muerte, pero que es a la vez insaclicable pues proviene del Homo Sacer.

Guevara, Leonardo y Fraizer, Lesly. 2019. Honduras: palma africana se apodera del agua y de áreas protegidas. Series de Mongabay: Los pecados de la palma en Latinoamérica. <https://es.mongabay.com/2019/10/palma-de-aceite-en-honduras-seca-dos-areas-protegidas/>

Hans Martin Sass. El pensamiento bioético de Fritz Jahr 1927-19341. *aesthethika*© International Journal on Subjectivity, Politics and the Arts. *Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*. Vol. 6, (2), abril 2011, 20-33

Hueso García, V., s.f. *Francis Fukuyama. El fin de la Historia y el último hombre. Un análisis optimista de la Historia*. Dialnet, 1998, pp. 197- 205

Juliana González Valenzuela (et. al.). Introducción ¿Qué ética para la bioética?, *Perspectivas De Bioética*, México. Fondo de Cultura. 2008.

Lenkersdorf, Carlos. 1996. Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales, Siglo XXI.

Sanahuja, J. A., CRISIS DE LA GLOBALIZACIÓN, EL REGIONALISMO Y EL ORDEN LIBERAL: EL ASCENSO MUNDIAL DEL NACIONALISMO Y LA EXTREMA DERECHA. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 2019

Van Rensselaer Potter. *Bioethics, Bridge To The Future*. PRENTICE –HALL, INC. 1971. Pág vii.

Varelas, Julia y Álvarez, Fernando. 2007. Ensayo Introductorio. Foucault Michel. *Historia de la sexualidad*. 1. La Voluntad de Saber. Uría, Madrid.

Wallerstein, Immanuel. *Análisis de Sistemas –Mundo. Una introducción*. Siglo veintiuno editores.

Walsh, Cathetine. 2005. *(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad (Introducción) en Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador y ABYA YALA, Quito.

Zambrana Jiménez, Jorge Edgar. *Las catástrofes actuales. América Latina en Movimiento*. 2019, <https://www.alainet.org/es/articulo/202071>