



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE MEDICINA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

**BIOÉTICA EN LATINOAMÉRICA: ARTICULACIONES ENTRE
BIOÉTICA, BIOPOLÍTICA Y COLONIALIDAD**

RANDY JOAQUÍN YÁÑEZ RÍOS

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE
MAGISTER EN BIOETICA**

Director(a) de Tesis: Prof. Miguel Kottow Lang

2017

Índice

Resumen	4
Introducción	5
Contexto	5
Propósito	6
Objetivos.....	7
Metodología.....	8
Estructura	8
Capítulo 1: Introducción a la biopolítica y la colonialidad en el marco de la bioética	11
Biopolítica y bioética: desarrollos y aportes para el contexto latinoamericano.....	11
Biopolítica como lucha de razas.....	14
Gubernamentalidad: Biopolítica como “mentalidad de gobierno”	17
Colonialidad: Principales ideas	25
Capítulo 2: Antecedentes para una bioética situada en Latinoamérica.....	34
Antecedentes y coyunturas para el surgimiento de la bioética.....	34
Bioética y diálogo democrático.....	39
Fundamentos y tensiones para el diálogo bioético en Latinoamérica	42
Tensiones en la reflexión bioética desde Latinoamérica: Poder y democracia	47
Capítulo 3: Desarrollo local de la bioética: voces desde Latinoamérica.....	51
¿Qué es Latinoamérica?: Un intento de definición	51
El pensamiento latinoamericano	54
Algunas propuestas desde Latinoamérica para la bioética	55
Por una vida no colonizada: Bioética de intervención.....	57

Ante el poder biopolítico: Bioética de protección	61
Capítulo 4: Articulaciones para la bioética en y desde Latinoamérica.....	66
Articulaciones entre colonialidad y bioética	66
Lecturas biopolíticas en bioética: desafíos.	70
Gubernamentalidad y bioética: desafíos para una bioética latinoamericana	75
Gubernamentalidad y políticas públicas	79
Conclusiones	83
Proyecciones	87
Bibliografía.....	89

Resumen

El presente trabajo pretende contribuir a la bioética profundizando en la articulación de los enfoques de la biopolítica y la colonialidad en el contexto de la bioética en Latinoamérica. En primer lugar, se realizará una breve descripción teórica de los enfoques de la biopolítica y la colonialidad, esto con el objeto de introducir al lector en sus principales ideas; luego, se describirán los elementos centrales de la bioética como disciplina, su objeto de estudio y surgimiento, deteniéndose en su tradición democrática y dialogante, para luego caracterizar aquellas propuestas de la bioética emanadas desde Latinoamérica que encuentran congruencia con visiones desde la biopolítica y la colonialidad. Esta descripción se llevará a cabo a través de una revisión bibliográfica hermenéutica que integrará las siguientes perspectivas:

1.- Breve descripción del enfoque de biopolítica y la colonialidad junto a los aportes hechos a la bioética desde estos enfoques. Se introduce específicamente la idea de gubernamentalidad como una forma de expresión del poder biopolítico y sus implicancias para la bioética.

2.- Contextualización de la bioética, su emergencia y condiciones en las cuales aparece. Se presentan los valores sobre los cuales se sustenta parte de esta disciplina: diálogo y democracia además de caracterizar como éstas se ven influidas por el poder biopolítico y la colonialidad.

3.- Características de la bioética en Latinoamérica; breve descripción y aportes teóricos, además de un esbozo de las particularidades del pensamiento latinoamericano en el marco de la vinculación entre biopolítica, colonialidad y bioética.

4.- Finalmente, se intentará sostener algunos acercamientos desde la biopolítica y la colonialidad que tendrían pertinencia conceptual y metodológica para enriquecer la reflexión y el análisis de la bioética en Latinoamérica.

Introducción

Contexto

Durante las últimas décadas hemos sido testigos de un prolífico desarrollo teórico y práctico de la bioética. Desde sus orígenes hasta la actualidad, esta disciplina se ha imbuido de diversas perspectivas que nutren y complejizan sus bases conceptuales así como también sus aplicaciones prácticas. Las perspectivas interdisciplinarias en el debate bioético, así como también las dificultades que presentan aquellas perspectivas que pretenden universalidad – específicamente el principialismo -, reflejan la complejidad de esta disciplina, lo que aparece como una oportunidad para reflexionar sobre las múltiples posibilidades de enriquecimiento conceptual en sus aproximaciones a su objeto de estudio.

Dentro del contexto latinoamericano, y tal como ha ocurrido en otras latitudes, la bioética se asienta y toma forma sobre diversas particularidades territoriales, filosóficas y culturales, así como también sobre distintas coyunturas que hacen posible su desarrollo.

Es en esta particularidad que vemos una bioética inquieta por las problemáticas sociales, por la desigualdad, la exclusión y la vulnerabilidad en todas sus formas, situaciones que en otras latitudes resultan importantes pero no con la misma fuerza. Así, elementos como la justicia, la equidad, la protección o las situaciones de

exclusión, tomarán una particular relevancia para quienes teorizan y practican la bioética en esta parte del globo.

Conocida es la característica pluralidad que abraza la bioética, incorporando en su seno la convivencia de diversas perspectivas en donde un único marco teórico ético ni tampoco un solo acercamiento metodológico resulta suficiente para satisfacer las demandas morales que se expresan en nuestra cotidianidad. En esta pluralidad es que se hace necesario un constante acercamiento crítico a los problemas que son de su interés, de manera de propiciar que las perspectivas que acuña no solo tributen a la herencia de una bioética “convencional”, si no que reflejen distintos discursos y formas de conocer.

Para llevar a cabo este ideal de pluralidad es necesario conocer y reconocer que las particularidades latinoamericanas requieren, más allá de la importación de métodos y teorías, una constante revisión de su quehacer, un acercamiento reflexivo a sus prácticas que esté situado en las condiciones particulares que ofrece el territorio, complejizando el análisis de las problemáticas a la luz de elementos como el poder – y sus complejas formas de acción y expresión -, la marginación, la exclusión y las condiciones materiales de existencia de los sujetos.

Propósito

Este trabajo pretende articular dos acercamientos que pudieran ser pertinentes al momento de enriquecer el análisis en bioética: la biopolítica y la colonialidad en el marco de la bioética latinoamericana. Primero se describirán brevemente los dos enfoques teóricos que pretende articular esta tesis: la biopolítica y la colonialidad,

luego, se expondrá conceptualmente los fundamentos de la bioética tradicional, llevado a las particularidades y coyunturas de la reflexión bioética en Latinoamérica; Seguido, se muestran algunas propuestas emanadas por bioeticistas latinoamericanos que rescatan en su cuerpo acciones de resistencia al poder para, finalmente, establecer una triple articulación entre bioética, biopolítica – específicamente en su forma de gubernamentalidad - y la colonialidad, que pudiese aportar conceptual y metodológicamente al enriquecimiento de la bioética pensada y practicada desde esta latitud.

Objetivos

El objetivo general de esta tesis será:

Articular los enfoques de la biopolítica y la colonialidad con la bioética, esbozando posibles aportes para la reflexión desde el contexto latinoamericano.

Para ello se considerarán los siguientes objetivos

- 1.- Describir desde una perspectiva teórica los enfoques de la biopolítica y la colonialidad en el marco de la bioética.
- 2.- Revisar los principales antecedentes del surgimiento de la bioética, su nacimiento, historia y emergencia en Latinoamérica.
- 3.- Revisar los elementos centrales de reflexión bioética en Latinoamérica, sus particularidades y coyunturas.
- 4.- Proponer algunos aportes que podrían tener los enfoques de la colonialidad y la biopolítica para el fortalecimiento de la bioética en el contexto latinoamericano.

Metodología

La metodología de este trabajo será la del análisis o investigación de tipo bibliográfico. Dicho método está circunscrito dentro de un método comprensivo que se basa en la descripción y análisis de textos. Será un trabajo de metodología hermenéutica ya que su pretensión será la de comprender el fenómeno desde la descripción y el análisis de tales textos, que no escapará a una cierta interpretación parcial de lo revisado.

Estructura

La tesis se desarrolla en 4 capítulos, a saber:

Capítulo uno:

En este capítulo se propone, en primer lugar, presentar los enfoques de la colonialidad y la biopolítica como aportes a la reflexión bioética. Se revisan sucintamente aspectos generales de biopolítica (Foucault, 2006) y se discute respecto de los principales aportes que ha traído este enfoque al campo de la bioética (Galvis, 2013; Kottow, 2005a; Quintanas, 2009; Torres, 2014). Luego, se exponen aspectos nucleares de la gubernamentalidad (Castro-Gómez, 2010; Foucault, 2002, 2006; N. Rose, O'Malley, & Valverde, 2012) para pensar en los aportes que podría traer este enfoque a la reflexión bioética. Finalmente, se revisan los elementos centrales que dan sustento al enfoque de la colonialidad y se describen los principales aportes de autores que han trabajado el tema desde Latinoamérica (Castro-Gómez, 2005a, 2005b; Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; W. D. Mignolo, 2007; Quijano, 2000; C. E. Walsh, 2005).

Este capítulo pretende dar respuesta al objetivo número 1:

1.- Describir desde una perspectiva teórica los enfoques de la biopolítica y la colonialidad en el marco de la bioética.

Capítulo dos:

En esta parte se expondrán los principales antecedentes que dan cuenta del nacimiento de la bioética como disciplina. Se describirán los acontecimientos centrales de la época, tales como el escenario de la postguerra mundial y las coyunturas políticas que sirven como condiciones de posibilidad para la aparición de este campo de conocimiento. Luego, se expone la tensión de este enfoque cuando es aplicado-replicado en Latinoamérica, atendiendo a las particularidades culturales e idiosincráticas del cono sur. Finalmente se examinarán brevemente las principales corrientes que se encuentran arraigadas en el diálogo bioético en Latinoamérica, así como también los fundamentos que ella encuentra (Apel & Cortina, 1991; A. Cortina, 1997; A. C. Cortina, 2007; Habermas, 2003).

Este capítulo intenta satisfacer el objetivo 2:

2.- Revisar los principales antecedentes del surgimiento de la bioética, su nacimiento, historia y emergencia en Latinoamérica.

Capítulo tres:

En esta parte se intenta establecer un marco conceptual que pueda situar el pensamiento latinoamericano reflexionando sobre lo que significa Latinoamérica y el pensamiento latinoamericano (Hamburger, 2013; León-Correa, 2012; Tealdi, 2008).

Luego, se describen algunos aportes a la bioética realizados por bioeticistas latinoamericanos (V Garrafa & Porto, 2003; Kottow, 2011b; Tealdi, 2008).

Este capítulo pretende dar respuesta al objetivo específico número 3:

3.- Revisar los elementos centrales de reflexión bioética en Latinoamérica, sus particularidades y coyunturas.

Capítulo cuatro:

En este capítulo se discuten las posibles articulaciones entre biopolítica y colonialidad en la particularidad del pensamiento bioético latinoamericano. Finalmente se proponen posibles aportes en esa línea a aquellas reflexiones originadas desde Latinoamérica.

Este capítulo pretende satisfacer el objetivo número 4:

4.- Proponer algunos aportes que podrían tener los enfoques de la colonialidad y la biopolítica para el fortalecimiento de la bioética en el contexto latinoamericano.

Capítulo 1: Introducción a la biopolítica y la colonialidad en el marco de la bioética

Biopolítica y bioética: desarrollos y aportes para el contexto latinoamericano.

La bioética ha ido ampliando su interés desde un quehacer meramente centrado en los problemas tecnocientíficos o médicos hacia un terreno más amplio, donde toma preponderancia la relación que establecemos entre la vida y la libertad con la política, con nuestro medioambiente y la responsabilidad que ello implica para las generaciones futuras (de Siqueira, 2001).

Este cambio en el foco indudablemente trae consigo otras preguntas que son sometidas a reflexión y estudio. El punto ya no es solamente la resolución del caso particular o anticipar la posibilidad de una acción moralmente reprochable dentro del ámbito científico, sino que interpelar también a las causas, a las estructuras, a los intereses involucrados y las relaciones de poder que están influyendo y determinando tal situación. Este cruce de temas converge en la relación que se puede establecer entre dos áreas que han sido tratadas tradicionalmente por separado, pero que tienen una relación indudable: la bioética y la biopolítica (Quintanas Feixas, 2009).

Es conocida la estrecha relación que pudiese existir entre estas dos ideas, es más, incluso hace que erróneamente tiendan a ser confundidos o bien, en el mejor de los casos, los límites entre cada uno se tornen laxos (Kottow, 2005a; Muhle, 2009). Autores como Marcia Arán (2007), Francisco Javier León-Correa (2008) y Miguel Kottow (2004), destacan las diferencias que asoman en estos dos conceptos,

situando a la bioética en un territorio protector de la vida y la libertad y, por el contrario, a la biopolítica como la intención de una preservación de la vida sin importar su calidad o una libertad sin tener claro el para qué (León-Correa, 2009).

En esa línea, Kottow (2005) plantea que la biopolítica tradicional se ha centrado específicamente en los temas relacionados con el poder y el control de la vida entendida como *zoé* y que ha dejado de preocuparse de la vida en tanto *bios*. Al rastrear el camino seguido por la bioética, esta disciplina aparentemente toma el camino contrario; en su estudio, releva el *bios* tanto como el *zoé* centrando su preocupación en el ámbito de lo humano – y su relación con el entorno – por sobre el mero hecho biológico que implica la vida.

Para iniciar el acercamiento entre bioética y biopolítica, es menester reconocer que esta última no es en ningún caso un corpus teórico uniforme, sino que más bien se trata de una forma de analítica particular que presenta paradojas internas y que se puede aplicar tanto sobre aquella temática propia de la bioética, como sobre cualquier otra temática relativa a la vida. A lo largo de su desarrollo, la biopolítica ha presentado diversas variaciones – incluso originadas en el mismo pensamiento de Foucault – que hacen que las ideas que originalmente planteaba se transformen también en herramientas con las cuales analizar e interpretar diversos fenómenos que afectan la vida humana.

Desde un momento inicial que se veía marcado por la denuncia del control del cuerpo de los sujetos, el interés ha ido migrando hacia otras inquietudes, por ejemplo, la relación que se establece entre la vida como hecho biológico -*zoé*-, el

control que se ejerce sobre este y la concepción de una vida plenamente humana – *Bios*- (Martínez Posada & Guarín Salazar, 2014; Torres, 2014). También el interés ha sido moverse desde el mero cuestionamiento de la capacidad que tendría la ciencia para “reinventar” el concepto de hombre, hacia el análisis de los entramados de poder a los cuales estaría sujeto este proceso (Quintanas Feixas, 2009), o al fenómeno creciente de mercantilización de los avances tecnocientíficos que determinarían quienes son los que podrían tener acceso a ellos y quienes no (Galvis, 2013).

Los orígenes de la biopolítica tienden a remontarse a los trabajos del filósofo francés Michel Foucault, principalmente en sus escritos denominados: “La voluntad de saber”; “El nacimiento de la biopolítica” y “Seguridad, territorio y población (Foucault, 2005, 2006, 2007). Tales trabajos hacen énfasis en la denominación de un nuevo tipo de poder, el “biopoder” y su forma de operar en el terreno de la vida humana. El espíritu original del estudio de este autor no será el desvelar la ubicación de un poder estructural o determinar una teoría universal sobre el poder, sino que se dará a la tarea de intentar determinar aquellas constelaciones de saber-poder que se organizan como condiciones de posibilidad para el funcionamiento de regímenes de gobierno específicos (Muhle, 2009).

Este poder que en un principio será entendido como una exterioridad, termina transformándose en una parte más del ambiguo objeto que pretende dominar, manifestándose como un poder positivo y omnipresente.

La perspectiva foucaultiana inicial de la biopolítica fue propuesta en “La voluntad de saber” (Foucault, 2005), mediante la exploración de la transición que sufre el poder soberano desde el “hacer morir, dejar vivir”, hacia una nueva figura que invertía la relación a “Hacer vivir, dejar morir”. Esta exploración histórica lleva al autor a desarrollar su teoría biopolítica en base a dos líneas (Moreno, 2009): La biopolítica como lucha de razas en “Defender la sociedad” (Foucault, 2002) y la biopolítica como dispositivo de gestión gubernamental en “Seguridad, territorio y población” (Foucault, 2006).

Seguir estas dos líneas que propone el propio Foucault, nos permitirá establecer con mayor precisión las posibles articulaciones que existirán entre las categorías de colonialidad y de gubernamentalidad con la bioética.

Biopolítica como lucha de razas

La idea de la biopolítica como lucha de razas, que ve su máxima expresión en los campos de concentración nazi, fue seguida de cerca por el trabajo realizado por Agamben en “Homo Sacer” (1998) para su propia interpretación de la biopolítica. Aquí, la figura de la *vida desnuda* encarnada en el homo sacer se pone en relación con la idea de soberanía dando cuerpo a una forma de política de la muerte o tanatopolítica.

Previo a la interpretación que realizará Agamben de la biopolítica, Foucault planteará – aunque de manera inacabada - que este nuevo “hacer vivir, dejar morir” se va a ver nutrido por la experiencia colonial que finalmente es la que da sustento al racismo intra-europeo del siglo XIX (Castro-Gómez, 2007). Conjuntamente al invento de la

“raza” al que dio cuerpo el proceso de colonización, es que fue posible pensar en determinar cuáles vidas son dignas de proteger –o hacer vivir- y cuáles eran aquellas que debían sacrificarse porque no eran dignas de ser vividas –o dejar morir-.

Si bien es cierto el interés de Foucault se centró en cómo el fenómeno del racismo se dio en Europa, resulta ineludible la vinculación de esta forma de biopolítica –en su forma de tanatopolítica- con el proceso colonizador vivido en Latinoamérica, por lo tanto, no será posible realizar un análisis desde una óptica biopolítica en nuestro continente obviando la lógica de la colonialidad.

El discurso de la guerra de razas, que aparece en el siglo XVII rompe con el discurso de la continuidad histórica de la teoría de la soberanía al entender la historia como el resultado de las luchas, las guerras, que se inscriben en ella entre diferentes grupos del cuerpo social (razas, como concepción previa a la modernidad). Éste sufrirá una transformación en el siglo XIX hacia un “racismo de Estado” que se caracterizará fundamentalmente por la intervención del poder y sus mecanismos en la administración de la vida de los individuos, es decir, se produce por primera vez la estatalización de lo biológico. Cuando el poder jurídico decae (como consecuencia del nuevo discurso de guerra de razas) aparece el avance del poder normalizador de la vida de las personas a través de la racionalización de éstas. Por primera vez es un poder individualizador que penetra de forma incisiva en los cuerpos: Foucault lo llama poder sobre la vida, y que posee una doble cara: por un lado las disciplinas individualizadoras que, aunque ya existentes, se potencian como estrategias y mecanismos de poder sobre los cuerpos y por otro lado la biopolítica, que pretende la regulación biológica de las poblaciones a través de los cuerpos y que funciona de

forma íntima junto a un discurso determinado (Fontana y Bertani, 2001; Foucault, 2006; Moreno, 2006). La racionalización que pone en juego este nuevo poder sobre la vida se centra en identificar los elementos peligrosos de aquellas poblaciones que se gobiernan gracias a nuevos mecanismos de vigilancia y organización del espacio, de esta forma se pretende proteger la seguridad del grupo frente a los peligros externos en contraposición a las anteriores tecnologías de poder que pretendían asegurar el territorio sin salvaguardar la seguridad de sus poblaciones, es decir, a partir del siglo XIX podemos hablar de una sociedad de seguridad (Sauquillo, 2004; Senellart, 2006). Es el nuevo fenómeno en el siglo XIX, las poblaciones junto con las que aparece el biopoder como estrategia de lucha. El biopoder se centra en lo biológico, lo corporal, es decir, en aspectos antes no regulados como el sexo, la natalidad, la salud pública, vivienda o emigración, por ejemplo. Como afirma Julián Sauquillo (2004: 289) en su comprensión de qué es la biopolítica: la biopolítica de las poblaciones aseguró la racionalización económica del crecimiento del cuerpo social a las necesidades del capital a través de un diverso conjunto de instituciones que confluyen en esta regulación común sobre las poblaciones en torno a las necesidades del capital.

Además, Foucault lo define como el conjunto de una serie de discursos que, de forma positiva, permiten que se ejerza un control y una normalización por parte de aquellos que lo emiten sobre los individuos de toda una población (Fontana y Bertani, 2001) y, en palabras del autor: la biopolítica es “la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica

gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, razas...” (Foucault, 2007: 359).

Así pues, lo biológico se convierte en eje central del control sobre la vida y el saber a través de mecanismos de poder: el biopoder es la nueva estrategia de control y mantenimiento de las relaciones de poder del siglo XIX y XX. Lo biológico es el principal espejo de lo político, la vida es su principal objeto y el nuevo Estado moderno se caracteriza por ser administrador de la vida.

Esta idea del Estado administrador de la vida es llevada al terreno latinoamericano por Díaz (2014), quien propone una vinculación entre el proceso de colonización en Latinoamérica y una forma de biopolítica basada en el darwinismo social que se expresa en forma de racismo y eugenesia. Esta tesis encuentra sintonía con la perspectiva en donde el zoé aparece como un tema central, y donde una bioética que se opone a esta perspectiva desde una reivindicación del bios, tomaría particular relevancia.

Gubernamentalidad: Biopolítica como “mentalidad de gobierno”

Para comprender el aporte que puede significar la perspectiva de la gubernamentalidad al contexto de la bioética, es preciso aclarar algunos conceptos acuñados por el mismo Foucault, pero no totalmente desarrollados por él, de manera de acercarse de manera precisa a cómo planteaba teórica y metodológicamente sus análisis. Hacia el final de este apartado se establecerán algunas relaciones entre bioética y gubernamentalidad, tema que luego será retomado hacia el final de este mismo trabajo.

Para Foucault, el análisis respecto de la cuestión del poder estuvo durante largo tiempo situado desde un modelo bélico. Los temas relativos al poder y la verdad fueron situados en este marco analítico ya que el modelo jurídico de análisis resultaba insuficiente para el filósofo. El asunto del poder y la verdad no podía reducirse solo a un marco legal que ostentara el poder absoluto y con ello estableciera qué acciones eran consideradas verdaderas y cuáles no, sino que parecía tener elementos imbricados que resultaban más complejos de analizar.

Sin embargo, el modelo bélico empleado en un inicio por el autor también resultó insuficiente para explicar estos elementos complejos, ya que también reducía la cuestión del poder al equilibrio entre fuerzas de dominación y resistencia que no daban lugar a que otras cosas existieran fuera de estas fuerzas.

Los textos que mejor reflejan este periodo de Foucault son “Vigilar y castigar” y el primer volumen de Historia de la Sexualidad “La Voluntad de saber”, sin embargo, en los siguientes trabajos del filósofo, - los cursos: “Seguridad territorio y población” y “Nacimiento de la biopolítica”, principalmente - encontraremos que el autor establece un dramático giro en su analítica para incorporar -como lo identificara Gilles Deleuze- aquel *tercer elemento* que no estaba tratado en profundidad durante esta etapa. Ideas como *subjetividad, cuidado de sí y gubernamentalidad* se tornan protagonistas durante el periodo del Foucault tardío, proyecto que quedaría inconcluso debido a su precoz muerte.

Gubernamentalidad entonces no será un sinónimo de lo que se entiende por “Gobernanza”, este último circunscrito a aquellos análisis políticos y sociológicos

respecto de las interfaces que ocurren entre el Estado y los ciudadanos, es decir, el análisis, definición e historia de las formas de gobierno, pero sin focalizar en el problema del poder como punto central. La gobernanza hará notar por ejemplo el cambio que ha habido desde un estilo de gobierno autoritario hacia uno participativo, con mayor autonomía de los territorios y las comunidades; un Estado garante de derechos de los ciudadanos y que trabaja articulándose en redes, acercando este Estado al ideal moderno de democracia.

Ahora el análisis no solo se dará en la relación que ocurre entre el poder y el saber, sino que también profundizará en la *conducta individual* y su relación con las dos experiencias anteriores:

“Me parece que en La Historia de la Locura, en Las Palabras y las Cosas y también en Vigilar y Castigar mucho de lo que se encontraba implícito no podía hacerse explícito debido a la manera en que planteaba los problemas. Intenté señalar tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse sino unos en relación con otros y no se pueden comprender los unos sin los otros. Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el haber considerado las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera.”
(Foucault en Castro-Gómez, 2010)

Si bien a lo largo de los trabajos que comienza a realizar Foucault, este concepto terminará cambiando, precisándose y complejizándose. Lo cierto es que dio pie para

que diversos investigadores de distintas disciplinas tomaran esta analítica y la utilizaran como herramienta en sus propios campos del saber.

Es indudable que los conceptos biopolítica y biopoder, se observan a la base del concepto gubernamentalidad. La tradición de la gubernamentalidad comienza a partir de la quinta clase de “Seguridad, territorio, población” y con el libro “El nacimiento de la biopolítica”. Este último presenta una especial particularidad, ya que pretendía desarrollar la genealogía de la biopolítica pero terminó siendo un análisis sobre las racionalidades políticas y la gubernamentalidad.

Si bien los proyectos son distintos, ambos, el de la biopolítica-biopoder y el de gubernamentalidad poseen un análisis común: la forma en que los cuerpos son cercados para obtener de ellos el máximo rendimiento económico y la máxima obediencia política, anclado a la grilla de inteligibilidad del liberalismo y el neoliberalismo.

Luego de este primer momento, se puede encontrar un segundo momento donde los discípulos de Foucault asumieron la tarea de reflexionar sobre las tecnologías liberales de gobierno en el siglo XIX” (Castro-Gómez, 2010, p. 229). Un tercer momento, puede ser caracterizado por los estudios sobre gubernamentalidad que se establecen con la creación en Londres de la red “Historia del presente” en 1989 y donde una de las principales figuras será el filósofo Nikolas Rose.

Para Rose (2012), Foucault utiliza gubernamentalidad para referirse al “arte” de gobernar una población no solo como un cuerpo único de interés, sino que también el gobierno de las conductas de cada uno de ellos como individuos a través de cierta

racionalidad de gobierno y de ciertas *tecnologías de gobierno* que resultan en procesos particulares de subjetivación.

El mismo Foucault aclara que esta idea de *gobierno de sí* comienza a aparecer con fuerza el siglo XVI, desplazando las ideas de gobierno en la línea de “El Príncipe” de Maquiavelo, que habían sido ampliamente difundidas y estudiadas hasta ese entonces (Giorgi & Rodríguez, 2007).

Dentro de esta idea de gobierno de sí, la noción de *práctica de gobierno* será también uno de los elementos centrales. Por *práctica*, Foucault entendía “lo que los hombres realmente hacen cuando hablan o actúan” (Castro-Gómez, 2010), es decir, actos y discursos que se expresan de facto con carácter de inmanente, sin hacer alusión a algo que esta “escondido detrás” o que remiten necesariamente a algo fuera de ellas que las explique, son meras *positividades*. Las cosas que existen no son más que objetivaciones de estas prácticas y no las anteceden, es decir, la locura, la sexualidad, el Estado, la delincuencia, no son cosas naturales de las cuales hay que partir el trazado para develar las prácticas, sino al contrario, estas cosas son producto de una serie de prácticas que emergen en cierto momento histórico.

Las prácticas no pueden ser esclarecidas analizando solo sus objetivaciones, sino que se hace necesario un análisis histórico de cómo se fue configurando esa práctica, a través de lo que el Foucault llama arqueología y genealogía, ya que tales prácticas no funcionan independientes del contexto, sino que forman parte de un entramado de relaciones dentro de las cuales estas prácticas se inscriben y son

articuladas en base a reglas que muchas veces no son conocidas a priori pero que sin duda obedecen a cierto tipo de racionalidad o régimen de prácticas.

La *racionalidad de gobierno*, para Foucault, se referirá al funcionamiento histórico de las prácticas que se insertan en ensamblajes de poder y que son racionales en la medida en que protegen la consecución de un objetivo mediante el cálculo de medios y la elección de determinadas *tecnologías*.

Por último, Foucault planteará –de manera ambigua- el concepto de *técnica o tecnología de gobierno* para referirse a la dimensión estratégica que tienen las prácticas, es decir, al modo en que operan estas prácticas al interior del entramado de poder. Particular relevancia tomarán las tecnologías del yo, que serán aquellas tecnologías específicas que se encargan de que los individuos efectúen por su cuenta, o con el apoyo de otros individuos, cierto tipo de operaciones sobre su cuerpo y sobre su alma (Castro-Gómez, 2010).

Así, el análisis desde la perspectiva de la gubernamentalidad pondrá en entredicho el supuesto rol de beneficencia de parte del Estado, argumentando, entre otras cosas, que estos cambios son y han sido únicamente para preservar las relaciones de poder establecidas asegurando el control y dominio de la población y sus subjetividades.

El interés de Foucault y quienes han seguido trabajando en esta línea, estará entonces en determinar cuáles son las condiciones de saber/poder que hacen que la razón del Estado se ancle en el ámbito práctico, es decir, en el ámbito microfísico, en las relaciones y discursos cotidianos.

En el libro “Seguridad, territorio y población” (Foucault, 2006), Foucault entenderá la gubernamentalidad en base a las siguientes 3 ideas:

1. Un ensamble formado por instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y tácticas que permiten el ejercicio de esta muy específica aunque compleja forma de poder.

2. La tendencia en que Occidente conduce, desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia del tipo de poder que puede llamarse gobierno sobre todos los otros: soberanía, disciplina, y que ha implicado, por una parte, el desarrollo de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de conjuntos de saberes específicos.

3. Es el proceso, o mejor dicho el resultado del proceso dado desde el estado de justicia del medioevo, hasta el estado administrativo en los siglos XV y XVI, que se encuentra poco a poco gubernamentalizado – imbuido con la *mentalidad de gobernar* -.

Precisamente con esta última idea, es posible pensar que la categoría gubernamentalidad puede encontrar una nueva convergencia con las reflexiones dentro de las reflexiones en bioética. Un punto interesante es que en bajo este enfoque, el poder biopolítico no tomaría la clásica forma agresiva –como tanatopolítica- tal como ocurre en la propuesta de Agamben y que ha sido objeto de reflexiones en el campo de la bioética, sino que más bien parece ser un proceso sutil

que permea a los individuos y determina la construcción de sus valores en coherencia con la actual sociedad neoliberal.

Kottow (2014) plantea que la bioética se sitúa en antagonismo con la maleficencia que encarnan las biopolíticas tanatológicas:

“El ejercicio de biopolíticas discriminatorias es la característica fundamental del mal radical, que autoritariamente protege a unos a cambio de marginar o aniquilar a otros, lo cual muestra un antagonismo insalvable con la bioética, que rechaza las discriminaciones entre favorecidos y perjudicados”.

Esta reflexión resulta verdadera en tanto nos enfrentemos justamente a la visión de una biopolítica tanatológica, sin embargo, si nos situamos en aquella forma de poder biopolítico en clave gubernamentalidad, -con prácticas, racionalidades y tecnologías- el foco de una bioética que se opone firmemente a una biopolítica agresiva se vuelve hacia un espacio nuevo: la autonomía de los sujetos.

Aquí el poder ya no estará fuera como en el modelo bélico, ni en la figura del Estado, ni del soberano, ni de un régimen dictatorial, sino que estará dentro de los mismos sujetos y será parte de una imbricada red de poderes y resistencias que incluye al entorno y al mismo sujeto.

Colonialidad: Principales ideas

Dentro de la posible triple articulación entre las categorías bioética-biopolítica-colonialidad y para efectos de este trabajo, comprenderemos la colonialidad también como una forma de expresión del poder que el mismo Foucault ya había advertido. Si seguimos la línea de autores que han profundizado en este concepto con mayor detención, es posible ver que la colonialidad – específicamente las formas sutiles que adopta en la llamada “neo-colonialidad” (Widdows, 2007) y como se mencionaba anteriormente, en su variante “lucha de razas” – no sería un marco distante de las lógicas que adopta el poder en sus variadas y complejas expresiones.

La colonialidad como categoría de análisis y reflexión fue acuñada por un grupo de teóricos que hicieron de su eje de trabajo el fenómeno de la colonización europea de oriente y de Latinoamérica, y sus consecuentes repercusiones en los distintos sistemas de pensamiento (Quijano, 2000). En este grupo han confluído actores desde las más diversas áreas del conocimiento, como la filosofía y la sociología, quienes con su trabajo fueron dando cuerpo a una categoría que tendría como meta no solo la denuncia de la dominación europea en términos de saber-poder, sino que también la construcción de un nuevo cuerpo de conocimientos y herramientas metodológicas que permitieran deconstruir y reconstruir los saberes desde una sustancial identidad colonizada (Castro-Gómez, 2005b).

El proyecto de modernidad/colonialidad, fundado como un grupo de estudios sobre el colonialismo epistémico desde una visión latinoamericana¹, fue capaz de mostrar cómo las epistemias con las cuales pensamos para y desde latinoamérica no son más que un reflejo de la permanencia de la colonialidad en la región, proponiendo una perspectiva de análisis con identidad propia llamada decolonialidad (Díaz, 2014; Salamanca, 2015).

Colonialismo y colonialidad

Es necesario hacer un pequeño paréntesis en esta parte para diferenciar la idea de *colonialidad* de la idea de *colonialismo*. El colonialismo está referido a las acciones expansionistas y de conquista capitalista emprendida por Europa desde el siglo XVI - XVII al resto del mundo. Está referido a la dominación administrativa y geopolítica de una Europa industrializada que encuentra en sus colonias materia prima para aumentar su capital, producción y riquezas.

El colonialismo conllevó asimetría y hegemonía no solo económica y administrativa, sino que también cultural y moral. El colono moderno no solo ocupaba y explotaba el territorio, sino que también imponía su propia cultura (Estermann, 2014). Si bien es cierto, a través de la historia han existido afanes expansionistas y de colonización en reiteradas ocasiones, es en el proceso de colonización moderno vivido a partir del siglo XVI donde se evidencia la emergencia de un paradigma etnocéntrico que se sustenta en la asimetría entre los “colonizados” y los “colonizadores”. Este paradigma

1 Y su consecuente diferenciación con los estudios de “poscolonialidad” que encuentran su origen principalmente con los trabajos del palestino Edward Said y su libro “*Orientalismo*” (1990), y con la india Gayatri Spivak en su “*Crítica de la razón poscolonial*” y “*¿Puede el sujeto subalterno hablar?*” (2010), para luego seguir siendo trabajados siempre desde una perspectiva post-estructuralista y culturalista, por autores provenientes de las antiguas colonias orientales que mantuvo Europa (Mignolo, 2011).

que legitima y justifica la asimetría es lo que caracteriza el colonialismo moderno es lo que se conoce como *colonialidad*.

Esta colonialidad no solo dice relación con una dominación territorial, económica o militar, sino que también incluye aspectos psicológicos y existenciales que responden a la lógica de sujetos dominadores versus dominados, en donde la imposición de aspectos culturales y de cosmovisión, filosóficos, morales y religiosos por parte de los dominadores, se terminan asumiendo como propios, perpetuando la relación asimétrica y de dependencia.

Así, la idea de *colonialidad* está referida principalmente a la dominación epistémica y cultural, a una imposición de los modos de conocer, en este caso eurocéntricos², por sobre los conocimientos locales, que ha contribuido a través del tiempo a construir subjetividades colonizadas en cada uno de los sujetos dominados (Castro-Gómez, 2005a). Este fenómeno de colonialidad, al tratarse de un paradigma, no acaba cuando las colonias se liberan formalmente del proceso de colonización, sino que sigue tomando forma en procesos de *colonización interna*, reproduciendo las mismas lógicas simbólicas de las que fueron parte.

En este enfoque se tensionan diversos elementos relacionados no solo al ejercicio histórico de la dominación económica capitalista por parte del primer mundo, sino que también se analizan los elementos relacionados al poder, las subjetividades, los

² El eurocentrismo es una categoría acuñada por el filósofo Enrique Dussel (2000), que dice relación con un tipo de etnocentrismo que asume que las formas de conocer planteadas por una cultura particular resultan ser una verdad universalizable que no reconoce otros tipos de epistemias. En este caso, este etnocentrismo sería indisoluble del proceso colonizador iniciado por Europa en la modernidad donde incluso, es condición de posibilidad para la misma modernidad (Dussel, 2000).

discursos y las cosmovisiones que fueron modificadas y reconstruidas teniendo como punto de partida el proceso de colonización.

Autores como Aníbal Quijano (Quijano, 2000), Ramón Grosfoguel (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007), Santiago Castro-Gómez (Castro-Gómez, 2005a, 2005b), Walter D. Mignolo (Mignolo, 2007, 2010), Catherine Walsh (Walsh, 2005, 2006), hacen énfasis en la relación entre la colonialidad y la modernidad, demostrando que dicho proyecto, el de la modernidad, no podría haberse constituido como tal de no ser por el mismo proceso colonial. A este fenómeno lo llamaron eje *colonialidad/modernidad* (Castro-Gómez, 2005b).

Si este eje *colonialidad/modernidad* es una categoría válida, es posible asumir que todo el cuerpo de conocimientos llevado a cabo en la época de la modernidad tiene directa relación también con el proceso histórico que fue dando las condiciones necesarias para que dicha modernidad fuera formándose tal y como la conocemos actualmente. Esta relación recursiva permeará no solo en las ciencias, sino que también en la literatura, la filosofía, la teología, y por supuesto, en la moral.

Bajo esta perspectiva, la idea de universalidad del proyecto moderno no sería más que un etnocentrismo que fue imponiéndose por condicionantes históricas que establecieron ciertos saberes como *centrales* – aquellos que decían relación con la categoría o figura de hombre, blanco, europeo y cristiano- y otros saberes *periféricos* que decían relación con saberes *orientales* o del *extremo occidente* amerindio. Es esta categoría de centro/periferia – que fue necesaria para la dominación de la

universalidad Europea - la que se enfrenta de manera antagónica con el llamado proyecto decolonial, ya que este último toma como eje central el cuidado, reconocimiento y valoración de la diferencia. (Mignolo, 2007).

Sería ingenuo pensar que el proceso para revertir este fenómeno sea el de una decolonización que implicara el desprendimiento de todo resabio cultural del proceso de colonización. Sería también un despropósito imponer un purismo cultural, ya que implicaría negar que, desde una perspectiva histórica, existan otras culturas que nacen de un complejo proceso de trans-culturación. La decolonización debe poner acento en un proceso analítico-crítico, volcado hacia la forma contemporánea de colonialidad en un mundo neoliberal globalizado, en las estructuras políticas, las formas de conocer, los fenómenos de desigualdad, en la dominación y la asimetría (Estermann, 2014).

En este marco resulta interesante, por una parte, el concepto de *colonialidad del saber*, definido como aquella episteme que deslegitima cualquier conocimiento originado fuera de los cánones de la racionalidad moderna -objetividad y neutralidad-, considerándolas como “pre-científicas” y carentes de valor científico. A todas las acciones que se oponen a este discurso universalista/se le denominará *descolonización epistemológica*; y, por otra parte, el concepto de *colonialidad del poder*, entendida como la posibilidad de comprender el poder no como algo jerárquico-estructural – en este caso, como la antigua Europa colonizadora, que ya no existe formalmente -, sino que más bien se trataría de redes de poderes y dispositivos coloniales – es decir, la *colonización interna* como poder satelital e

independiente - tal y como lo concebía Michel Foucault en el marco de su teoría sobre el poder (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007).

Así, en el discurso de la *decolonización*, no podrá estar ausente la cuestión del poder, ya sea desde la tradicional visión de un poder estructural que somete o desde la propuesta desde una microfísica del poder, es más, la decolonización estará incompleta de no interpelar, además de las matrices económicas, políticas y sociales, los esquemas mentales y los introyectos psíquicos que están enraizados en “mentalidades” coloniales (Estermann, 2014).

Esta idea dará luces de la primera articulación entre los ejes bioética, colonialidad – en clave descolonización – y la idea de gubernamentalidad, ya que es justamente este último concepto el que rescata aquellos introyectos que finalmente toman cuerpo en las mentalidades de gobierno de las propias personas

La literatura bioética en Latinoamérica no podría estar ajena a la perspectiva recién expuesta. Según Rodríguez del Pozo y Mainetti (en León-Correa, 2012), los pueblos hispanoparlantes comparten no solo el idioma sino que también historias similares. La lucha por la emancipación de las colonias españolas marca un inicio en lo que sería la organización política venidera, teniendo a su haber histórico varias dictaduras sangrientas y extensos procesos de recuperación de la democracia que no han estado llanos de dificultades hasta la actualidad. A lo anterior, le sumamos una amplia diversidad étnica y cultural caracterizada por los pueblos originarios que

hacen de los pueblos latinoamericanos un entramado particular de condiciones donde ocurrirán los problemas que le atañen a la bioética.

En un comienzo, al alero del desarrollo de esta disciplina, en Europa y Norteamérica principalmente, diversas instituciones y universidades latinoamericanas comienzan a poner interés en la creación de centros de bioética que permitieran desarrollar esta disciplina en esta parte del globo. Como pioneros en la creación de centros de estudios en bioética encontramos a la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Universidad Pontificia de Rio Grande do Sul, en 1985; teniendo como punto culmine la creación de programa regional de Bioética de la OPS en conjunto con la Universidad de Chile, en Santiago de Chile (León-Correa, 2012).

A esta Bioética de origen foráneo, instalada en los primeros programas desarrollados en la región, se suma la amplia influencia de la iglesia católica en la temática de la ética aplicada, siendo ésta una de las instituciones más interesadas en discutir sobre temas relativos al inicio de la vida, avances tecnológicos, limitación del esfuerzo terapéutico y problemas del final de la vida.

La mayoría de los temas tratados en bioética por esos días decían relación justamente con los temas que estaban siendo debatidos en los países de origen dejando en claro la pauta que se marcaba desde el primer mundo. La autonomía de los pacientes y la retirada del paternalismo médico, el consentimiento informado, que da paso a un resurgimiento de la perspectiva antropológica de la medicina, el

procedimentalismo de Georgetown, todas discusiones que se empezaron a emular en este lado del globo.

En un comienzo se asumía que estos temas eran de similar interés y que este nuevo producto de importación traía consigo temas *universales* que de alguna manera había que poner en el contexto local. En palabras de Alfonso Llano Escobar (2007), se trataría de una primera etapa de “trasplante” de la bioética, que luego logra una “consolidación” en este territorio; la perspectiva crítica estaba ausente y las voces locales aun no lograban tomar fuerza presas de esta versión de *colonialismo interno*, que hacía pensar que la realidad local debía seguir ese mismo camino con las respectivas adecuaciones locales.

Diversos autores han puesto énfasis en las características que harían que la bioética en el contexto latinoamericano requiera de una constante revisión crítica, por ejemplo: La necesidad de reflexión profunda respecto de las visiones éticas utilizadas en el contexto latinoamericano (Hamburger, 2013; Bonilla Escobar & Piedrahita Sandoval, 2012; Llano Escobar, 2007); o pensar sobre la asimetría y desprotección en la que se encuentra su población (Barboza, Minaya, & Fuentes, 2010); también en las dificultades que plantea hablar de “autonomía” y “libertad” en un entorno históricamente vulnerado (Grazinoli & Garrido, 2013; Lobato & Gazzinelli, 2015; Pfeiffer & de Villiers, 2011); y por último, de los problemas que acarrea el consentimiento informado cuando no se incluyen las variables culturales, las condiciones de pobreza y marginación en los procedimientos por los que vela la

bioética (Victoria & Pichardo-García, 2013; Vizcaya Benavides, Zúñiga Villarreal, Pérez Cortés, & Cobos Aguilar, 2014).

Son estas interrogantes las que abren la posibilidad de establecer un análisis de los problemas que son de interés para la bioética desde esta perspectiva, asumiendo que el proceso de globalización actual no se desprende de la lógica colonizante ni en términos epistémicos, ni económicos ni culturales.

Capítulo 2: Antecedentes para una bioética situada en Latinoamérica

Antecedentes y coyunturas para el surgimiento de la bioética

El debut del concepto bioética ocurre de la mano de Fritz Jahr en 1927 para tratar el tema de la relación humana con el entorno. Este trato estaba enfocado específicamente en el vínculo humano con animales y plantas, sentando algunas ideas base que finalmente perdurarían en el tiempo dentro del campo de esta disciplina (Lolas, 2008).

Independiente del aporte que realizó este pionero, es de consenso que la bioética como tal, ve un doble origen con Daniel Callahan y Van Rensselaer Potter (Jonsen, 1998).

Potter, en su libro “Bioethics: Bridge to the future” (1971), intenta poner en la discusión global un tema que venía aquejando a algunos científicos de esa época. El avance de las técnicas en biomedicina, la conciencia de los riesgos de la investigación científica con la presencia de graves casos de abusos contra población vulnerable, el discurso de los derechos de los pacientes y los avances en el campo de la biología, plantearon una coyuntura histórica que permitió que la idea de una nueva “ética de la vida” fuera bienvenida por la comunidad científica y médica.

Junto a Potter y casi en paralelo, el médico André Hellegers, fundador del centro Kennedy, también ponía a la bioética como centro de interés. Con un énfasis más ligado a la biomedicina que a la relación de los seres humanos con el

medioambiente, da cuenta que esta inquietud era compartida por varios actores y que la necesidad de seguir profundizando en ella se hacía imperativa.

Se podría decir entonces que la bioética presenta un doble origen, uno ligado a la idea de Potter respecto de una Bioética Global con mayor interés en la relación de la humanidad con su ambiente; y una segunda Bioética, ligada a los asuntos clínicos y los problemas vinculados a la ética médica.

A.R. Jonsen (2003) propone que justamente el nacimiento de la Bioética dice relación al surgimiento de los problemas morales que acarrea el paradigma tecnocientífico imperante en el siglo XX. En este periodo, se comienzan a traspasar las fronteras morales de las intervenciones sobre los cuerpos primero con los trasplantes de órganos, con la posibilidad de manipulación genética y con el control sobre la propia muerte y la reproducción. Por otra parte, también se asienta la idea de riesgo para la raza humana y el medioambiente, donde pensar respecto de la responsabilidad que conllevan los adelantos tecnológicos sobre el futuro de la humanidad, parecía cobrar también relevancia.

El punto era que tal avance científico no podía estar sujeto solo a la idea weberiana que sostiene que las ciencias carecen de sentido ético y se hacía imperativo tender un puente que no solo actuara como una mera restricción, sino que también generara reflexión y teorizaciones a propósito de estos problemas.

Una de las razones para inaugurar este nuevo programa reflexivo era que la tradicional ética filosófica no resultaba suficiente para resolver los problemas bioéticos (Kottow, 2005b; Sánchez & Corcó, 2013). En este terreno no se puede caer

en el relativismo ni en las preguntas aporéticas que no logran dar solución a los conflictos cotidianos, sino que se debe propiciar la intención resolutive a través de acuerdos, con respeto a ciertos mínimos morales y guiado por la razón.

Sin embargo, estas inquietudes tenían ya un trazado en la historia que comienza en la época de la postguerra. Los cambios globales acontecidos durante la segunda guerra mundial tuvieron sin duda un gran impacto en términos sociales, ideológicos y políticos; cambios que influyeron sustancialmente en campos epistemológicos y que dieron pie para el surgimiento de nuevas disciplinas y áreas del saber.

Los cambios sociales demandaban respuestas a tensiones y problemas nuevos; la guerra fría enfrentaba al capitalismo y al comunismo en dos frentes opuestos; la guerra de Vietnam y los movimientos pacifistas de la época en los EEUU; los cambios en la Iglesia Católica comandados por el Papa Juan XXIII; la revolución de los estudiantes franceses en mayo del 68 en Europa; la aparición de pandemias como el VIH-SIDA, así como también diversos movimientos sociales por los derechos de las personas, contra la discriminación y para la emancipación de los pacientes psiquiátricos entre otros hechos relevantes, hacían que los problemas tecnológicos tuvieran un componente moral que requería de atención urgente.

Dentro del marco de la biomedicina, toma especial relevancia la experimentación con sujetos humanos que se lleva a cabo en Estados Unidos en la década de los setenta. Emblemáticas violaciones a sujetos pobres, vulnerables y sin su consentimiento ocurrieron con el experimento de Tuskegee en Alabama, la escuela de Willowbrook en Nueva York, el Jewish Hospital en Brooklyn, entre otros.

Todo este marco hace que se abra aun más la reflexión en torno a los problemas morales que aquejan a la tecnociencia; los códigos que la regulaban hasta ese momento y también la efectividad en la aplicación práctica de tales códigos que parecía ser necesaria resultaba insuficiente.

Cuando revisamos el marco de emergencia de la bioética, uno de los elementos comunes más importantes que debemos notar es que ocurren en un contexto socio-geo-político determinado. Los Estados Unidos de los años 70, volcados en una carrera mediática en contra de la disuelta URSS, la llamada guerra fría, se mostraban como una sociedad que centrada en el progreso y en la economía neoliberal, hacía frente a la propuesta socialista de la Unión Soviética. Los avances en el ámbito tecnológico, la carrera espacial y los avances científicos de toda índole eran llevados a cabo con extrema velocidad y siempre junto a una amplia exposición mediática. El posicionamiento del modelo neoliberal en este país asomaba también junto a una gran maquinaria de propaganda que pretendía establecer este modelo como aquel que mayores beneficios traería a la humanidad frente al comunismo propuesto por los soviéticos. Aquellos avances tecnológicos eran rápidamente posicionados como un logro del sistema americano y así eran también transferidos al resto del globo.

Como coyuntura histórica, este acontecimiento también afectó al nacimiento de la bioética, transformándose en un nuevo producto de exportación al alero del proyecto neoliberal americano. Los errores cometidos durante la segunda guerra mundial no podían volver a cometerse y era necesario hacerle saber al mundo que la sociedad

norteamericana estaba comprometida con la responsabilidad moral que debe acompañar a cualquier desarrollo tecnológico.

Este discurso racional era el que debía imperar ante la posible aparición de ideologías totalitarias que con el interés del avance científico, se pudieran ver inclinados a llevar a cabo proyectos que atentaran directamente contra los Derechos Humanos bajo la bandera de libertad que proponía este nuevo modelo de sociedad.

Del mismo modo, la Bioética en Europa no parece emerger bajo otras condicionantes. A modo de ejemplo, Pose y Gracia (Pose, 2006) proponen que los sucesos sociales que ocurrieron en Estados Unidos y en España no fueron muy distintos, incorporando la primigenia idea que las condicionantes científicas y morales que establecieron una coyuntura particular en los EEUU, pudieron ser transferidas de un continente a otro sin mayor problema. Esta idea de transferibilidad no se da por una mera coincidencia de fenómenos históricos, sino que también a la similitud del modelo social y económico que se asentaba en ambas continentes sociedades.

Esta asociación entre el modelo neoliberal en la medicina y el surgimiento de la bioética, fue tratado ya por Diego García en su libro “Nacimiento de la Bioética” (Gracia, en Sánchez & Corcó, 2013) en donde el autor también incluía otros tres sucesos para explicar su surgimiento: La crisis del paternalismo médico, la autonomía en la gestión del propio cuerpo y la propia vida, y la inclusión de la perspectiva de riesgo y responsabilidad frente a los avances tecnológicos.

Todo este marco histórico hace posible sustentar que la bioética, al tratarse de una reflexión sobre problemas prácticos de la vida humana, no puede darse desarraigada

de los contextos donde ocurren tales problemas. La bioética en nuestra región ve su entrada desde posiciones y paradigmas foráneos pero no debe anquilosarse en tales postulados. Es menester trabajar para fortalecer la identidad de una bioética situada que obedezca a las propias coyunturas donde se hace práctica.

Bioética y diálogo democrático

A propósito de haber sido testigos de los lamentables sucesos acontecidos durante la segunda guerra mundial así como de otros excesos a menor escala, la bioética desde sus comienzos reivindica el diálogo como forma de resolución de los problemas. Esta idea vendría a emplazarse como la contraparte de la *voluntad de poder* en los tiempos críticos, de manera de asegurar que los intereses que allí se disputaran estuvieran apegados a la razón y no a las ideologías.

La bioética, desde su origen, fue circunscrita al terreno de los saberes prácticos, es decir, es entendida como una disciplina práctica. En ese sentido, la bioética se adentrará en terrenos de incertidumbre, donde la posibilidad de encontrar una respuesta que pueda ser catalogada como “verdad”, parece un esfuerzo que no tiene cabida. Desde un terreno epistemológico, la bioética sienta sus bases declarándose como una disciplina que evidentemente no puede ser exacta, por lo que no estaría sujeta a demostración o a la mera descripción e interpretación de los hechos. El mundo de los valores le añadirá una complejidad que la alejará de toda pretensión científicista, y tal como Potter lo pensara, sería necesario tender un puente epistemológico entre el lenguaje de las ciencias empíricas, exactas, demostrables; con el de las humanidades, los valores, la opinión, las emociones y la incertidumbre.

Este problema ya había sido tratado por Aristóteles, haciendo una diferenciación entre el mundo de las ciencias prácticas y las teóricas que al tener orígenes, lenguajes y objetos de estudio distintos, debían tener métodos distintos.

La deliberación, la argumentación dialéctica y la retórica, serán los métodos propuestos por el mismo Aristóteles para ser aplicados en el terreno de las decisiones humanas. El terreno de los valores humanos es incierto y muchas veces estos valores terminarán colisionando cuando son llevados a casos particulares o a determinadas situaciones, por lo que la respuesta adecuada en ese momento dependerá de la rigurosidad argumentativa que se use más que en la posibilidad de emitir un juicio objetivo.

La deliberación aristotélica ha sido rescatada por la bioética en el momento en que se enfrenta a sus terrenos inciertos. Los cambios respecto de la antigua biomedicina paternalista hacia una perspectiva de derecho, hacen que toda decisión que antes hubiese sido tomada por un sujeto en calidad de experto, sea puesta en discusión junto con los mismos afectados. La clásica deliberación griega que hacían los sabios y expertos, ahora es parte de los involucrados también.

Asistimos entonces a una democratización de la incertidumbre ya que se asume que este terreno no tiene mucho que ver con las competencias técnicas, de procedimientos tecnomédicos que puede ejecutar algún tecnócrata, sino que más bien tiene que ver con la capacidad de dialogar presente en todos los seres humanos; se trata de disminuir la brecha jerárquica que existía entre los hombres de ciencia con sus pacientes y sujetos de estudio para dar paso al ejercicio dialógico, a

compartir la responsabilidad cuando estamos ante una situación que escapa a la razón pura o al saber meramente procedimental.

La deliberación siempre ocurre frente a un problema práctico. Deliberamos cuando existe una situación conflictiva, cuando hay colisión de valores, cuando la experticia teórica no es capaz de resolver. Es sobre todo una propuesta reflexiva que debe incluir tanto los hechos, el contexto, la historia, las emociones, que nos permitan enriquecer la argumentación de manera que este proceso reflexivo se vea nutrido de la mayor cantidad de perspectivas. Esta inclusión de la mayor cantidad de perspectivas nos llevará a tener varios cursos de acción posibles, por lo que de no asumir inicialmente la incertidumbre, puede que exista mayor confusión que resolución.

Así la bioética, a pesar de tener un origen claramente ligado a las reflexiones teológicas (Sánchez & Corcó, 2013), rápidamente se define como interdisciplinaria, de manera de poder agrupar la mayor cantidad de perspectivas, ya democráticas y secularizadas, de cara a estos procesos deliberativos.

Para responder de manera adecuada a este desafío, se hacía necesario contar con una estrategia que permita la resolución de aquellos problemas prácticos haciendo énfasis en el uso de la razón a través de un método. La herencia del formalismo kantiano se ve nutrido por los ideales plurales y democráticos dando origen a la propuesta de la comisión nacional para la protección de los sujetos humanos en la investigación biomédica y conductual en 1974. En ella convergen diálogos plurales desde distintas esferas de la sociedad y sus instituciones, para finalmente plasmar

este esfuerzo en el informe Belmont del año 1979. En este contexto surgirá el principialismo.

En este mismo sentido, los Estados Unidos serán pioneros y de la mano de Tom Beauchamp y James Childress, se acuñarán los cuatro principios que marcarán gran parte del desarrollo de la bioética en el resto del mundo. Esta propuesta rápidamente permea las fronteras de Norteamérica viéndose a la vez nutrida por desarrollos filosóficos y prácticos dentro de la misma línea. Indudables pueden ser los aportes prácticos y teóricos a esta disciplina respecto de los principios prima facie por parte de Diego Gracia (Gracia, 2001, 2008) y de los mínimos y máximos morales por parte de Adela Cortina (Cortina, 1997, 2007).

Fundamentos y tensiones para el diálogo bioético en Latinoamérica

“La moral cívica consiste, pues, en unos mínimos compartidos entre ciudadanos que tienen distintas concepciones de hombre, distintos ideales de vida buena; mínimos que les lleva a considerar como fecunda su convivencia. Precisamente por eso pertenece a la ‘esencia’ misma de la moral cívica ser una moral mínima, no identificarse en exclusiva con ninguna de las propuestas de grupos diversos, constituir la base del pluralismo y no permitir a las morales que conviven más proselitismo que el de la participación en diálogos comunes y el del ejemplo personal, de suerte que aquellas propuestas que resulten convincentes a los ciudadanos sean libremente asumidas, sean asumidas de un modo autónomo.

(Cortina, 1997b: 196-197)”

Latinoamérica tendrá particularidades en su pensamiento. Los discursos desde esta parte del globo, en su mayoría, han girado en torno a la situación de opresión y al tema de la multiculturalidad desde una posición crítica. En ese sentido, la idea de diversidad ha estado presente también en el proceso de construcción axiológica latinoamericana, no solo en su filosofía, sino que también en su producción artística, literaria y política. El interés por la ética con fuerte énfasis en las condicionantes sociales da un marco de valores que no puede estar ajeno a la bioética tanto en sus fundamentos como en su dimensión práctica (Tealdi, 2008).

Siguiendo la idea expuesta por Celina Lértora (en Tealdi, 2008), quien recoge ideas de José Gaos, Enrique Dussel, Leopoldo Zea y Francisco Miró; la filosofía latinoamericana puede enmarcarse en dos ámbitos: Primero, en aquella filosofía emanada desde la misma Latinoamérica y segundo, en aquella filosofía que, aunque no nacida de su seno, puede ser una forma de apertura y de acercamiento a los problemas y particularidades de esta región.

Ejemplo de esto son los diálogos críticos que el filósofo latinoamericano Enrique Dussel entabla con Karl Otto Apel y su ética del discurso (Dussel, 1996), en donde la perspectiva de una ética de la liberación (Dussel, 1973) – nacida en este continente – se pone en tensión con la propuesta de la Ética del Discurso de Apel (Apel & Cortina, 1991). Otro ejemplo lo encontramos en los cruces entre el proyecto foucaultiano sobre el poder, con las particularidades de América Latina y la colonialidad (Castro-Gómez, 2005a).

La ética del discurso ha sido una corriente que ha suscitado interés en aquellos autores interesados en la ética desde el pensamiento latinoamericano. La relación que ofrece esta perspectiva con las coyunturas históricas vivenciadas en esta región hace que los supuestos de esta teoría, relacionados principalmente con el diálogo, la comunidad y participación democrática de los distintos actores, se vuelvan un ámbito que ha sido visto con particular detención.

A partir del “giro lingüístico” de la filosofía, la perspectiva de la ética del discurso se posiciona como una ética que ve su origen y a la vez se desapega de la tradición kantiana, pasando desde una razón monológica hacia una razón dialógica. En este mismo sentido, la ética del discurso propone que, si bien la ley moral se origina en la conciencia, ésta no es suficiente si no se contrasta y consensa democráticamente junto con los actores sociales (Ibáñez, 1999). Apel y Habermas harán preponderar la intersubjetividad, el dialogismo, la participación activa de la comunidad desde un terreno de “comunidad real” hacia un terreno de “comunidad ideal”.

Esta particular perspectiva cala hondo en los ideales latinoamericanos que ven en los actos democráticos una forma efectiva de poder liberarse de las ataduras impuestas por las dictaduras a las que se han visto sometidos. La ética del discurso asoma como una forma de sustentar estos valores desde una perspectiva concreta, permitiendo consolidar la idea de democracia que se quiere impulsar en la región, que de por sí, es un término conflictivo y ambiguo que se torna frágil y susceptible de cuestionamientos.

En esa línea, la ética del discurso se propone ser una ética inclusiva, en palabras de Apel y Cortina: *“En ella deben convivir plurales modelos de vida buena, unidos por el lazo de unas respetadas normas mínimas, y es de esta estructura que da cuenta la ética comunicativa, en la medida que da razón de ella”* (Apel & Cortina, 1991). Esta afirmación haría de esta ética, una ética racional que de acuerdo a sus ideales democráticos, se erige como una auténtica forma de hacer frente a cualquier pretensión de totalitarismo.

La propuesta de una Ética Cívica (Cortina, 2007;1997) toma como punto de partida el encuentro intersubjetivo entre los sujetos. En palabras de su misma autora: *“La ética de los ciudadanos, la ética cívica, contiene aquellos valores y principios de justicia que comparten las distintas éticas de máximos de una sociedad pluralista, mínimos por debajo de los cuales no se puede caer sin caer en inhumanidad”* (Cortina, 2005). Se parte de la premisa que más allá de las diferentes moralidades que existen en el mundo, así como también de las diferentes teorías éticas que se han desarrollado a lo largo de la historia de la humanidad, existe la posibilidad de conformar una comunidad que dialogue en pos de resolver los problemas cotidianos.

Esta premisa hace que la Ética Cívica de Cortina se alinee con los presupuestos de la Ética del discurso, en tanto la constitución de comunidades de habla a pequeña escala – pudiese existir la posibilidad de una nacional o transnacional - sería la condicionante para llevar a cabo una Ética inclusiva, deliberativa y genuinamente democrática. La ética cívica se presupone inclusiva, es decir, todos los ciudadanos son llamados a ser actores participantes, son reconocidos como agentes válidos dentro de la comunidad de habla y por sobre todo, como sujetos morales distintos.

El concepto de corresponsabilidad de la cual se hacen parte la Ética del Discurso así como la Ética Cívica, nos proponen un escenario ideal para un ejercicio de diálogo democrático, reconociendo la legitimidad de los interlocutores en tanto se hacen parte de las consecuencias que tendrá su deliberación. Esta noción que trasciende a las visiones comunitaristas y liberales de la ética, asume que ciudadanos y ciudadanas tienen la posibilidad de participar, que existen las condiciones para que los sujetos puedan acceder al acto comunicativo representando sus propios intereses y los intereses generales.

Estas perspectivas resultan coherentes con el estatuto axiológico latinoamericano y también con la propuesta a la que convoca la bioética: abrir el diálogo entre los temas tecnocientíficos que aluden a la vida y la comunidad, alineados con la idea de participación activa y democracia. Sin embargo, podemos articular algunas ideas fuerza desde la colonialidad y la gubernamentalidad – esta última entendida como una expresión de la biopolítica - para esclarecer dificultades y puntos grises al momento de la incorporación de estas perspectivas dentro de las reflexiones bioéticas.

Desde la colonialidad, podríamos pensar que estas perspectivas consideran la diferencia cultural y las voces de quienes muchas veces no pueden expresarla, pero no se detienen precisamente en las condiciones determinantes para el diálogo que esa diferencia supone. La diferencia cultural muchas veces no incluye solo creencias o diferencias en términos de cosmovisión, sino que también incluye diferencia en términos de historicidad. El reconocer lo “no dicho”, las condiciones que hicieron posible que ese otro ocupe el lugar y la función que se le asigna, y no solamente el

hecho empírico de incluirse en una comunidad de habla y acceder al espacio intersubjetivo a través del lenguaje, nuevamente redundante – en palabras de Dussel (1996)- en un re-conocimiento parcial del otro, en una justificación y asunción de su lugar y función sin detenerse en el momento inmediatamente anterior al ejercicio de su habla.

En el contexto latinoamericano, con sus particularidades, no se puede presuponer que exista, a priori, un genuino reconocimiento del otro cuando las condiciones materiales básicas de existencia estén siempre mediando. Los temas bioéticos no están ajenos a esta misma relación de “encubrimiento parcial” del otro, y cualquier diálogo respecto de la vida y sus inicios, la gestión de la propia muerte, los avances tecnocientíficos, no estarán incorporando las voces de los que no pueden hablar.

La ética cívica y del discurso supone un individuo libre y autónomo. Esta autonomía, influida por complejas redes de poder que han ido determinando a este sujeto en el arte del autogobierno, reflejando que es un producto de la estructura, nos lleva a la interrogante: ¿Es realmente autónomo el sujeto que dialoga, si no es posible escapar de las relaciones de poder que determinan su subjetividad?

Tensiones en la reflexión bioética desde Latinoamérica: Poder y democracia

Desde sus orígenes, el término bioética alude a una situación crítica. La tensión que ocurría entre el avasallador desarrollo tecnocientífico durante los años 70 y los problemas morales que esto implicaba hacía necesario un replanteamiento respecto de lo que será el bios – vida humana, medioambiental – y el ethos. Este problema nace en concordancia con distintos movimientos sociales de la época, con una

coyuntura específica que también hablaba del malestar de los ciudadanos con la estructura social que se estaba configurando, la concepción de vida que planteaba y los valores que sustentaba. Estas dificultades no podían ser explicadas ni menos resueltas únicamente desde un paradigma científico ó filosófico, sino que comprendía una complejidad aplicada que no podía estar ajena a cuestiones sociales estructurales.

Las significaciones que se le otorgan a la política o al espacio de lo público en Latinoamérica pareciesen estar determinadas por un potente marco socio-histórico que no se condice con la tradicional comprensión y expresión de “ciudadanía” en los países desarrollados.

Tal diferencia hace que primero haya que prestar atención a las condiciones de posibilidad para la aplicación práctica de la ética cívica, situación que es expuesta por Hamburger (2013) y en donde pone en tensión las ideas de “espacio público” o “ciudadanía”, donde aquellos excluidos puedan participar en igualdad de condiciones frente a las minorías que ostentan el poder político.

No se tratará entonces sólo de reforzar el concepto de “ciudadanía” o “espacio público” a un “como debe ser” de acuerdo al mismo ideal desarrollado de sociedad, sino que de prestar mayor atención al “cómo”, es decir, a la forma en que se ha configurado esta serie de prácticas discursivas que han moldeado de esa manera y no de otra dichos conceptos en Latinoamérica; descifrarlas, evidenciarlas y situarlas como un punto más de análisis al momento de enfrentarnos a la praxis bioética.

Este prestar atención al “cómo” de la participación en el espacio público y el ejercicio de la ciudadanía que Hamburger (2013) pone en relieve, tiene por objetivo sortear una problemática que se puede tornar invisible al momento de intentar establecer marcos regulatorios, formales y universales. Si nos acercamos desde un marco biopolítico a lo que Foucault llama el “arte de gobernar”, se pueden visualizar algunas brechas que de no ser interrogadas, pueden constituir un quiebre en las premisas que buscan el bien moral de la comunidad y los sujetos.

Este arte de gobernar será entendido como un modo de reflexión que surge en el acto de gobierno con el objeto de conducir la vida/conducta de las/los sujetos y los modos de funcionamiento que trabajan para tales fines, a partir de sus mecanismos de operación (Foucault, 2006). El fin de aquello será constituirse como un elemento de subjetivación, entendiendo que las redes discursivas se conforman y a su vez se forman por determinados regímenes de saberes que se ven entrelazados a ciertas relaciones de poder. Estas relaciones cobran sentido en tanto los sujetos se apropian, identifican, adoptan, internalizan, corporeizan o rechazan tales entramados. De esta manera se configurarán ciertos modos de comportamientos y pensamientos en las personas.

El ejercicio de la ciudadanía en las sociedades neoliberales se instala como un elemento eficaz de gobierno a la luz de esta teoría foucaultiana, contribuyendo a situar a los ciudadanos dentro de los marcos que la racionalidad neoliberal permite. La democracia representativa; la participación, muchas veces centrada sólo en el derecho a voto; la legitimidad de las constituciones políticas, son ejemplo de aquello, *prácticas* que no están exentas de una *racionalidad de gobierno*.

En términos de interés para la bioética, esto se traduce en el trato que se le da a los problemas bioéticos dentro del marco legislativo, por ejemplo. Temas como el aborto o la eutanasia están sometidos a la forma de organización social que muchas veces, a ojos de los ciudadanos carece de representatividad y legitimidad.

Una ciudadanía deseable y posible deberá articularse con los entramados de poder – incluso desvelados- que influyen en los procesos de subjetivación de los ciudadanos, así como también con la conexión que existe entre estos modos de ser de los sujetos y las redes de poder articuladas por el neoliberalismo actual.

Capítulo 3: Desarrollo local de la bioética: voces desde

Latinoamérica

¿Qué es Latinoamérica?: Un intento de definición

Determinar qué es Latinoamérica es una tarea de por sí compleja que escapa de las pretensiones de esta investigación. Para efectos de este trabajo, y de manera de establecer que entenderemos por Latinoamérica, es necesario plantear que ésta no puede entenderse si no es en relación con la modernidad y la idea de la Europa moderna.

Siguiendo el trabajo del filósofo Enrique Dussel (2000), nos encontramos con que no será posible definir un concepto de Europa que sea consistente, ni histórico ni filosófico (Dussel, 2000). Aparentemente, lo que se considera Europa moderna es un conjunto de prácticas, ideas e ideologías que fueron inicialmente pensadas con el fin de dominación geopolítica. En ese sentido, lo relevante no será tanto la ubicación geográfica sino que la idea de una racionalidad moderna emanada desde aquellos que comparten a esta Europa como circunscripción epistemológica.

Para esta investigación, interesará destacar que desde esa concepción, los conocimientos emanados desde las particularidades de una América Latina diferente, han sido muchas veces considerados fuera de tal circunscripción epistemológica, dejándola en el campo de saberes que no se presentan en el correlato de la racionalidad tradicional moderna.

A esta pretensión de hacer de la particularidad epistemológica, histórica y social europea un pensamiento universal, Dussel le llamará *eurocentrismo* (Dussel, 1996).

Cabe preguntarse por la posibilidad de que tal racionalidad pudiese haber emanado desde cualquier otro lugar geográfico, en otro momento histórico, y la respuesta parece ser afirmativa. Anterior a la Europa que conocemos, el eje de la historia fueron diversas civilizaciones que compartían el fenómeno de establecerse como “centrales”, versus otras “periféricas”. Ejemplo de eso es Grecia o Roma, que en términos geopolíticos no obedecían a las organizaciones que actualmente conocemos, pero ejercían clara influencia económica y epistémica en Asia y África, por ejemplo. Esta estructura actualmente podría explicarse como la moderna *voluntad de poder*.

La consolidación de Europa como una cultura central y el resto como su periferia, no es algo novedoso. Cada cultura es casi por definición etnocéntrica, sin embargo, la pretensión de elevar esta cultura particular - central - a un estatus universal que sea capaz de explicar el resto del mundo, es justamente a lo que apunta el eurocentrismo (Todorov, 2007). Poco importa si el fenómeno es construido por la misma Europa - y la diferencia de pensamientos y tradiciones que ella incluye – o es construida desde la misma periferia, sino que lo cuestionable será el carácter de universal que se le atribuye a su pensamiento, a su lenguaje y símbolos.

Tal como lo hiciera Kant al identificar su imperativo categórico con una moral universal que representara a todos los seres humanos, esta ilusión terminará fracasando por no representar la complejidad de un mundo concreto particular. Este ideal universal en Latinoamérica tomará forma de *violencia sistemática y tecnificada* (Linares Salgado, 2011), alejándola de la razón pura y científica.

Bajo esta perspectiva, el sacrificio histórico del Otro, el sometimiento de las culturas periféricas a la racionalidad moderna desde la colonia asoma finalmente como un acto irracional, contradiciendo la pretensión de racionalidad que traía la bandera de la conquista. La liberación tratará de sublevarse contra esta razón moderna pero no a través de una negación de la razón en cuanto tal, lo que sería un irracionalismo nihilista; sino a través de un cuestionamiento a la razón violenta y hegemónica. No se tratará de establecer y fundamentar una posición antagónica a la racionalidad moderna, un anti-modernismo, sino que establecer un complemento a ella y pensar un desarrollo que incorpore esta alteridad negada.

Así, es posible establecer la diferencia de un “nosotros y los otros” en palabras de Tzvetan Todorov (2007), pensando en este caso el nosotros como Europa y ellos como Latinoamérica. El hablar de la diferencia entre un “ellos” y “nosotros” es uno de los pilares donde se funda la estructura del que es “distinto”.

Valgan las similitudes que este ejemplo pudiera mostrar para comprender la construcción del estigma del otro, del estigma latinoamericano caricaturizado como un llanto infértil, como la eterna demanda de justicia del callado y excluido, que bajo este acercamiento es necesario superar para no caer en contradicción.

Si la crítica al eurocentrismo como un etnocentrismo universalizante es justamente su trato con el otro desde la racionalidad moderna, es necesario dar un paso más para pensar y re-pensar el “nosotros y ellos” desde nuevas perspectivas que incluya lo invisibilizado.

El pensamiento latinoamericano

"Entiendo como epistemología del Sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales. (...) no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global"

(Boaventura De Sousa Santos, 2009)

El término Latinoamérica nace en el siglo XIX como una denominación geográfica, política, histórica y cultural que permitía otorgar una categoría a cierto territorio y sus habitantes. Esta diferencia, además de congregar o agrupar ciertas características, permitía también asignarles un valor.

Tal agrupación estaba determinada por el lenguaje, es decir, la categoría mayor de agrupación estaba dada por la raíz latina que tendría la lengua que aquí se hablaría. Esta diferencia permitía incorporar también a las colonias francesas como parte de Latinoamérica, situación que no ocurriría si la denominación fuera Iberoamérica o Hispanoamérica (Tealdi, 2008).

Esta diferenciación permitía además establecer fronteras con la América anglosajona, establecer diferencias en términos religiosos, de administración, jurídicos y culturales, las cuales terminarán dando cuerpo a un tipo de pensamiento de interesantes particularidades.

Además de esta diferencia, durante el proceso de conquista se vivirá un gran fenómeno demográfico con la población de diversas zonas, el aumento de la

inmigración y el mestizaje. Era necesario establecer dominio cultural en la zona, por lo que la expansión demográfica fue una de las prioridades del periodo y junto a ello, el proceso de aculturación de la población nativa fue uno de los puntos más conflictivos de todo el proceso.

Durante los periodos de sucesivas luchas independentistas, Latinoamérica estuvo al alero de lo que ocurría con los Estados Unidos y su exitosa independencia. Sin embargo en todo el proceso logró establecer ciertas diferencias políticas y económicas que le permitieron avanzar por un camino con una identidad propia y que era capaz, en mayor o menor medida, de reflejar una identidad propia.

El pensamiento latinoamericano o latinoamericanista se construirá desde la diferencia, con estas particularidades políticas y filosóficas en su base, que congregan una multiplicidad de puntos de vista pero con un común denominador que traspasa las fronteras de la sola lengua; será esta diferencia, lo que no es Europa, lo bárbaro y mestizo, lo incompleto, es decir, lo Otro (Dussel, 1994).

[Algunas propuestas desde Latinoamérica para la bioética](#)

Durante el último tiempo, la bioética ha tenido una relectura desde Latinoamérica que da cuenta del interés por hacer crecer la disciplina desde diversos marcos teóricos con pertinencia regional.

Varios autores se han dado a la tarea de sistematizar y proponer reflexiones y prácticas para la bioética desde América latina (Tealdi, 2008). Ejemplos de ello son Volnei Garrafa (do Nascimento & Garrafa, 2011; Garrafa & Porto, 2003; Garrafa, 2009), Juan Carlos Tealdi (Tealdi, 2008), Miguel Kottow (Kottow, 2005a, 2005b,

2011b), José Alberto Mainetti (Tealdi, 2008), Eduardo Tinant (Tealdi, 2008) quienes se suman de alguna forma a una visión crítica, proponiendo nuevos diálogos para comprender la bioética desde las particularidades latinoamericanas

Garrafa por su parte introducirá la idea de una “Bioética de intervención” (Garrafa, 2009; Garrafa & Porto, 2003; Tealdi, 2008), siendo esta bioética un tipo de *Utilitarismo consecuencialista*, que se centra en los elementos prácticos y sociales que debe incorporar esta disciplina, otorgando gran relevancia a aquellos problemas relacionados con las diferencias culturales, la justicia, exclusión y pobreza, entre otras. Kottow propone una *bioética de protección* que intenta refundar la actual bioética en torno a cuatro ejes: Participación social amplia, protección de los sujetos vulnerables, deliberación democrática y pragmatismo estructurado (Kottow, 2011a).

Junto a las propuestas anteriores, nos encontramos también con que desde hace un tiempo existe un creciente cuestionamiento del principialismo de Georgetown (1998), cuestionamientos aceptados incluso por los mismos autores de esta corriente. Pareciese ser que no es posible seguir hablando de una bioética desde una aparente racionalidad neutral, desde un *no-lugar* - o “punto cero” (Castro-Gómez, 2005) - , y que se hace cada vez mas necesario dotar los juicios bioéticos de un riguroso lenguaje crítico-interventivo-político que no perpetúe la objetivación del sujeto como mero conjunto de hechos.

La oportunidad que ofrece el proponer discursos desde Latinoamérica está en que tales reflexiones pueden abandonar los discursos de *sujeto colonizado* en términos no solo del *poder biopolítico* implícito en los problemas que le incumben, sino que

también de los *saberes colonizados* que intentan emular aquella racionalidad neutral, buscando la certeza y universalidad de sus métodos; para dar paso a identificar y reconocer los lugares culturales y políticos desde donde se realizan los enunciados en nuestros diálogos y deliberaciones.

Por una vida no colonizada: Bioética de intervención

La bioética de intervención es una propuesta conceptual y práctica que pretende dar respuesta a los macroproblemas a los cuales se enfrenta la bioética en los países periféricos (Garrafa, en Tealdi, 2008). Nacida en la década de los noventa de la mano del bioeticista brasileño Volnei Garrafa, se basa en una crítica al principialismo eurocéntrico que ve su mayor fortaleza en la resolución de los microproblemas clínicos pero resulta insuficiente al momento de dar respuesta a problemas macro sociales como la marginación, pobreza y exclusión. Tales problemas parecen imbricarse en todo pensamiento y praxis latinoamericana, por lo que no pueden estar separados del quehacer de la bioética.

Esta propuesta incluye una visión alternativa a la bioética hegemónica que no repara en las condiciones de existencia material de aquellos países altamente vulnerados, dando énfasis a temáticas como justicia social, derechos humanos y la dignidad de los pueblos. Tal visión alternativa incluye elementos críticos desde las ciencias sociales para cuestionar la hegemonía de las teorías morales, basadas en supuestos que responden a una cierta realidad que no puede ser extrapolable a otras latitudes que no cuentan con condiciones culturales homologables ni tampoco con elementos socio-históricos que permitan la aplicación práctica de tales supuestos teóricos.

Dentro de su marco de aplicación, Garrafa propone reivindicar la politicidad de los problemas bioéticos, sacándolos de su trinchera biomédica para trasladarlos a temas macrosociales de interés. El acceso a sistemas sanitarios dignos, la protección de los derechos humanos básicos, la pertinencia cultural de sus acciones y los problemas ambientales son temas de especial interés para esta propuesta conceptual, estableciendo que es imposible desarraigar estas problemáticas del contexto social y ambiental donde ocurren. Para ello, el autor propone lo que llama las cuatro “P”:

1. Prudencia con lo desconocido
2. Prevención de posibles daños o iatrogenias
3. Precaución frente al uso indiscriminado de nuevas tecnologías
4. Protección de los excluidos sociales, los más frágiles y vulnerados

Como crítica al actual procedimentalismo en bioética, el autor plantea que no hace más que acallar las grandes injusticias sociales que ocurren en Latinoamérica, ofreciendo un abordaje “objetivo” de los hechos que solo termina por invisibilizar las causales de muchos de estos problemas, y en donde su manifestación clínica en el espacio micro es solo la expresión de sus causas y condicionantes previas.

En palabras de su autor:

“Muchas veces, lo que está sucediendo, es la utilización de la justificativa bioética como herramienta, como instrumento metodológico, que sirve de modo neutral para exclusiva lectura e interpretación horizontal y aséptica de estos conflictos, por más dramáticos que sean. De esta manera, es amenizada (y hasta anulada, apagada...) la gravedad de las diferentes situaciones, sobre todo aquellas colectivas y que, por

tanto, acarrear las más profundas distorsiones e injusticias sociales.” (Garrafa en Tealdi, 2008)

La justificación filosófica de esta bioética de intervención se encuentra principalmente en el utilitarismo y en el consecuencialismo (Tealdi, 2008), estableciendo dos ejes de análisis. Primero, el campo público o colectivo, donde el acento estará puesto en encontrar aquellas acciones que beneficien al mayor número de personas con el menor costo para las minorías; y segundo, el ámbito privado o individual, en donde la búsqueda de las soluciones debe estar fuertemente relacionado con los contextos donde ellas ocurren.

Para esta bioética, lo central será la existencia material de las personas así como la pretensión de proteger los derechos humanos de primera, segunda y tercera generación. Entrega un alto énfasis a la praxis y a la reivindicación de la participación social en forma de *ciudadanía ampliada* y comprometida con las situaciones de injusticia y marginación que ocurren en su contexto inmediato.

En términos concretos y prácticos, Garrafa en su texto: *La Bioética de Intervención y el acceso al sistema sanitario y a los medicamentos* (2005), y siguiendo sus supuestos filosóficos arraigados en el utilitarismo y consecuencialismo, repara en la inequidad del acceso a los distintos servicios sanitarios y a medicamentos de alta necesidad en los países pobres. El acento está puesto justamente en la crítica al acceso a estos servicios como “bienes de consumo” dejando en un ámbito poco desarrollado un análisis de la estructura sobre la cual se da esta relación salud como

bien de consumo, o más bien, cómo el capitalismo tardío se erige como una de las causantes, si no la central, de tal condición.

Desde la perspectiva que propone este trabajo, la Bioética de intervención se articula claramente con el enfoque de la colonialidad como una forma de neo-colonialismo, sin embargo, la resolución pragmática propuesta por el autor abre la siguiente interrogante: ¿Es esta Bioética de Intervención, con su propuesta epistémica insurgente al alero de la filosofía utilitarista, capaz de desentrañar profundamente las condiciones que hacen posible las inequidades que denuncia y colaborar en develar los modos en cómo operan las redes de poder?

A su manera, encuentra su nicho en el terreno sociológico, al alero de los movimientos sociales reivindicativos de aquellas injusticias ocurridas en los países periféricos, sin detener en poner en evidencia desde una perspectiva crítica, aquellas *racionalidades de gobierno* que actúan como condición de posibilidad para que bajo una lógica de gobierno neoliberal, se contribuya a la subjetivación de incluso aquellos llamados a resistir el poder y la dominación económica.

La crítica que hace esta propuesta hacia el eurocentrismo-imperialismo como un etnocentrismo universalizante, parece establecer un primer momento, una primera denuncia que permite abrir una coyuntura posible de nutrir con un análisis particular desde la perspectiva del poder. De esa manera, será posible solidificar un cuerpo que guíe las acciones prácticas no solo desde el utilitarismo, sino que dar respaldo la declaración de principios que propone.

Ante el poder biopolítico: Bioética de protección

La Bioética de Protección se erige como una bioética de corte pragmático que a diferencia de otras perspectivas éticas, estará centrada en la acción y no en enunciados universales (Kottow, 2005, 2009; Kottow en Tealdi, 2008).

Parte de una crítica a los principios morales a priori, los cuales, al estar fundados en creencias particulares, no pueden ser universalizables. En este sentido, el principio universal que se adopte tendrá validez en cuanto sea aceptado por la razón autónoma de los sujetos morales afectos a ella y no tendrá carácter vinculante para aquellos que argumenten desde otra perspectiva moral. Así, cualquier principio que se denomine como universal no podrá tener carácter epistémico y por lo tanto estará sujeto a la voluntad de aceptación en tanto sea congruente con cierta perspectiva histórica y cultural compartida (Kottow, 2009).

La deliberación moral tiene carácter de incierta, se da en un terreno donde se debe determinar qué curso de acción es el más adecuado para resolver una situación práctica. Debe tener siempre una orientación prescriptiva y una intención resolutive, por lo que las argumentaciones que allí se esgrimen deben poseer la riqueza necesaria para poner en tensión todos los posibles cursos de acción y sus consecuencias, es decir, el debate debe ser lo más pluralista posible.

Así, cuando las argumentaciones no logran tener un correlato resolutive con el problema práctico, pierden validez y se tornan contradictorias, que es justamente lo que ocurre en los procesos deliberativos guiados por expertos que muchas veces se

encuentran cautivos bajo una perspectiva que no admite la inclusión de visiones morales plurales.

De esta manera, la Bioética de protección se define como concreta y específica, ligada al plano de la acción y la responsabilidad que se tiene con las personas en tanto sujetos con necesidades reales de asistencia sanitaria. Reconoce que los seres humanos somos diversos y que necesitamos de apoyo transitorio para lograr un empoderamiento real de cara a fortalecer la Justicia como ideal utópico. Plantea que para acercarse a este ideal de justicia, es necesario partir desde las intervenciones, de manera inductiva, y no desde los enunciados reflexivos o teóricos, de manera deductiva.

El terreno donde la Bioética de protección encuentra su mayor potencial es en el terreno de la salud pública donde propone una tétrada de perspectivas valorativas de cara a la aplicación de estos lineamientos éticos.

Primero, la acción planeada debe responder a una necesidad real de la comunidad; segundo, la autoridad sanitaria debe responder con eficacia utilizando los mejores métodos posibles y sin conformarse con solo lo disponible; tercero, los efectos indeseados que pudiera acarrear la medida tomada deben ser distribuidos de manera aleatoria en la población, así como también la posibilidad de beneficiarse de tal acción sanitaria; y cuarto, se hace indispensable la participación de todos llegando incluso, justificadamente, a coartar la autonomía participativa con el fin de maximizar la eficacia de la acción sanitaria.

Tales perspectivas valorativas pretenden estrechar la brecha existente entre poderosos y desposeídos, teniendo en cuenta que ambos no podrían encontrarse en un terreno de igualdad al momento de negociar bienes y servicios. Esta ética de protección conmina a proteger a todos aquellos que se encuentran en una posición desventajosa frente a los avances tecnocientíficos bajo el manto de un modelo económico específico, el neoliberalismo. Definida desde Latinoamérica, pretende ser un eslabón que contribuye desde la práctica al acercamiento al ideal de igualdad social que pareciese ser cada vez más esquivo.

Llevando este enfoque hacia un contexto internacional, la reminiscencia que esta perspectiva despierta respecto de lo que fueron las naciones “protectoras” versus las “protegidas” durante el periodo colonial, ya es adelantada por el autor.

Por otra parte plantea que, desde una perspectiva de búsqueda del bien de la mayoría, en algunos casos excepcionales, se puede suspender la autonomía de ciertos sujetos que pudiesen estar en “riesgo” sanitario, en riesgo de verse vulnerados por ciertos entes dominantes u obstaculizando acciones de protección.

Un punto conflictivo puede estar en que esta noción de “riesgo”, recuerda la visión foucaultiana respecto de las tecnologías de gobierno utilizadas desde el gobierno liberal, donde debido a la imposibilidad de coartar o corregir conductas desde el derecho – en un Estado liberal no se obliga a los sujetos, solo coordina la coexistencia de libertades – si es posible establecer un marco o cálculo de probabilidades que determine que conductas serán permitidas y cuáles no lo serán (Castro-Gómez, 2010).

Esta protección ética, bajo la lógica de un Estado liberal, sería lo análogo a un “seguro” que operaría bajo ciertas condiciones – probables – en donde el asegurado tiene cobertura mientras dure esta asimetría. Establecer la situación de vulnerabilidad como un “riesgo” implica que la vulnerabilidad es una “posibilidad”, que puede ocurrir o no, y que da pie a la naturalización que propone el orden liberal respecto al ejercicio de la mínima intervención, obligación o corrección sobre los ciudadanos. Con ello, se establece que las vulnerabilidades son siempre “temporales” o “pasajeras”, que pueden ser predichas y calculadas, y por lo tanto las aleja de una *conditio sine qua non* del Estado liberal y su *racionalidad de gobierno*.

Por otro lado, la propuesta de distribuir tanto los efectos deseados como aquellos indeseables de manera equitativa en la población, parece incluir la posibilidad de que estos efectos pueden en algún momento ser calculados, es decir, salir del terreno de la moral y trasladarse hacia la vereda *objetivable* mediante el cálculo numérico matemático. En ese escenario y emulando la lógica de la “seguridad social” (Ewald y Defert, en Castro-Gómez, 2010), la responsabilidad de la injusticia y vulneración que representan ciertos actos éticamente reprochables es repartida entre todos los actores; los desamparados, los protectores y también los opresores. Esta relación tendría un doble efecto, por una parte evitar los abusos que pudiesen ser cometidos, y por otra parte, evitar una revolución social por parte de quienes están oprimidos.

La necesidad de una ética de protección en un contexto de riesgo - noción de riesgo que resulta paradigmática de la racionalidad neoliberal - puede llevarla a establecerse como *resistencia* de una de las principales máximas: *la optimización de sí mismo como máquina productora de capital*. Para que ello ocurra, es necesario

que esta protección vea no solamente su quehacer en las acciones que se llevan a cabo por parte de los involucrados, sino que también requiere tomar en cuenta las *tecnologías y racionalidades* que se encuentran sosteniendo tales acciones. ¿Esta protección transitoria de aquellos vulnerados podrá incluir un análisis de las redes de poder que los afectan?; ¿Es capaz de establecer estrategias que desarticulen o *resistan* las racionalidades que se encuentran en las acciones de manera de desprenderse de un rótulo que la sitúe como una más de las *tecnologías de gobierno*?

Capítulo 4: Articulaciones para la bioética en y desde

Latinoamérica

Articulaciones entre colonialidad y bioética

En el campo específico de la bioética, la relación entre la colonialidad y esta disciplina se encuentra parcialmente documentada. Widdows (2007), plantea una crítica a la “Moral Global”, estableciendo que esta perspectiva junto al deseo de una “globalización moral” no es más que una forma de neo-colonialismo que pretende imponer una perspectiva ética particular –en este caso la moral occidental- como una visión que debiese ser válida en todos los contextos independiente de sus particularidades. Este trabajo lo sustenta en el análisis de los pensamientos de algunos bioeticistas de países en vías de desarrollo –orientales principalmente- que ven con cautela lo deseable que pudiese ser esta moral global. Weingarten (2011) por su parte, detiene en la dificultad del uso del principialismo en el contexto médico práctico cuando los problemas éticos no están claramente alineados con la axiología que sustenta esta perspectiva, situación que también evidencian otros autores del área. Esta idea ya adelantada por bioeticistas latinoamericanos, (do Nascimento & Garrafa, 2011; Kottow, 2009; León-Correa, 2009; Llano Escobar, 2007) es también relevada por Braude (2009), quien hace énfasis en esta dificultad a partir de casos emblemáticos respecto de la tensión beneficencia - no maleficencia y beneficencia - racismo, ocurridos en Sudáfrica, específicamente con un análisis genealógico del colonialismo médico en ese país, la detención y muerte de Stephen Bantu Biko y por último, el manejo de la epidemia de VIH.

La invitación para la vinculación de la bioética con temas sociales, marginación, opresión y racismo fue parte de un reporte emitido por el Hasting Center en el año 2001, donde proponía que los bioeticistas deben aumentar sus esfuerzos para vincular a la disciplina con estos temas. La tarea era levantar discursos y acciones de cara a enfrentar las desigualdades, condiciones de marginación y discriminación de las personas desde una bioética informada por las perspectivas históricas y por la sociología (Hoberman, 2016).

Pensar este desafío emitido en el reporte desde un enfoque bioético pluralista y democrático, en sintonía con aquellas perspectivas que evidencian y denuncian las formas de colonialismo moderno, encuentran no solo coincidencias en los valores que ambas pretenden resaltar, sino que también encuentran la oportunidad para plantear, desde una perspectiva integrada, aquellos elementos disonantes que resultan de especial interés para Latinoamérica.

Pensando en la bioética como una ética aplicada, las perspectivas desde la ética del discurso y la ética cívica entregan una oportunidad para dar un marco teórico y político a una participación democrática con interés en temas bioéticos, estableciendo un piso mínimo para la legitimación del diálogo como forma de resolver los conflictos, sin embargo, esta perspectiva necesariamente depende del fortalecimiento de las instituciones que respaldan y guían tal participación ciudadana.

En el contexto latinoamericano, tales condiciones se tornan cuestionables ya que los mismos participantes no siempre tienen la posibilidad de una existencia material asegurada en términos de derechos básicos para su subsistencia. Tal como lo

muestran los datos del Banco Mundial (2011) y la Cepal (2014), los países de América latina presentan en promedio, cerca de un 28% de su población bajo la línea de la pobreza, siendo un determinante al momento de pensar en los supuestos de igualdad en términos de participación.

Bajo esta lógica, los entes dialogantes no se enfrentarían a la situación de comunicación despojados – o parcialmente despojados - de cualquier coacción o coerción que se ejerce sobre ellos, donde la situación de libertad lo que les permitiría expresar sus genuinos intereses para ponerlos en el espacio intersubjetivo a través de la argumentación racional, y donde cabe preguntarse si las condiciones de pobreza, marginación y opresión no actúan como determinantes –capaces de coaccionar y coartar- la libre expresión de los intereses.

La conformación de la comunidad ideal de habla debe atender estas particularidades, de no hacerlo, sería otro reflejo de la pretensión moderna de universalidad que solo encuentra un correlato parcial en la comunidad real, invadida de condicionantes externos que obstruyen la estructuración de tal comunidad ideal de cara a la resolución de los conflictos mediante el uso de la razón.

Útil resulta citar a Enrique Dussel (1996), quien plantea que toda pretensión dialógica requiere de un momento previo para su ejecución: el reconocimiento del Otro (Dussel, 1996). Tal reconocimiento debe implicar que el Otro se transforme en un símil que se incorpore al acto comunicativo – un sujeto, no una cosa – por lo que necesariamente, y en un momento inmediatamente anterior a la configuración del acto dialogante, se debe reconocer al Otro como un sujeto distinto que a la vez no es

inmediatamente un símil, sino que puede estar en una posición asimétrica, imbricado por procesos de opresión, marginación y dominación.

Este reconocimiento de una cierta función del Otro dentro del sistema, - encarnado como el obrero, la mujer, el/la discapacitado/a - termina validando su posición dentro de dicho sistema, haciendo, desde su perspectiva, que el imperativo ético traslade su urgencia no hacia su inclusión en la comunidad de habla, sino que a las condiciones de opresión que lo determinan.

Este reconocimiento del Otro además será un proceso siempre parcial e incompleto, ya que no todo el Otro es pensable o comunicable, no se puede volcar toda su experiencia histórica en el espacio intersubjetivo, quedando lo “no dicho” como un terreno que no se puede expresar completamente pero tampoco negar.

En ese sentido, no será posible establecer que las condiciones socio-económicas de la región, desde una perspectiva genealógica-colonial, no planteen un desafío al momento de incorporar los supuestos de los enfoques éticos basados en la comunicación y participación democrática,

Para la bioética aplicada, que utiliza parte de estos supuestos para sustentar sus procedimientos, intentar establecer el ideal democrático para resolver los conflictos a los cuales se ve enfrentada en su campo práctico, no debe verse desentendida de las condicionantes que determinan la participación de los sujetos.

Los métodos utilizados para el trabajo deliberativo en bioética (Gracia, 2001, 2008) reflejan el anhelo de una objetividad a riesgo de encubrir al *Otro* - el sujeto que padece la situación ante la cual se delibera - reduciéndolo a meros hechos y valores

que deben ser analizados por esta comunidad de habla. Así, el *Otro* se reduce a evidencia, a una serie de hechos empíricos que son mediados e interpretados por entes muchas veces ajenos a la vivencia encarnada de la situación que desencadena el problema bioético.

Lecturas biopolíticas en bioética: desafíos.

Uno de los análisis biopolíticos más frecuentes dentro del ámbito de la bioética es aquel que entiende a la biopolítica en su versión de tanatopolítica. Esta se encargaría, desde lo público, de desnudar al individuo a conveniencia cuando el estado de excepción lo amerite – siguiendo el ejemplo paradigmático de los campos de concentración nazi que presenta Agamben en su libro *Homo Sacer* (Agamben, 1998) – en cambio, la bioética se situaría en su variante *afirmativa*, como una especie de protectora del espacio privado cuando el individuo intenta ser despojado de su humanidad (Kottow, 2011b).

La distancia entre lo público y lo privado como polos diferenciados de análisis puede tomar distintos matices. Los griegos, por ejemplo, consideraban a la familia y los bienes como espacio privado y a la vida de la polis como el espacio público por antonomasia, sin embargo, quien se dedicaba a la vida pública no podía negar la existencia del espacio privado ya que era en este espacio que sus necesidades básicas se veían satisfechas (Arendt, 2005).

En excepcionales casos, la renuncia al espacio privado resultaba como el genuino ejercicio de libertad en la polis y, al contrario, la mera preocupación del ciudadano por el espacio privado, bienes y riqueza, era considerada como un vicio.

Actualmente, al alero de los valores impulsados por el neoliberalismo, esta relación parece tomar una relación distinta. La diferenciación entre lo que es propio de un espacio público y de un espacio privado, no puede ser excluido de los procesos de subjetivación que esta racionalidad neoliberal ejerce sobre nuestras analíticas. Así, el análisis de la relación entre bioética y biopolítica en su variante tanatopolítica no podría escapar del ejercicio crítico respecto de las racionalidades que mantienen esta diferenciación público/privada.

Para la lógica neoliberal, la reivindicación del espacio privado por sobre el público permite que el “autogobierno” mencionado por Foucault, opere con fuerza y desarraigado de cualquier intento de resistencia colectiva, permite además, que permanezca protegido de los cuestionamientos que interpelen la autonomía individual que tendrían las personas sobre sus propios procesos de salud, bajo la premisa que las personas debiesen ser soberanas de su propio cuerpo.

Para esta forma de biopolítica, esta supuesta autonomía operará siempre en aquellos ámbitos que le son funcionales. Esta biopolítica en clave “hacer vivir” foucaultiano, ve su razón de ser en tanto los sujetos se encuentren alineados con la racionalidad de gobierno, desplegando distintas tecnologías ante cualquier desestabilización de esta racionalidad con el intento de invasión al espacio privado.

Tomando como ejemplo las campañas respecto del consumo de tabaco en espacios públicos en Chile, vemos que el estado neoliberal no se interpone en las decisiones de una voluntad autónoma, privada, que decide consumir, sin embargo, implementa acciones altamente restrictivas respecto de su consumo en los espacios públicos. El

argumento oficial detrás de estas restricciones es la protección de aquellos ciudadanos que no han elegido autónomamente consumir tabaco haciendo que lo público se torne la negación de lo privado, lo público sería solamente la confluencia de distintas individualidades en un territorio común.

Con esto, la racionalidad del gobierno neoliberal opera como un mero ajuste preventivo dentro de un terreno micro, con el objetivo de minimizar la posibilidad de desestabilización económica, es decir, el cambio de estatus de un sujeto sano/productivo al de un sujeto enfermo/improductivo.

El acercamiento desde la bioética debe estar consciente de estos procesos de subjetivación. Este tipo de análisis biopolítico revela y refuerza la posibilidad de pensar en una bioética que este alerta al ejercicio de dominio por parte de estas formas específicas de tecnologías de gobierno³.

Para Roberto Espósito (2006), la biopolítica encuentra un punto contradictorio dentro de su formulación inicial. El antagonismo entre vida y poder genera paradojas que el autor soluciona incorporando la idea del paradigma inmunitario. Esta idea sostiene que los conceptos de vida y muerte pueden convivir en una misma situación sin generar contradicciones utilizando la analogía de la vacunación, ¿Cómo es capaz una sociedad de proteger la vida de sus ciudadanos inoculándolos de la propia posibilidad de muerte? Así, en la biopolítica de Espósito, esta contradicción sería salvada a través de la razón inmunitaria, a través de esta articulación interna de los vectores positivos – la protección de la vida, la mejora en la calidad y esperanza de

³ tecnologías de gobierno como parte de las estrategias del arte de gobernar para imponer la racionalidad política del estado neoliberal.

vida - y vectores negativos – dominación, control de poblaciones, determinación y restricción de su expresión libre - de la biopolítica.

Esta interpretación realizada por Esposito funcionaría de manera distinta que la realizada por Agamben para un análisis desde la bioética. Bajo el prisma *negativo*, la bioética estaría enmarcada como un dispositivo que se enfrenta a las lógicas del biopoder que pretende el control de la población, encontrándose con el imperativo de establecerse como justamente lo contrario, como protectora de la vida contra este biopoder que permanece vigilante y amenazante. Por el contrario, bajo el prisma *positivo*, la bioética se erige como un dispositivo dentro del aparato biopolítico con la tarea de defender la vida, como *biopolítica para la vida*, en un intento de superación de las nociones polares, positivas o negativas, para dar paso a una renovación y revitalización de la política de la vida.

La acepción del término “política” como mero poder ha terminado por desvirtuar el sentido primario que esta idea tenía. Para muchos actores este sentido se aleja, incluso niega, el origen de la política aristotélica entendida como el genuino interés por el bienestar de la polis y los ciudadanos y como la más alta esfera del desarrollo de la ética. En la práctica, es reducida a su comprensión como elemento de dominación, como la justificación del sometimiento de cuerpos, subjetividades y poblaciones. Así, el ejercicio político, en el sentido de Agamben, no delibera, solo ordena y domina en nombre del soberano (Agamben, 1998).

En bioética, la despolitización ha operado como una efectiva forma de subjetivación – a saber, el despojo de toda virtud en la idea de la política y su mera reducción al

ejercicio de poder – lo que se ha configurado exitosamente como una tecnología más de gobierno donde en esta supuesta “negación del poder”, se logra aplacar el discurso liberador que pudiese emerger desde esta disciplina. Esta situación hace evidente la necesidad de profundizar en la articulación entre biopolítica y bioética, pero por sobre todo, profundizar el análisis en la idea de *gubernamentalidad*, de manera de facilitar la comprensión de las complejas formas de subjetivación que operan sobre los distintos actores y sobre los discursos que se erigen desde y en la bioética.

No se tratará, en consecuencia, de comprender las gubernamentalidades a partir de un análisis exterior de lo que sería el poder, sino en comprender cómo funcionan efectivamente esas racionalidades. Esto permite superar la dicotomía dominado-dominador y entender las relaciones de poder en su justa medida, en una dinámica de fuerzas que se relacionan, que pueden ser variables, modificables y reversibles. No se trata de que en un momento de la historia las racionalidades ejercieran el poder y no había espacios de libertad, mientras en otra hay espacios de libertad y no se ejerce el poder, sino que del reconocimiento que frente a un poder opresivo – interno o externo-, siempre se levantan espacios de resistencia

Gubernamentalidad y bioética: desafíos para una bioética latinoamericana

Tal como se venía adelantando en los capítulos anteriores, la posible relación entre esta forma de expresión que tiene la biopolítica -como dispositivo de gobierno- con la bioética, se encuentra aun en un desarrollo incipiente y resulta un nicho fértil de análisis. Villarroel (2015), detiene en la importancia que tendría para la bioética el pensar esta nueva forma que adquiere el biopoder en la sociedad neoliberal globalizada, en las prácticas y racionalidades que pueden estar detrás de la transformación de la humanidad en la era del transhumanismo.

En una línea similar, McWhorter (2009) realiza un interesante análisis respecto de cómo el mejoramiento genético es la continuidad de la eugenesia característica del racismo en el siglo XX y cómo estas acciones de mejoramiento están moralmente evaluadas, en mayor medida, por el marketing y escrutinio público de una sociedad neoliberal más que por una genuina deliberación propia de la bioética.

En ambas visiones se evidencia cómo las *prácticas* permean a los individuos insertos dentro del esquema neoliberal globalizado. Como *práctica*, el discurso de la autonomía se articula con las visiones liberales y neoliberales, lo que permite a los ciudadanos asumir que este modelo de sociedad avala la libertad en la gestión del propio cuerpo, que no será sino bajo ciertas premisas y en ciertas condiciones.

la *racionalidad de gobierno* por su parte, se encargará de definir aquellos valores fundamentales, morales si se quiere, que defenderá el Estado y a través de los cuales, ciudadanos e instituciones deben verse reflejados (Rose et al., 2012).

En este sentido, tal racionalidad dispondrá de valores y principios “tutelados” para sustentar su forma de gobierno, por una parte; democracia, pluralismo y diálogo, dentro de un esquema donde la evaluación moral queda supeditada a las variables económicas. Ejemplo de ello puede ser la propuesta de Bazzicalupo (citado en Moreno, 2009) y su *bioeconomía*, ó la de Harvey y Salter (2012), en donde proponen que el diálogo dentro de la ciencia –en el mejoramiento genético específicamente- es gobernado por lo que estos autores llaman una “moral económica”, que se alinea justamente con los ideales de la racionalidad de gobierno neoliberal.

Mediante estas racionalidades se configuran cuáles serán aquellos valores que defenderán los ciudadanos y que determinarán frente a qué amenazas será necesario restringir las propias libertades. En este esquema axiológico, y en congruencia con lo propuesto por McWhorter, el genuino diálogo que refleja los más altos ideales de la democracia será desarticulado por las mismas prácticas y racionalidades, para dar paso a un debate alineado con las racionalidades del Estado neoliberal.

Como veíamos previamente, para Foucault la *tecnología* será una práctica razonada, sujeta de cierta racionalidad, que contribuye a una vida ética y políticamente cualificada (Castro-Gómez, 2010). No es constitutivo de la especie humana sino que más bien es un conjunto de estrategias a través de las cuales los animales humanos devienen sujetos.

Cuando los discursos desde una bioética que *defiende la vida*, no se enfrentan de manera enérgica con las estrategias desplegadas por la racionalidad neoliberal, corre

el riesgo de establecerse como una tecnología de gobierno más, articulada con una práctica y una racionalidad, que se hace congruente con los procesos de gubernamentalización, aumentando la posibilidad de transformarse en un *dispositivo* más dentro de la expresión biopolítica propuesta por Agamben (2011).

La defensa de los sujetos humanos que actualmente se ve protegida por distintas estrategias, muchas de ellas emanadas desde la misma bioética, deben ser sensibles a desentrañar estos tejidos sutiles de poder que actúan de manera organizada. Sería ingenuo pretender que la protección sea entregada a la figura del Estado como garante del bienestar de los ciudadanos sin un análisis de sus racionalidades -un Estado gubernamentalizado-, sino que la protección debe ser también capaz de establecerse como contradiscursos que operen a modo de resistencia dentro de las mismas redes en que sus prácticas se ensamblan.

A modo de ejemplo, vemos como los temas relacionados a la bioética que se debaten últimamente en el ámbito público – sociedad civil, parlamento, medios de comunicación – como el proyecto de aborto terapéutico y los ya múltiples proyectos de eutanasia que se han presentado en nuestro país; no fueron instalados por los actores de alguna disciplina en particular ni por el mismo Estado –en primera instancia-, sino que por la organización de diversos sectores sociales que viven en carne propia los efectos de no abrir el debate en estas áreas. Allí, el sujeto oprimido es el mismo que logra organizar contradiscursos mediante estrategias que subvierten el mismo entramado de poder del cual está siendo parte. Tales prácticas serán entonces ejemplos de prácticas de resistencia ante el *arte de gobierno* que aun con

su amplio despliegue de tecnologías, deja brechas que permiten desequilibrar su homeostasis.

¿Es posible entonces articular discursos bioéticos ante esta forma de poder? La bioética, a la luz de lo propuesto por Potter (1971), pretendía en sus orígenes encumbrarse como un puente entre el mundo de los valores y la tecnociencia. Encontraba su nicho tanto en los mismos avances científicos y tecnológicos, como en el mundo de los principios y valores. Así, la convergencia de distintas disciplinas vio en este nuevo campo de estudio un mundo de posibilidades de desarrollo: La ética y la biomedicina han sido aquellas que más presencia han tenido en la Bioética.

Desde una visión foucaultiana, podríamos pensar que este mismo hecho histórico no es más que la convergencia de una racionalidad de gobierno en un terreno específico, estableciéndose como una más de las complejas tecnologías de gobierno, sin embargo, en este entramado, la bioética se articulará como una disciplina/dispositivo que permite generar discursos en la esfera de los valores desde una mirada eminentemente secular y además, ligada al respaldo que otorga el saber-poder del conocimiento científico.

En este escenario, los discursos bioéticos ya no pueden negar – o estar por sobre - las complejas formas de poder que integran los problemas y debates morales en la actualidad. Decisiones respecto al uso de los recursos en políticas públicas o avances tecnocientíficos que permitan el mejoramiento genético de la especie, estarán fuertemente influenciadas por este tipo de poder biopolítico tanto en la forma tanatopolítica de Agamben como también en su forma perversiva, en la mentalidad de

autogobierno de los sujetos. El desafío estará en ¿Cómo proteger a los sujetos estando imbuídos de esta mentalidad de gobierno, sin vulnerar la autonomía?

Gubernamentalidad y políticas públicas

El cambio que ha significado las prácticas discursivas desde el Estado de bienestar al neoliberal, ha determinado la emergencia de nuevas racionalidades y tecnologías de gobierno que ahora no ven al sujeto como el sujeto dócil y disciplinado característico de la sociedad de control, sino que sea más bien han configurado un sujeto libre y autónomo (Sepúlveda, 2011).

El gobierno en el liberalismo avanzado estará puesto en el individuo y en la premisa de “no perjudicar a los demás”. El deber será entonces prevenir - la enfermedad, faltas morales, etc – no para que no exista el castigo como en la sociedad disciplinaria, sino que para minimizar las acciones reparatorias puestas estas vez como una responsabilidad del propio individuo.

El paradigma de la responsabilidad - auto-responsabilidad – con esta idea de que son los individuos que deben capitalizar su propio bienestar y prevenir sus riesgos mediante el aseguramiento, moldea también los juicios morales en torno a los ideales liberales y jurídicos que propone el Estado neoliberal, tensionando las racionalidades hacia ese campo. Las virtudes están en sintonía con lo que proponen tales gubernamentalidades neoliberales y ya no con otro sistema de pensamiento.

En el último tiempo las tecnologías ligadas al autogobierno o gobierno de sí han tomado mayor relevancia en la medida en que somos testigos de la expansión del

liberalismo avanzado y la idea de “riesgo” ha permeado la esfera de las políticas públicas, por sobre todo las sanitarias.

Este riesgo, entendido como probabilidad de la ocurrencia de un hecho negativo, es parte de un discurso sanitario arraigado en los cálculos estadísticos que no tiene que ver tanto con la protección de la vida si no que más bien con una forma de ejercicio del poder biopolítico guiado por ciertas racionalidades de gobierno liberal.

El riesgo es posibilidad de peligro y como tal debe ser controlado, en la medida en que se calcula, se moraliza y se politiza (Sepúlveda, 2011). Así, dentro de los discursos bioéticos, la posibilidad del riesgo toma igualmente esta tonalidad. La prudencia de los juicios éticos se empañará con la política del riesgo, de la probabilidad de evitar consecuencias negativas no desde una racionalidad neutra-sino que desde la misma racionalidad del gobierno liberal.

Esta mutación moral del *homo economicus* del liberalismo al *homo prudens* característico del neoliberalismo, donde el cariz no será la maximización de su placer desde una perspectiva utilitarista sino que una capacidad de elegir libremente dentro de una gama de opciones, aquellas mejores posibilidades para construirse materialmente y existencialmente, estará demarcada por la idea de *prudencia* en las elecciones

Así, la prudencia aristotélica se deforma hacia una racionalidad de gobierno intrasujeto bajo este paradigma del riesgo. Ejemplo de aquello puede ser la perversión del proceso de consentimiento informado, que puede ser analizado bajo esta misma lógica del riesgo hacia el autogobierno del sujeto, donde la decisión

queda en manos de la noción de salud individual y de su propia evaluación de riesgo. Las instancias llamadas a proteger a los sujetos, solo actúan de garantes de las condiciones basales, tratando de tener acciones mínimas de manera de no interferir con el ejercicio de la autonomía.

Acá la tensión se encontrará en que esta supuesta libertad se encuentra igualmente prisionera de ciertas racionalidades de gobierno, encubierta bajo el manto de la autonomía, pero que en términos discursivos tiene clara orientación a ejercer cierto dominio y sometimiento de los sujetos.

En el terreno sanitario-moral, las llamadas tecnologías *psi*⁴ o los kit preventivos actúan como estrategias que perpetúan y construyen a su vez esta racionalidad. Las disciplinas sanitarias propenderán a estimular las acciones de autogobierno. El poder y la libertad actuarían como elementos agonistas y no en veredas opuestas.

En este marco, el sujeto gubernamentalizado neoliberal es aquel que se imbuje en el *yoísmo*, en la gestión individual de su cuerpo y su mundo interno. Los temas relativos a la gestión sobre el propio cuerpo obedecen más a la racionalidad de gobierno que a una reflexión moral propiamente tal.

Cuando ocurre una transgresión a estas estrategias de gobierno, significa que hubo una falla en los mecanismos de autocontrol – de las tecnologías - sobre todo cuando involucra temas altamente moralizados como el consumo de sustancias o la salud sexual y reproductiva, por citar algunos ejemplos emblemáticos.

⁴ El concepto Psi es tratado en extenso por Nikolas Rose en sus textos *Governing the soul* (1999) e *Inventing ourselves* (1998) para determinar aquellas tecnologías de gobierno enmarcadas en el ámbito terapéutico, tendientes a trabajar con el sujeto individuo, poniendo énfasis en el autoconocimiento y autogestión como herramienta para alcanzar su felicidad y aliviar su malestar psíquico.

En ese sentido, la bioética debe asumir esta posibilidad como un desafío que interpele sus reflexiones y prácticas, sobre todo en un terreno de alta vulnerabilidad como el latinoamericano, ya que las múltiples formas que adquiere el poder que amenaza la vida ya no obedece a la visión tradicional de un poder externo ante el cual la bioética se levanta como defensora, sino que requiere de un análisis contextualizado y complejo para pensarse como una real estrategia de resistencia descolonizante.

Conclusiones

Al comienzo se explicitó que el propósito de este trabajo de investigación es el de revisar y articular posibles aportes desde los enfoques de la biopolítica y la colonialidad a la reflexión bioética latinoamericana.

Para ello, se inicia este trabajo enmarcando los enfoques de la biopolítica y colonialidad estableciendo un marco contextual en el cual se basará la reflexión de este trabajo. Se trazó una breve introducción de los conceptos de colonialidad además de los desarrollos en la línea bioética-biopolítica y se presentó el concepto de gubernamentalidad como una forma de expresión del poder biopolítico que pudiera ser pertinente de incorporar a la reflexión bioética. Lo anterior, con el objeto de establecer un cimiento teórico que permitiera comprender luego cómo estas perspectivas encuentran concordancia en el pensamiento latinoamericano y por supuesto, como pudiesen nutrir la reflexión bioética en esta latitud.

Posteriormente, se describió brevemente algunos hechos históricos y coyunturas relevantes que enmarcan el inicio a la bioética como disciplina, para comprender como esto permea a ciertas particularidades que presenta Latinoamérica, relevando la pertinencia de la utilización de la óptica biopolítica y de la colonialidad para el análisis local.

Finalmente, se establecieron posibles aristas de desarrollo de la bioética de la mano de estos enfoques, tarea que sobrepasa la intención de esta tesis, pero que bien podrían ser tratados en una segunda parte.

Los desarrollos en el eje biopolítica-bioética han tomado relevancia en el último tiempo de la mano de distintos actores que han prestado interés al tema (Kottow, 2005a; León-Correa, 2009; Quintanas Feixas, 2009; Villarroel, 2013, 2015). En estos trabajos se hace indiscutible el nexo que existe entre estos ámbitos a pesar de que se hayan originado y desarrollado desde distintos puntos de vista.

No es posible en la sociedad contemporánea pensar el desarrollo de una bioética que ignora las condiciones biopolíticas en las que emergen sus problemas, no es posible tampoco establecer un diálogo aislado de esta forma de poder para centrarnos en métodos o formalismos que omiten las condiciones de posibilidad en las que ocurren los eventos sobre los cuales se dialoga y delibera.

Si bien es cierto, el análisis biopolítico en la bioética está presente, aun es necesario detener en aquellos procesos sutiles que permean las disciplinas y las conciencias de quienes practicamos la bioética, más allá de pensarse como un muro que se levanta, se enfrenta y discute con un poder externo, .

Los aportes de la biopolítica a la bioética en su variante gubernamentalidad (Castro-Gómez, 2010; Foucault, 2002, 2006; Giorgi & Rodríguez, 2007; Rose et al., 2012), nos abren también la posibilidad de pensar en una bioética que no puede escapar de las *racionalidades de gobierno* y que se podría llegar a entender más que como una herramienta en contra del poder biopolítico, como una *tecnología de gobierno* que se ajusta a tales racionalidades neoliberales contribuyendo a mantener este entramado.

El eje bioética-colonialidad también ha sido tratado (do Nascimento & Garrafa, 2011; Rivas-Muñoz, Garrafa, Feitosa, & Nascimento, 2015; Salamanca, 2015) ya que

establece una arista interesante de análisis sobre todo para situar las reflexiones desde Latinoamérica en un contexto globalizado. Tal como no podemos escapar al poder biopolítico, no podemos tampoco escapar y/o desconocer la particularidad del contexto y pensamiento latinoamericano en clave de colonización epistemológica (De Oto, 2010; De Sousa & Gandarilla Salgado, 2009; Quijano, 2000). La clave para una bioética descolonizadora no podrá desconocer tampoco las pervasivas formas de poder de la cual somos parte, poniendo como desafío desentrañar una verdadera práctica liberadora que no solo se enfrente a una forma de poder evidente, sino que también a sus manifestaciones microfísicas en las prácticas cotidianas.

En un intento por aunar los caminos trazados por estas tres tradiciones: biopolítica, colonialidad y bioética, podemos pensar que el eje estará dado por la capacidad que tenemos de visualizar la complejidad en la que operan las redes de poder que finalmente repercuten en situaciones de injusticia, inequidad y vulneración, temas especialmente sensibles en Latinoamérica.

De esa manera, podemos pensar en una bioética auténticamente descolonizante y *resistente*, que obedezca a los principios morales encarna. Para ello, es menester interpelar, por ejemplo, la sospechosa neutralidad de la investigación científica; la pretensión que tienen muchos de pensar por nosotros; al hecho de que nos digan cómo debemos estar y cómo debemos vivir; a la necesidad que tienen las grandes empresas para decirnos cómo hacer más habitable este mundo despreciando los criterios “humanos” y creyendo que los más modernos y espectaculares avances tecnológicos harán la vida auténtica y digna de ser vivida.

En ese sentido, la bioética alineada con aquello que afirme al ser humano y que además lo reconozca y lo trate como persona; que respete la realización personal de cada uno y que propenda a una mayor humanización colectiva; que haga crecer la calidad de la vida colectiva desde una perspectiva situada, basada en acciones que favorezcan la vida libre y se enfrente a la vida esclavizada a través de las denuncias y las acciones; y por sobre todo, una bioética siempre alerta, que encarne sus principios desde una vereda que enfrente el poder desde el poder y no solo en su variante evidente, sino que también en sus presentaciones sutiles.

Si la reflexión o actividad filosófica, como siempre advirtió Foucault, no puede ser otra cosa que el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, la interrogación por los límites disciplinares de la Bioética, -es decir, la pregunta por la posibilidad de pensarla de otro modo- es tarea permanente que no puede, bajo ningún concepto, aceptar la derrota de no repensarse ni re-imaginarse, al contrario, debe centrar esfuerzos en someter a revisión constante su estructura.

Tal reflexión crítica es quizá el único instrumento que nos permite, en nuestros días, actuar en libertad sobre nosotros mismos. Si queremos proponer nuevas formas de acercamiento a los problemas que demandan los avances tecnocientíficos en una sociedad liberal avanzada, entonces debemos plantear, y plantearnos, profundizar en los aspectos sociológicos que demandan los problemas que la bioética hace propios, así como también la apertura de espacios de imaginación que nos brinden la oportunidad de pensar aquello que deseamos que sea.

Dotar nuestra disciplina de una visión crítica se hace una necesidad insoslayable, tomando en cuenta el contexto desde donde pensamos y reflexionamos la bioética. Latinoamérica se establece como un territorio que con sus particularidades puede y debe aportar desde su propio pensamiento al desarrollo de la bioética.

Proyecciones

Este trabajo pretende aportar a generar un acercamiento inicial a la articulación entre bioética, biopolítica y colonialidad desde sus posibles puntos de encuentro desde una reflexión conceptual, sin embargo, resulta evidente que es necesario profundizar en los correlatos que encuentran estas ideas en los acercamientos prácticos del quehacer de la bioética.

Un análisis desde esta perspectiva en función de la creación y puesta en marcha de políticas públicas nacionales, podría dar luces del rol que asume la bioética en estas esferas, en su participación de discusiones que les dan cuerpo y en sus aplicaciones que se encuentran directamente relacionadas con los sujetos.

Por otra parte, existe también una deuda que tiene nuestra disciplina dentro del espacio público como generadora de reflexión crítica a la luz de las injusticias e inequidades de las que muchas veces son víctimas los sujetos. Una bioética con voluntad democrática y profundamente comprometida con los Derechos Humanos más allá de los ámbitos netamente sanitarios, podría encontrar concordancia con su afán emancipador en espacios sociales abiertos donde ponga a disposición su experticia y voluntad al servicio del fortalecimiento de la genuina libertad humana.

El pesquisar los espacios de resistencia con intención descolonizante debe partir de las mismas prácticas cotidianas que se orienten a reivindicar la vida más allá de la denuncia ante el poder biopolítico. El ejercicio práctico dentro de los comités de ética asistencial y los comités de ética científicos pueden ser espacios que tensionen, desde esta perspectiva, aquellos problemas que muchas veces se diluyen en formalismos y que no logran un impacto más allá de la individualización de los problemas que aquejan a un colectivo.

Por último, rescatar los relatos de los propios protagonistas, personal sanitario, juristas, los mismos sujetos sobre los que se delibera, e incluso los mismos ciudadanos que sienten sintonía por la discusión de los temas que ponen en tensión la vida y la moral, debe ser parte de la caja de herramientas con las que constantemente nuestra bioética se piense y practique, poniendo el acento en una bioética encarnada en sujetos de carne y hueso, de manera que su impacto no solo quede en los discursos o declaraciones de principios.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica (México)*, 26(73), 249–264.
- Apel, K. O., & Cortina, A. C. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Recuperado a partir de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=155022>
- Arán, M., & Peixoto Júnior, C. A. (2007). Vulnerability and bare life: bioethics and biopolitics today. *Revista de saúde pública*, 41(5), 849–857.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Barboza, M., Minaya, G., & Fuentes, D. (2010). Hacia Una Comisión Nacional De Ética De La Investigación En Salud En Perú: Apuntes Acerca De Rutas Y Procesos En Perspectiva Comparada. *Towards a national commission on health research ethics in peru: reflections on the routes and processes comparing viewpoints.*, 27(4), 621–628.
- Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (1998). *Principios de ética Biomédica*. Barcelona: Masson.
- Braude HD. (2009). Colonialism, Biko and AIDS: reflections on the principle of beneficence in South African medical ethics. *Social Science & Medicine*, 68(11), 2053–2060 8p. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2009.03.019>
- Castro-Gómez. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (Primera). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (2005a). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2005b). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca : Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). Michel foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, (6), 153–172.

- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Cortina, A. (1997). *Ética aplicada y democracia radical* (2a. ed). Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. C. (2007). Ethica cordis. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, (37), 113–126.
- De Oto, A. (2010). Biopolitics and coloniality. A critical reading of Homo sacer. *Tabula Rasa*, (12), 47–72.
- de Siqueira, J. E. (2001). El principio de responsabilidad de Hans Jonas. *Acta bioethica*, 7(2), 277–285.
<https://doi.org/10.4067/S1726-569X2001000200009>
- De Sousa, B., & Gandarilla Salgado, J. G. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Díaz, M. E. (2014). Biopolítica, geopolítica y colonialidad: una aproximación crítica desde el “sur”.
Biopolitics, Geopolitics and Colonialism: A Critical Approach from the “South”., 77(2), 45–60.
- do Nascimento, W. F., & Garrafa, V. (2011). Por uma Vida não Colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. (Portuguese). *For a not Colonized Life: dialogue between intervention bioethics and coloniality. (English)*, 20(2), 287–299. <https://doi.org/Article>
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. México: Siglo Veintiuno.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad* (Vol. 1). La Paz: Editorial Abya Yala.
- Dussel, E. (1996). La ética de la liberación ante la ética del discurso. *Isegoría*, (13), 135–149.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2002). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, R. (2006). *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis (Santiago)*, 13(38), 347–368.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)* (2a. ed). México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977 - 1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France 1978 - 1979*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galvis, C. (2013). La condición post-orgánica: tema de encuentro y tensión entre bioética y biopolítica. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 13(24–1), 50–63.
- Garrafa, V, & Porto, D. (2003). Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. *Bioethics*, 17(5/6), 399–399.
- Garrafa, Volnei. (2005). La Bioética de Intervención y el acceso al sistema sanitario y a los medicamentos. *SIBI: Revista de la Sociedad Internacional de Bioética = Journal of the International Society of Bioethics = Revue de la Société Internationale de la Bioéthique*, (14), 7–15.
- Garrafa, Volnei. (2009). Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. *Revista bioética*, 13(1). Recuperado a partir de http://www.revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/viewArticle/97
- Giorgi, G., & Rodríguez, F. (2007). *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Gracia, D. (2001). La deliberación moral: el método de la ética clínica. *Medicina Clínica*, 117(01), 18–23.
- Gracia, D. (2008). *Procedimientos de decisión en ética clínica* (3a. ed). Madrid: Triacastela.

- Grazinoli Garrido, R., & Garrido, F. de S. (2013). Consentimiento informado en genética forense. *Acta bioethica*, 19(2), 299–306.
- Habermas, J. (2003). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós.
- Hamburger, Á. A. (2013). Desarrollo humano y calidad de vida en Latinoamérica: Espacio público y ciudadanía en perspectiva ética. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 13(25–2), 32–47.
- Harvey, A., & Salter, B. (2012). Governing the moral economy: Animal engineering, ethics and the liberal government of science. *Social Science & Medicine*, 75(1), 193–199.
<https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2012.02.049>
- Hoberman, J. (2016). Why Bioethics Has a Race Problem. *Hastings Center Report*, 46(2), 12–18.
<https://doi.org/10.1002/hast.542>
- Ibáñez, A. (1999). La ética del discurso en América Latina. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, V(14), 19–47.
- Javier Bonilla Escobar, F., & Elvira Piedrahita Sandoval, L. (2012). Consentimiento Informado En La Práctica Clínica: Retos Del Personal De Salud. *Informed consent in clinical practice: challenges of health staff.*, 17(2), 94–101.
- Jonsen, A. R. (2003). *The Birth of Bioethics*. Oxford University Press.
- Kottow. (2009). La deuda de la bioética con el pragmatismo¹. *Revista Colombiana de Bioética*, 4(1), 15–33.
- Kottow, M. (2005a). Bioética y biopolítica. *Revista Brasileira de Bioética*, 1(2), 110–121.
- Kottow, M. (2005b). *Introducción a la bioética* (2a. ed). Santiago: Mediterráneo.
- Kottow, M. (2011a). Bioética pública: una propuesta. *Revista bioética*, 19(1). Recuperado a partir de http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/viewArticle/608
- Kottow, M. (2011b). *From Justice to Protection: A Proposal for Public Health Bioethics*. Springer Science & Business Media.

- Kottow, M. (2014). Maleficencia y la banalidad del mal: una reflexión bioética. *Revista latinoamericana de Bioética*, 14(1), 38–47.
- León-Correa, F. (2009). Bioética y biopolítica en Latinoamérica desde el personalismo. *Vida y Ética*, 10(1). Recuperado a partir de <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&profile=ehost&scope=site&authtype=crawler&jrnl=15156850&AN=53156850&h=zbGBn1kOmYNbqVfC2aZqQ40e65v%2BDjrm%2BODkOySfEG93Unpm8%2Fv%2FSM28%2B7xxS3UokE2uDL7djBx6PFHscDZHNQ%3D%3D&crl=c>
- León-Correa, F. J. (2012, enero). Bioética y sociedad en Latinoamérica. Fundación Interamericana de Ciencia y Vida.
- Linares Salgado, J. E. (2011). Del colonialismo al cosmopolitismo: hacia una ética cosmopolita. *From Colonialism to Cosmopolitanism: Toward a Cosmopolitan Ethic.*, 16(54), 127–138.
- Llano Escobar, A. (2007). La Bioética En América Latina Y El Caribe (1). *Revista Selecciones de Bioética*, (12), 16–25.
- Lobato, L., & Gazzinelli, M. F. (2015). O Consentimento Informado Nos Países Em Desenvolvimento É Realmente Autônomo? Um Estudo Descritivo Com Participantes De Um Ensaio Clínico Sobre Helmintoses. *The Informed Consent in developing countries is truly autonomous? A descriptive study of participants in a helminthiasis clinical trial.*, 21(1), 127–136.
- Lolas, F. (2008). Bioethics and animal research: A personal perspective and a note on the contribution of Fritz Jahr. *Biological Research*, 41(1), 119–123. <https://doi.org/10.4067/S0716-97602008000100013>
- Martínez Posada, J. E., & Guarín Salazar, Y. A. (2014). Aproximación a una cartografía conceptual de la biopolítica. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 14(2), 100–117.
- McWhorter, L. (2009). Governmentality, Biopower, and the Debate over Genetic Enhancement. *Journal of Medicine and Philosophy*, 34(4), 409–437. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhp031>

- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (1a. ed). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2011). Epistemic disobedience and the decolonial option: A manifesto. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(2). Recuperado a partir de <https://escholarship.org/uc/item/62j3w283.pdf>
- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Moreno, A. M. (2009). La biopolítica en Italia. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (48), 233–243.
- Muhle, M. (2009). Sobre la vitalidad del poder: Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem. *Revista de ciencia política (Santiago)*, 29(1), 143–163.
- Pfeiffer, M., & de Villiers, P. (2011). “Progreso” biotecnológico y Pobreza Una reflexión ética. *Persona y bioética*. Recuperado a partir de <http://www.scielo.org.co/pdf/pebi/v15n2/v15n2a03>
- Potter, V. R. (1971). *Bioethics: bridge to the future*. Prentice-Hall.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quintanas Feixas, A. (2009). Bioética, biopolítica y antropotécnicas. Recuperado a partir de <http://dspace.usc.es/handle/10347/7361>
- Rivas-Muñoz, F., Garrafa, V., Feitosa, S. F., & Nascimento, W. F. de. (2015). Bioética de intervención, interculturalidad y no-colonialidad. *Saúde E Sociedade*, 24, 141–151.
<https://doi.org/10.1590/S0104-12902015S01012>
- Rose, N. (1998). *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge University Press.
- Rose, N., O’Malley, P., & Valverde, M. (2012). Gubernamentalidad. *Astrolabio*, 0(8). Recuperado a partir de <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/2042>

- Rose, N. S. (1999). *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. Free Association Books.
- Said, E. W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- Salamanca, L. S. (2015). Buen vivir, decolonialidad y bioética. Discusiones, aportes y articulaciones. *Polisemia*, (17), 86–94.
- Sánchez, M. V. R., & Corcó, J. (2013). El estatuto epistemológico de la bioética. *cuadernos de bioética*, 24(82), 463–474.
- Sepúlveda, M. (2011). El riesgo como dispositivo de gobierno: neoprudencialismo y subjetivación. *Revista de Psicología*, 20(2), Pág–103.
- Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón postcolonial: hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Tealdi, J. C. (2008). *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: UNESCO.
- Todorov, T. (2007). *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana* (5a. ed). México: Siglo Veintiuno.
- Torres, E. N. (2014). Las nuevas realidades del bios/zoe del cuerpo, entre la bioética y la biopolítica. *The new realities of the Bios/Zoe body, between bioethics and biopolitics.*, 14(1), 98–113.
- Victoria, A. C. L., & Pichardo-García, L. M. G. (2013). ¿ En qué medida es verdad que los sujetos de investigación comprenden sus derechos? *Persona y Bioética*, 17(1), 49–57.
- Villarroel, R. (2013). Administración biopolítica de la intimidad en los Biobancos. *Acta bioethica*, 19(1), 39–47. <https://doi.org/10.4067/S1726-569X2013000100005>
- Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del Transhumanismo: El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de filosofía*, 71, 177–190. <https://doi.org/10.4067/S0718-43602015000100014>

- Vizcaya Benavides, D. M., Zúñiga Villarreal, F. A., Pérez Cortés, P., & Cobos Aguilar, H. (2014).
Conocimiento de los pacientes sobre el consentimiento informado en un hospital general.
Patients' knowledge about informed consent in a general hospital., 57(5), 5–13.
- Walsh, C. (2006). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires:
Signo.
- Walsh, C. E. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*. Editorial Abya Yala.
- Weingarten, M. A. (2011). Bioethics as a Western Culture-Bound Syndrome. *European Legacy*, 16(3),
327–337. <https://doi.org/10.1080/10848770.2011.575596>
- Widdows H. (2007). Is global ethics moral neo-colonialism? An investigation of the issue in the
context of bioethics. *Bioethics*, 21(6), 305–315 11p.