



Biopolítica y bioética: un debate abierto¹

Cristina Solange Donda*

*El poder sobre la vida es ante todo y sobre
todo el poder sobre la vida en común*

La administración de la vida, Javier Ugarte Pérez

Introducción

El filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) señala que durante los siglos XVII y XVIII, pero sobre todo en los siglos XIX y XX, el poder asume como función administrar la vida: el poder reside y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población. Es en la vida donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite. Foucault observa que este poder sobre la vida se desarrolla, a partir del siglo XVIII, en dos polos: el de la anatomopolítica del cuerpo humano y el de la biopolítica de la población. El primero se centra sobre el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, su integración en sistemas de control eficaces a través de procedimientos y técnicas de poder característicos de las disciplinas. El segundo se centra en el cuerpo como especie; el cuerpo atravesado por la mecánica de lo viviente y soporte de los procesos biológicos; la proliferación, los nacimientos, la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad.

1 Este artículo fue originalmente publicado en la Revista Redbioética / UNESCO Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética / UNESCO Año 9, Vol. 2, No. 18, julio - diciembre de 2018. Forma parte de este libro porque consideramos hace un aporte significativo en relación a los usos de Foucault en relación a una reflexión sobre nuestro presente, y particularmente en cómo los conceptos desarrollados por el autor pueden ponerse en juego con otros campos disciplinares.

* Docente e integrante del Comité Académico Específico (CAE) de la Maestría en Bioética, FCM, UNC - solangedonda@yahoo.com

A la vez, el biopoder es un elemento irrenunciable del sostenimiento de la forma capitalista de explotación. Ésta no hubiera podido afirmarse, como dice Foucault, sin la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y sin un ajuste de la población a los procesos económicos. Durante el siglo XVIII, la vida *entra* en la historia; esto es, la vida ingresa al campo de las técnicas políticas. No se trata de afirmar que en ese momento se produjo el primer contacto de la vida con la historia. Al contrario, la presión de lo biológico sobre lo histórico, durante miles de años, fue muy fuerte: la epidemia y el hambre constituían las dos grandes formas bajo el signo de la muerte. La era de los grandes estragos del hambre y la peste, se cerró antes de la Revolución Francesa, y a juzgar por los testimonios sobre el caso, “la muerte dejó de hostigar la vida” (Foucault, 2002, p. 168 y ss).

El planteo de Foucault

Foucault trabaja sobre dos ejes: el poder sobre la muerte (o hacer morir, dejar vivir) y el poder sobre el cuerpo y la regulación de la vida de la población (o hacer vivir, dejar morir). Este poder de administración de la vida se desarrolla en esas dos formas no antitéticas -el disciplinamiento de los cuerpos y la regulación de la población-, a través de las cuales el biopoder se hace cargo de la vida de los hombres: una de ellas tiene como objeto y blanco de poder el cuerpo de cada individuo -se trata de procedimientos disciplinarios destinados a normalizar-; la otra forma de intervención, administración y regulación está dirigida al cuerpo-especie, al ser humano tomado en términos de totalización; la biopolítica de la población, como veremos más adelante.

A las primeras las define el discurso de la regla, no de la regla jurídica, sino de la *regla natural*. Es el arte de distribución de los individuos en un espacio y del control del uso del tiempo y de los procedimientos; implica una vigilancia constante y un registro permanente de datos sobre los individuos; es incomprensible sin su correlación con el concepto de *normalización* y la función micropenal de la norma. Se destaca como una tecnología moderna de gobierno de los cuerpos. Respecto de la normalización de los cuerpos y sus efectos individualizantes, Michel Foucault en uno de sus cursos en el Collège de France del período 1977-1978 (Foucault, 2006, 75 y ss) destaca cinco diferencias entre la ley y la norma que tienen su

importancia de cara a los procesos de subjetivación en nuestra cultura y que permitirían entender cómo opera cada una de ellas en el marco del disciplinamiento y las tecnologías de regulación de las poblaciones:

1. La norma evalúa las conductas y los actos de los individuos comparando, diferenciando y aplicando la regla a seguir. La ley remite las conductas y los actos a corpus de códigos y textos.
2. La norma diferencia a los individuos según un umbral que hay que alcanzar. La ley especifica los actos individuales desde el punto de vista de los códigos y textos.
3. La norma mide cuantitativamente y elabora jerarquías valorativas en las que se ubican las capacidades de los individuos. La ley califica los actos individuales como permitidos o prohibidos.
4. La norma tiende a la homogeneización. Para la norma, *castigar* es *corregir*. La ley condena.
5. La norma establece el límite de lo que le es exterior, esto es, la *anormalidad*. La ley no tiene exterior: todo acontece dentro de la ley; las conductas son condenables o no pero siempre dentro de la ley.

Norma y normalidad: la medicina

Así, según Foucault, los procedimientos, métodos y técnicas de normalización no son del orden de la normatividad de la ley. La función y el papel de la ley consiste en codificar una norma. La disciplina *normaliza*. Pero ¿cuál es su especificidad?: la disciplina analiza, descompone a los individuos, los lugares, los tiempos, los gestos, los actos, las operaciones. Los descompone en elementos que son suficientes para percibirlos y modificarlos; clasifica los elementos así identificados en función de objetivos determinados. La disciplina establece las secuencias o las coordinaciones óptimas y distingue entre quienes serán calificados como ineptos e incapaces y los demás. Es decir, sobre esa base hace una partición entre lo normal y lo anormal. La operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los actos, los gestos se ajusten a ese modelo. Lo

primero y más importante en la normalización disciplinaria es la norma -antes que lo normal y lo anormal.

La norma tiene carácter prescriptivo y la determinación de lo normal y lo anormal resultan posibles con respecto a la norma postulada. Es decir, acentúa la diferenciación como efecto de la norma.

En *La voluntad de saber*² dice Foucault que, en las sociedades modernas, la ley funciona cada vez más integrada a la norma, y el sistema jurídico con el médico. La sociedad de normalización es una sociedad fuertemente medicalizada. En la técnica del examen se combinan la mirada jerárquica que controla con la sanción normalizadora. Se establece la correlación entre una forma de saber y un ejercicio del poder: cada individuo ingresa a un campo documental y se convierte en un *caso*.

En este contexto, nos preguntamos cómo, a través de la figura del profesional, la anormalidad y esas conductas y comportamientos que se desvían de la norma, despiertan interés y merecen atención; cómo sobre tales conductas y comportamientos se despliegan saberes que hablan de ellos y los nombran; cómo esas clasificaciones con sus efectos de inclusión-exclusión se integran a la medicina, a la Psiquiatría y a la Psicología como objeto de investigación. La medicalización del anormal, la organización de un saber médico en torno de individuos designados como *anormales* ha estado ligada a toda una serie de procesos sociales y también a instituciones y prácticas de poder.

La otra forma de hacerse cargo de la vida está ligada al despliegue de dispositivos biopolíticos que establecen una correlación entre las maneras de gobernar como es debido a los individuos y a las poblaciones, y fijan la

2 "Otra consecuencia del desarrollo del biopoder es la creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley. La ley no puede no estar armada, y su arma por excelencia es la muerte; a quienes la transgreden responde, al menos a título de último recurso, con esa amenaza absoluta. [...] Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad. Un poder semejante debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino; [...] realiza distribuciones en torno a la norma. No quiero decir que la ley se borre ni que las instituciones de justicia tiendan a desaparecer; sino que la ley funciona siempre más como una norma, y que la institución judicial se integra cada vez más en un continuum de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras" (Foucault, 2002, p. 174)

secuencia gobierno-población-economía política. Su tecnología de poder se nutre y define por mecanismos reguladores que aseguren compensaciones. En este orden de cosas, la sexualidad desempeña un papel importante ya que en ella se articulan la regulación de las poblaciones y las disciplinas individuales de los cuerpos. Según Foucault, desde la modernidad, el *bíos* no consiste sino en una decisión sobre la *zoé*.

Asistimos al ingreso de la vida al campo de las tecnologías médicas de intervención en los procesos que competen al ser humano en tanto ser viviente: la salud pasa a ocupar una función central normativa; se tiende a desterrar el sentido de la mortalidad; se afirma la intervención y control médicos a fin de garantizar la fuerza de trabajo; se lleva a cabo la alianza de la política de la salud con la tecnología y la industria sanitarias. Esta relación se afianza a través de una producción tecnológica tendiente al fomento del cuerpo sano en serie (lo que se ha dado en llamar “socialización del cuerpo”). Por primera vez lo biológico se reflejaría en lo político.

La biopolítica

Para Foucault si se puede denominar *biohistoria* a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de *biopolítica* para hablar de lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren, escapa de ellas sin cesar (Foucault, 2006, p.173).

Nikolas Rose -cuyo aporte a la cuestión del desarrollo de la biopolítica es importante en tanto actualiza críticamente lo trabajado por Foucault al respecto-, entiende que la biopolítica también administra ciudades, espacios y relaciones sociales en nombre de la reducción y de la mejora de la calidad de la raza mediante la administración de la vida y la muerte. Así, la biopolítica dio origen a técnicas y tecnologías, especialistas, aparatos para el cuidado y regulación de la vida individual y colectiva, desde la planificación urbana hasta los servicios de salud.

Fue un campo fragmentado de verdades contenciosas, autoridades heterogéneas y, a menudo, en conflicto, prácticas diversas de subjetivación

individual y colectiva, modos rivales de pensar y actuar, opiniones divergentes respecto de cuáles debían ser los objetivos más importantes y más adecuados para la acción de las autoridades. Pero no obstante, el nacimiento de la biopolítica le otorgó una suerte de carácter “vitalista” a la existencia de los individuos en tanto ciudadanos. (2012, p. 126 y ss)

Rose afirma que la biotecnología cambia qué es ser biológico. La acción de algunas de estas tecnologías van desde la implantación selectiva de embriones hasta cambios en el estilo de vida, pasando por terapia génica y farmacoterapia preventiva. La predisposición y el riesgo aparecen como variables centrales, advierte Rose. Destaca, además, que la biopolítica actual se sustenta en el trabajo meticuloso de laboratorio orientado a la creación de nuevos fenómenos, en el inmenso poder de cómputo del aparato que procura vincular historias clínicas y genealogías familiares con secuencias genómicas, en las capacidades de marketing de las empresas farmacéuticas, en las estrategias que regulan la ética de la investigación, en los comités de aprobación de medicamentos y las comisiones de bioética y en la búsqueda de ganancia y valor para los accionistas que esas verdades prometen. Es aquí, dice Rose, en las prácticas de biopoder contemporáneas donde han de buscarse las nuevas formas de autoridad.

Un nuevo mundo de inequidad parece estar llegando y junto con él nace una nueva sub-disciplina: la neuroética. Cuando la ética se vuelve neuronal, dice Rose, se debe concluir que nuestras tecnologías de la subjetividad también lo han hecho: en suma, pareciera que en algunos aspectos significativos nuestro yo se ha convertido en un *yo neuroquímico*. Y junto a este nuevo sentido de nosotros mismos y con el desarrollo aparente de nuevas capacidades para intervenir en la mente a través de la manipulación del cerebro ha aparecido una nueva biopolítica: la neuropolítica, concluye el sociólogo británico.

Otro de los aportes interesantes en relación con el problema que nos ocupa es el del filósofo italiano Roberto Esposito quien se pregunta:

¿Por qué las civilizaciones [...] amenazan hoy con enfrentarse con resultados catastróficos? ¿Por qué se extiende el terrorismo internacional en su forma más virulenta? Y, de manera simétrica, ¿por qué las democracias no parecen capaces de enfrentarlo, a menos que utilicen instrumentos y estrategias que a la larga minan los valores sobre los que se fundan esas

democracias? [...]. ¿Cómo entender la antinomia de las llamadas guerras humanitarias que terminan devastando las mismas poblaciones por las cuales se llevan a cabo? ¿Cómo conciliar la idea de guerra preventiva con la opción por la paz compartida por todos los estados democráticos o, simplemente con el principio secular de no injerencia en los asuntos internos de los otros estados soberanos? (Esposito, 2006, p. 6)³

Las posibles respuestas no podrían ser dadas en referencia a la oposición binaria entre derechos individuales y soberanía estatal, léxico que ocultaría otra escena. ¿De qué se trata?, pregunta Esposito. “Creo”, responde, “que debemos referirnos a un conjunto de acontecimientos que, al menos a partir de los estudios de Michel Foucault, pero en verdad ya desde una década antes, ha asumido el nombre de *biopolítica*” (Esposito, 2006, p. 7). En su formulación más general, dice Esposito, este término se refiere a la implicación más intensa y directa que se establece, a partir de cierta fase que se puede situar en la segunda modernidad, entre las dinámicas políticas y la vida humana entendida en su dimensión específicamente biológica.

Si bien Esposito reconoce que la noción de “biopolítica” no fue acuñada por Michel Foucault⁴[3], admite que es él quien replantea y recalifica dicho concepto y lo instala en la escena de la filosofía política internacional de los años setenta del siglo pasado y de allí hasta la actualidad (Esposito, 2006, p. 23 y ss). La cuestión es, como señala el filósofo italiano, ¿qué debe entenderse por *bíos*?, ¿cómo debe pensarse una política directamente orientada hacia él? La biopolítica remitiría “a la dimensión de la *zoé*, esto es, la vida en su simple mantenimiento biológico; o por lo menos a la línea de unión a lo largo de la cual el *bíos* se asoma hacia la *zoé*, naturalizándose él también” (Esposito, 2006, p. 25). Resulta importante, siguiendo la sugerencia de Esposito, tener en cuenta los escritos y autores que se refieren al concepto de biopolítica de manera explícita y que él cataloga “en tres bloques diferenciados y sucesivos en el tiempo” y que caracteriza como

3 Esta publicación de Grama Ediciones se inscribe en el marco de la visita de Roberto Esposito a la Argentina en septiembre de 2006. El texto citado es exclusivo de esta edición. Utilizamos también como apoyo a las citas, el texto homónimo publicado por Amorrortu Editores.

4 Foucault usa el término biopolítica por primera vez en su conferencia “El nacimiento de la medicina social”, llevada a cabo en Río de Janeiro en 1974.

enfoques organicista, antropológico y naturalista, pioneros en el uso del término en disputa (Esposito 2006:25).

Más allá de las posibles (in)definiciones del término “vida”, valoramos lo que podemos llamar vida biológica y también valoramos *lo que hacemos* con nuestra vida. Así, tenemos que distinguir, cuando hablamos de “vida”, si aludimos a un hecho natural biológico o bien a algo más que depende de nosotros, de nuestra voluntad, y que podemos denominar “artificial”, en el sentido de una “construcción” o “invención” en la que cada uno de nosotros tendría su privilegiada participación.

Los conflictos entre las perspectivas bioéticas que confrontan entre sí, en relación con el fenómeno de la vida en general y de la vida humana en particular, ocupan un lugar privilegiado en el debate de referencia. La bioética hace especial alusión al valor de la vida en el espacio donde confluyen y se correlacionan el saber de los expertos y las prácticas del mundo de la vida cotidiana.

Se vuelve necesario preguntar: ¿Cómo deviene la vida objeto de saber? ¿Se inscribe la bioética en el dispositivo del “poder sobre la vida”, lo que se ha dado en llamar “biopoder”? Siguiendo a Esposito, alguien podría objetar -y no son pocos los que lo hacen- que siempre la política ha tenido que ver con la vida. Sin embargo, sería difícil ubicar ciertos acontecimientos históricos previos a la emergencia de esta tecnología de poder reguladora de poblaciones.

El hombre moderno necesita de una serie de aparatos inmunitarios destinados a proteger completamente una vida que, por la secularización de las referencias religiosas, está completamente entregada a sí misma. Es entonces que las categorías tradicionales como las de orden o de libertad asumen un sentido que las empuja cada vez más hacia la exigencia de seguridad. La libertad, por ejemplo, deja de ser entendida como participación en la dirección política de la polis, para reconvertirse en términos de seguridad personal a lo largo de una deriva que llega hasta nosotros: es libre el que puede moverse sin temer por su vida y por sus bienes (Esposito 2006:7)

Foucault estudió este proceso de gubernamentalización⁵ de la vida, desde el poder pastoral, característico del cristianismo, dirigido a la salvación del alma de todos y cada uno, a través de la confesión. Con el advenimiento del Estado, en cambio, ya no se trataría de guiar a la gente a su salvación en el otro mundo, sino más bien de asegurarla en éste. Así, como dice Esposito siguiendo a Foucault, a partir de este momento, por un lado, la vida (su mantenimiento, desarrollo, su expansión), asume una relevancia política estratégica, se convierte en la apuesta decisiva de los conflictos políticos y, por otro, la misma política tiende a configurarse siguiendo modelos biológicos y, en parte, médicos. Esto es, se da un proceso cruzado de politización de la vida y biologización de la política. A partir de principios del siglo XX este proceso tiene su peculiaridad: llega a vincular la batalla por la vida con una práctica de muerte: nacionalismo, racismo, este último producto paroxístico y degenerado de una forma de biopolítica. El derecho de muerte pasa a ser concedido a los ciudadanos del Reich (Esposito, 2006, p. 14).

La biopolítica actual tiene las mismas antinomias: matar a unos a fin de que vivan otros y permitir la soberanía de cada quien a fin de dar muerte o echar hacia la muerte a los humanos cuyas vidas están en entredicho con lo “normal”.

En este contexto, la bioética tiene que hacerse cargo de esa herencia que, por otra parte, la constituye. La bioética en Latinoamérica se hace cargo del desafío; en su espacio de desarrollo e influencia ha multiplicado el uso del concepto de *biopolítica*. A veces, de un modo un tanto confuso, y otras opuesto y al borde de lo contradictorio. Este panorama de cierta ambigüedad que se da en el debate actual sobre biopolítica y bioética requiere revisar con atención sus usos y efectos.

Bioética y biopolítica

Los referentes del debate que abordaremos no conforman un panorama exhaustivo de la cuestión presente pero sí representan algunas de las in-

5 Gubernamentalidad: el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, los análisis y las reflexiones, los cálculos, las tácticas que permiten ejercer el poder sobre la población. La forma general y mayor de esta forma de poder es la economía política y sus instrumentos son los dispositivos de seguridad (Castro 2004).

tervenciones más tempranas sobre la misma que, por otra parte, han suscitado interés en su problematización.

Fermín Schramm, en el artículo “É pertinente e justificado falarem bioética de proteção?” (2012, p. 130) afirma que la bioética de protección, puede ser entendida como una “caja de herramientas conceptuales”, argumentativa y normativa que tiene la tarea de describir y comprender los conflictos de la manera más racional e imparcial posible y de intentar resolverlos proponiendo “herramientas normativas” adecuadas. En este sentido, la ética de protección es prescriptiva y, dada la correcta articulación entre los dos aspectos antes mencionados, garantizaría la protección de todos aquellos a quienes concierne, de modo tal que se garantice que cada proyecto de vida compatible con los demás pueda realizarse.

El dominio posible de aplicación de la ética de protección, dice Schramm, es el de las prácticas que se dan en el mundo de la vida entendido como un todo interrelacionado; esto es, dice Schramm, conformado también por otros seres vivos y el propio ambiente natural, a su vez modificados por el mundo humano; en particular, transformado por las acciones humanas y, por tanto, susceptible de evaluación moral, debido a la propia transformación de la praxis humana en la edad de la vigencia conjunta de la biotecnociencia, de la biopolítica y del biopoder en el contexto de la globalización. La ética de protección trata los problemas y conflictos morales de la salud pública (Schramm, 2012, p. 129).

De ese modo, Schramm afirma que si entendemos a la bioética como

una vertiente de la ética aplicada a las prácticas que se dan en el mundo vivido, puede ser definida, en el plano analítico, como una reflexión crítica y, en el plano práctico, como una propuesta normativa, ambas referidas a la conflictividad estructural inscrita en la praxis humana [...] (Schramm, 2012, p. 129).

La bioética de protección depende, en definitiva, como explica nuestro autor, de la posibilidad de su uso en casos concretos de conflictividad, e.d, de su aplicabilidad en la comprensión de los conflictos morales implicados en el campo de la salud, del trato con los animales y el medio ambiente y sus transformaciones por el ser humano (Schramm, 2012, p. 137).

Schramm considera que las acciones susceptibles de un análisis ético y las prescripciones normativas correspondientes envuelven dos tipos

de actores sociales -agentes morales y pacientes morales- los cuales están inscritos en relaciones de poder. En el artículo “A bioética como forma de resistência à biopolítica e ao biopoder” (Schramm, 2010) propone la deconstrucción de los conceptos de biopoder y biopolítica a fin de detectar las contradicciones resultantes del uso indebido de ambos, a la vez que muestra algunos conflictos interpretativos involucrados. Su interés es mostrar “lo que de hecho pueden indicar los términos biopolítica y biopoder”, y cuáles son las relaciones entre ellos y la bioética o lo que él entiende como “el así llamado realismo político encarnado por la biopolítica y el biopoder” y la perspectiva de “una bioética correctamente interpretante y actuante” cuyo fundamento sería la justicia política (Schramm, 2010, p. 519).

Schramm aclara que la deconstrucción será entendida desde el punto de vista de Derrida, es decir, “como una práctica de lectura crítica de dos discursos” que se amparan en los conceptos de biopolítica y biopoder y un método -o estrategia- para analizar las construcciones simbólicas e imaginarias existentes, pero destacando la necesidad de reelaborar lo que ha sido olvidado o reprimido en ellas, a partir de lo que cualquier ética considera que no puede ser deconstruido: la justicia (Schramm, 2010, p. 519).

Schramm saluda la ambigüedad y la indefinición del término biopolítica porque permiten que sea usado para connotar fenómenos aparentemente antitéticos, como pueden ser, por un lado, las políticas asistenciales de protección y bienestar, como fueron y aun son las políticas de los estados democráticos afirma y, por otro, las formas biotanatopolíticas que conciben el estado como un organismo que debe ser inmunizado contra elementos patógenos -como, por ejemplo, la biocracia de la política nazi (Schramm, 2010, p. 521).

Schramm no acuerda con Esposito en el sentido de creer que en el propio campo de la biopolítica fuese posible encontrar una alternativa democrática o la de una democracia biopolítica capaces de promover políticas a favor de los cuerpos y no en contra de ellos. Y tiene la convicción de que la perspectiva de una justicia política sería la alternativa apropiada para resistir los efectos de una biopolítica que se torna inevitablemente una biocracia, supuestamente legitimada por un modelo biomédico o sanitario, pero de hecho cuestionable moral y políticamente (Schramm, 2010, p. 531).

Por su parte, Miguel Kottow -desde su propuesta de *bioética de protección*, o ética de *protección bioética* (Schramm, 2012, p. 137) en “Bioética: una disciplina en riesgo” dice:

En la medida que la bioética siga desatendiendo los temas poblacionales, tolere los excesos de la biopolítica y desestime la relación entre ecología como la ciencia que estudia la interacción adaptativa de medio ambiente y la humanidad en tanto especie biológica, tendrá que aceptar que otras disciplinas usurpen una reflexión que a ella le corresponde llevar (Kottow, 2010, p. 165).

En el mismo texto aclara que la referencia a la biopolítica no intenta de ningún modo reavivar “la ingrata y fastidiosa polémica entre bioética como disciplina de reflexión, y la propuesta de hacer de ella una plataforma militante que bregue por los cambios políticos necesarios para romper las situaciones de injusticia y desempoderamiento” (Kottow, 2010, p. 168). Afirma también que tiene una mayor trascendencia detectar la presencia de las diversas formas de biopolítica contemporáneamente ejercidas desde el momento que la biopolítica es una forma de gobierno directo sobre la vida en tanto cuerpo (anatomopolítica) y en tanto conjunto de seres humanos (biopolítica colectiva); discute los matices que distinguen diversas formas de biopolítica, y anticipa que si ésta se caracteriza por la potestad soberana de eliminar vidas a fin de proteger otras, habrá que oponer una bioética robusta que desautorice todo concepto de discriminación entre vidas a proteger y vidas dispensables (Kottow, 2010, p. 168).

En el artículo “Bioética y biopolítica”, de su autoría, discute “el actual esfuerzo por facilitar el acercamiento de la bioética a la política, dentro de la propuesta de la derivación de los conflictos bioéticos a la arena política, ante todo los que se relacionan con la pobreza, la inequidad social y la exclusión. Al aclarar algunas definiciones de la política, introduce la idea de que el ideario del poder es foráneo a la bioética, para argumentar que bioética y política obran en ámbitos distintos, y con métodos que difieren entre sí. Desde su perspectiva, la bioética no podría adoptar el lenguaje del poder.

Una convergencia entre bioética y política en el plano de la deliberación no es pensable para la biopolítica”, afirma. Y estima que “la propuesta de la bioética en general, y de la bioética de protección en particular, reconoce

una profunda incompatibilidad con la biopolítica, en tanto la primera se ocupa del *bíos* –existencia- y la biopolítica se ensaña con la *zoe* destruyendo el *bíos* pues, como su nombre lo indica, la vida nuda se acerca a la vida animal y es despojada de su humanidad. En este antagonismo, la bioética tiene precisamente el rol de proteger al *bíos* de no ser tratado como mera *zoe*, y de argumentar en oposición a las perspectivas biopolíticas, que operan en forma excluyente de los valores de libertad (Kottow, 2005, p. 112).

Por su parte, desde una propuesta hermenéutico-crítica, Roque Junges parte de la constatación de que el actual contexto sociocultural está configurado por la perspectiva del gobierno político de la vida. Junges sostiene que para que este gobierno fuese posible, la vida fue comprendida como mecanismo biológico molecular, último eslabón del proceso de reducción de la vida humana a la nuda vida. Esta comprensión facilita las intervenciones para corregir y mejorar su funcionamiento, ofreciendo grandes ventajas.

Estas nuevas posibilidades terapéuticas y de perfeccionamiento, que tienen base en la genética, abren un inmenso campo de inversiones económico-financieras de plusvalía que constituyen la bioeconomía capitalista, basada en la valoración económica de la vida. Si bien considera que tal sistema “continúa teniendo su eje de explotación en la fuerza de trabajo [...] cada vez más el cerebro de las personas se torna su verdadero capital, el cual almacena los conocimientos que lo reproducen” (Junges, 2018, p. 169), a tono con Nikolas Rose, según expusieramos anteriormente. Más específicamente, para Junges la plusvalía tiene lugar por la captura de la subjetividad y el estímulo a los valores consumistas que sostienen el sistema. Esta captura es garantizada por las tecnologías digitales que fueron cooptadas por el sistema.

En “Biopolítica como teorema de la bioética” Junges destaca que el objetivo del ensayo fue abordar la biopolítica como contexto para discutir cuestiones de bioética. Esto es, se utilizó el concepto de teorema como conjunto de axiomas, a partir de los cuales y bajo cuya óptica se desarrollan discusiones en las cuales aquéllos están implicados. Roque Junges observa que, en la actualidad, el poder es fortalecido por las crecientes potencialidades de las tecnologías impulsadas por el mercado y las estrategias biopolíticas son potenciadas por la gestión técnica de la vida de modo tal que el biopoder en su forma biopolítica de administración y regulación de la vida es un desafío fundamental para la bioética, sobre todo porque no

se podría entender el propio surgimiento y el papel de la bioética sin correlacionarla con ese modo de ejercicio del poder, a diferencia de Kottow como hemos destacado arriba. Junges toma como punto de partida para su afirmación el hecho de que

los tiempos modernos introdujeron la gestión biopolítica de la vida, que presupone la transformación de la existencia en un valor de cambio, posibilitando su captura biopolítica y económica. Así, se hace efectiva por medio de las biotecnologías y más recientemente por la interiorización del sistema técnico en la propia subjetividad de las personas, tornándose un engranaje subsumido a los procesos económicos (Junges, 2018, p. 216).

¿Una nueva bioética?

Desde esta perspectiva analítica -el análisis ético como hermenéutica crítica-, el teorema biopolítico sería la base para poder discutir problemas bioéticos, posibilitando la visualización de las dinámicas socioculturales de su configuración. Así, según nuestro autor, las cuestiones de ética social, como son los problemas de la bioética, deben ser interpretadas a partir del contexto sociocultural y económico-político que las configuran. Considera que en la contemporaneidad este que define hoy el poder. En este artículo propone a la biopolítica como posible teorema explicativo de las cuestiones afrontadas por la bioética. Para Junges la gestión técnica de la vida crea poderes de agenciamiento que potencian estrategias biopolíticas en la sociedad. El biopoder de la actual tecnología genera habilidades en el dominio de la vida y se constituye en el desafío fundamental de la bioética en su tarea de defender y proteger la vida. Por esa razón Junges concluye que no se puede entender el surgimiento y el papel de la bioética sin relacionarla con las dinámicas del biopoder y de la biopolítica. Junges se haría cargo, desde nuestro punto de vista, de esa suerte de reto, exhortación o simplemente convite de Foucault cuando en el *Nacimiento de la biopolítica* dice:

me parece que no se puede hacer el análisis de la biopolítica hasta que se haya comprendido el régimen general de esta razón gubernamental [el liberalismo...], este régimen general que se puede llamar la cuestión de la verdad. En primer lugar, de la verdad económica dentro de la razón gu-

bernamental, y por consiguiente hasta que no se comprenda bien de qué se trata este régimen [...], que se opone a la razón de Estado o, más bien, que la modifica [...] sin, quizás, poner en cuestión los fundamentos. Sólo cuando se haya comprendido qué era este régimen gubernamental [...] se podrá, me parece, comprender qué es la biopolítica (Foucault, 2004, p. 24).

Dora Porto, Volnei Garrafa y la cátedra UNESCO de Bioética de Universidad de Brasilia -desde 1994 como núcleo de estudios e investigación en Bioética de la UnB hasta su transformación en Cátedra UNESCO de Bioética en 2004- a través de su propuesta de una bioética de intervención y, en este caso, Volnei Garrafa y Camilo Manchola en el texto “Bioética y asimetría (negativa) de poder” alientan una “nueva bioética”, que instaure “como blanco de sus reflexiones, de sus estudios o de sus intenciones académicas o políticas, la relación existente entre ella misma y la asimetría -negativa e ilegítima- de poder” (Garrafa e Manchola, 2016). La propuesta básica consiste en utilizar la bioética “como instrumento teórico-metodológico y práctico esencial, para modular esa asimetría” (Garrafa e Manchola, 2016).

Según Garrafa y Manchola conviene empezar definiendo la bioética como un territorio del saber que discurre sobre la ética de la vida -es decir, sobre lo que es, al final, una buena vida- en su amplio sentido, incluyendo, además de los ya tradicionales temas biomédicos, aquellos relacionados con los dominios sanitarios, sociales y medioambientales; para aclarar que la bioética tiene un vasto campo de estudio, en el que la vida juega un papel esencial. Es pertinente hacer lo mismo con la asimetría de poder, diciendo que ella se refiere al desequilibrio de habilidades y/o condiciones factuales que individuos diferentes tienen para afectar e influenciar intencionalmente y mutuamente su comportamiento, de diversas maneras, yendo desde la argumentación (al intercambiar ideas), hasta la fuerza o la violencia (al obligar o castigar a algún individuo para lograr que tome determinada acción). Consideran necesario registrar, por lo tanto, que la asimetría de poder tiene, en sí misma, un componente relacional que está en el centro de su definición.

Dora Porto, en su artículo “Bioética de intervención: retrospectiva de una utopía”, aclara que el mismo consiste en una reflexión sobre los errores, aciertos, sobreentendidos y desacuerdos relacionados con la Bioética

de Intervención (BI). Porto sostiene que se trata de una utopía, esto es, una propuesta de sociedad ideal fundada en leyes justas y en instituciones político-económicas verdaderamente comprometidas con el bienestar de la colectividad. Según Porto, “la bioética de intervención es en sí misma una utopía. Y lo es porque no es capaz de abarcar sino apenas una faceta de la realidad, no pudiendo nunca abarcar la complejidad de la sociedad” (Porto, 2012, p. 109) Desde este punto de vista, la bioética es una praxis cuya legitimidad se ha de validar periódicamente, atento a que el desafío que asume la BI consiste en responder a la multiplicidad de los factores que interfieren en la vida en sociedad. Así, la BI conformaría la base ética para un modelo abstracto e imaginario de sociedad ideal -tal como el socialismo utópico- como una suerte de ideal regulador de la vida humana, utópico, inalcanzable, irrealizable. Su referencia: los derechos humanos.

La BI considera que el neoliberalismo es perjudicial para la difusión de una perspectiva ética fundamentada en el ser humano. La BI procura estimular, a través de la reflexión bioética, la conciencia de la relación entre la propuesta neoliberal y la eliminación del Estado de su papel principal como formulador de políticas públicas inclinadas a garantizar a todos el acceso a condiciones elementales de la ciudadanía: salud, educación y trabajo, en definitiva el bienestar colectivo y la sobrevivencia del planeta.

Y, como dice Anna Quintanas Feixas, la biopolítica, en tanto análisis de las relaciones de poder que se establecen en torno y a través de la vida, debería servir de fundamento para toda reflexión bioética que no se conforme con jugar el papel de simple “cara amable de la biopolítica”. La reflexión bioética en torno al impacto y a las consecuencias que la tecnociencia puede generar sobre el “bios”, no debería llevarse a cabo ignorando cuáles son las relaciones de poder dentro de las cuales han surgido y se desarrollan la ciencia y sus aplicaciones. En este sentido, la bioética debería tener presente que lo propio de la experiencia contemporánea, como afirma Roberto Espósito, es que, en todos los grandes fenómenos políticos, tiende a producirse una determinada imbricación entre vida y política (Quintana Freixas, 2009).

Desde la perspectiva de Foucault, y en correlación con lo que antecede, las explicaciones basadas en una concepción puramente negativa del poder como represión no suelen tener en cuenta que deberían explicar cómo han surgido las clases de conocimiento necesarias para controlar el cuerpo y la fuerza laboral. La genealogía intenta demostrar que el cuerpo

humano pudo ser convertido en fuerza de trabajo porque hubo una *tecnología* o un *conocimiento* del cuerpo capaz de organizarlos hacia roles útiles y dóciles. Pero las tecnologías del poder no determinan causalmente las acciones particulares, sólo las hacen posibles. El poder no es una *posesión*, ni un *privilegio*. Es un ejercicio.

Por un lado, nos interesa considerar en el marco de estas reflexiones el espacio que es del orden de las relaciones de poder y las resistencias que le son simultáneas, o el modo como emerge un espacio de luchas y estrategias que tienen como blanco u objetivo fundamental del campo de acciones posibles del otro, modificando o intentando modificar, gobernar, en definitiva, sus estrategias de libertad.

Por otro lado, es importante desde nuestra perspectiva compartida por los autores antes mencionados, tener en cuenta el espacio en el que se trama la subjetividad; el espacio que perfila las formas de autocomprendernos a partir de lo que nos hacemos a nosotros mismos; las resistencias a las formas de normalización como espacio binario de constitución de identidad o, dicho de otro modo, la resistencia a la exclusión construida en un espacio diagramado por la separación basada en la diferencia y fundamentada como matriz universal. Como dice Foucault, “hay que dejar de describir el poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rehúsa”, “abstrae”, “encubre”, “oculta”, “censura”. El poder produce, “produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad” (Foucault, 1998, p. 225)

Una nueva forma de resistencia a la reducción de la vida humana a la vida biológica consistiría en la posibilidad, según Foucault, de concebir una nueva ontología que parta del cuerpo y sus potencias para pensar el “sujeto político” como un “sujeto ético”, contra la tradición del pensamiento occidental que lo piensa exclusivamente bajo la forma de “sujeto de derecho” (Lazzarato, 2000).

Se trata, además, de una interrogación dirigida hacia las formas de ejercicio del poder, sus dispositivos y sus prácticas, no a partir de una teoría de la obediencia y sus procesos de legitimación sino a partir de la “libertad” y de la “capacidad de transformación que todo ejercicio del poder implica.” Esta nueva ontología permite a Foucault “hacer valer la libertad del sujeto” en la relación consigo y en la constitución de la relación con los otros, lo que es para Foucault, la “materia misma de la ética”. El pensador francés encara la política como una ética; lo cual supone que nuestra cultura po-

lítica de la lucha entre la vida y la muerte requiere de un modo particular de relación política consigo mismo. Esta política de nosotros mismos, tal como la concibe Foucault tiene la función de resistir una forma de poder que “clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los ata a una identidad, les impone una ley de verdad que ellos deberían reconocer y los transforma en sujetos” (Foucault, 1988, p. 7). Poner el centro de atención en las prácticas normalizantes que han delimitado el *cuerpo* como objeto de investigación y saber permite establecer relaciones posibles entre diferentes prácticas disciplinares cuyo centro de atención es el cuerpo como realidad somática y política: los mecanismos de poder que generan, las formas de administración de los fenómenos relacionados con el cuerpo y sus efectos en los sujetos vinculados a ellos.

De cara a la normalización y el gobierno de los cuerpos, la resistencia puede tomar la forma de crítica del presente-“la actitud crítica exige tomar distancia respecto del presente, hay que estar en las fronteras”, afirma Foucault (1986, p. 104). Si la cuestión kantiana tuvo que ver con los límites del conocimiento (qué no es posible franquear), la cuestión crítica actual es positiva: transformar la limitación necesaria en la prueba de un franqueamiento posible; se trata de una crítica práctica. En definitiva, Foucault realiza e incita a la crítica de lo normal en lo actual: rechazar lo que somos, el modo de individualización al que hemos sido sometidos. A la *comunidad crítica* le corresponde esta tarea. Comunidad que no es la de quienes son excluidos por una sociedad para que ésta funcione, sino la de todos los que comienzan a rechazar su papel en el mantenimiento de la forma específica de pensamiento que define a la sociedad y a ellos, de los que se alejan de ella y que dan una nueva dirección a sus identidades y formas de experiencia, fuera de su ámbito (Rajchman, 2001).

La filósofa y bioeticista Sandra Caponi en el artículo titulado “Biopolítica: entre as ciencias de la vida e a gestão das populações” (2012, p. 87 y ss), expone con rigurosidad un conjunto de conceptos que tienen su origen en el léxico foucaultiano. El tema objeto de indagación es la relación entre bioética, política e injusticia. En tal contexto, invita a reflexionar sobre el prefijo *bíos* “que antecede al mismo tiempo los conceptos de ética y política.” Se propone básicamente analizar las diferencias entre bioética y biopolítica tomando como eje de discusión el concepto de vida. Nos hemos referido anteriormente al biopoder y a la biopolítica de acuerdo con la caracterización que de tales conceptos lleva a cabo Fou-

cault. Caponi nos recuerda y actualiza un dato que es básico para comprender por qué la biopolítica no es un concepto fijo, ni indica algo así como una invariante antropológica⁶. Como dice Caponi, en consonancia con varios de los autores citados anteriormente, en nuestra modernidad tardía, aunque no podamos inscribir las estrategias biopolíticas en el trazado de acontecimientos que describe Foucault, tampoco habría operado una “completa superación de los límites impuestos por el racismo, límites que observamos cotidianamente” (Caponi, 2012, p. 90). Caponi distingue tres diferencias fundamentales -epistemológicas, políticas y éticas- entre bioética y biopolítica. Desde el punto de vista epistemológico cabe a la bioética establecer los límites y alcances de los saberes referidos al cuerpo. La bioética pretende, desde este punto de vista, hacer uso político de las ciencias de la vida, esto es, cuestionar los usos ilegítimos de esos saberes, lo cual significa poner en tensión los efectos de verdad de las mismas -y el ejercicio de poder que los sostiene y difunde- y la “perspectiva legítima” que instala para el agente de conocimiento; las normas para la creación de teorías y conceptos; en definitiva, como dice Caponi, se trata de instalar, en cambio, una perspectiva bioética crítica en relación con los diversos modos de objetivación y masificación del ser humano, operada por los conocimientos biomédicos y por las tecnociencias.

6 “En la perspectiva de la ontología histórico-crítica de Foucault, adquiere especial relevancia el desplazamiento del paradigma antropológico que le permite mostrar los efectos de verdad y las diferentes modalidades de poder con las que aquélla se articula. Este desplazamiento, componente importante de la actitud crítica que adopta el autor, tiene que ver con el esfuerzo por evitar la forma de racionalidad retrospectiva, cómplice con el orden presente tal como el etnocentrismo con el dominio de la etnología, esto es, según Foucault, la imposibilidad misma de pensar lo otro. Ese desplazamiento le lleva a adoptar un punto de partida comprometido con una suerte de “escepticismo sistemático y metódico” hacia todos los universales antropológicos, escepticismo que despliega en tres reglas generales: a. Evitar hasta donde se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos y, naturalmente, los de un humanismo que haga valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto; b. Invertir el movimiento filosófico de ascenso hacia un sujeto al que se le pide que dé cuenta de lo que puede ser cualquier objeto de conocimiento en general; por el contrario, se trata de descender hacia el estudio de prácticas concretas por las que el sujeto se constituye dentro de un campo de conocimiento; c. dirigirse a las prácticas como modos de actuar y de pensar en los que se puede encontrar la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto” (Florence 1991).

Desde el punto de vista ético, para la biopolítica, la vida se limita a ser el blanco privilegiado de procesos de objetivación de individuos y poblaciones a través de la mediación de saberes médico-jurídicos, y de estrategias de intervención normalizadoras, como señaláramos oportunamente. Según Caponi a la bioética le cabe, por el contrario, prestar atención a la pluralidad y diversidad de producción de subjetividad. Es decir, poner en conflicto la homogeneidad de las normas y reflexionar sobre los modos de producción ético-políticos de las subjetividades. Y, finalmente, desde el punto de vista de sus objetos, si la bioética se interesa por las poblaciones es para garantizar la protección de las que son vulnerables por las desigualdades naturalizadas e injustas y las inequidades existentes entre pueblos, etnias o grupos humanos específicos. El objeto de la biopolítica es la vida de las poblaciones en tanto pueda ser maximizada a fin de garantizar el poder y la potencia de los Estados frente a sus enemigos perpetuando el conflicto entre las naciones y las guerras de raza.

Otro aporte interesante al debate es el de la Bioética Urbana y su recepción crítica del concepto de biopolítica, sus efectos prácticos en nuestras sociedades y las formas de normatividad que impone. Se trata de una propuesta que acentúa la importancia de la problematización de las relaciones entre biopolítica y bioética. “La Bioética Urbana explora, en el marco de los conflictos urbanos, las resistencias creativas y las subjetividades urbanas que habitan y recrean la ciudad en el tiempo de manera inédita” (Sarmiento, 2015).

Para Sarmiento, un primer supuesto es que las reflexiones, experiencias y análisis críticos que surgen en situaciones de conflicto son un material ineludible para un trabajo socialmente significativo de la ciudad. Un segundo supuesto es que las resistencias creativas son ellas mismas una manera diferente de habitar y recrear la ciudad a partir de esa habitación como verbo, enraizada en las propias capacidades y recursos de las personas que viven con otras, en lo que pueden sus cuerpos, sus subjetividades y su creatividad. Un tercer supuesto, que toma elementos centrales del campo que pretende asumir, es decir la bioética, es que la autonomía, el consentimiento y el consenso de los sujetos/as involucrados/as en las intervenciones urbanas deben ser insumos ineludibles para toda decisión que afecte las actividades y decisiones sobre el habitar común. Desde hace aproximadamente una década, la bioética en esta región se ha vinculado con cuestiones más amplias como la justicia distributiva sanitaria (Sar-

miento, 2014). El proyecto de Bioética Urbana se presenta como un aporte en línea con la *bioética social*, y es su intención recurrir a temas (bioética ambiental, ecología política, biopolítica, etc.), líneas filosóficas (filosofía de la liberación, fenomenología de la religión), modelos argumentativos, reconocimiento de las víctimas (como punto de partida) y modelos de intervención (la figura del bioeticista público), que permitan avanzar en una bioética con incidencia en los territorios urbanos.

Se trata de analizar a través de qué modalidades de poder, maneras de actuar, regímenes de verdad se conforman y correlacionan nociones tales como espacio, territorio, territorialidad, esto es, a través de qué juegos estratégicos se traman allí formas de vida y de construcción de subjetividad y de relación con los otros. La bioética urbana destaca, desde nuestro punto de vista, los procedimientos a través de los cuales se administra la distribución de los territorios y espacios que representan múltiples y cruzadas formas de construcción y distribución de objetos, problemas, conceptos, categorías, clasificaciones, campos de conocimiento, relaciones de poder y formas de subjetividad que se conforman en esos espacios de dominios, resistencias y ejercicios de libertad. Estos análisis permiten a la Bioética Urbana avanzar en la descripción y explicación del modo como operan lo que se ha dado en llamar “territorios de invención social”, es decir, “lugares de experiencia de nuestras culturas”.

Anna Quintanas Feixas, en la Introducción de *El trasfondo biopolítico de la bioética* (2013), pensando sobre todo en Latinoamérica, cita a Susana Vidal cuando esta última se refiere a “la necesidad de una mirada regional” que permita poner al descubierto las tensiones entre los saberes locales y los modelos proporcionados por la cultura imperante. Según Vidal, esta mirada regional sobre la bioética debería apostar por una “bioética social” que se caracterizara por su capacidad de transformar “realidades marcadas por la inquietud”. Este punto de vista, según Vidal, no sería ajeno a los propios orígenes de la bioética como disciplina puesto que uno de los elementos impulsores de su desarrollo fue precisamente el contexto de los años 60 y 70. Quintanas Feixas considera con Vidal que estas décadas estuvieron dominadas por las luchas de las minorías en defensa de sus derechos, pero también por una reacción de la sociedad civil ante los nuevos problemas generados por la ciencia y la tecnología: desde las denuncias contra las investigaciones biomédicas que no reunían los requisitos éticos necesarios, hasta las demandas de los pacientes sobre su derecho a parti-

cipar activamente en las decisiones que afectaban a su cuerpo o a su salud. Coincide en que resulta comprensible que estos intentos por pensar la bioética desde su trasfondo biopolítico tengan protagonismo en los “bordes del mundo” donde, evidentemente, las cuestiones éticas (y bioéticas) difícilmente se pueden escindir de la cuestión de la justicia social.

A modo de conclusión

Así las cosas, cabe tener en cuenta que los espacios políticos que configuran los medios de comunicación característicos de nuestras sociedades, manifiestan una suerte de reducción discursiva que de manera sostenida se expresa en términos contra-conceptuales, contra-críticos, contra-reflexivos que alientan la desorientación en las maneras de pensar y actuar de las gentes que formamos parte de tales sociedades. Precisamente por ello se ha vuelto necesario prestar atención a aquellos discursos que apelan a expresiones borrosas y ambiguas a fin de evitar, de ese modo, la “ceguera consecuente” frente a su correlato real.

Viviríamos en una época de *posverdad* en la que el pensamiento crítico debería rechazarse así sin más. De cara a estos deseos y rechazos exaltados al ejercicio de la crítica como nunca antes pronunciados con tanto énfasis, la educación en bioética ha de ocuparse de la problematización de los valores generados por el pensamiento crítico arraigado en las reflexiones filosóficas del pensamiento occidental que no han renegado de su ejercicio. En tal sentido, uno de los desafíos consiste en describir y explicar cómo opera hoy de manera específica una forma de razón instrumental que pretende arrastrarnos, a través de definiciones caprichosas inspiradas en los aspectos más viscosos del ser humano, a la destrucción de uno de los elementos más significativos de la libertad humana: su capacidad crítica y su relación con la verdad.

Se trata de oponer a los discursos que banalizan conceptos y problemas afines a la mercantilización del pensamiento y la vida de los hombres y mujeres todo un conjunto de prácticas capaces de correlacionar formas de conocimiento crítico y el tipo de interés que le es afín. Se trata de reactivar un ethos, una actitud a preservar, un interés en lo común, lo que va en interés de todos y cada uno, de los que tiene voz y de los que no la tienen. Esa actitud y esa preservación han de captar las dificultades y las posibilidades de cada uno de los que intervienen en la acción de educar en

bioética en la tarea del pensar de otro modo lo que regularmente aparece legitimado a fuerza de ser repetido y, por tanto, naturalizado así sin más...

En definitiva, nuestra apuesta consiste en poner de relieve todo un conjunto de conceptualizaciones que puedan contribuir al debate sobre la relación entre bioética y biopolítica. Se trata de mostrar el alcance y los efectos de mecanismos de poder individualizantes y totalizantes a la vez que toman como blanco de intervención los cuerpos y la población. Los *juegos de verdad* en el interior de los cuales emergen tipos de normatividad a que da lugar el entrecruzamiento de medicina, psiquiatría, psicología, psicoanálisis, sociología, entre otras ciencias humanas -con sus divisiones, clasificaciones y *naturalizaciones*-; el espacio de acción que configuran; la intervención sobre el *cuerpo* y el *alma* del otro -y las formas de subjetivación a que da lugar-, proponer la tarea de preguntar: ¿Cómo sucede que el sujeto humano se convierta en objeto de conocimiento para un otro y para sí mismo, por medio de qué formas de racionalidad, de qué necesidades históricas y a qué precio? ¿Cuál es el compromiso del campo disciplinar de la bioética con prácticas de normalización? ¿Se inscribe el mismo en el dispositivo del biopoder? ¿Cuál es la correlación que es posible establecer entre prácticas relacionadas con la vida y el ejercicio del poder?

Y se trata, sobre todo, de describir las condiciones históricas y ético-políticas que motivan nuestras conceptualizaciones; revisar el tipo de realidad del que nos estamos ocupando, es decir, realizar el ejercicio de pensar por nosotros mismos en relación directa con nuestra actualidad, la actualidad a la que pertenecemos en tanto elementos y actores a la vez. Tarea que nosotros en particular, y con relación al tema que nos ocupa, debemos asumir ciertamente como ciudadanos, pero también como pertenecientes a una comunidad de investigación que tiene por objeto la vida y las formas de reflexión práctica sobre ella.

Referencias

Caponi, Sandra (2012). "Biopolítica: entre as ciencias de la vida e a gestão das populações". En Porto, Dora, Garrafa, Volnei, Zafalón Martins, Gerson e do Nascimento Barbosa, Swendenberger (org.), *Bioéticas, poderes e injusticias. 10 anos depois*. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/ SBB. <https://portal.cfm.org.br/images/stories/biblioteca/bioeticaspoderesinjusticias.pdf>

Esposito, Roberto (2006). *Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires: Grama Editorial.

Foucault, Michel (2006). *Historia de la sexualidad, Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI Eds.

(2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: FCE.

(2004). *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard-Seuil.

(1998). *Vigilar y Castigar*. México: Siglo XXI Eds.

(1988). "El Sujeto y el Poder" *Revista Mexicana de Sociología*, Vol.50, No.3. jul-sep., pp. 3-20. <http://links.jstor.org/sici?sici=0188-503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESY-EP%3E2.0.CO%3B2-A>

(1986). *Qué es la Ilustración*. Córdoba: Ed. Alción.

Castro, Eduardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault, "Gobierno"*. Bernal-Quilmes: Prometeo. http://www.scielo.br/pdf/bioet/v26n2/es_1983-8042-bioet-26-02-0163.pdf

Florence, Maurice (1991). "Michel Foucault. Autorretrato". Buenos Aires: Letra A, 2, (3).

Garrafa, Volnei, Manchola-Castillo, Camilo (2016). "Bioética y asimetría (negativa) de poder". *Revista Redbioética/UNESCO*, Año 7, 1 (13) enero - junio 2016, pp. 66-75. <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Montevideo/pdf/RevistaBioetica13.pdf>

Junges, José Roque (2018). "Biopolítica como teorema de la bioética". *Revista Bioética*, (Impr.), 26 (2), pp.163-171.

Kottow, Miguel (2010). "Bioética: una disciplina en riesgo". *Revista Red-bioética UNESCO, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioéti-*

- ca UNESCO, Vol.1, No1, julio. <https://redbioetica.com.ar/wp-content/uploads/2018/11/Kottow.pdf>
- Lazzarato, Maurizio (2000). "Del biopoder a la biopolítica". Rev. Multitudes 1, marzo. https://marceloexposito.net/pdf/trad_lazzarato_biopoderbiopolitica.pdf
- Porto, Dora (2012) "Bioética de intervención; retrospectiva de una utopía". En Porto, Dora, Garrafa, Volnei, Zafalón Martins, Gerson e do Nascimento Barbosa, Swendenberger (org.), Bioéticas, poderes e injusticias. 10 anos depois. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/ SBB. <https://portal.cfm.org.br/images/stories/biblioteca/bioeticaspoderesinjusticias.pdf>
- Quintanas Feixas, Anna (2009). "Bioética, biopolítica y antropológicas", Ágora -Papeles de Filosofía- 28/2 pp.157-168. <http://hdl.handle.net/10347/7361>
- Quintana Feixas, A.(ed.), 2013. *El trasfondo político de la bioética*. Barcelona: Documenta universitaria. <https://books.google.com.ar/books?id=GSbPBAAAQBAJ&pg=PT88&lpg=PT88&dq=El+trasfondo+biopol%C3%ADtico+de+la+bio%C3%A9tica&source=bl&ots=eCd7n5DucL&sig=ACfU3U3KzsJQMjp-g3YfiG0PNZfgIqzFApw&hl=es->
- Rajchman, John (2001). *Foucault, Lacan y la ética*. México: Ed. Psicoanalítica de la Letra.
- Rose, Nicholas (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XX*. Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria.
- Sarmiento, María Laura (2015). "Bioética urbana. Conflictos urbanos, resistencias creativas, vitalidad colectiva" Bioética urbana. Transdisciplinas militantes. Blog. <https://bioeticaurbana.wordpress.com/>

(2014). "Bioética urbana: desafíos de un campo emergente". Revista Redbioética/UNESCO, Año 5, 2 (10): 110-118, julio - diciembre. <https://redbioetica.com.ar/wp-content/uploads/2018/11/Art11-SarmientoR10.pdf>

Schramm, Fermin Roland (2012). "É pertinente e justificado falarem bioética de proteção?" En Porto, Dora, Garrafa, Volnei, Zafalón Martins, Gerson e do Nascimento Barbosa, Swendenberger (org.), Bioéticas, poderes e injusticias. 10 anos depois. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/ SBB. <https://portal.cfm.org.br/images/stories/biblioteca/bioeticaspoderesinjusticias.pdf>

Ugarte Perez, Javier (2005) *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos.



Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas (La ed.)
Constanza SanPedro y María Victoria Dahbar (Eds.)

Constanza San Pedro [et al.]

Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba

Octubre de 2025 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento
- Compartir Igual (by-sa)