

Bioética versus neoliberalismo. Por una nueva política de la vida

Bioethics versus neoliberalism. For a new politics of life

Anna Quintanas*

Resumen

El análisis de las interrelaciones entre bioética, biopolítica y neoliberalismo abre la posibilidad de apostar por una bioética que enfrente los desafíos éticos generados alrededor del “bíos” desde una nueva política de la vida que impugne los efectos más perniciosos del neoliberalismo.

Palabras clave: bioética, biopolítica, neoliberalismo

Abstract

The analysis of the interrelationships between bioethics, biopolitics and neoliberalism opens the possibility to gamble on a bioethics that tackle the ethical challenges generate around of “bios” from a new politics of life that refute the most pernicious effects of neoliberalism.

Keywords: bioethics, biopolitics, neoliberalism

Resumo

A análise das inter-relações entre bioética e biopolítica neoliberalismo abre a possibilidade de apostar em uma bioética que aborda os desafios éticos gerados em torno dos “bios”. Este confronto será a partir de uma nova política da vida refutando os efeitos mais perniciosos do neoliberalismo.

Palavras-chave: bioética, biopolítica, neoliberalismo

Los derechos humanos como puente entre la bioética y la biopolítica

Seguramente todos nos pondríamos de acuerdo en establecer que las propuestas de la bioética deben estar en consonancia con el cumplimiento de los derechos humanos. Desde Latinoamérica, por ejemplo, se han realizado importantes esfuerzos en vistas a difundir y poner en práctica los principios de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos humanos de la UNESCO (2005). Pero los derechos humanos, que sobre el papel suelen generar adhesiones teóricamente incondicionales, experimentan graves dificultades cuando intentan encarnarse en la realidad. Y no debemos engañarnos: lo único que realmente importa de los derechos humanos es que se creen las condiciones para su efectivo cumplimiento. Desde este punto de vista, y para ser consecuen-

tes, nos parece que la bioética debería sentirse obligada a llevar a cabo acciones políticamente comprometidas en esta dirección. Por este motivo defendemos la tesis que la (bio)ética debe conjugarse con la (bio)política. Para que se cumplan determinados requisitos éticos en relación al trato con la vida, haría falta la aparición de una nueva política de la vida que militara a favor de la materialización de los derechos humanos y evitara sus violaciones o abusos. Si la bioética pretende realmente posicionarse al lado de los derechos humanos, debe presionar a las políticas públicas para que éstos se respeten a nivel mundial. Por esta razón la “ética” de la bioética no debería deslindarse de la política.

En este sentido nuestra postura se siente muy próxima a la “bioética de intervención” defendida por V. Garrafa y D. Porto, tanto por el hecho de

* Doctora en Filosofía. Profesora Agregada del Departamento de Filosofía de la Universidad de Girona (Catalunya, España). Miembro del Comité de Ética Asistencial del Hospital Universitario Dr. Josep Trueta de Girona. anna.quintanas@udg.edu

tener una visión amplia de la bioética que pone en primer plano el contexto social de los conflictos, como por su voluntad explícita de influir en las políticas públicas a nivel nacional e internacional (Garrafa y Porto, 2008). De hecho, seguimos con mucho interés la trayectoria de distintos autores latinoamericanos que intentan construir una “bioética otra” más allá de los parámetros de la bioética dominante¹. Estamos convencidos de la importancia de lo que S. Vidal, partiendo sobre todo de Latinoamérica, llama “la necesidad de una mirada regional” para contrastar los saberes locales con los modelos de la cultura imperante (Vidal, 2010), pero nuestra tesis es que la utilidad de estos “pensamientos de frontera”, a menudo inspirados en las teorías decoloniales, va mucho más allá de determinadas zonas geográficas porque sirve para subvertir el edificio conceptual de un pensamiento que se impone a nivel mundial, tanto en los llamados “países centrales” como en los países que han sufrido la herida colonial.

Ahora bien, en primer lugar, es necesario aclarar que cuando nos referimos a la imbricación entre (bio)ética y (bio)política para que las recomendaciones bioéticas no se queden en el nivel abstracto y teórico, sino que se exija a los poderes públicos que cumplan sus requisitos éticos, defendemos un movimiento que debería ir de la bioética a la política, pero no, en absoluto, en sentido inverso: cuando los políticos intentan presionar a los grupos que se dedican a la bioética para que sus discursos se plieguen a sus intereses partidistas. Por ello, nuestra defensa de la conjunción entre (bio)ética y (bio)política no debe confundirse con la crítica que E. H. Blackburn llevó a cabo contra la “distorsión política” que algunos gobiernos intentan ejercer sobre los científicos y los comités de bioética (Blackburn, 2004)². Nosotros defende-

mos un movimiento que debe ir de la (bio)ética a la (bio)política, pero negamos absolutamente los intentos de presión contraria, de la política hacia la bioética.

En segundo lugar, cuando afirmamos que la bioética debería llevar a cabo acciones políticamente comprometidas no queremos decir que quién se dedica a la bioética deba participar necesariamente en la política de partidos pero creemos que la bioética no puede ser apolítica, es decir, no debería evitar las cuestiones de la polis, de la vida pública, de la vida en comunidad. Cuando hablamos de la vinculación de la (bio)ética y la (bio)política, partimos de una idea de política más bien en el sentido de H. Arendt, es decir, como ejercicio cotidiano que nos implica a todos. A través de la acción y la palabra todos podemos participar en la arena política. De hecho, ya lo hacemos cuando escribimos, cuando enseñamos, cuando hablamos en público, aunque no seamos siempre conscientes de ello. Como dice Arendt, la existencia humana misma es política, aunque desde hace un par de siglos, la política haya tendido a ser un monopolio de una clase política y una burocracia sindical que no parecen demasiado interesadas en promover una noción más participativa de ciudadanía y una democracia más radical.

La bioética como catalizadora de una nueva (bio)política

Estamos convencidos que la bioética puede ser uno de los espacios idóneos para volver a pensar y revitalizar la política, para movilizar a los ciudadanos a nivel internacional a favor de una nueva política de la vida —aún en construcción— que garantice el cumplimiento de los derechos humanos. La bioética puede servir de catalizador para incentivar a los ciudadanos a intervenir en las discusiones en torno al “bios”. No sólo los expertos o los comités de ética deberían deliberar sobre los problemas bioéticos, sino que éstos deberían abrirse a la ciudadanía. Posicionándonos al lado de una concepción de la política que, como Castoriadis, la define como “la actividad lúcida que

1 En esta dirección fue especialmente relevante el impulso surgido del Sexto Congreso Mundial de Bioética celebrado en Brasilia en 2002, cuyo título oficial hablaba por sí solo: “Bioética, poder e injusticia”. Desde nuestro punto de vista, una bioética que no se enfrente a la cuestión de las relaciones de poder, por muy bien intencionada que pueda ser, resulta sospechosa. Tres momentos clave posteriores fueron la creación de la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética en 2003, la publicación del *Estatuto epistemológico de la bioética* (Garrafa, Kottow y Saada, 2005) y la aparición de la revista *Redbioética/Unesco* en 2010.

2 E. H. Blackburn, premio Nobel de medicina, fue seleccionada por George W. Bush para formar parte del *President's Council on Bioethics*, pero en 2004 fue expulsada del mismo porque sus posiciones sobre la investigación con células madre no coincidía con la postura del presidente Bush.

apunta a la institución de la sociedad por la sociedad misma”, y apostando –también en línea con Castoriadis– por la creación de nuevas “ágoras”, de nuevos espacios que permitan la emergencia de una democracia más directa, nosotros pensamos que la bioética puede ser una de ellas. El debate en torno a la vida (y la muerte), sus condiciones o sus riesgos, sus enfermedades, su mejora o su explotación, el hábitat que la posibilita y le garantiza un futuro, bien puede servir como un espacio privilegiado para recuperar el sentido del “nosotros” y atacar esa “in-significancia” que tiende a separarnos de la vida pública y de la construcción del mundo en común. En contra de la tendencia al conformismo y a la privatización de la vida social, la bioética puede ser un buen lugar de encuentro para construir nuevas significaciones sociales. No pretendemos que la bioética genere recetas ético-políticas para ser aplicadas automáticamente, sino más bien que sirva de encrucijada, de cruce de caminos, de foro interdisciplinario e intercultural de donde broten, a nivel internacional, voces múltiples, críticas y autocríticas.

Debemos tener en cuenta que las cuestiones bioéticas, lejos de afectar sólo al ámbito de los conflictos éticos concretos que se desarrollan alrededor de la manipulación de la vida, a menudo tocan el núcleo mismo de la estructura social. Por ejemplo, uno de los objetivos principales de la bioética debería ser el de garantizar una vida de calidad, tanto para los individuos como para su hábitat, empezando por la defensa del derecho a la salud y por la crítica a la sobreexplotación de la naturaleza. Y este tipo de cuestiones no son sólo temas éticos, sino que desembocan forzosamente en la política, en la discusión sobre cómo queremos que sea la sociedad en que vivimos. En consecuencia, sería necesario democratizar las formas de análisis y los métodos de deliberación de la bioética. Los ciudadanos no pueden quedar al margen del debate y, por tanto, se debería favorecer lo que M. Kottow llama una “bioética pública”, dedicada a fomentar la participación de la sociedad civil en los debates bioéticos (Kottow, 2010).

La “bioética política” de V. R. Potter y la influencia de A. Leopold

Aunque este posicionamiento que defiende la imbricación entre bioética y biopolítica implique nadar a contracorriente respecto a la bioética predominante, estamos convencidos que recoge el legado de la bioética global de V. R. Potter, quien habló claramente de la necesidad y la urgencia de idear una “bioética política” o “una bioética mundial políticamente dinamizada” (Potter, 2002). Resulta impactante comprobar que aunque en cualquier escrito sobre bioética es posible encontrar una referencia sobre la bioética potteriana, muy pocos han leído directamente sus textos, y por ello, quienes los mencionan, a menudo no resucitan el espíritu originario que guió a este oncólogo y bioquímico, sino que se limitan a propagar el estereotipo que la bioética dominante ha construido a partir de él y que, en la mayoría de casos, excluye sin más esta dimensión política de la bioética global, y la reduce a ética clínica. Inspirándose en el *Worldwatch Institute*, fundado por Lester R. Brown en 1974, Potter pensó en la posibilidad de crear instituciones de Bioética Global por todo el mundo que tuvieran como objetivo impulsar decisiones políticas que garantizaran el cuidado de la vida a largo plazo (de la vida humana y del ecosistema, puesto que, desde su perspectiva, la ética ambiental se conjuga necesariamente con la justicia social). La bioética potteriana, por tanto, no fue concebida como una disciplina teórica separada de las urgencias del presente, sino como una plataforma que impulsara acuerdos globales y leyes internacionales que transformaran profundamente la dinámica del sistema que gobierna el mundo. Aunque pocos lo sepan, Potter denunció la hipocresía de la fe liberal en la “mano invisible” que, en teoría, debe acabar provocando progreso económico y equilibrio social, pero que en realidad actúa como una “mano rapaz” que provoca la concentración del poder en pocas manos y la destrucción de la naturaleza:

“[La ética capitalista] es una categoría que, por lo general, no se considera, pero se exige que la filosofía de libre mercado sea un instrumento para un desempeño social bueno, mediante la así llamada mano invisible del autointerés, que Adam Smith, un economista escocés, describió en

1776. Sin embargo, en efecto, es la mano rapaz la que opera en el libre mercado de una economía global que reduce la selva tropical y que vacía el mar de sus peces. La ética, así como es, no ha podido resolver el dilema de la simple justicia que equilibra los derechos humanos en contra de la ganancia máxima de una minoría.” (Potter, 1998)

Como puede comprobarse, la bioética global potteriana se posicionó en contra de la “ética capitalista” por defender las bondades de una economía global que, en realidad, no ha conseguido “resolver el dilema de la simple justicia que equilibra los derechos humanos en contra de la ganancia máxima de una minoría”. Según parece, Potter no estuvo en contra de la “ganancia” en sí misma sino del hecho que ésta, al concentrarse desmesuradamente en una élite, provoca que la mayoría de la población tenga que sufrir en sus carnes el incumplimiento más flagrante de los derechos humanos. Está claro: no se puede estar de acuerdo con la “ética capitalista” porque, de momento, de sus valores no se ha derivado la justicia social ni la preservación del ecosistema. Para Potter la justicia significaba encontrar el punto de equilibrio entre el mundo de la ganancia y el respeto de los derechos humanos en conjunción con el respeto por el hábitat en que vivimos y gracias al que vivimos.

Resulta paradójico que se haya destacado ampliamente el compromiso ecológico de Potter, mientras se pasa de puntillas sobre el hecho que éste era concebido como inseparable de la justicia social. Y ello porque a menudo también se condena al olvido que esta conexión ya estaba presente en *A Sand County Almanac*, la obra principal de Aldo Leopold (1887-1948), publicada en 1949 (Leopold, 1968). Recordemos que Potter reivindica abiertamente a su maestro en el subtítulo de su segunda obra: *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy* (Potter, 1988). Para este importante precursor del pensamiento ecológico, que como Potter también fue profesor de la Universidad de Wisconsin, la evolución de la ética a lo largo de la historia ha significado la ampliación paulatina de su campo de aplicación. En la Grecia clásica los ciudadanos de pleno derecho eran el principal objeto de la reflexión ética, mientras otros grupos, a pesar de ser mucho más

numerosos, quedaban al margen. Los esclavos, por ejemplo, eran considerados como simples propiedades. La ética contemporánea ya incluye a todos los seres humanos, y se preocupa tanto por el individuo como por los problemas sociales pero, según Leopold, la ética debería hacer un paso más para incluir también en sus reflexiones a los miembros no humanos, a la Tierra en su conjunto, entendida como organismo vivo. Ahora bien, en Leopold este compromiso ecológico está unido a la cuestión social, tal y como queda bien reflejado en su célebre sentencia expresada en el ensayo “Historia natural”: “nunca alcanzaremos armonía con la tierra más allá de lograr absoluta justicia y libertad para los seres humanos”³. (Leopold, 1968)

Este punto resulta esencial para entender por qué la bioética global de Potter, inspirada en el pensamiento ecológico de Leopold, incluyó también una bioética política. Según Leopold, la relación que el hombre ha establecido con la naturaleza está totalmente mediada por la noción de “propiedad”, como anteriormente había sucedido con los esclavos. La Tierra es vista desde un punto de vista mercantil e instrumental. Esta situación, dice Leopold, se perpetuaría básicamente por dos causas principales, la educación y el sistema económico imperante:

“El obstáculo más serio que impide el desarrollo de una ética de la tierra quizás sea el hecho de que nuestro sistema educativo y económico le ha vuelto la espalda a una genuina conciencia de la tierra, en vez de encaminarse hacia ella.” (Leopold, 2000, p. 154).

El sistema económico induciría a que todo lo que afecta al hombre y a la naturaleza sea analizado sólo en términos de ganancias y pérdidas, no

3 Esta conexión entre el compromiso político-social y la ética ambiental se encuentra también, por ejemplo, en Henry David Thoreau (1817-1862), conocido principalmente por su ensayo “Del deber de la desobediencia civil” (1849), pero que también reflexionó extensamente sobre las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Cf. su obra *Walden, o la vida en los bosques* (1854) o la conferencia pronunciada por primera vez en 1851, “Caminar” (Thoreau, 1998). Potter cita la célebre y enigmática tesis que guía esta conferencia y que afirma que la naturaleza virgen es la que, en última instancia, preserva el mundo (Potter, 2000, p. 120).

prestando atención a lo que es percibido como carente de valor económico. Leopold no afirmó que el punto de vista económico haya que suprimirse totalmente de nuestra interacción con la naturaleza pero reclamó que teníamos que “dejar de pensar que el uso adecuado de la tierra es sólo un problema económico” y ampliar nuestra perspectiva con consideraciones éticas y estéticas. Cuando analizamos las conexiones entre el ser humano y el ecosistema deberíamos:

“examinar cada cuestión en términos de lo que es correcto desde el punto de vista ético y estético, además de lo que conviene económicamente. [...] No hay ni que decir que la viabilidad económica limita el alcance de lo que se puede y no se puede hacer a favor de la tierra. Siempre ha sido así y siempre lo será. La falacia que los deterministas económicos nos han atado alrededor del cuello colectivo, y de la que ahora nos tenemos que liberar, es la creencia de que la economía determina todos los usos de la tierra. Esto, simplemente, no es verdad” (Leopold, 2000, p. 155)

Si el sistema económico, piensa Leopold, nos impulsa a ver la naturaleza como una mercancía y a tratarla consecuentemente, el sistema educativo reproduce este paradigma en el que la Tierra es una propiedad que genera derechos pero no obligaciones: “La educación actual no menciona las obligaciones para con la tierra, más allá de las dictadas por el propio interés egoísta [...]. La ética del uso de la tierra sigue totalmente gobernada por el interés propio económico.” (Leopold, 2000, pp. 140-141). La solución propuesta por Leopold fue cambiar de registro: dejar de ver la naturaleza “como una mercancía que nos pertenece” y comenzar a pensarla “como una comunidad a la que pertenecemos”, pues sólo entonces “podremos empezar a usarla con amor y respeto” (Leopold, 2000, p. 39). El ser humano debería dejar de actuar como un “conquistador de la comunidad terrestre” para pasar a sentirse como un “simple miembro y ciudadano de ella” (Leopold, 2000, p. 136). La Tierra en su conjunto debe ser entendida como un “equipo biótico”, como una comunidad donde sus miembros están todos interrelaciona-

dos entre sí, y donde el destino de uno depende del de los demás. Es por este motivo que Leopold nos animó para que aprendiéramos a “pensar como una montaña”, y eso mucho antes que la red nos acostumbrara a establecer conexiones entre lo local y lo global, entre las partes y el todo (Leopold, 2000, p. 117). Con lo que acabamos de resumir sobre el nexo que Leopold estableció entre la ética ambiental y la cuestión social, ya no nos debería sorprender que Potter asociara su bioética global a una bioética política. Lo que nos debería dejar desconcertados, por el contrario, es que esta característica de la bioética potteriana haya sido ensombrecida, arrinconada y prácticamente desestimada.

En relación a las tesis de Leopold, nos interesa destacar un último aspecto: su concepción de la ética, y especialmente su interpretación de las conexiones entre ésta y los ámbitos de la política y la economía. En primer lugar, no pensó la ética como un conjunto de principios a priori que, una vez reconocidos, sólo tuvieran que aplicarse, sino que reconoció el carácter histórico de los valores: “tal vez la ética sea una especie de instinto comunitario que se desarrolla sobre la marcha” (Leopold, 2000, p. 135). Por supuesto, reconoció que entre los elementos que conforman la naturaleza hay “competencia”, pero también destacó que hay distintas formas de cooperación a las que los ecólogos llaman “simbiosis”. Lo interesante es que este modelo de las formas de colaboración y ayuda mutua en la naturaleza lo extrapoló y lo utilizó para definir el papel que jugarían la política y la economía en las sociedades actuales. La política y la economía serían como “simbiosis avanzadas en las que la competición original donde casi todo valía ha sido reemplazada por mecanismos cooperativos con un contenido ético.” (Leopold, 2000, p. 134) Esta definición nos parece muy jugosa. La ética serviría para poner límites a la competición sin reglas, pero estas reglas se materializarían a través del gobierno de la sociedad, que evidentemente se realiza sobre todo a partir de medidas políticas y económicas. Es decir, según Leopold la política y la economía deberían ser instrumentos para poner en funcionamiento sistemas de cooperación y ayuda mutua que estuvieran presididos por un contenido ético. También nosotros pensamos que la política

y la economía sólo tienen sentido, sólo cumplen su verdadera función, si están gobernadas por el impulso de la ética, no por intereses privados ajenos al bien común.

La bioética frente al neoliberalismo

A pesar del hecho que se haya intentando silenciar el compromiso político inherente a la bioética global de Potter y al ecologismo de su maestro Leopold, éste debería resultarnos bastante obvio, puesto que, en el fondo, es realmente difícil preocuparse por el destino de la naturaleza sin poner en cuestión el sistema que actualmente gobierna el mundo global. La cuestión ecológica, que estaba en el núcleo de la bioética en sus orígenes, pone sobre la mesa del debate la estructura misma de la sociedad. Como afirma Castoriadis:

“La cuestión ecológica implica, es evidente, la totalidad de la vida social. Decir que hay que salvar al medio ambiente es decir que hay que cambiar radicalmente el modo de vida de la sociedad, renunciar a la carrera desenfrenada por el consumo. No es nada menos que eso la cuestión política, psíquica, antropológica, filosófica que se plantea, en toda su profundidad, a la humanidad contemporánea.” (Castoriadis, 1997, p. 90)

Si la bioética hubiera seguido respetando sus orígenes y hubiera continuado incluyendo en su agenda la cuestión ecológica en consonancia con la cuestión social, ahora no tendríamos que defender la tesis de establecer conexiones entre la (bio)ética y la (bio)política porque estas ya se habrían generado espontáneamente. Pero ahora lo que nos interesa destacar es que, si vinculamos la reflexión bioética con los estudios biopolíticos, la primera constatación que se nos impone es que los conflictos éticos que aparecen en el ámbito biomédico —que son los analizados mayoritariamente por la bioética predominante— no suelen ser ajenos a las formas de gobierno de los individuos y la población impulsados por el neoliberalismo. Antes de continuar con nuestra argumentación, para evitar una confusión conceptual hace falta aclarar que entendemos la noción de “biopolítica” a partir de la doble polaridad que le otorgó Michel Foucault en su primer volumen de

la *Historia de la sexualidad* (Foucault, 1989). Los análisis que este pensador francés realizó sobre la modernidad europea le mostraron que la biopolítica representaría la entrada de la vida en la escena política. Pero Foucault no sólo se refiere a las relaciones de poder que, en consonancia con el liberalismo, aspiran a administrar exhaustivamente a la vida, sino también a los múltiples intentos de la propia vida por escapar de sus redes. La vida, en las diferentes formas de liberalismo (desde el liberalismo clásico hasta el neoliberalismo), se ha convertido en objetivo del poder, pero, simultáneamente, las luchas políticas de resistencia han convertido la vida en leitmotiv de sus reivindicaciones (pensemos por ejemplo, en todos los movimientos a favor de una vida digna, de una vida de calidad, de las condiciones mínimas para poder vivir, de la defensa de la vida del conjunto biótico, etc.). En consonancia con esta doble polaridad que Foucault le atribuyó al concepto de “biopolítica”, estamos convencidos que alrededor de la biopolítica neoliberal están naciendo otras políticas de la vida a favor del cumplimiento real de los derechos humanos, y que la bioética puede jugar un papel relevante en esta dirección. Por esta razón podemos hablar de la biopolítica (neo) liberal pero también de una nueva (bio)política, de una nueva política de la vida que tenga como objetivo enfrentarse a las vulneraciones de los Derechos humanos por parte del neoliberalismo.

Así pues, entre bioética, biopolítica y neoliberalismo parecen establecerse complejas interacciones (Quintanas, 2013). No puede ser una simple casualidad que los términos “bioética” y “biopolítica”, y los primeros experimentos sobre las políticas neoliberales, sean coetáneos. Potter utilizó por primera vez la palabra “bioética” en un artículo de 1970 (Potter, 1970). Michel Foucault, como es sabido, no inventó el término “biopolítica”, pero es evidente que el debate contemporáneo sobre esta materia lo debemos al impulso que le dio este pensador francés, que lo utilizó por primera vez en unas conferencias realizadas en Río de Janeiro en 1974 (Foucault, 1999, p. 366). El neoliberalismo, por su parte, como teoría se remonta a mitades del siglo XX, pero su éxito académico y político empezó cuando sus defensores acusaron a los keynesianos de ser incapaces de resolver la crisis del petróleo de 1973. Y el primer ensayo con

la población de estas políticas neoliberales, bajo el auspicio de M. Fridman y la Escuela de Chicago, se produjo en Chile después de la llegada de Pinochet al poder en 1973. A partir de ese momento, el neoliberalismo fue ganando terreno en el mundo anglosajón con las políticas de M. Thatcher, que ganó sus primeras elecciones en 1979, y R. Reagan, cuyo mandato empezó en 1981. Por tanto, el despegue de la bioética y del neoliberalismo data de los años setenta, aunque en ambos casos su éxito se expande en las décadas de los ochenta y los noventa. En el caso del neoliberalismo, en Europa empezó a tener predicamento entre las clases dirigentes a partir de la caída del muro de Berlín en 1989, y su implantación más pura y dura, remonta a la crisis actual que está afectando sobre todo a los países del sur.

Evidentemente no tendría que ser necesario aclarar que no estamos defendiendo una imagen simplista y reduccionista de la relación entre bioética y neoliberalismo. No pretendemos postular la tesis de que el neoliberalismo, perteneciente a la infraestructura, ha determinado todo el discurso que, desde el nivel superestructural, haya podido pronunciar la bioética. De hecho, este enfoque, a pesar de lo que puedan pensar algunos, no lo hubiera promocionado ni el mismo Marx, quien explicó, de forma original, hasta qué punto el mundo de la vida material influye en todos los demás ámbitos sociales y culturales, pero nunca defendió un determinismo económico. No estamos insinuando, por tanto, que el origen y el desarrollo de la bioética haya que leerse como un instrumento perverso (más) al servicio de los intereses del neoliberalismo. Aunque eso no nos impide afirmar que, a veces, la bioética ha defendido discursos que van totalmente a la par de las teorías neoliberales, por ejemplo, en el caso de algunas de las ideas defendidas por H. T. Engelhardt. Pero resulta evidente que, en otros casos, empezando por la misma bioética global de Potter, puede funcionar perfectamente como una forma de resistencia contra este modelo económico y sus técnicas de gobierno de la vida. Como afirmó Michel Foucault, donde hay relaciones de poder hay siempre posibilidad de resistencia. Todo depende, también en el caso de la bioética, de dónde pretenda uno situarse en medio de este juego estratégico de fuerzas.

Es importante recordar que Foucault situó la emergencia de la biopolítica, como nueva forma de gestión de la población en tanto que cuerpo-especie, en el paso del siglo XVIII al siglo XIX, y que fue precisamente esta nueva tecnología del poder la que le llevó al estudio del liberalismo como forma de gobierno (desde el liberalismo clásico hasta el neoliberalismo). Foucault mismo relacionó la biopolítica con el liberalismo porque se desarrollaron conjuntamente (Foucault, 2007). Ahora bien, en consonancia con la clarificación conceptual que hemos realizado anteriormente, debemos recalcar que si bien Foucault definió la biopolítica como aquel conjunto de tecnologías que permitieron que la vida entrara a formar parte de la gestión política -como no podía ser de otra manera en un pensador que siempre analizó el poder para aprender a desarticularlo-, nos dejó bien claro que “esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren: escapa de ellas sin cesar” (Foucault, 1989, p. 173). La vida no sólo ha devenido objeto del poder, sino también objeto de una parte importante de las luchas políticas que desde el siglo XIX no han cesado de reivindicar el derecho al propio cuerpo, a la salud, a una vida de calidad, a tener las necesidades básicas satisfechas: “lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales [...]; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla” (Foucault, 1989, pp. 174-175). Si efectivamente el juego agonístico entre el poder y la libertad adopta esta forma de acción y reacción, la bioética deberá escoger donde posicionarse.

Desde nuestro punto de vista, la bioética debería fomentar la defensa de una vida de calidad, tanto para los ciudadanos como para el ecosistema, y para ello primero de todo hace falta que se creen las condiciones para que el derecho a la salud sea algo más que una declaración de buenas intenciones. Si realmente existe un derecho a la salud –no garantizado, por ejemplo, en el mundo de “extraños morales” de H. T. Engelhardt⁴,

4 Según Engelhardt, si una empresa contamina un río del cual un individuo bebe agua, y a consecuencia de ello se

todos los ciudadanos del planeta deberían tener acceso a los servicios sanitarios y, evidentemente, tener acceso a la alimentación, como requisito previo e indispensable para la simple supervivencia. Pero como es sabido el principal riesgo para la salud a nivel mundial es precisamente el hambre. La bioética predominante no puede ignorar esta evidencia: el principal problema ético en relación a la salud es que millones de personas mueren de hambre. No negamos la importancia de las discusiones sobre la manipulación genética, las células madre o la reproducción asistida, pero, ante todo, la bioética debe posicionarse a favor del acceso a los servicios sanitarios y en contra de las condiciones que permiten que, en determinadas zonas del planeta, se siga muriendo de hambre, mientras que el principal problema de salud, en otros lugares, sea la obesidad. Si la bioética no se politiza, si no denuncia esta vergüenza –que un día no sabremos cómo justificar ante nuestros nietos–, si no combina estas cuestiones con el debate sobre los efectos de la biomedicina y las nuevas tecnologías, entonces sí que podremos decir que hace el juego al neoliberalismo. Algunos podrán pensar que las condiciones que provocan el hambre son demasiado vastas y complejas para que la bioética pueda tratarlas. Pero quien afirma esto quizás olvida que la bioética global de Potter no se pensó en sus orígenes como una disciplina académica cerrada, sino como una plataforma amplia y abierta que uniera el conocimiento científico-técnico con el conocimiento proporcionado por la filosofía, las

humanidades y las ciencias sociales. La bioética global esbozada por Potter no era una disciplina sino más bien un lugar de encuentro, un foro, una ágora a través de la cual se debía aprender a usar el gran potencial asociado al conocimiento para trabajar en nombre del bien común (del hombre y del ecosistema): “la humanidad necesita urgentemente una nueva sabiduría que le proporcione el conocimiento de cómo usar el conocimiento para la supervivencia del hombre y la mejora de la calidad de vida”. La bioética como “sabiduría”, no como disciplina fría que permite establecer cátedras y títulos honoríficos, y embellecer el organigrama de ciertas instituciones. Eso es lo que necesitamos: una sabiduría para enfrentar lo que Potter llamó la “gran crisis de hoy”, esa que aún nos afecta, y que mientras destroza la naturaleza arrastra a la muerte a millones de personas que no tienen qué comer ni medicinas para tratarse.

Conclusiones

En 2009, poco después del inicio de la crisis financiera que se originó en EEUU y aún afecta Europa, Josette Sheeran, la que fuera directora ejecutiva del Programa Mundial de Alimentos de la ONU, declaró que con “menos del 1% de las inyecciones económicas que han hecho los gobiernos para salvar el sistema financiero global, se podría resolver la calamidad de millones de personas que son víctimas de la hambruna” (Freitas, 2009). Por tanto, lo que pasa en el mundo no es algo intratable a lo que sólo nos podamos adaptar o resignar, pero para cambiar las cosas hace falta voluntad política, pero esta no se producirá si los ciudadanos no presionamos a los centros de poder político-económico. La bioética puede ser una buena superficie desde la que generar nuevas formas de resistencia e inventar una nueva política de la vida, puede ser una nueva “ágora”, una nueva plaza pública que nos sirva de plataforma para llamar al diálogo, a la discusión, a la crítica, y al ensayo de nuevas realidades también posibles aunque aún sean inéditas. Para ello necesitamos una nueva bioética, que incluya los temas tratados por la bioética predominante –casi reducida a ética clínica– pero que también trate de los problemas que afectan a la mayoría de la población mundial –como el hambre y el acceso a los servicios sanitarios–, que no se olvide de esa

le desarrolla un cáncer, en este caso, la empresa es la responsable del cáncer de ese ciudadano y debe pagar por ello. Pero Englehardt piensa que no se puede exigir a la sociedad que se responsabilice de las enfermedades debidas a “causas naturales” porque, en estos casos, se trata de una especie de lotería que afecta a unos pero no a otros. En el nivel de los “extraños morales”, por tanto, el derecho a la salud no está garantizado. En todo caso, si a través del principio de permiso se llega a acuerdos entre los distintos grupos de extraños morales, se podrá garantizar una sanidad de mínimos para los que no tienen recursos, mientras que los que disponen de un buen nivel de riqueza podrán acceder a todo lo que les ofrece la sanidad privada. Este tema hace evidente el hecho que el mundo de los “extraños morales” de Engelhardt no es una abstracción, sino que parece desarrollarse en un contexto que presupone, sin admitirlo, ideas neoliberales. Sobre esta materia debe leerse el capítulo IX: “El derecho a la asistencia sanitaria, a la justicia social y a la imparcialidad en la asignación de asistencia sanitaria: la frustración ante la finitud” (Engelhardt, 1995).

naturaleza que tanto habían respetado todas las culturas ancestrales, que potencie las múltiples voces que parten de lo local pero que simultáneamente tienen la suficiente altura de miras para conjugar su particularidad con lo que sucede a nivel global, una bioética que sirva para “hacer comunidad”, para estimular la construcción de una Internacional de ciudadanos que ensaye nuevas formas de acción (bio)política. En definitiva, que vaya en línea de esa visión que tuvo un día Michel Foucault, y que expresó en una conferencia de prensa que tuvo lugar en Ginebra en 1981, donde asistió para apoyar la creación de un Comité internacional para defender los derechos humanos:

“Existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, sus deberes, y que nos compromete a levantarnos contra todo abuso de poder, cualquiera que sea su autor y cualesquiera que sean sus víctimas. Después de todo, todos nosotros somos gobernados y por esta razón solidarios.” (Foucault, 1990, pp. 313-314)

La bioética podría contribuir a la lenta creación de una Internacional de ciudadanos que hace tiempo que presentimos que se está erigiendo alrededor de todos aquellos que se niegan a aceptar la creciente confrontación entre la lógica del mercado y la lógica de los derechos humanos. Si así fuera, la bioética podría sobrepasar la dura crítica que Castoriadis le realizó en la “La miseria de la ética” por el hecho que los principios (bio)éticos parece que sólo son realmente universales a partir de determinada renta por cápita (Castoriadis, 1997, pp. 251-266).

Entregado: 12- 9-2014

Aprobado: 24-10-2014

Bibliografía

- BLACKBURN E.H., 2004, Bioethics and the Political Distortion of Biomedical Science, *The New England Journal of Medicine*, 350 (14), pp. 1379-1380.
- CASTORIADIS C., 1997, *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires.
- ENGELHARDT H.T., 1995, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona.
- FOUCAULT M., 1989, *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid.
- FOUCAULT M., 1990, Frente a los gobiernos, los derechos humanos, en Foucault M., *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid, pp.313-314.
- FOUCAULT M., 1999, Nacimiento de la medicina social, en Foucault M., *Obras esenciales*, vol, II, Paidós, Barcelona.
- FOUCAULT M., 2007, Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979), FCE, Buenos Aires.
- FREYTAS M., 2009, El dilema del sistema con la ‘población-sobranante’, *IAR Noticias* (http://www.iarnoticias.com/2009/secciones/contrainformacion/0063_hambre_mercancia_17sept09.html),
- GARRAFA V., KOTTOW M. y SAADA A., 2005, Estatuto epistemológico de la bioética, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética-Unesco, Universidad Autónoma de México, México. (Disponible en versión electrónica en: www.unesco.org.uy/.../templates/shs/archivos/epistemologico.pdf).
- GARRAFA V. y PORTO D., 2008, Bioética de intervención, en Tealdi, J.C., (dir.), *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, Redbioética Unesco y Universidad Autónoma de México, México, pp, 161-164. (Disponible en versión electrónica en: <http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/DicoPartel.pdf>).
- KOTTOW M., 2010, Bioética: una disciplina en riesgo, *Revista Redbioética/UNESCO*, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, año 1 (1), Montevideo. (Disponible en versión electrónica en: www.unesco.org.uy/shs/red-bioetica/es/revista/ano-1-no-1-2010).
- LEOPOLD A., 1968, *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, Nueva York (traducción parcial en Leopold A., 2000, *Una ética de la Tierra*, Los Libros de la Catarata, Madrid).
- POTTER V.R., 1970, Bioethics: the science of survival, *Perspectives in Biology and Medicine*, 14, pp, 127-153.
- POTTER V.R., 1988, *Global Bioethics, Building on the Leopold Legacy*, Michigan State University Press, East Lansing, Michigan.
- POTTER V.R., 1998, Bioética Puente, Bioética Global y Bioética Profunda, Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS / OMS, Santiago de Chile, nº 7, pp, 20-35.

- POTTER V.R., 2002, Temas bioéticos para el siglo XXI, Videoconferencia que dio para el Congreso Mundial de Bioética organizado por la Sociedad Internacional de Bioética (Gijón, España, junio de 2000), cuya traducción puede hallarse en la Revista Latinoamericana de Bioética, Universidad Militar “Nueva Granada”, Bogotá, nº 2, pp, 150-157.
- QUINTANAS A., 2013, Bioética, biopolítica y neoliberalismo, en Quintanas A. (ed.), El trasfondo biopolítico de la bioética, Documenta Universitaria, Girona, pp, 97-111. (esta obra también está disponible en edición electrónica en formato EPUB: www.documentauniversitaria.cat/botiga.php?a=llibre&id=686).
- THOREAU H.D., 1998, Caminar, Árdora Eds., Madrid.
- UNESCO, 2005, Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. (Disponible en versión electrónica en: www.unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180s.pdf).
- VIDAL S., 2010, Bioética y desarrollo humano: una visión desde América Latina, Revista Redbioética/UNESCO, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, año 1 (1), Montevideo. (Disponible en versión electrónica en: www.unesco.org/ushs/red-bioetica/es/revista/ano-1-no-1-2010).