



ÉTICA APLICADA Y FEMINISMO INTERSECCIONAL

¿Por qué es relevante la enseñanza de la ética aplicada/bioética interseccional y plural para nuestra región y en nuestra Universidad?¹

M. Graciela de Ortúzar²,

UNLP-CIEFI-CONICET

E-mail: mariagracieladeortuzar@gmail.com

I.

Habitamos un mundo en crisis. La llamada “crisis civilizatoria” -vivenciada -parcialmente por la pandemia y por el impacto del cambio climático en nuestras vidas cotidianas constituye un punto de inflexión del modo de vida impuesto por el modelo científico, productivo y de consumo de la modernidad. Dicho modelo, lejos de ser razonable, amenaza la supervivencia del planeta entero a partir de su racionalidad instrumental. A esta crisis ecológica -producto de la degradación de los ecosistemas, del extractivismo, de la deforestación, del consumo insostenible- se entrelazan la crisis energética, alimentaria y sanitaria, íntimamente relacionadas como problemas complejos.

Pero, existe otra crisis silenciosa, *la crisis educativa y de aprendizaje* -profundizada por los dos años de clausura de escuelas en pandemia y el no acceso a la conectividad de los más débiles; y conectada con la histórica *crisis de inequidad de género, diversidad y cuidados* (Cepal (2021, 2022), la cual permite el aumento de la desinformación, el despliegue de “audiencia reducida”³ por los medios de comunicación; y la alimentación de los discursos de odio y xenofobia bajo un paradigma de control y seguridad internacional cada vez más unificado. Ante este complejo escenario internacional y nacional se suma la contraofensiva racista que, junto con la crisis epistémica y

¹ El presente trabajo se enmarca bajo el PICT 2021 titulado “*Ética y derecho humano a la salud desde una mirada interseccional* (género, clase social, migraciones, cambio climático, violencias múltiples, diversidad funcional, ecodeterminantes, edad, diálogo intercultural, entre otros) financiado por la Agencia, FONCYT; y el Proyecto de Incentivos 2023-2027 “*Análisis histórico del concepto de salud y aportes teóricos interseccionales para la construcción de “una salud inclusiva e integral”* (género, etnia, clase social, factor geopolítico, diálogo intercultural, diversidad funcional y genérica, entre otros), ambos radicados en el CIEFI, FAHCE, UNLP, en los cuáles participó como Directora.

² Doctora en Filosofía, UNLP; Profesora Adjunta de Seminarios de Ética Aplicada, FAHCE; UNLP; Investigadora Independiente del CONICET.

³ El derecho natural «físico» en Spinoza o de cómo el pez grande se come al pez chico.



económicas citadas, ponen en jaque la débil democracia deliberativa, nuestras “democracias de baja intensidad” (De Sousa Santos, 2008) y la voz de los excluidos.⁴

Como consecuencia, nos encontramos con un aumento de violencia institucional, colectiva, individual en nuestra región latinoamericana, y la exclusión programática de “grupos con derechos históricamente vulnerados” a partir de migraciones forzadas, hambre, nuevas enfermedades, entre otros factores (migrantes, comunidades indígenas, diversidad funcional, diversidad de género, entre otros). Dichos procesos históricos de colonización continúan en el presente, siendo América Latina el continente más desigual del mundo entero, con una tasa de crecimiento en el 2023 del 1,3 por ciento (CEPAL) acechado actualmente por sus bienes bioculturales. En nuestra región las desigualdades múltiples (raza, etnia, clase social, diversidad, factor geopolítico) separan a las personas al interior de las sociedades, y generan la ruptura de lazos sociales cruciales para, desde nuestra cultura y nuestra identidad, recuperar nuestra autodeterminación frente al avasallamiento de una autoridad sin legitimidad y moral.

Es en este contexto complejo, asistimos a la reciente incorporación de la Filosofía como área estratégica para el desarrollo económico y productivo de la Argentina (2023). El desafío que se plantea en este reconocimiento es gigante.

Pero, *¿qué significa que la filosofía sea un área estratégica para el desarrollo económico y productivo del país?* Podríamos afirmar, en una primera aproximación, que se trata de repensar nuestro modo de vida, nuestro modo de producir, nuestro modo de hacer ciencia, nuestros saberes todos bajo nuevos conceptos. A partir de la importancia del pensamiento crítico en la creación de nuevos conceptos y mundos posibles se trata de desarticular aquellos factores que han generado nuestra crisis civilizatoria. La filosofía, la ética aplicada o bioética, entendidas como quehaceres filosóficos *situados*, cumplen un papel central transformador, epistémico y práctico para superar la citada “crisis ética”.

El objetivo de este trabajo introductorio es reflexionar críticamente sobre la relevancia

⁴ Es especialmente importante no descuidar la ola de xenofobia, racismo, misoginia, violencia institucional y desprecio por el otro en las denominadas “democracias de baja intensidad” (De Souza Santos, B. 2008). Para este autor asistimos a una especie de *totalitarismo por goteo*, donde algunos grupos sociales hegemónicos vetan las oportunidades de vida de los que están por debajo. El fascismo de entretenimiento coopta y manipula a la opinión pública y contamina todo lo que toca porque impregna nuestras sociedades, y configura lo que muchos/as autores/as las fake news (noticias falsas).



de la enseñanza de la *ética aplicada* /bioética -interseccional y pluralista- en nuestra Universidad a raíz de la reciente incorporación de la filosofía como área estratégica para el desarrollo productivo de nuestro país (2023) en el presente contexto global de crisis civilizatoria.

La metodología elegida se centra en el análisis histórico, documental y conceptual crítico, dejando para futuros trabajos, por razones de espacio, la necesaria incorporación de voces otras. Para ello, proponemos replantear, en una primera aproximación al tema, los siguientes puntos: **II.** qué ética aplicada/bio-ética y qué ciencia responderían a las necesidades de nuestro pueblo en esta crisis generalizada, **III.** cómo la enseñanza de una bioética pluralista e interseccional promovería la transformación de la misma práctica científica y educativa a partir de la fisura de disciplinas, el conocimiento situado, inter y transdisciplinario, y la ampliación de fronteras epistémicas y voces; **IV.** qué entendemos por desarrollo ecológico como horizonte.

Nuestra hipótesis general es que la ética aplicada/bio-ética pluralista, como saber interdisciplinario y crítico, constituye una herramienta clave para transformar a la misma ciencia moderna, abriendo el debate hacia nuevos saberes, dialogando entre disciplinas y cosmologías, a través de la justicia epistémica (hermenéutica y testimonial) y de la justicia participativa interseccional. El reconocimiento de nuestra historia y nuestra identidad comunitaria nos permitirá recuperar nuestras raíces, lazos sociales, y saberes ancestrales para la protección de la tierra y la satisfacción de nuestras necesidades diversas latinoamericanas, transformando nuestros modos de pensar, existir y hacer.

II

Comenzaremos el presente estudio indagando qué ética aplicada/ bioética permite comprender la presente crisis civilizatoria. Para responder a esta pregunta, nos remitimos al surgimiento de la bioética, esto es el momento crítico de cuestionamiento al modelo científico y productivo. Consideramos imprescindible desmitificar creencias populares acerca de la relación entre la ciencia, la ética y la política, caminando hacia una educación y una bioética crítica, plural, relacional e inclusiva, que ponga en cuestión el lugar jerárquico que ocupa la ciencia actual como autoridad neutral y



privilegiada, para incorporar otros saberes, cuestionando su autoridad epistemológica privilegiada, y promoviendo la educación crítica.

Desde la edad moderna, el paradigma de la ciencia⁵ separa los hechos de los valores, y enseña que la ciencia es un quehacer desinteresado y honesto, donde los científicos presentan sus resultados abiertos a la crítica y a la corrección de los colegas. Esta creencia en la ciencia moderna como actividad neutral y desvinculada de la política es ampliamente difundida y aceptada por las masas, razón por la cual la ciencia se constituye como un nuevo “Dios” con autoridad exclusiva para decidir sobre el futuro del ser humano, la naturaleza, la sociedad. Pero, de acuerdo a Gonzalez Broquen (2014), esta ciencia no tiene control reflexivo sobre ella misma, ya que todo control es visto como una injerencia externa de la política sobre la ciencia; “propiciando *a lo interno una irresponsabilidad generalizada...*” Esto es, “la ciencia se constituye como un poder absoluto que no tiene poder alguno sobre sí mismo”⁶

El mito moderno en torno a la neutralidad de la ciencia y la independencia del científico se ejemplifica en la concepción de la “ciencia martillo”, es decir la distinción entre la ciencia y el uso que se hace de la misma (cientificismo). De acuerdo con Mari (1991:322), la concepción de la ciencia como martillo implica una concepción de la ciencia como neutral, en tanto separa el conocimiento científico del uso o mal uso por las instituciones -gobiernos y políticos-, sosteniendo que los científicos no son responsables del uso que se haga de sus teorías fuera de los laboratorios (...). Se sostiene que la ciencia es como un martillo, que a veces es usada para clavar un clavo y otras veces para apalear la cabeza de una persona, restándole responsabilidad al científico.

En referencia a la mentada y supuesta neutralidad de la ciencia, resulta interesante el

⁵ El paradigma científico de la modernidad, predominante desde el siglo XVII hasta nuestros días, se centra en una visión matemática de la estructura de la realidad, una visión mecanicista, expresando así la existencia de seres/cosas a través de los números.

⁶ La alusión a la autoridad del científico lo coloca en un lugar privilegiado y jerárquico. Pero, paradójicamente, para ser escuchado académicamente no basta con ser científico. Para ser escuchado como científico ha de seguirse, también, *la norma del hombre blanco occidental*. En este sentido, las personas no son escuchadas por sus saberes sino por la imbricación de factores, como son la raza/etnia, el género, la clase social, la diversidad y el factor geopolítico, entre otros. En relación a la legitimación de la autoridad científica, se plantea también el problema de *abuso de autoridad* y de la “obediencia debida”, temas que han sido investigados a través del análisis psicológico del Experimento Milgram y su vinculación con los análisis de la filosofía de Arendt sobre obediencia a la autoridad. En este punto surge la necesidad de abrir los saberes más allá del experto, hacia los saberes tradicionales, respetando el diálogo intercultural y diálogo entre saberes con las comunidades indígenas, tantas veces prometido.



análisis de Zadavicker (2006) sobre la paradoja que surge al desvincular la ciencia de la ética; cito:

“El problema es que, aun cuando otorgáramos cierta plausibilidad a la afirmación según la cual las descripciones científicas son valorativamente neutras, es sabido que la tarea de la ciencia, al menos a partir de la Modernidad, no se reduce a la mera descripción teórica de la realidad, sino que tiende cada vez más a la obtención de resultados aplicables en la esfera práctica, mediante el control y la manipulación tecnológica. Y una vez que arribamos al ámbito de la toma de decisiones concernientes a nuestra vida práctica ¿cómo podríamos eludir el terreno de la ética? (...) ¿cómo puede ser posible hablar de decisiones prácticas inspiradas en prescripciones valorativamente neutras? El único modo de conseguir semejante artilugio es mediante la presunción de que es posible (y desde luego, deseable) reemplazar las normas éticas –subjetivas, oscuras y fácticamente injustificables- por prescripciones tecnológicas que, al ser directamente derivables del conocimiento científico disponible, poseerían la misma carga axiológica neutra que el cuerpo teórico del que emanan. *De allí la ilusoria creencia, altamente difundida entre las masas, de que la tecnología posee por sí misma la capacidad de resolver de manera neutral y objetiva todos los problemas, sin necesidad de recurrir a la espinosa mediación de la evaluación ética, terreno en el cual no es posible llegar a un consenso unánime*” (Zadavicker, 2006,4- la cursiva es nuestra)

En este sentido, desde la filosofía se ha criticado la racionalidad instrumental (medios-fines) de la ciencia (Escuela de Frankfurt), visibilizando cómo los intereses políticos y económicos de la misma -financiada por laboratorios, megaempresas y potencias- llevaron a la destrucción de recursos no renovables y de la misma vida humana (extractivismo, deforestación, cambio climático; extinción de especies vegetales, animales, genocidio indígena, experimentos nazis y holocausto judío, entre otros).

El mundo entero, y las futuras generaciones se encuentran en peligro a partir del daño generado por la misma ciencia. Esta irresponsabilidad de los científicos, sustentada en el mito de la neutralidad valorativa y la autoridad, refleja su incapacidad autoreflexiva en la evaluación -a tiempo- de los efectos generales y consecuencias “colaterales” de sus experimentos e innovaciones tecnológicas. Los intereses económicos priman, claramente, por sobre los intereses científicos o humanitarios. La racionalidad de dominio y explotación de la naturaleza y del hombre se coloca en un primer plano (Horkhemier,1998), reduciendo a la actividad científica a una racionalidad instrumental



que no reconoce valores éticos⁷. En contraposición, la razón crítica ha denunciado este vacío axiológico sin precedentes y apelando a la búsqueda de lo razonable en la actividad científica, es decir *una ciencia orientada por valores*.

He aquí la importancia del surgimiento de la bioética, como un saber ético e interdisciplinario vinculado con la ciencia y la política. Potter (1971), creador del citado neologismo, propone trazar un puente entre bios—la vida— y ethos -la ética, reflejando así una acertada preocupación ética por la separación que se plantea entre el individuo, la sociedad y la naturaleza desde la modernidad; un puente que incluya la protección del ecosistema y las generaciones futuras. De acuerdo al citado autor,

“hay dos culturas -ciencias y humanidades- que parecen incapaces de hablarse una a la otra y si ésta es parte de la razón de que el futuro de la humanidad sea incierto, entonces posiblemente podríamos construir un puente hacia el futuro construyendo la disciplina de la Bioética como un puente entre las dos culturas. [...] *Los valores éticos no pueden ser separados de los hechos biológicos.*” (Potter, 1971, Prefacio).

Resulta interesante, en este sentido, la visión integral de las ciencias y las humanidades como culturas, rescatando los valores implícitos en las mismas para proteger el ambiente y la humanidad frente a una ciencia que se presenta como autoridad suprema, pero carece de control alguno sobre sí misma. Al reinventar nuevos mundos posibles asumimos la responsabilidad del ejercicio de una filosofía al servicio de nuestro pueblo, conscientes de sus necesidades, y de las consecuencias prácticas concretas del quehacer filosófico. Así, en plena emergencia, la comunidad científica y filosófica de nuestro país se volcó organizadamente a responder, de manera horizontal y en la medida de sus posibilidades, a las necesidades urgentes presentadas en esta situación excepcional, mostrando cómo el conocimiento científico es una actividad práctica que puede ser dirigida a las necesidades sociales bajo políticas públicas de investigación federales y fuera de los espurios intereses de los laboratorios y dictados del mercado.

La ética aplicada o bioética, disciplina incorporada como obligatoria en una gran cantidad de programas de estudio de Filosofía en nuestras Universidades Nacionales, mostró en plena pandemia su importancia en esta situación de emergencia a través del accionar de comisiones de bioética y la organización de *Protocolos de última cama; Protocolos de cuidados paliativos, entre otras normativas solicitadas por el Estado (es*

⁷ Para el análisis de la racionalidad instrumental véase Adorno, T. y Horkheimer, M.; *Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos filosóficos; Madrid; Trotta; 1998; ISBN 84-87699-97-9 171.



importante observar que muchas de estas normativas siguieron patrones internacionales). Por otra parte, a nivel comunitario, se crearon *Comisiones de género para protección de la violencia en Aislamiento Social Obligatorio Preventivo -ASOP-*, *Servicios para informar sobre acceso a interrupciones de embarazo y anticonceptivos*. Asimismo, a nivel del CONICET se trabajó en Redes orientadas para la solución de problemas concretos, como *Redes de derechos humanos y migrantes* del CONICET, trabajando conjuntamente organizaciones sociales, movimientos, comunidades indígenas; denunciando “faltas”/“necesidades” en salud mental, diversidad funcional, diversidad de género y grupos trans, acceso al agua, alimentos, vivienda ante el abandono que se encontraban la mayoría de estos grupos históricamente con derechos vulnerados. Así, la pandemia nos enseñó que la ciencia, como la filosofía y la ética, son, efectivamente, actividades prácticas y pueden responder a nuestras necesidades sociales cuando existen políticas públicas fuertes de investigación y financiamiento público federal que cobran preminencia por sobre el mercado.

Es interesante reconocer que la bioética se nutre de la participación de los saberes de diversos de grupos /o comunidades, ampliando fronteras epistémicas. Promover la formación integral, histórica, humanística, ética, cultural y comunicacional de los investigadores es indispensable para generar capacidades y habilidades en los científicos que les permita evaluar, a tiempo, los efectos y/o consecuencias generales de los experimentos e innovaciones tecnológicas, y prever el daño, un daño que no se reduce sólo a lo físico. Ahora bien, un punto importante es **no** reproducir concepciones extrapoladas de otras realidades (Ej. Principalismo en Bioética), sino partir de una concepción de *bio-ética pluralista* que permita la representación de los diversos puntos de vista visibilizados desde los feminismos interseccionales de los márgenes, a partir del conocimiento situado y el fortalecimiento regional. La crisis de representación, generada por la injusticia epistémica, la desinformación, el racismo, el abuso de poder, las gobernanzas deficientes, y la falta de escucha de la voz de los marginados (movimientos sociales), muestra el profundo carácter ético y político de la actual crisis civilizatoria.

III



A partir del nacimiento de la bioética (Potter, 1971) se desmitifica la creencia de la neutralidad de la ciencia, una ciencia martillo que se erige como un arma peligrosa en manos de un mercado (OMC y los laboratorios internacionales), colocando en situación de riesgo a las democracias regionales y los colectivos que protegen la vida. Siguiendo a Potter en este punto, acordamos en la importancia de trazar un puente entre las ciencias exactas y las ciencias humanas que permita proteger a la naturaleza y a la humanidad entera de la misma irresponsabilidad que existe al interior de la ciencia.

Con el avance de la bioética feminista (Belli, 2018) también cuestionamos a la ciencia universal y androcéntrica. En lo que respecta a investigación en salud no sólo es la falta de investigaciones en mujeres y sus problemas específicos, sino que el sesgo de género parte del proceso de investigación, producción y comunicación; y lleva a la creación de estereotipos, como ocurre en salud mental; ocasionando estigmatización. Por lo tanto, en lo que respecta a su aplicación a la esfera de investigación, es mucho lo que debe hacerse para la incorporación de perspectiva de género con fines de evitar el androcentrismo. *Se trata no sólo de reconocer la dimensión social del conocimiento, tanto en la producción, transmisión y aplicación, sino también su propia diversidad.* La creación conceptual implica el compromiso de la actividad filosófica con su realidad social, histórica, situada, con las emergencias de la sociedad.

Ahora bien, más allá de la bioética feminista, proponemos una *bioética pluralista* que incluya los feminismos interseccionales y las disidencias, la diversidad cultural, desde las condiciones de producción científica, geopolíticas, históricas y las mismas formas de construcción del conocimiento, enriqueciéndose con el diálogo de saberes, junto con la justicia epistémica (de Ortúzar, 2018), la representación y la participación (Fraser, 2006).⁸ En este sentido, resulta ilustrador destacar los aportes de la *bioética feminista de la periferia* (Diniz, 2008), una bioética que parte de reconocer nuestra propia historia, signada por las asimetrías de poder y abusos sufridos a nivel internacional y nacional; y de reconocer las necesidades específicas de nuestras mujeres de carne y hueso, desde nuestro contexto histórico y cultural diverso, latinoamericano.

⁸ En este camino, Fraser (2014) plantea la complejidad de las dimensiones de la justicia, resaltando la importancia conjunta de la distribución de recursos, del reconocimiento y de la representación.



En nuestra región resulta crucial avanzar hacia una bioética *crítica y plural*, transformadora, que recoja los diversos puntos de vista, habilitando la *escucha del otro concreto* (Benhabib, 2006), enfatizando las responsabilidades sociales y las relaciones conjuntas para satisfacer las necesidades regionales, con un horizonte activo en la equidad y la inclusión social participativa, ocupando un lugar central en la educación -formal y no formal- en tanto el saber de la bioética se nutre de la participación de los saberes diversos de los diferentes grupos y/o comunidades. En este sentido, sugerimos que la *interseccionalidad política* (Curiel, 2007) *dinámica y crítica* en la bioética permitiría terminar con la clasificación estática, plana, legal /formal (grupos vulnerables estáticos; discapacidad como desviación de la normalidad natural; estados agénticos, etc); promoviendo la autonomía relacional para revertir las desigualdades interseccionales generadas por el modelo de ciencia tradicional y el modelo productivo que la misma impulsa (patriarcalismo, capitalismo, racismo, sexismo, capaticismo, entre otros).

La interseccionalidad conjuga el nivel individual y colectivo reconociendo la histórica matriz de dominación (Hill Collins, 2005) impuesta en nuestra región e impulsando movimientos contestarios. Dicha *interseccionalidad política* se inspira en los movimientos afro y de resistencia colectiva (Colectivo River, 1982, Davis 1982; Anzaldúa, 1983, 2021; Lourde, 2007, Hill Collins; Lugones, 2005). En este sentido la imbricación (género, clase social, etnia, diversidad funcional, ecodeterminantes, edad, diálogo intercultural, entre otros) no es estática. En la encrucijada de relaciones que afectan nuestras poblaciones, la *interseccionalidad política* es una herramienta analítica para la transformación, permitiendo cuestionar esa visión estereotipada a través de la justicia epistémica, y promoviendo el agenciamiento y la autonomía relacional desde los márgenes, en contra de estados agénticos que obedecen a la “autoridad” que los cosifica y anula.

“La interseccionalidad emerge como una apuesta teórico-metodológica para comprender las relaciones sociales de poder y los contextos en que se producen las desigualdades sociales, permitiendo un análisis ‘complejo’ de la realidad vivida por los sujetos, mujeres y varones, mediante el abordaje de las diferentes posicionalidades y clasificaciones sociales, históricamente situadas” Salem (2014, 116)



De esta manera, la interseccionalidad permite analizar las múltiples opresiones y violencias históricas que sufren, por ejemplo, mujeres migrantes, visibilizando el origen de estas desigualdades (Magliano, 2015). También, como afirman Baeza y Aizenberg (2020), en sus recorridos terapéuticos las migrantes andinas experimentan una serie de barreras para el acceso a la atención sanitaria hegemónica, en función de lo cual la articulación de los estudios sobre interculturalidad e *interseccionalidad* resulta imprescindible para visibilizar el modo en el que la noción de cultura ha contribuido a perpetuar estereotipos basados en la imbricación de opresiones de género, raza, clase, entre otras categorías, que han influido negativamente en la atención de su salud. Al mismo tiempo, las autoras sostienen que esos mismos estudios resultan imprescindibles para visibilizar, frente a los contextos sanitarios restrictivos, las iniciativas de esas mujeres orientadas a recrear los saberes transmitidos y utilizar las redes comunitarias como fuentes de transmisión étnica, cultural y de apoyo mutuo para el cuidado de su salud. En este sentido, evidencian en los itinerarios terapéuticos de las migrantes andinas la fuerte presencia de un *pluralismo asistencial* —donde las prácticas y los saberes provenientes del modelo médico hegemónico conviven con aquellos que provienen del mundo andino y que son transmitidos generacionalmente—, y abogan por la construcción de políticas sanitarias que reconozcan la existencia y validez de las prácticas y los saberes médicos que conviven con los occidentales.

Pensar la *justicia social participativa e interseccional*⁹ nos lleva a pensar en nuevas dimensiones relacionales entre grupos afectados y grupos incluidos internacionales que apoyan la lucha en el camino señalado por Potter, permitiendo la disidencia con la comunidad y trazando lazos internacionales colectivos para fortalecer los derechos humanos locales. La comprensión integral de estas urgentes necesidades, conjuntamente con el proceso de inclusión, constituye una parte sustancial del proyecto político para la equidad social, más allá de las fronteras epistémicas. Se trata de caminar hacia un modelo de conexión social (Young, 2005), local e internacional, entre grupos afectados y grupos comprometidos con la causa de los grupos afectados; en

⁹ La justicia social es construida a través de vínculos sociales y relaciones basadas en la representación y participación (Fraser, 2006). De acuerdo con Fraser (2006), la justicia social no sólo implica la distribución económica y el reconocimiento (perspectiva bidimensionalidad), sino que también conlleva la *inclusión transformadora, política y participativa* de los diferentes grupos marginados en la vida democrática de nuestra sociedad (Fraser, 2006; Young, 2005).



donde la inclusión participativa y la justicia epistémica es vital para la toma de decisiones. Un ejemplo de esta conexión internacional entre grupos, fuera de cualquier visión cerrada a la comunidad, lo constituye el *Movimiento por el Buen vivir*. Las mujeres indígenas han mostrado cómo su lucha no se cierra a su comunidad, sino que desafía el cuidado de toda la tierra, siendo acompañadas por grupos y organizaciones de diversas regiones del mundo. En este sentido, el *modelo de conexión social* planteado no se circunscribe sólo a lo comunitario, en tanto el ejercicio de la libertad exige poder criticar a nuestra propia comunidad (principio de disidencia, Murguenza, 1989) y, también, tejer redes solidarias entre feminismos internacionales (feminismo del 99%, Fraser).

Es importante comprender que la “bioética” dialoga con otros saberes tradicionales, iluminando una serie de problemáticas éticas y sociales más complejas que no se reducen al acceso a servicios hospitalarios y tecnológicos. Más allá del necesario reconocimiento de derechos humanos, un punto crucial lo constituye partir de las necesidades de las poblaciones para transformar el sistema, *es decir partir de las necesidades construidas desde abajo* (Young, 1991) habilitando el desempaque de nuevos derechos. Este encuadre de los problemas no debe responder exclusivamente al punto de vista de los expertos pertenecientes a grupos sociales privilegiados, incluso de países periféricos, sino que debe incluir los diferentes puntos de vistas de las comunidades, haciendo participar a las mismas y escuchando la diversidad de saberes. Estos puntos de vista han sido históricamente silenciados. Se trata de autorizar las voces otras a través de nuevos esquemas de producción del conocimiento, cuestionando los que nos llevan a limitar los mundos otros desde el saber/poder del grupo privilegiado. Por lo tanto, rechazamos esa segmentación y los dispositivos que estructuran nuestras vidas, cosificándolas.

Escuchar a esos otros concretos, a esas voces silenciadas, es aún una tarea pendiente y el desafío de la filosofía: transformar las actuales condiciones de *injusticia epistémica* (Fricker, 2007) y trabajar por la construcción de una sociedad democrática en pos de un paradigma emancipatorio. El análisis y la problematización de estos fenómenos complejos nos llevará a profundizar el estudio crítico de la genealogía, alcance, ventajas y limitaciones de la interseccionalidad respecto al acceso desigual a conocimientos y



recursos en regiones atravesadas por violencias y discriminaciones múltiples. Frente al contexto de mercantilización de la salud, y avances de corporaciones internacionales en el manejo de recursos naturales; promovemos la participación de los grupos afectados y su protección a través redes de conexiones colectivas, como así también la formación de grupos interdisciplinarios con enfoque interseccional para la justicia epistémica.¹⁰ Trabajar colaborativamente, dialogando interculturalmente, a favor de la reciprocidad de saberes, construyendo un paradigma emancipatorio, democrático, es, sin lugar a dudas, “una apuesta –y más que una apuesta conceptual, es una apuesta política- de reivindicar modos otros, miradas otras, lenguajes otros, es decir, de radicalizar las diferencias” (Angelino, 2009, p. 151)

IV

Por último, si la meta de la filosofía, como área estratégica, es el desarrollo económico y ambiental; entonces es importante definir qué entendemos entonces por desarrollo. El concepto de *desarrollo* ha sido criticado en su concepción *lineal*; como así también la tradicional división hegemónica entre países desarrollados y países en desarrollo, donde persiste la idea de éstos últimos, como alumnos rezagados, que no pueden despegar en su crecimiento. Dicha concepción oculta el histórico proceso de colonización, saqueo, genocidio, epistemicidio (Quijano, 2005); y la continua opresión generada por la deuda externa ilegítima, mostrando como “la colonia continuaba viviendo en la república” (Martí, 1985).¹¹¹² En el plano de la ética aplicada, este esquema global de concentración

¹⁰ En el campo de la salud, es necesario *reconocer otros saberes y la pluralidad específica de necesidades*, integrales y locales, que no pueden reducirse a una definición de salud/enfermedad como normalidad natural, la cual refuerza el modelo bio-tecnológico (Véase de Ortúzar, 2019) Se trata de partir de la especificidad plural de los puntos de vista y de las necesidades situadas (esto es, aun cuando reconocemos necesidades universales en derechos humanos, la especificidad de las mismas exige un criterio de satisfacción situado e histórico, escuchando las voces de las comunidades). El encuadre de los problemas no puede estar sujeto exclusivamente al punto de vista de los *expertos pertenecientes a grupos sociales privilegiados, incluso de países periféricos*, sino que debe incluir los diferentes *puntos de vistas de las comunidades*, haciendo participar y escuchando la diversidad de saberes. Estos *puntos de vista* vividos por personas proveniente de grupos sociales diferentes, han sido históricamente silenciados. Se trata de autorizar las voces otras, y no silenciarlas a través de nuestros mismos esquemas de producción del conocimiento, los cuáles nos llevan a limitar los mundos otros desde el saber/poder del grupo privilegiado. Es tiempo de habilitar la escucha de esos otros concretos y abrir nuestras emociones para comprender ese mundo del otro concreto

¹¹ Aníbal Quijano afirma: “la globalización es la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América, y la del capitalismo colonial / moderno y eurocentrado, como un nuevo patrón de poder mundial. Según Quijano, las políticas coloniales promovieron la desintegración de los patrones de poder y de civilización de algunas de las más avanzadas experiencias históricas, el exterminio físico de más de la mitad de la población de esas sociedades (antes de la destrucción había más de 100 millones de habitantes en el continente); la eliminación de sus creadores/as y artistas, y una represión de los/las sobrevivientes, que



de la riqueza, esto es el diseño de explotación humana a través la estructura capitalista, patriarcal, racista, clasista y capacitista; se agudiza gracias al abuso de poder y la violación de los pactos de derechos humanos a nivel nacional e internacional -por potencias y organismos internacionales, tal como ha sido visibilizado en pandemia con el accionar de la COVAX-¹². En otras palabras, las injusticias y masacres permitidas bajo los conceptos de *progreso* y *desarrollo* no tienen límites, siendo importante cuestionar el mismo y replantear su alternativa.

Los pueblos indígenas, en defensa de su territorio y de la madre tierra, plantean una concepción *no* lineal del desarrollo, comprendida en una relación armoniosa con la naturaleza (buen vivir). Esta dimensión relacional se conjuga con la justicia social pensada desde nuevas dimensiones ontológicas relacionales. Los lazos sociales permitirán fortalecer el respeto de las decisiones deliberativas de las poblaciones locales frente al accionar de mega empresas y potencias (de Ortúzar, 2021), sustentando la autodeterminación. Pensar la justicia social, interseccional e intergeneracional, implica, en primer lugar, denunciar y desenmascarar los instrumentos normativos y epistémicos que cosifican e instrumentalizan las relaciones humanas, excluyendo del goce de sus derechos conquistados a los no ciudadanos, residentes y/o habitantes (Ej, migrantes regionales). Pensar la inclusión social exige, también, transformar los dispositivos que impiden la representación y la libre participación política de todos en las decisiones sobre el bienestar de nuestra sociedad, nuestra tierra, y nuestra democracia. La mera garantía de deliberación formal ante las asimetrías; injusticias epistémicas (Fricker, 2007); y desigualdades que atraviesan nuestra región no es suficiente. Es imprescindible buscar alianzas en un modelo de conexión social (Young, 2005) para fortalecer nuestra región (acechada en su biodiversidad por intereses económicos) y permitir que estas conexiones sociales trasciendan, para el empoderamiento y la protección conjunta de

continúa hasta la actualidad. En este sentido, los genocidios han sido un elemento sistemático de la historia colonial y del poder neocolonial. Masacres justificadas en nombre del “progreso” y del “desarrollo”, conceptos que forman parte de la ‘pretendida’ racionalidad de Occidente, con los que se ha venido legitimando durante siglos en América Latina la invasión violenta de los territorios, el saqueo de los bienes naturales comunes, la contaminación del ambiente, el genocidio de las poblaciones. (Quijano, A. 2005). Pensar alternativas a esta concepción de desarrollo nos exige comenzar por escuchar a los movimientos sociales de nuestra región, a las mujeres indígenas que ponen el cuerpo para defender su tierra (desforestaciones, multinacionales petroleras y mineras, contaminación de los grandes acuíferos).

¹² Comisión Internacional creada por la OMS para garantizar el acceso a las vacunas a los países más débiles. A pesar de la importancia de la inmunización global, “los países desarrollados” aseguraron varias veces sus necesidades, impidiendo el acceso a los países más pobres y permitiendo un aumento de precios en el mercado.



nuestras comunidades y la tierra entera, las fronteras nacionales y /o comunitarias.

El ecodesarrollo, ejemplificado en la simbiosis de las comunidades indígenas con la tierra, se define como “*un desarrollo socialmente deseable, económicamente viable y ecológicamente prudente*” (Sachs, 1981, p.11). Esta línea trata de explorar la “economía circular basada en el intercambio, el alquiler, la reutilización, la reparación, el reacondicionamiento y el reciclaje, en un circuito (casi) cerrado, cuyo objetivo es mantener la mayor utilidad y valor de los productos, componentes y materiales en todo momento”. Ejemplo de esta economía circular encontramos en movimientos sociales, en donde la autogestión y la agencia permiten encontrar nuevas respuestas a los problemas actuales.

La *filosofía como praxis, y más específicamente la ética aplicada*, requiere interactuar con otras disciplinas y saberes. Su rol cuestionador y su estrategia de argumentación amplia, resulta central para el desarrollo del pensamiento crítico en todas las áreas. Su conocimiento *inter y trans disciplinario situado* es central superar la segmentación del conocimiento y la fuerte especialización en nuestras universidades, fruto de esa modernidad que desintegra al ser humano y al investigador bajo un modelo de anteojeras; imponiendo una normalidad incuestionable. Y en este punto, peligra nuestra capacidad de toma de decisiones sobre nuestras vidas y las futuras generaciones, siendo central rescatar nuestra autonomía, nuestra responsabilidad individual y social, habilitando la representación, la justicia epistémica, el ejercicio de la deliberación, el diálogo, y la democracia, y contrarrestando la “mala costumbre” de delegar nuestra responsabilidad a una autoridad sin capacidad de reflexión crítica y responsabilidad moral.

“Que las humanidades, las artes, el pensamiento crítico, cumplen una función central en la historia de la democracia, es un hecho reconocido tanto por sus adversarios como sus defensores. Como ha sido expresado por los grandes pedagogos y estadistas, el “pensamiento crítico (es central) para el accionar independiente y para el desarrollo de una inteligencia resistente ante el poder de la autoridad y las tradiciones ciegas” (Nussbaum, 2010).

Es tiempo de una *bioética pluralista, crítica, transformada*, que habilite la justicia epistémica, el diálogo intercultural y la protección intergeneracional, promoviendo, a



través de la justicia participativa e interseccional, el reconocimiento de la autonomía relacional y el cuestionamiento a una autoridad que cosifica y niega la humanidad diversa. La investigación y la enseñanza de la filosofía aplicada es nuestro desafío crítico, ético y humano para proteger este mundo. Por último, haciendo hincapié en la creación y liberación, me gustaría hacer mías las palabras de Gloria Anzaldúa (2021):

“Para crear algo que todavía no existe en el mundo, se requiere un sacrificio. Sacrificio significa “hacer algo sagrado”. ¿Qué dejás al hacer sagrado el proceso de escritura? Hacés una promesa, un compromiso, de crear significado. Te comprometés a aportar a un área de la literatura y no tan sólo a duplicar lo que ya está allí. Te comprometés a explorar caminos inexplorados –lo cual significa voltear todas las rocas, incluso aquellas con gusanos debajo. Sospechás que tu sombra y su oscuridad tienen más que ver con tu creatividad que tu yo superficial”.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. Y HORKHEIMER, M (1998).; Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos; Madrid; Trotta; 1998; ISBN 84-87699-97-9 171
- ANGELINO, M.A (2009) “Ideología e Ideología de la Normalidad” en Rosato, Ana y Angelino, María Alfonsina (coords.) *Discapacidad e Ideología de la Normalidad* (pp. 133-154). Buenos Aires:Noveduc.
- ANZALDÚA, G (2021), *Luz en lo oscuro*, Edit. Hekht, Argentina
- BAEZA, B. et.al. (2020).Informe Preliminar Sociocultural, Experiencias de vida y desigualdades sociales en el caso de Francisca Herrera (Inédito).
- BEAUCHAMP, T. L., Y CHILDRESS, J. F. (1994). Principles of biomedical ethics. Ediciones Loyola.
- BENHABIB, SEYLA (2006), Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global, Buenos Aires, Katz.
- BELLI, L, (2019) “Repensando la bioética: aportes desde el feminismo”, *Avatares Filosóficos*, Revista del Departamento de Filosofía, Buenos Aires, Debates / 131 ISSN 2408-431X, 131-132
- CHOMSKY, N. (2020). “Tenemos poco tiempo para decidir si la vida humana sobrevivirá”. En Diario Página 12. Buenos Aires. Página 12 Editorial
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL). (2021). 61ª Reunión de la Mesa Directiva de la Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe. Recuperado de <https://www.cepal.org/es/eventos/61a-reunion-la-mesa-directiva-la-conferencia-regional-la-mujer-america-latina-caribe> Council for International Organizations of Medical Sciences (CIOMS).
- CURIEL, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: Desuniversalizando el sujeto ‘Mujeres’. *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, 3, 163–190P.
- CURIEL, O. (2013). *La Nación Heterosexual*. Bogotá, Buenos Aires: Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (glefas), Brecha Lésbica.
- DAVIS, A. (2004/1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal. Davis, K. (2008). Intersectionality as buzzword. A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. *Feminist Theory*, 9(67), 67– 85.



DE SOUZA SANTOS, B. (2008). Reinventar la democracia, reinventar el estado. España: Sequitur.

DE ORTÚZAR, M. G. (2019). El derecho a la salud como derecho humano. Abordaje conceptual transdisciplinar. En Cristeche, M. y Lanfranco, M. *Investigaciones Sociojurídicas contemporáneas*(pp.57-58) Edit.Malasia.

----- (2020). Justicia social y derecho a la salud de migrantes latinoamericanos en una Argentina con legados neoconservadores, Resistances.Journal of the Philosophy of History 1 (2):135-147 [HTTPS://DOI.ORG/10.46652/RESISTANCES.V1I2.32](https://doi.org/10.46652/RESISTANCES.V1I2.32)

----- (2020). Citizenship and human rights of latin american migrants in the context of health care emergency for covid 19 in Argentina, en: *Revista Política, globalidad y ciudadanía*; México; año: 2020 vol. 7 p. 287 – 313

----- (2021a) ¿Migrantes “vulnerables”? Políticas de migración y derecho a la salud en Argentina.*Revista Cadernos de Campo*, UNESP-FCLAr, N° 30:Vidas vulneráveis: sermigrante em tempos de conservadorismo na América Latina. junio/julio 2021

----- (2021b). Responsabilidad internacional y bienes públicos en pandemia, Análisis ético-político del caso de la vacuna contra la COVID como bien público, y sus implicancias para la protección de otros bienes públicos esenciales. *Cuadernos Filosóficos*, Número 18, 2021, <https://doi.org/10.35305/cf2.vi18.146>

------(2021c). Ética y discriminación interseccional en la atención de la salud de mujeres migrantes regionales”, en Ética, derechos humanos, migraciones y salud, *Revista de Filosofía y Teoría Política* (unlp.edu.ar)

-DINIZ, D., GUILHEM, D. (2008). Bioética feminista na América Latina: contribuição das mulheres mulheres.*Estudos Feministas*, nro. 16 (2),pp. 599-612

------(1998). Bioética Feminista: a emergência da diferença.*Revista Estudos Feministas*, vol 6, nro. 2,pp. 255-263

ESPINOSA, Y. (2007). Escritos de una lesbiana oscura, reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina. Buenos Aires, Lima: En la Frontera.

FANON, F. (2009/1952). Piel negra, máscaras blancas. Madrid: Akal.

FRASER, N. (2008). *Escalas de Justicia*. Barcelona: Herder.

----- & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.

----- (2005). «Redefiniendo el concepto de justicia en un mundo globalizado». En: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (39): 69-105.

FORNET-BETANCOURT, R. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento* Conferencia inaugural de la cátedra Fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Católica de Temuco / Ediciones Universidad Católica de Temuco.

FRICKER, M. (2007). Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing.Oxford, Oxford: University Press.

GILLIGAN, C. (1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.

GONZÁLEZ, G. (2018). Feminismos negros y decolonialidad latinoamericana:interseccionalidad y antirracismo. En López, V. (Coord.)De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas. (pp.125-135). México: UNAM.

GONZÁLEZ, X. (2014). Science, ethics and politics: bioethics as a way for transforming scientific



praxis. *Acta bioethica*, 20(2), 271-277. <https://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2014000200015>

GONZALEZ BROQUEN Ximena (2014) Ciencia, ética y política: la bioética como camino para la transformación de la praxis científica. *Acta bioeth.* [online]. 2014, vol.20, n.2 pp.271-277

GRIMSON, A. (2006a). Diversidad situada. En Ameigeiras, A., Jure, E. (comp). Diversidad cultural e interculturalidad. Universidad Nacional General Sarmiento, Prometeo, 281 -339 p.

----- (2006b). Los prejuicios discriminatorios continúan vigentes. En: Desafíos Urbanos, 12, 54: 10-13. -----(2006c). Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina. En: Jelin, E. y Grimson, A. (com.) Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos. Buenos Aires, Prometeo.

HILL COLLINS, P. (2000) Intersectionality, activism and Political Solidarity, Videoconferencia disponible en: <https://youtu.be/R1je9h4zzHc> (visitado 2021)

GUHA, R. & SPIVAK, G. (1988). *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press. LUGONES, M. (2010). Toward a decolonial feminism. *Hypatia*, 25(4), 742–759.

MAGLIANO, M. J (2015). Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos. *Estudios Feministas*. Florianópolis, 23(3): 406, setembro-dezembro

MARI, E. (1991). Ciencia y ética. El modelo de ciencia martillo. *Doxa*, 19, 319-327

MARTÍ, (1985), *Poesía completa*, Letras Cubanas.

MENDOZA, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Minoso ~ (Ed.), Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Buenos Aires: En la Frontera.

MOHANTY, C. (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Raleigh and Durham: Duke University Press.

MURGUERZA, J. (1989). La alternativa del disenso. En Murguerza, J et al. El fundamento de los derechos humanos. Debate, Madrid, pp.19 y ss.

NARAYAN, U. (1997). *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. New York: Routledge.

NUSSBAUM, M. C. (2001). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.

NUSSBAUM, M (2010), *Sin fines de lucro*, Por qué la democracia necesita de las humanidades. Katz editores. POTTER Van Rensselaer (1971). *Bioethics bridge to the future*. Prebtis Hall. New York.

PURDY, L. (1996). «A Feminist View of Health». En: S. Wolf (ed.), *Feminism and Bioethics: Beyond Reproduction* (pp. 163-183). New York: Oxford University Press. SEGATO, R. (2011). «Género y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial». En: K. Bidasca & V. Vázquez. *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.

QUIJANO A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En el libro La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas (comp.). Buenos Aires: UNESCO - CLACSO.

SACHS, I (1981), Ecodesarrollo; concepto, aplicación, beneficios y riesgos; *Agricultura y Sociedad*, 19, 9-32

SALEM S. (2018). Intersectionality and its discontents: Intersectionality as traveling theory. *European Journal of Women's Studies* 25(4):403-418. doi:10.1177/1350506816643999

SEGATO, R. (2007). Identidades políticas / Alteridades históricas una crítica a las certezas del pluralismo global. RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre, 23(1), 239-275. <https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1304>



SCHRAMM, F. (2005). «¿Bioética sin universalidad? Justificación de una Bioética Latinoamericana y caribeña de la protección». En: V. Garrafa, V. Kottow, M. & A. Saada, (comps.). *Estatuto epistemológico de la bioética*. México: UNAM.

SHERWIN, S. (1996). «Feminism and Bioethics» En: S. Wolf (ed.), *Feminism and Bioethics: Beyond Reproduction* (pp. 47-66). New York: Oxford University Press.

SICHTA, I. (2019). Habitar el habla como territorio. Nuevas dinámicas territoriales indígena. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano 28(2), 68-83.

SPIVAK, G. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of a Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

STOLJAR, N; MACKENZIE, C (2000) “Relational Autonomy”, in *Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. N.Y., Oxford University Press.

TRUTH, SOJOURNER (1997/1851). Ain't I a Woman? [consultado 31 Ene 2016]. Disponible en: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp> Vidal, E. (2011). Trayectoria de una obra: ‘A negra’ (1923) de Tarsila do Amaral. Una revolución icónica. Dossier thématique: Brésil, questions sur le modernisme. *Arteloge*, 1(1).

VIVEROS VIGOYA, M. (2002). De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia. Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia, Fundación Ford, Profamilia.

----- (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, 63–81.

----- (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación, *Debates feministas*, 52, 1-17.

YOUNG, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

----- (1994). Vida Política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal. En Castells, C. (Comp.). *Perspectivas Feministas en Teoría Política*. Barcelona: Paidós.

----- (2005). Five faces of oppression. En Cudd, A E. y Andreasen, R. O.(Eds.). *Feminist theory: a philosophical anthology*. (pp. 91-104). Oxford, UK Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing.

----- (2011). Responsabilidad y justicia global: un modelo de conexión social. En: Young, I. *Responsibility for justice*. Oxford New York: Oxford University

YUVAL DAVIS, N. (2006). Intersectionality and feminist politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209

ZADAVICKER (2006) La falacia basada en los hechos y el dominio de la razón instrumental, *A Parte Rei: revista de filosofía*, 48

ZAPATA GALINDO, MARTHA (2011). El paradigma de la interseccionalidad en América Latina. Ponencia leída en el Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin, November