



## Desposesión y violencia. Un problema para volver a pensar lo humano en bioética

Dispossession and Violence. Rethinking the Human in Bioethics



**Javier Moscoso Cala**

Universidad de Málaga

E-mail: [javiermoscoso@uma.es](mailto:javiermoscoso@uma.es)

 <https://orcid.org/0000-0002-8013-7351>



## Resúmen

La vulnerabilidad es un tema central en bioética. Cómo sea comprendida tiene claras consecuencias en las relaciones entre paciente, personal médico y personal investigador. Las reflexiones acerca de la vulnerabilidad de Judith Butler permiten exponer que fundar la protección de la violencia en una noción de vulnerabilidad restringida a la exposición al daño, la enfermedad y la muerte oblitera la dependencia fundamental que la vulnerabilidad implica. La reformulación compleja de la vulnerabilidad que propone Judith Butler hace posible desplazar el foco de la protección de la integridad personal hacia la demanda de la minimización social de la violencia.

## Abstract

*Vulnerability is a key topic in bioethics. How is vulnerability conceived has deep implications in relationships between patient, medical staff and researchers. Judith Butler's thinking on vulnerability expose the theoretical problem of violence. If vulnerability is merely understood in terms of injury and risk it obliterates interdependency as its fundamental character. Thinking vulnerability as dependency and openness allow to move from protection of personal integrity towards an ethical demand of social minimization of violence.*

## Key words

Lo humano; vulnerabilidad; violencia; bioética; Judith Butler.

*The human; vulnerability; violence; bioethics; Judith Butler.*

## Fechas

Recibido: 15/03/2021. Aceptado: 06/06/2021



## 1. La precariedad de lo humano

La cuestión de lo humano contiene dentro de sí una miríada de preguntas. Las recientes innovaciones tecnológicas han conducido a plantear si existe una naturaleza humana y cuáles son sus atributos esenciales (Beorlegui Rogríguez, 2021, p. 367). Las posturas al respecto pueden englobarse en tres grupos. Las posturas esencialistas, que son aquellas que en filosofía y teología tienden a sostener la necesidad de una naturaleza humana sustantiva. Entre estas pueden situarse a Aristóteles, Tomás de Aquino, el derecho natural y lo que Carlos Beorlegui denomina biologismo naturalista en genética, neurociencia, etología y ciencias del comportamiento (Beorlegui Rogríguez, 2021, pp. 367-372).

Al otro lado se encuentran aquellas posturas que enfatizan la plasticidad de lo humano que pone de relieve las posibilidades de aplicación de la tecnología con fines de mejora de la condición humana. Tales posturas conocidas por el nombre de transhumanistas se dividen en dos líneas. La primera es el transhumanismo biotecnológico, orientada al perfeccionamiento técnico de la condición humana. La segunda es denominada transhumanismo robótico y busca extender la naturaleza y mente humanas a los androides y ginoides (Beorlegui Rogríguez, 2021, p. 379). Entre estas y aquellas hay posturas intermedias, como la teoría crítica, el humanismo cristiano y la ética material que enfatizan los límites éticos, antropológicos y políticos que habrían de limitar al transhumanismo tecnocientífico (Beorlegui Rogríguez, 2021, pp. 382-392). Con su confianza

en la inteligencia artificial y en la superación de la condición humana el transhumanismo tecnocientífico manifiesta la inestabilidad de los límites de lo humano. No obstante, no es la única corriente de pensamiento que apunta a este aspecto.

Deudor del antihumanismo, del postestructuralismo y el feminismo, el posthumanismo marca la dificultad de sostener los límites de lo humano en las zonas intermedias en las que convive con la naturaleza, los seres vivos, la tecnología y la animalidad (Beorlegui Rogríguez, 2021, pp. 292-293; Butler, 2004b, pp. 12-13). Además de poner el acento en la maleabilidad de la naturaleza humana el posthumanismo conforma una reflexión crítica sobre qué vidas llegan a ser reconocidas como plenamente humanas y de qué modo la subordinación y la exclusión participa de la producción de lo humano. En esta línea puede inscribirse a Rosi Braidotti, Donna Haraway y Judith Butler.

El tema del artículo es la comprensión de la vulnerabilidad que subyace a la protección contra la violencia en bioética y ética de la investigación. El objetivo es mostrar cómo la vulnerabilidad teorizada por Judith Butler permite dar una respuesta adecuada al problema teórico de la violencia en bioética. El texto propone leer la propuesta de vulnerabilidad de Judith Butler como estrechamente ligada al replanteamiento posthumanista de la cuestión de lo humano que se da en su obra a partir de la publicación de *Vida precaria* (2004a). Con vistas a tal fin describe los sentidos que adopta lo humano en sus publicaciones y vincula su postura con el posthumanismo filosófico. Finalmente destaca la relevancia de la vulnerabilidad en bioética y expone la insuficiencia de concebir la vulnerabilidad como sencilla exposición al daño para abordar el problema teórico de la violencia en bioética.

Las recientes innovaciones tecnológicas han conducido a plantear si existe una naturaleza humana y cuáles son sus atributos esenciales de cara a ir desentrañando las leyes de la naturaleza y transformarlas



## 2. La cuestión de lo humano en la filosofía de Judith Butler

Judith Butler es buena conocedora de las críticas del antihumanismo filosófico a la noción universal de humanidad por ser excluyente y sostenedora de la subordinación política de múltiples grupos. Entre ellos cabe mencionar, sin ánimo de ser exhaustivo, a las mujeres, a quien no se conforma a las normas de género y sexuales y a la población marcada racialmente (Schippers, 2016, p. 48). Así lo recoge Butler en sus textos previos a la publicación de *El grito de Antígona* (2000) donde sugiere que debemos repensar esta cuestión (Schippers, 2016, p. 48). Entre estos se encuentra *El género en disputa* (1990) y *Cuerpos que importan* (1993). En tales textos el problema de la producción de ciertos cuerpos como abyectos es inherente al proceso de formación del sujeto de habla viable y está asociado a la conformación de un margen inmensamente poblado de vidas rechazadas e invivibles. Los cuerpos abyectos son aquellos que contravienen

los propios parámetros en base a los cuales se produce lo que es un cuerpo reconocible, capaz de hablar y de ser escuchado, es decir, un sujeto humano (Butler, 1993, p. 8).

Tal consideración hace coincidir lo humano con la posición que corresponde al sujeto de habla viable y reconocible, que puede ser calificada como humana. Lo humano sería por tanto un calificativo del ámbito de lo que las normas de género y sexuales sostienen como reconocible a la par que productor de otras vidas como invivibles y sin valor. Es un ámbito siempre a subvertir pues toda rearticulación de lo inteligible y de lo reconocible conduce a nuevas exclusiones. Para Judith Butler el reto es transformar estos parámetros a fin de que cada vez más vidas y modos de sentir, de ser y de hablar sean posibles. La guía que ofrece

es explicada en un artículo de 1988, "Actos performativos y constitución del género", y consiste en reconocer la complejidad de género ya existente con el objetivo final de minimizar la violencia (Butler, 1988, p. 530).

A la pregunta de qué vidas y cuerpos gozan de existencia social significativa y con valor se vincula estrechamente otra: ¿qué cuenta como una vida humana? ¿Y qué es lo que califica como humano? Estas últimas son preguntas que aparecen intermitentemente en su obra pero que contrariamente a lo que cabría esperar de una autora tildada de antihumanista (Ingala, 2018, p. 154) permiten ofrecer una lectura de su trabajo posterior a la publicación de *Vida precaria*. El giro ético en filosofía política y moral ha puesto el énfasis en la condición de finitud humana y sus atributos de mortalidad, riesgo y dependencia sobre la autonomía y la racionalidad (Honig, 2013, p. 17). Tras la estela del giro ético han aparecido nuevas posturas en defensa de un humanismo renovado entre las que cabe situar a Judith Butler (Ingala, 2018, p. 154). Cabe preguntarse, como sugiere Emma Ingala Gómez, qué concepción de lo humano retorna en esta ocasión (2016, pp. 879-880).

En sus primeros textos lo humano coincide con la posición del sujeto de habla viable y reconocible. Este lugar remite a las vidas inteligibles y reconocibles que llegan a alcanzar el estatus del sujeto capaz de hablar y cuyo discurso es considerado de

El texto propone leer la propuesta de vulnerabilidad de Judith Butler como estrechamente ligada al replanteamiento posthumanista de la cuestión de lo humano que se da en su obra a partir de la publicación de *Vida precaria*



valor. Lo humano remite de este modo a aquello que hace viable a un sujeto (Butler, 2004a, p. 146). En cambio, en *Vida precaria* aparece un nuevo sentido de la expresión “lo humano”. El punto de partida vuelve a ser el problema de las vidas que no alcanzan a ser plenamente reconocidas en cuanto vidas. Butler detecta este problema de la desrealización de ciertas vidas en los discursos que aparecen en los contextos de guerra y de violencia generalizada (Butler, 2004a, p. 43). ¿De qué modo una vida que no puede aparecer como tal es capaz de interpelarme? ¿Cómo puede dirigirse a mí y acusarme de haber fallado o exigirme responsabilidad por su vida? (Butler, 2004a, p. 129). En otras palabras, ¿qué es lo que hace posible una demanda ética por parte de aquello que radicalmente es distinto a mí y que no alcanzo a reconocer? ¿Qué posibilita

A la pregunta de qué vidas y cuerpos gozan de existencia social significativa y con valor se vincula estrechamente otra: ¿qué cuenta como una vida humana? ¿Y qué es lo que califica como humano?

la responsabilidad y la respuesta ética? Para intentar dar cuenta de este proceso y de qué manera pueden llegar estar vidas a ser reconocidas como humanas realiza una “transposición cultural” del esquema de la relación ética del filósofo Emmanuel Levinas (Butler, 2004a, p. 129).

Emmanuel Levinas utiliza la figura retórica del rostro del Otro para comunicar la vulnerabilidad de la vida ajena. El rostro del Otro exhibe su condición de estar expuesto a la herida (Butler, 2004a, p. 133). Es en este momento en el que para Levinas se introduce el mandato ético del “No matarás” y en el que se instituye la relación ética. Levinas establece que el rostro del Otro y la vulnerabilidad que él comunica es previo a todo lenguaje y a toda representación (Butler, 2004a, p. 133). El autor describe que el rostro comunica su vulnerabilidad bajo la forma de una vocalización agonizante, de un grito que revela la condición de vulnerabilidad que afecta a la vida ajena. Cuando el grito se puede escuchar la vulnerabilidad ajena se transmite y tiene lugar una relación ética que Levinas califica de humana. Lo humano adquiere así el sentido de la proximidad con la vulnerabilidad de la vida. ¿De qué modo trasladar este esquema a la representación?

Si bien es cierto que la vulnerabilidad de la vida solo puede percibirse cuando no es posible la representación, entonces el rostro falla siempre a la hora de representar la vulnerabilidad a la que remite. Estrictamente el rostro no representa, sino que cancela la representación y la significación (Butler, 2004a, p. 144). Para que la representación muestre lo humano debe hacer comparecer algo que sin embargo no puede representar. Por tanto, lo humano no se identifica con lo representado ni con lo irrepresentado, sino que más bien tiene lugar en las prácticas de representación que exhiben la imposibilidad de representar la vulnerabilidad de la vida (Butler, 2004a, p. 144). La representación tiene que exponer la necesidad de su propio fracaso a la hora de representar la vulnerabilidad de la vida ajena. En este momento es cuando se consigue establecer una relación ética en la cual la demanda ética se puede transmitir. Esta vez lo humano no vuelve en términos de un nuevo ámbito que modelaría lo que cuenta como sujeto de discurso viable y reconocible, ni siquiera como vida humana, puesto que retorna precisamente en calidad de aquello que pone en cuestión lo que es representable. La relación humana es aquella que suspende la viabilidad del sujeto por medio del grito agonizante de la vida vulnerable. Lo humano se convierte así en figura de la relación



ética. Este no coincide ya con la viabilidad del sujeto sino con la relación que permite el encuentro ético con la vida ajena y que permite reconfigurar las condiciones que hacen de una vida una vida vivible, con valor y capaz de discurso.

### 3. El posthumanismo de Judith Butler

La humanidad en cuanto universal coincide con el ámbito exitoso de los sujetos viables y las vidas vivibles. Por el contrario, lo humano remite tras el giro ético de Judith Butler a la relación ética con la alteridad. En esta condición la vulnerabilidad de la vida ajena es audible y es posible volver a reconfigurar los parámetros que califican a una vida de

¿Cómo seguir sosteniendo algunos de los reclamos de protección contra la violencia sin recurrir al universal de lo humano? ¿De qué manera es posible referirse a lo humano sin fijar las condiciones excluyentes de su producción?

humana. Ciertamente el posthumanismo proviene de la crítica radical al sujeto del humanismo ilustrado, muy en especial a su pretensión de autonomía y de universalidad, pero también es un intento de salir del callejón sin salida al que condujo el antihumanismo. ¿Cómo seguir sosteniendo algunos de los reclamos de protección contra la violencia sin recurrir al universal de lo humano? ¿De qué manera es posible referirse a lo humano sin fijar las condiciones excluyentes de su producción?

José Enrique Ema López describe que el posthumanismo es el resultado de la disolución de los límites de lo humano y del debilitamiento de tres de los rasgos del sujeto humanista: el carácter de fundamento universal en el plano ético y político, la condición de fuente de la acción y sus atributos de autonomía, racionalidad y transparencia a sí mismo (Ema López, 2008, p. 125). Ema López describe al sujeto del humanismo en clave de un sujeto universal que mediante su razón y conocimiento de sí está en condiciones de dar cuenta plenamente de sus propias acciones y de ser fuente de su acción.

El autor recoge los puntos críticos con el humanismo. El primero consiste en la explicitación del carácter ideológico de lo humano dentro del humanismo ilustrado. El universal de lo humano no es una expresión universal del género humano que apunta a sus caracteres específicamente humanos sino la expresión del privilegio de un cierto grupo sobre otros. Este privilegio podría entenderse en dos sentidos. Uno sociológico al que remite José Enrique Ema López (2008, p. 126) y otro referente a la formación del sujeto viable y a las condiciones de reconocimiento de la vida humana al que remite Judith Butler desde sus primeros escritos. El segundo punto es la dificultad de calificar a la agencia de humana a consecuencia de desdibujar los límites entre lo humano y lo no humano. Ema López recoge la tesis de Donna Haraway por la cual lo animal y lo artificial sostienen en tal grado la vida humana que generan seres cuya agencia es difícil de clasificar como humana (Ema López, 2008, p. 126), como el simio, la mujer y la forma cibernética (Haraway, 1995, p. 29). El tercer punto prosigue en la misma dirección. El debilitamiento de las fronteras entre lo humano y lo no humano conduce a admitir que atributos tales como ser "dueño de sí mismo, consciente y transparente, soporte





de la razón, del conocimiento y del significado” (Ema López, 2008, p. 126) pueden ser adscritos a entidades cuya calificación de humanas es problemática.

El panorama que plantea Ema López coincide con la denominada “muerte del sujeto”. María Luisa Femenías recupera un viejo artículo de Jane Flax, “Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West” (1990), para describir la muerte del sujeto (Femenías, 2015, p. 134). Junto al fin de la historia y de la metafísica la muerte del sujeto es uno de los tres rasgos de la postmodernidad. La muerte del sujeto no es más que el nombre que recibe el fin de una época marcada por la forma-Hombre (Femenías, 2015, p. 135). Este nuevo espíritu de época estaría marcado por el fin de lo humano como causa y fuente de la acción para pasar a ser considerado efecto de una acción que implica tanto a lo social, a lo artificial y a lo natural. En la lectura de Femenías, Judith Butler es una de las filósofas responsables de poner en cuestión la versión soberana y humanista del sujeto. A pesar de este aspecto María Luisa Femenías resalta que la muerte del sujeto no supone el abandono del significante, sino el replanteamiento de sus fundamentos en términos contingentes y la instauración de una versión procesual del sujeto en la que este siempre es concebido como actividad (Femenías, 2015, p. 142). No se trata entonces de negar al sujeto sino de reabrir el significante a la significación: “Deconstruir no es negar u olvidar, sino poner en cuestión y –quizás aún

En su obra, la vulnerabilidad es reformulada para acoger elementos más amplios de apertura, potencialidad, agencia y exposición. La vulnerabilidad de la vida permite poner el énfasis en las conexiones de la vida humana con el resto de los seres vivos, la naturaleza y la tecnología

más importante– abrir un término, como el de sujeto, a nuevos usos y posicionamientos a los que no había sido autorizado hasta el momento” (Butler, 1992, p. 15). La propuesta posthumanista de Judith Butler propone abrir al futuro lo humano como una categoría todavía por significar.

Judith Butler participa de este modo de la reflexión profundizada por Rosi Braidotti (2013, p. 3) sobre la condición posthumana a la que avoca la muerte del sujeto y el fin del humanismo (Cano Abadía, 2017, pp. 270-271). Braidotti propone lo posthumano como una herramienta teórica para fomentar una “mirada interdisciplinar y multifacética para analizar nuestras sociedades globales y tecnológicamente mediadas” acorde a la estructura policéntrica y dinámica del poder contemporáneo (Cano Abadía, 2017, p. 275). Es en esta línea en la que se puede inscribir las reflexiones sobre la vulnerabilidad de la vida humana de Judith Butler. En su obra, la

vulnerabilidad es reformulada para acoger elementos más amplios de apertura, potencialidad, agencia y exposición. La vulnerabilidad de la vida permite poner el énfasis en las conexiones de la vida humana con el resto de los seres vivos, la naturaleza y la tecnología.

#### 4. Vulnerabilidad y violencia en bioética

Es obligado notar que en bioética se ha desarrollado una importante discusión académica sobre la vulnerabilidad. Se trata de un concepto de uso corriente en los campos de la ética de la investigación y de las políticas públicas de salud, así como en ética clínica. En el ámbito de la legislación sobre la vida Wendy Rogers rastrea brevemente su presencia



implícita en el *Código de Núremberg* y en el *Informe Belmont* (Rogers, 2014, p. 82). En 2005 fue incluida en el Principio de Respeto a la Vulnerabilidad Humana y la Integridad Personal recogido en el artículo octavo de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO. Si bien sería interesante profundizar sobre cómo es comprendida la vulnerabilidad en textos clave sobre bioderecho, el foco de este artículo es la relevancia de la vulnerabilidad para pensar el problema de la violencia en bioética.

El tratamiento clínico de los grupos marcados como vulnerables depende enormemente de cómo sea concebida su especial situación de riesgo. Por un lado, la línea de demarcación entre los grupos considerados vulnerables y aquellos que no lo están marca la relación entre unos y otros. Por otro lado, de qué modo sea comprendida la vulnerabilidad tiene considerables consecuencias sobre la relación entre paciente, personal médico y personal investigador. Así lo recoge Wendy Rogers en referencia a los problemas del consentimiento, la explotación y la jerarquía entre paciente y personal médico (Rogers, 2014, pp. 67-70).

Fermin Roland Schramm sostiene que la violencia no es una cuestión suficientemente pensada en bioética. La violencia no constituye simplemente un problema moral o legal, es además un reto teórico. Schramm establece que la cuestión de la violencia supone dos desafíos: el problema epistemológico de la comprensión de la violencia y la dificultad de su tratamiento legislativo (Schramm, 2009, p. 15). Y es en este punto donde las reflexiones sobre la vulnerabilidad de la vida de Judith Butler pueden contribuir a su esclarecimiento.

En otras palabras, no se puede combatir eficazmente la violencia invocando sencillamente el respeto a la integridad personal. Más bien se trata de abandonar la pretensión de autonomía del sujeto y afirmar su radical desposesión

Al analizar la experiencia de la pérdida, Judith Butler destaca la desposesión que esta revela. Si la pérdida supone un desequilibrio de las funciones psíquicas y muestra a un sujeto deshecho es porque ya había un lazo que le unía al exterior de manera constitutiva. La pérdida prueba una vulnerabilidad fundamental por la que todo sujeto se encuentra ya fuera de sí en un exterior social que le constituye y que le desposee. No se trata de una visión relacional del sujeto en la que este llega a ser autónomo

dentro de su ser relacional. La desposesión supone un modo de ser para y en virtud de la alteridad (Butler, 2004a, p. 24). Es un límite al control y a la transparencia sobre sí. En la medida en que el sujeto se encuentra siempre desposeído el rechazo a la violencia no puede concebirse en términos de protección de su autonomía e integridad personal. La protección contra la violencia falla a la hora de comprender la vulnerabilidad en cuanto mero riesgo y exposición a la herida, a la enfermedad y a la muerte. Si la vulnerabilidad contiene elementos como la apertura y la interdependencia, la protección contra la violencia debe convertirse en una exigencia ética de minimización social de la violencia. En otras palabras, no se puede combatir eficazmente la violencia invocando sencillamente el respeto a la integridad personal. Más bien se trata de abandonar la pretensión de autonomía del sujeto y afirmar su radical desposesión. La filósofa Judith Butler muestra la riqueza de la vulnerabilidad de la vida e invita a pensar que la protección contra la violencia pasa ineludiblemente por generar mejores condiciones para que cada vez más modos de ser, sentir y hablar sean posibles.





## 5. Recapitulación

La vulnerabilidad es un tema central en bioética. De qué manera sea comprendida la vulnerabilidad tiene claras consecuencias en las relaciones entre paciente, personal médico y personal investigador. Las reflexiones acerca de la condición de vulnerabilidad de la vida humana de Judith Butler permiten exponer que fundar la protección de la violencia en una noción de vulnerabilidad restringida a la exposición al daño, a la enfermedad y a la muerte oblitera la dependencia fundamental respecto de la alteridad que la vulnerabilidad implica. La reformulación compleja de la vulnerabilidad que sugiere Judith Butler hace posible desplazar el foco de la protección de la integridad personal a la demanda de la minimización social de la violencia. Las principales tesis del escrito son:

1. El posthumanismo filosófico aporta la cuestión de la producción diferencial del valor de la vida humana a la cuestión de lo humano.
2. La obra de Judith Butler muestra un desplazamiento hacia un replanteamiento de lo humano que acerca a la filósofa al denominado giro ético y al posthumanismo filosófico.
3. La vulnerabilidad pensada por Judith Butler posibilita pensar la protección de la violencia más allá de la mera protección de la integridad personal. De la condición de vulnerabilidad de la vida debe desprenderse una obligación moral de minimización social de la violencia.

## Referencias

- Beorlegui Rodríguez, C. (2021). *Nuevas tecnologías. Trans/posthumanismos y naturaleza humana*. Granada: Comares.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Nueva York: Polity.
- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40(4), 519-531. <https://doi.org/10.2307/3207893>.
- Butler, J. (1992). Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism." En J. Butler y J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political* (pp. 3-21). Nueva York: Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203723999>.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (2004a). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Nueva York: Verso.
- Butler, J. (2004b). *Undoing Gender*. Nueva York: Routledge.
- Cano Abadía, M. (2017). Vulnerabilidad posthumana cosmopolita. Desplazamientos críticos para una justicia global. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 19, 269-279. <https://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/318902>.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs, mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.



- Honig, B. (2013). *Antigone, Interrupted*. Cambridge: Cambridge University.
- Ingala Gómez, E. (2016). Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler? *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, supl. 5, 879-887. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/268741>.
- Ingala Gómez, E. (2018). Figuras de lo humano en Judith Butler. La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo. *Ideas y Valores*, 67(168), 151-176. <https://doi.org/10.15446/ideas-yvalores.v67n168.58670>.
- Rogers, W. (2014). Vulnerability and Bioethics. En Catriona Mackenzie, Wendy Rogers, and Susan Dodds (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy* (pp. 60-87). Oxford: Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199316649.003.0003>
- Schippers, B. (2016). *The Political Philosophy of Judith Butler*. Nueva York: Routledge.
- Schramm, F. R. (2009). Violencia y ética práctica. *Salud Colectiva*, 5(1), 13-25. <https://doi.org/10.1590/s1851-82652009000100002>.
- UNESCO. (2005). Universal Declaration on Bioethics and Human Rights, 33 C/Resolución 36. En *Records of the General Conference, 33rd Session, 3-21st October 2005*, vol. 1. Resolutions (pp. 74-80). París: UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000142825.page=80>.