

Revista Colombiana *de* **Bioética**

VOLUMEN 2 - NÚMERO 1 • ENERO - JUNIO DE 2007 • ISSN 1900-6896



 UNIVERSIDAD
EL BOSQUE



Academia Nacional de Medicina



Libertad y Orden
Ministerio de Educación Nacional
República de Colombia

Revista Colombiana de Bioética

UNIVERSIDAD EL BOSQUE • DEPARTAMENTO DE BIOÉTICA • ENERO - JUNIO DE 2007 • VOL. 2 N° 1 • ISSN 1900-6896

UNIVERSIDAD EL BOSQUE

*Por una cultura de la vida, su calidad
y su sentido*

PRESIDENTE DEL CLAUSTRO

Dr. Enrique Gutiérrez Sánchez

PRESIDENTE CONSEJO DIRECTIVO

RECTOR

Dr. Jaime Escobar Triana

VICERRECTOR ACADÉMICO

Dr. Erix Bozón Martínez

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Dr. Carlos Felipe Escobar Roa

REVISTA COLOMBIANA DE BIOÉTICA

ISSN 1900-6896

PÁGINAS WEB

www.unbosque.edu.co
www.bioeticaunbosque.edu.co

DIRECTOR

Jaime Escobar Triana, M.D.

EDITOR

Antonio José Sánchez Murillo

COMITÉ EDITORIAL

Carlos Vladimir Zambrano, Ph.D.

Universidad El Bosque

Edgar Novoa, Ph.D.

Universidad Nacional de Colombia

Yolanda Sarmiento, M.Sc.

Universidad El Bosque

Mario Fernando Castro, Ph.D.

Universidad El Bosque

Constanza Ovalle, M.Sc.

Universidad El Bosque

Chantal Aristizábal, M.D., M.Sc.

Universidad El Bosque

Álvaro Cadena, Ph.D.

Universidad El Bosque

Sergio de Zubiría, Ph.D.

Universidad de los Andes

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Gilbert Hottois,

Universidad Libre de Bruselas, Bélgica.

Juan Mendoza Vega,

Academia Nacional de Medicina, Colombia.

Marcelo Palacios, Presidente Sociedad

Internacional de Bioética, España.

Volney Garrafa, Presidente Asociación

Brasileña de Bioética, Brasil.

Miguel Kottow, Profesor Titular Facultad
de Medicina, Universidad de Chile, Chile.

Pablo Simón Lorda, Profesor Escuela
Andaluza de Salud Pública, Argentina.

Juan Carlos Tealdi, Director Programa

Bioética Hospital de Clínicas de

la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Kenneth Goodman, Director Programa

Ética de la Investigación,

Universidad de Miami, EE.UU.

Trabajos producto de la investigación realizada en el Programa de Bioética por los Grupos “**Bioética y Ciencias de la Vida**” y “**Bioéticas**”. Grupos reconocidos por COLCIENCIAS y calificados en la categoría “A”. Esta publicación ha sido financiada por la **ACADEMIA NACIONAL DE MEDICINA Y LA UNIVERSIDAD EL BOSQUE**.

© 2007

Universidad El Bosque
Departamento de Bioética

**PARA CONTRIBUCIONES,
SUSCRIPCIONES O CANJES**

Departamento de Bioética
Universidad El Bosque
Cra. 7B Bis N° 132-11
Tels.: 648 9036 - 648 9039
E-mail: bioetica@unbosque.edu.co
Bogotá, D.C. - Colombia

ISSN: 1900-6896

Diseño e Impresión:
Editorial Kimpres Ltda.
PBX: 413 6884 • Fax: 290 7539
E-mail: info@kimpres.com
Bogotá, D.C., Colombia
Marzo de 2007

Contenido

Editorial	5
<i>Jaime Escobar Triana, M.D.</i>	

Trabajos producto de investigación

¿Quo vadis homo?: la poshumanidad	11
<i>José Alberto Mainetti, Ph.D.</i>	

Bioética, cuerpo humano, biotecnología y medicina del deseo	33
<i>Jaime Escobar Triana, M.D.</i>	

Cuerpos, tecnología y bioética y culturas. Dilemas culturales	53
<i>Carlos Vladimir Zambrano, Ph.D.</i>	

Identidad y bioética: los desafíos en el cambio de milenio	93
<i>Edgar Novoa, Ph.D.</i>	

Bioética, emociones e identidades	115
<i>Sergio de Zubiria, Ph.D.</i>	

Bioética, cuerpo y mercado	133
<i>Salvador D. Bergel, Ph.D.</i>	

Reseñas Bibliográficas

Mainetti, José Alberto. Somatología. Anatomía de la persona. Editorial Quirón, La Plata 2003	165
<i>Constanza Ovalle, M.Sc.</i>	

Escobar Triana, Jaime y otros. Bioética, justicia y salud. Editorial Kimpres, Bogotá 2006	169
<i>Antonio J. Sánchez M.</i>	

Pera, Cristóbal. Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana. Editorial Tricastela, Madrid 2006 ...	173
<i>Carlos Vladimir Zambrano, Ph.D.</i>	

Yehya, Naief. El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción. Paidós Amateurs, México 2001	179
<i>Carlos Vladimir Zambrano, Ph.D.</i>	

Políticas Editoriales Revista Colombiana de Bioética	185
--	-----

Editorial

*Jaime Escobar Triana, M.D.
Rector Universidad El Bosque
Director Departamento de Bioética*

El cuerpo humano pensado como expresión multidimensional para la construcción de la sociedad, constituye una poderosa y dinámica fuente de inspiración y análisis a través del tiempo. Es posible percibir el cuerpo humano tanto como un ente biológico y social así como una red, sin límites precisos en sus interrelaciones con el medio ambiente. Entre los seres humanos existe una inevitable interdependencia dada su condición de padecer la enfermedad, el dolor y la muerte. El reconocimiento universal de esta flaqueza da pie a los derechos humanos.

A partir de los años 1980, las nuevas teorías sobre el cuerpo han ejercido una formidable influencia tanto en las ciencias sociales como en la medicina y en las llamadas ciencias duras. Lo cual ha motivado una vez más la pregunta ¿qué es el cuerpo? En este auge se pueden señalar varios aspectos, uno de ellos es el consumismo como cultura en la cual el cuerpo se comercializa y a la vez se utiliza como vehículo de consumo en la sociedad capitalista avanzada con énfasis hedonista. Otro aspecto, señalado por Foucault, es el control del cuerpo a través de diversas maneras de gobernabilidad. Los estudios de la segunda ola feminista rechazan el concepto de que la naturaleza biológica, sexual o cultural del cuerpo femenino sea utilizada como argumento para la discriminación de la mujer.

De otra parte, los avances tecnológicos y su acción modificadora sobre el cuerpo crean nuevas incertidumbres. El cuerpo humano es transformado por una amplia gama de productos, procedimientos y tecnologías que cuestionan los límites entre naturaleza y cultura.

La modelación del cuerpo a través de la cirugía, de los trasplantes de órganos y de la cara, la ingeniería genética, la reproducción asistida, los implantes y reemplazos de órganos entre otros, aumentan el control sobre el cuerpo y hacen cada vez más borrosos los límites entre cuerpo y máquina. Los humanos nos convertimos cada vez más en “cyborgs”; esto afecta la noción del yo visible, constante, y conduce a una pérdida de confianza psicológica sobre la seguridad de lo que somos y sobre las diversas dimensiones ontológicas del cuerpo.

El cuerpo tecnologizado se relaciona con cambios sociales y con el entorno, se asocia a los procesos productivos, a la publicidad mercantil y a su extensión al cyberspacio por medio del computador y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

Los anteriores breves enunciados nos plantean preguntas desde la bioética acerca de la vida, la evolución y el futuro de la especie, así como reflexiones sobre la definición del cuerpo en este momento en el cual la cybertecnología nos incumbe a todos y se hace más evidente el híbrido entre máquina y organismo.

Las reflexiones acerca del cuerpo son múltiples:

- Con el cuerpo nos insertamos en el mundo.
- Biopolítica y control del cuerpo.
- ¿Quién es el dueño del cuerpo?
- Cuerpo e identidad. Cambiamos permanentemente, pero, ¿seguimos siendo los mismos?
- Antropoplastia: la medicina del deseo.
- Anorexia, bulimia, moda.
- Cuerpo y tecnología, los “cyborgs”, la evolución.
- El cuerpo como coeficiente de adversidad y favorabilidad
- Cuerpo y simbolismo.

Tales aspectos son tratados en este número de la REVISTA COLOMBIANA DE BIOÉTICA, patrocinado por la ACADEMIA NACIONAL DE

MEDICINA y LA UNIVERSIDAD EL BOSQUE, son fruto de las investigaciones presentadas por profesores investigadores del Programa de Bioética invitados al XII SEMINARIO INTERNACIONAL DE BIOÉTICA, realizado en la Universidad El Bosque, en el marco de la inauguración del doctorado en Bioética y dando continuidad a los estudios e investigaciones constantes para profundizar en la ética de la vida.

Con el cambio de siglo y milenio es sensible el “giro antropológico” de la bioética. *Quo vadis homo?*, a dónde vamos, cuál es el destino de la humanidad, parece ser la cuestión fundamental de la que debemos hacernos cargo hoy día. Para el profesor José Alberto Mainetti el escenario del mundo globalizado sin duda se presta a redoblar la crisis bioética, de la vida y de la ética, ocurrida en el tercio final del siglo pasado, una crisis cuyas raíces hemos explorado como la revolución biológica, la medicalización de la vida (y de la ética), y la catástrofe ambiental. De la bioética clínica a la bioética global: tal sería el itinerario del orden bioético como fenómeno cultural y movimiento social en las tres últimas décadas del siglo XX. El crítico escenario global registra ahora sucesos emblemáticos. Uno es el atentado terrorista al edificio del Pentágono y a las Torres Gemelas en Nueva York el 11 de septiembre de 2001, realidad virtual que supera la ficción, que instala la presunta “guerra de las civilizaciones”, y en cualquier caso refleja la fragilidad del progreso moderno tecnocientífico, cuando los productos y símbolos más sofisticados de nuestra cultura -aeronaves, rascacielos y laboratorios- se transforman malignamente en “armas suicidas, piras funerarias y templos del bioterrorismo”. Catástrofes “naturales”, como el huracán Katrina en el Caribe, señalan que no es inocente la mano del hombre en el orden planetario. “Se trata del círculo hermenéutico de la ciencia y la conciencia, la técnica y la ética en la *conditio humana*. La imagen de la recientemente reanudada aventura espacial del hombre es todo un símbolo de otra mirada, más optimista respecto de las posibilidades revolucionarias de la tecnociencia para la humanidad. Es el caso del movimiento llamado transhumanismo o poshumanismo”.

Jaime Escobar Triana, en su artículo “Bioética, Cuerpo Humano, Biotecnología y Medicina del deseo”, plantea cómo las diferentes concepciones sobre el cuerpo humano han sufrido un cambio notorio a partir de la

segunda mitad del siglo veinte. Las tecnociencias biomédicas permiten la intervención sobre el organismo humano hasta el punto de considerarlo cibernéticamente una combinación de hombre y máquina, en el que lo artificial pugna o se integra con lo natural para constituir un nuevo ente: el *cyborg*. De otra parte las intenciones para modificar el cuerpo por medio de procedimientos quirúrgicos o afectar el comportamiento por medio de fármacos, llevan al replanteamiento acerca de los fines de la medicina y las concepciones sobre salud y enfermedad que han prevalecido en la historia. En esta presentación se destacan algunos de estos hechos que se viven ya plenamente, relacionados con los enfoques sobre qué es el cuerpo humano, las biotecnologías y sus implicaciones sobre los fines de la medicina, cuestionados por la medicina de conveniencia o medicina del deseo. Se plantean reflexiones bioéticas acerca de estas nuevas situaciones, sobre su ejercicio e interrogantes acerca de la salud y la enfermedad, lo natural y lo artificial.

En “Dilemas Culturales, Cuerpo Humano, Tecnología y Bioética”, Carlos Vladimir Zambrano tiene el propósito de percibir y distinguir el comportamiento de algunos dilemas culturales en relación con el cuerpo humano, la tecnología y la bioética. Piensa que la introducción del factor cultural en la bioética abrirá mayores horizontes de comprensión ética y humana para el manejo de la vida en general, y, en particular, de los cuerpos biológicos, animales y humanos. Desarrolla los dilemas entre cuerpo y mentalidad histórica, animalidad y humanidad, tecnología y gestión corporal, y en general los cambios culturales en relación con el cuerpo como un problema para ser abordado juiciosamente por la bioética.

Por su parte Salvador D. Bergel nos dice en su trabajo “Bioética, Cuerpo y Mercado” que ante la formidable evolución que en tiempos recientes ha experimentado la biología y en especial las ciencias médicas, la posibilidad de realizar actos de disposición o contratos sobre el cuerpo humano y sus partes parecía una hipótesis de academia. El carácter sagrado de la persona arrastraba a su soporte material. Ahora, el panorama sufre un cambio sustancial al impactar sobre el cuerpo, sus partes y sus productos, los recientes avances científicos y su correlativa valoración en otros campos, lo que impone la necesidad de adoptar nuevos criterios tanto en el ámbito jurídico como en el ético respecto a la disponibilidad y la

comercialidad del cuerpo, sus partes –por minúsculas que fueren– y sus productos. Para introducir en el debate la nueva realidad basta con referirse a temas tan relevantes como el trasplante de órganos y tejidos, la utilización de seres humanos en la investigación científica, el alquiler de úteros para concebir un ser en cuya conformación genética no interviene la “madre de alquiler”, las posibilidades abiertas con la fecundación médica asistida y el patentamiento de partes del cuerpo humano, incluyendo un gen o una secuencia parcial del mismo, embriones, células madres, líneas celulares, etc. Estas situaciones respecto a cuya frecuencia no es necesario extenderse crean para la bioética un conjunto de problemas y dilemas de muy compleja elaboración y solución.

En el documento “Bioética, Emociones e Identidades”, Sergio de Zubiria retoma una conocida metáfora utilizada para interpretar la filosofía de Heidegger, según la cual nuestra época se podría caracterizar por tres profundos giros o vueltas: el “giro lingüístico”, el “giro cultural” y el “giro emocional”. Los problemas de las ciencias y la filosofía, a partir de la segunda mitad de la década de los ochenta del siglo XX, pasan por la mediación de estos tres ámbitos. Sin una teoría de los signos, el lenguaje y la comunicación; sin una aproximación a la noción de la cultura, la interculturalidad y las identidades; sin comprender el sentido de las emociones en la fundamentación de la moral y la política, es improbable estudiar los complejos asuntos que enfrentan las ciencias y las filosofías contemporáneas. De estos tres giros de época, tal vez, el más reciente y menos tematizado es el emocional. El “giro hacia las emociones” de los últimos años ha venido acompañado de un conjunto de postulados. Resalta la conciencia de que las relaciones entre moralidad y emociones implican una teoría adecuada de las emociones, tarea que contiene profundas e inevitables dificultades.

Para Edgar Novoa, en “Identidad y Bioética” en las últimas décadas el cuerpo ha sido revalorizado por las diferentes disciplinas sociales, así mismo se ha colocado como eje central en los debates públicos, sobre la ética, la estética y la salud. El cuerpo aparece como un territorio de disputa estratégico es el lugar donde se expresan las profundas transformaciones tecnocientíficas, lugar privilegiado para las estrategias y mecanismos de poder y al mismo tiempo ámbito de manifestación de

los más sentidos gritos de resistencia. Esa centralidad del cuerpo es parte fundamental de los dilemas éticos más importantes en la vida humana desde su nacimiento hasta la muerte. La procreación, la enfermedad y la salud, la muerte, están centradas en esa “*máquina sentimental*” que es el cuerpo. Bioética, biomedicina, biopolítica, bioderecho, estas categorías pretenden recoger un profundo sentimiento de desasosiego que ronda todos los ámbitos de nuestras sociedades y que tienen en el cuerpo un lugar estratégico. Independientemente de la consideración que se haga de lo bio, como antropocéntrico o más bien biocéntrico, entendiendo lo bio en toda la extensión y consistencia que tiene la vida sobre el planeta, el cuerpo sigue siendo una metáfora importante para delimitar procesos y propuestas.

En resumen se trata de muy serias investigaciones y reflexiones sobre el tema de BIOÉTICA, CUERPO, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD, las cuales ofrecen un amplio campo para el debate y el disenso, y constituyen una “poderosa y dinámica fuente de inspiración”.

Trabajos producto de investigación

¿Quo Vadis Homo?: la poshumanidad

José Alberto Mainetti*

Escenario posmoderno

Con el cambio de siglo y milenio es sensible el “giro antropológico” de la bioética. *Quo vadis homo?*, a dónde vamos, cuál es el destino de la humanidad, parece ser la cuestión fundamental de la que debemos hacernos cargo hoy día. El escenario del mundo globalizado sin duda se presta a redoblar la crisis bio-ética, de la vida y de la ética, ocurrida en el tercio final del siglo pasado, una crisis cuyas raíces hemos explorado como la revolución biológica, la medicalización de la vida (y de la ética), y la catástrofe ambiental. De la bioética clínica a la bioética global: tal sería el itinerario del orden bioético como fenómeno cultural y movimiento social en las tres últimas décadas del siglo XX¹.

El crítico escenario global registra ahora sucesos emblemáticos. Uno es el atentado terrorista a las Torres Gemelas en Nueva York el 11 de septiembre de 2001 (construcción del mundo global en pantalla, realidad virtual que

* José Alberto Mainetti, Ph. D., Presidente de la Escuela Latinoamericana de Bioética. <http://www.elabe.bioetica.org/obras.htm> y Director académico de la Fundación Mainetti, <http://www.fundacionmainetti.com.ar/bioetica.htm> Argentina. Profesor visitante Universidad El Bosque.

¹ Mainetti, J.A., “Bioética, cultura y sociedad: ayer, hoy y mañana”, en Mainetti, J.A. *Agenda bioética*; La Plata, Editorial Quirón, 2005, p-49-65.

supera la ficción), que instala la presunta “guerra de las civilizaciones” (entre Occidente y el Islam) y en cualquier caso refleja la fragilidad del progreso moderno tecnocientífico, cuando los productos y símbolos más sofisticados de nuestra cultura -aeronaves, rascacielos y laboratorios- se transforman malignamente en armas suicidas, piras funerarias y templos del bioterrorismo. Catástrofes “naturales” como el maremoto Tsunami en el sudeste asiático o el huracán Katrina en el Caribe (2005), señalan que no es inocente la mano del hombre en el orden planetario. La expansión del sida en África, el continente agonizante, acusa la injusticia de la pobreza y la salud mundiales, como la gripe aviar encabeza las “nuevas epidemiologías”. En suma, todo un escenario apocalíptico como el del Diluvio Universal que describe el libro de Noé en el Antiguo Testamento². La lección de este profeta posmoderno revela toda la ambigüedad de nuestro tiempo: por un lado, el problema moral de la corrupción humana, que desata la ira divina y el castigo; por otro lado, el problema técnico de construir el arca salvífica según el preciso diseño del Creador. Se trata del círculo hermenéutico de la ciencia y la conciencia, la técnica y la ética en la *conditio humana*. La imagen de la recientemente reanudada aventura espacial del hombre es todo un símbolo de otra mirada, más optimista respecto de las posibilidades revolucionarias de la tecnociencia para la humanidad. Es el caso del movimiento llamado transhumanismo o poshumanismo, del que ahora nos vamos a ocupar.

El poshumanismo, que cuenta con una organización institucional (World Transhumanist Association, 2003) y ha tomado carta de ciudadanía global por Internet (página web <http://www.transhumanism.org>) declara en su *preambulum fidei* que es factible y deseable la transformación de la naturaleza humana por obra de la tecnociencia, y en particular por las tecnologías convergentes del NBIC *Tetrahedro*: Nano (nanotecnología), Info (Informática), Cogno (Ciencias cognitivas) y Bio (Biología o biotecnología). El modelo para armar esa arquitectura del siglo XXI comprende como elementos los *bites* y los *genes*, las neuronas y los átomos, organizados respectivamente por las computadoras, la biotécnica, las redes y la nanotecnología³.

² Mainetti, J.A., “Noé o la alianza”, en Mainetti, J.A. *Bioética Ficta*, La Plata, Quirón 1993, p. 16-22.

³ Véanse en Post, S. (editor, 3rd edition), *Encyclopedia of Bioethics* las entradas “Transhumanism and Posthumanism”, “Nanotechnology”, “Cybernetics” y “Enhancement Uses of Medical Technologies”.

Utopía: crítica, imaginación y normativa

Este proyecto tecnocientífico, difícil de encuadrar en un género propio (¿ciencia ficción, ciencia en ficción o fantaciencia, ciencia de la ciencia ficción?) se puede inscribir también en la utopía -la utopía/ucronía de la posmodernidad- y como tal explorarse de acuerdo a la teoría vigente sobre la estructura de la misma y sus tres funciones constitutivas: crítica, imaginativa y normativa⁴. Estos tres aspectos son sin duda sincrónicos, hacen a la naturaleza misma de la utopía, pero también pueden exponerse diacrónicamente, como tres momentos en la historia del género. Es lo que pretendemos realizar tomando ejemplos del pensamiento utópico en la antigüedad, la modernidad y la posmodernidad⁵.

En la cultura arcaica, el mito, la magia y la religión son formas más o menos combinadas de trascender la finitud humana. Cabe decir de la cultura lo que de la vida decía Bichat en su concepción vitalista de la misma: “El conjunto de funciones que resisten a la muerte”. Un testimonio original y elocuente de la existencia humana en busca de la salud, la juventud y la inmortalidad encontramos en la civilización asirio-babilónica con el héroe sumerio Gilgamesh, protagonista de un poema que data del s. VIII a.C. Gilgamesh fracasa en su intento para finalmente reconocer los límites infranqueables del hombre y conformarse a su destino.

⁴ Cf. Rovaletti, M.L., “La odisea de la especie: el porvenir lejano de la humanidad”, en *Acta Bioética*, Año XI, N° 1, 1er semestre 2005, pp.85-94, ISSN 0717-5906: Hoy se asimila la tecnociencia al concepto de “utopía” como “operador de trascendencia” (S. Breton, *Théorie des idéologies*, Paris, Desclée, 1976) o trascendencia operatoria (G. Hottois, editor, *Philosophie et science-fiction*, Paris, Vrin, 2000). En efecto, la utopía se presenta no sólo como un pensar funcional sino como una manera de pensar por constante superación que recorre un triple estadio: *crítico* de la realidad existente; *imaginativo* de la apertura a lo nuevo; y *constructivo* o normativo del orden de la vida a plasmar.

⁵ Sobre la relación entre utopía e ideología en el contexto del poshumanismo, véase R. E. Aschroft “American Biofutures: Ideology and Utopia in the Fukuyama-Stock Debate”, *J.Med. Ethics* 2003; 29:59-62.

“La vida, que tanto anhelas, nunca la podrás alcanzar.
 Porque, cuando los dioses crearon al hombre,
 le infundieron la muerte, reservando
 la vida para sí mismos.
 Gilgamesh, llena tu vientre,
 alégrate de día y de noche,
 que los días sean de completo regocijo,
 cantando y bailando de día y de noche.
 Vístete con ropas frescas,
 lava tu cabeza y báñate.
 Contempla al niño que coge tu mano,
 y deléitate con tu mujer, abrazándola,
 porque esto es lo único que se encuentra al alcance
 de los hombres.”

Jacobsen

Épica de Gilgamesh

Sin embargo, nunca desaparece del imaginario humano la utopía terrenal de la vida perdurable que instituyen las religiones. Emblemática al respecto es la Fuente de Juvencia, el baño de eterna juventud que en el Renacimiento ilustra Lucas Cranach según la iconología moral cristiana. En la escena central del cuadro está la piscina con bañistas varones y mujeres sumergidos en las aguas milagrosas. En la escena izquierda se observan las columnas de enfermos, decrepitos y moribundos aguardando su turno del baño lustral. En la escena de la derecha los recién salidos de la fuente, ahora rejuvenecidos, se entregan de inmediato a los placeres carnales —el ocio, la lujuria y la gula— con lo cual retornan al ciclo corruptivo de la vida tras la caída por pecado original. La moralización de la naturaleza humana por la religión es aquí la última *ratio* de la irrealidad de la utopía—.

En el Renacimiento, al despuntar la ciencia moderna, aparece la palabra “utopía” (en griego “ningún sitio”) y su género literario con el libro *Utopía* (Del mejor estado de la sociedad y de la nueva isla de Utopía, 1516), de Thomas Moro. El alma fáustica de Occidente se expresa tempranamente en Christopher Marlowe (1564-1593) “La trágica historia del doctor Fausto”, que preanuncia el “pacto bioético” hoy día entre las disciplinas prudenciales: Teología, Filosofía, Medicina y Derecho.

Christopher Marlowe, *La trágica historia del doctor Fausto*

ACTO I

Escena I

(*Fausto en su gabinete*)

FAUSTO. -Concreta tus estudios, Fausto, y comienza a sondear el fondo de lo que será tu fe. Ya que así empezaste, aparenta ser teólogo, pero avanza hasta el final de cada ciencia y vive y muere en las obras de Aristóteles. Fértil analítica, tú me has hechizado. *Bene disserere est finis logices.* Pero ¿es que el arte de discurrir bien no brinda recompensa superior?

Si así es, no leas más: a esa meta has arribado. El ingenio de Fausto requiere algo más grande. Despidete del ser. Y tú, Galeno, ven, ya que *ubi dessinit philosophus, ibi incipit medicus.* Sé, pues, médico, Fausto: amontona oro y eternízate merced a una cura fabulosa. *Summum bonum medicinae sanitas:* “El sumo fin de la medicina es la salud.” ¿Y bien, Fausto, acaso no lo has alcanzado? ¿No son aforismos tus frases más triviales? ¿No se tienen por monumentos tus recetas, que han librado a ciudades enteras de la plaga y curado miles de agobiantes males? Con todo, no eres más que Fausto, un hombre. Tal profesión solo sería digna de estima si pudieras dar eterna vida a los humanos o hacer que regresaran de la muerte. ¡Adiós medicina! ¿Dónde esta Justiniano?

La nueva filosofía del hombre, su esencial plasticidad, se formula en la *Oratio de hominis dignitate* (1486), de Pico della Mirandola.

“Oh Adán... No te hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de tí mismo, te informases y plasmasen en la obra que prefirieses.”

(Pico della Mirandola: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, 1486)

La concepción de la ciencia como poder de transformar el mundo y no ya simplemente de contemplarlo, e incluso su misión salvífica para la humanidad, es *leit motif* baconiano compartido por todos los modernos:

“La ciencia no es un conocimiento especulativo, ni una opinión a sostener, es un trabajo a hacer(...) y en cuanto a mí, yo trabajo para plantear, no el fundamento de una secta o de una doctrina cualquiera, sino el de la utilidad y la potencia.”

(Francis Bacon, *Novum Organum*, 1620)

“La misión de la ciencia es reparar el daño causado por la Caída del Hombre y restaurar la humanidad a su gloria original.”

(Francis Bacon, *Novum Organum*, 1620)

El lugar de la medicina en el porvenir de la humanidad lo destaca como nadie Cartesio:

“Porque el espíritu mismo de tal modo depende del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que si es posible hallar algún medio para que los hombres sean más sabios y más hábiles que hasta aquí lo han sido, creo que hay que buscarlo en la medicina.”

(R. Descartes, *Discurso del método*, 1637)

La idea moderna del progreso basada en las posibilidades ilimitadas de la técnica es desarrollada por Condorcet:

“La Naturaleza no ha puesto término alguno a nuestras esperanzas ... Sin duda que el hombre no se hará inmortal, pero la distancia entre el momento en que comienza a vivir y la época en que, naturalmente, sin enfermedad, sin accidente, experimenta la dificultad de ser ¿no puede ir creciendo sin cesar?”

(M. de Condorcet, *Esquema de los progresos del espíritu humano*, 1794)

La concepción del hombre máquina según La Mettrie (1749), entre otros, instala la especulación tecnológica de una criatura hecha a su imagen como él mismo lo es a imagen de Dios. El mito de Pigmalión ingresa así en la literatura moderna con Villiers de l'Isle Adam y su *Eva Futura* (1878), tema que se reitera en la ciencia ficción del siglo XX y entre nosotros en la novela de Adolfo Bioy Casares *La invención de Morel* (1940)⁶. La iden-

⁶ Véase la ingeniosa utilización de *L' Eve future* como antecedente de la utopía posmoderna en Lucienne Sfez *La santé parfaite*, Paris, Seuil, 1995. Villiers de l'Isle Adam es quien introduce el término “andriodes” para las nuevas criaturas humanas.

tificación de la técnica con la magia, sobre la que ironiza *La Tempestad* de Shakespeare, de la que A. Huxley toma la expresión “*brave new world*” para titular su famosa novela, hoy se consume como reencantamiento del mundo en la saga literaria de *Harry Potter*⁷.

Revoluciones culturales

La teoría del *homo infirmus* parte de la idea del hombre como un proyecto o diseño único de la Naturaleza, caracterizado por una somaticidad plástica, contranatura y cultural (“el hombre es un ser cultural por naturaleza porque es un ser natural por cultura”). La característica originaria del hombre como ser viviente -la diferencia antropológica, decimos hoy- es un cuerpo inusualmente moldeable (el barro del relato antropogónico, el adánico o el prometeico), que implica una negación biológica de la animalidad, pues el animal está ajustado al entorno natural y por ello no modifica a éste sustancialmente. El hombre, en cambio, desadaptado a la naturaleza por su inespecialización orgánica es “creador y criatura” de cultura, artífice y producto de un mundo propio en permanente transformación, por el cual se humaniza la naturaleza y se realiza la humanidad. Tal, en síntesis, la teoría “compensatoria” de la cultura, con su larga tradición histórica y renovada vigencia en la actualidad⁸.

En este orden de ideas cabe pensar que la actual revolución tecnocientífica no es sólo una revolución en el sentido científico y tecnológico, sino también en el sentido de esas “revoluciones culturales” o transformaciones en el proceso de civilización que ocurren con carácter acelerado, radical y permanente⁹. Suelen describirse dos paradigmáticas revoluciones cul-

⁷ Ortega advirtió al respecto que el sentido de la técnica y de la cultura toda no es otro que la transformación del mundo en el propio cuerpo. “El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de de su propia sustancia ideal, y cabe imaginar que, un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad –cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada y, como en *La Tempestad*, de Shakespeare, las ráfagas del viento soplen empujadas por Ariel, el duende de las ideas”. *Meditación de la técnica*, v. 302.

⁸ Mainetti, J.A. (ed), *Homo Infirmus*. Serie de Textos y Comentarios. La Plata, Quirón, 1990.

⁹ Maliandi, R., “De la revolución de Triptólemo a la crisis planetaria”, en *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos, 1984, p. 159-175.

turales en la prehistoria de la humanidad: el proceso de hominización y la justamente llamada “revolución neolítica”. La novedad de la presente revolución tecnocientífica como revolución cultural consiste en la transformación de la misma “naturaleza humana”. A diferencia de las dos anteriores revoluciones en la Edad de Piedra, el hombre no está ya limitado a adaptarse al medio como hizo en el Paleolítico, ni a modificar su ambiente como desde el Neolítico lo viene haciendo por diez mil años y en escala planetaria con la civilización industrial, sino que tiene la posibilidad de transformarse a sí mismo y dirigir la propia evolución biológica y cultural.

Las tres son revoluciones culturales y biológicas en comunes aspectos, porque implican una transformación del mundo por la técnica y una transformación del sentido de la técnica como innovaciones radicales en la relación antropocósmica. Esos tres movimientos revolucionarios, que juntos dibujan una suerte de dialéctica de la tecnicidad se aprehenden intuitivamente con tres respectivas figuras de la mitología clásica: Prometeo, Triptólemo y Pigmalión.

La revolución tecnológica de Prometeo, el titán que roba el fuego, esto es el hombre del Paleolítico superior, consiste en la conquista de un equipamiento extracorpóreo, parasoma o episoma que le acomoda a la naturaleza, para él originariamente incómoda: vestido, vivienda, armas, herramientas, etc. El sentido prometeico de la técnica es la adaptación del hombre al entorno, pues el útil o artificio imita los órganos animales -que son verdaderos instrumentos, como la trompa del elefante o las pinzas del cangrejo- y por tanto prolonga los poderes del cuerpo en función ortopédica. El fuego es el elemento que caracteriza real y simbólicamente la primitiva culturación.

Triptólemo -el príncipe de Eleusis a quien según la leyenda Ceres revelara el secreto de los cereales y la difusión de las artes agrícolas -representa en la mitología griega la saga de la revolución neolítica, la cultura del cultivo o trabajo de la tierra, con lo cual el hombre interviene en la naturaleza no ya como predador sino como productor, modificando el juego de la selección natural y creando sus propias fuentes de alimentación. El sentido de la técnica en Triptólemo es el que señalara Ortega como

concepto universal de aquella, vale decir “lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto”¹⁰. El artificio ya no consiste en el “artefacto” o prótesis prometeica, extensión cuasi natural del cuerpo, sino en el “artilugio” mediante el cual el hombre deja de acomodarse a la naturaleza para someter ésta a las humanas necesidades y deseos.

Otra figura de la mitología clásica sirve para caracterizar la revolución tecnocientífica de nuestro tiempo, ésta que es acaso una tercera revolución cultural en el sentido apuntado. Se trata de Pigmalión- el escultor misógino que se enamora de la estatua femenina por él creada y con el favor de Venus logra darle vida y ganarse su amor- cuya leyenda recoge Ovidio en *Metamorfosis*. El sentido pigmaliónico o antropoplástico de la técnica consiste en el arte de esculpir a remodelar la propia naturaleza, lo creativo o “artístico” por antonomasia¹¹.

Pigmalión en pantalla o las transformaciones cinematográficas del cuerpo humano

La revolución de Pigmalión encuentra en el cine, expresión paradigmática de nuestro tiempo y artificio plástico por excelencia de la imaginación humana, el espejo de las diversas posibilidades de transformación tecnocientífica y cultural del cuerpo¹². La filmsomatoplástica revela cuatro dimensiones de la *neocorporeidad: intercorporeidad, intracorporeidad, transcorporeidad y poscorporeidad*.

¹⁰ Ortega y Gasset, J. *Meditación de la técnica*, Madrid, Espasa Calpe (colec. Austral N° 1350), 1995, p. 72-73, cit. en Maliandi, R. *op. cit.*

¹¹ Mainetti, J.A. “La revolución de Pigmalión”, en *Introducción a la bioética*, Número Especial de *Quirón* 1987, p.14-25.

¹² Mainetti, J.A., *Antropobioética*, La Plata, Quirón, 1995. Cecchetto S., Mainetti, J.A., «Pigmmlión en pantalla», p.99-127.

CINE/FILMOSOMATOPLÁSTICA	
<p>I - INTERCORPOREIDAD</p> <p>Quimera (prototipo del género) Archimboldo (transgénicos) Batman (Pingüino y Gatúbela) Drácula Lobo La Mosca Hombre Araña Mutantes: Tortugas ninjas (Perro - gato - caballo) (ética - estética - metafísica)</p>	<p>II - INTRACORPOREIDAD</p> <p>La metamorfosis de Kafka (prototipo del género) El exorcista El extraño caso del Dr. Jeckyll y Mr. Hyde El cielo puede esperar Hay una chica en mi cuerpo Una rubia caída del cielo Quisiera ser grande Junior Alien</p>
<p style="text-align: center;">CINE/FILMOSOMATOPLÁSTICA</p>	
<p>III - TRANSCORPOREIDAD</p> <p>Gólem – Homúnculo (prototipos del género autómatas) Robot Terminator Androides Frankenstein Cyborgs: Replicantes (Blade Runner) Robocop</p>	<p>IV - POSCORPOREIDAD</p> <p>Realidad virtual (prototipo del género) Terminator II Mask Viaje fantástico Matrix</p>

La *intercorporeidad* es la invención de la quimera, el híbrido conformado por distintas especies, que hoy realizan las biotecnologías y la tradición cinematográfica representa como el vínculo ancestral del hombre y el animal. De la rica antropozoología fantástica destacamos el simbolismo de tres compañeros inseparables de la humanidad: el perro es ética, el gato es estética y el caballo es metafísica (de la cual el centauro es arquetipo).

La *intracorporeidad* se refiere a las transformaciones del intracuerpo o interior del cuerpo humano, cuyo prototipo de género es *La Metamorfosis* de Kafka. La filmografía ha tratado tales transformaciones en doble registro, el terrorífico y el cómico. Las tecnologías reproductivas han inspirado en la pantalla el embarazo masculino (*Junior*) y la fecundación interespecies (*Alien*).

La *transcorporeidad* configura el cuerpo metaorgánico o artificial creado por la técnica cibernética o biogenética, cuyos prototipos son el gólem y el homúnculo. A este género de los autómatas pertenecen los robots, los androides y los cyborgs (combinación de los dos primeros), criaturas que en el mundo de celuloide miman la evolución de nuestra especie.

La *poscorporeidad*, por último, señala el pasaje de la materia somática de un estado a otro, elevando al límite sus posibilidades de desmaterialización y transustanciación. Prototipo del género es la realidad virtual, donde el cuerpo físico deviene el cuerpo electrónico de la sociedad de la información. El cine representa así la matriz (¿*Matrix*?) vanguardista de los “cuerpos poshumanos”, esencialmente modificados por la técnica.

“Quizá no sean éstos más que intentos rudimentarios por alcanzar la estatura apropiada de superhombres que la naturaleza nos niega. La pantalla al menos ha sabido actualizar este mito y disfrazar nuestros deseos compensatorios bajo un aspecto enteramente normal o aún normalmente deficiente, monstruoso o infantil. De seguro James, Nietzsche, Novalis o el Bretón del tercer manifiesto surrealista esperaban otra cosa de un ser tan alejado de la pura animalidad como de los hombres del rebaño, y no hubieran reconocido en *Superman* (Richard Donner, 1980; Richard Lester, 1981 y 1983) a una criatura situada más allá del bien y del mal”¹³.

“Yo os enseño al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado ... La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *transito* y un *ocaso*.”

(F. Nietzsche, *Zarathustra*, 1891)

La tecnociencia actual parece animada por un deseo antropoplástico o voluntad demiúrgica, pues tiene facultades para fabricar o remodelar al hombre, capacidades exclusivamente divinas en la tradición religiosa. La tecnología demiúrgica presenta dos líneas de continuidad histórica y proyección utópica: una es la biogenética y otra la cibernética, por las cuales el hombre busca reproducirse a sí mismo bioartificialmente, recreando el cuerpo orgánico e informando la razón al artificio (inteligencia artificial). Sendas técnicas demiúrgicas cuentan con su estereotipo imaginario en la historia de la cultura occidental, el hombre biogenético con el tema del homúnculo, y el hombre cibernético con la leyenda del Gólem. Síntesis de ambas técnicas es el hombre biónico o cyborg, símbolo de co-evolución biológica y cultural¹⁴.

“Yo nací humano. Pero esto fue un accidente de la fortuna, una condición meramente de tiempo y lugar. Creo que es algo que tenemos el poder de cambiar.”

(Kevin Warwick, “Cyborg 1.0” *wired*, 2000)

“La biología no es el destino. Nunca ha sido más que una tendencia. Sólo fue la pronta y sucia manera de la naturaleza para computar con la carne: Los chips son el destino.”

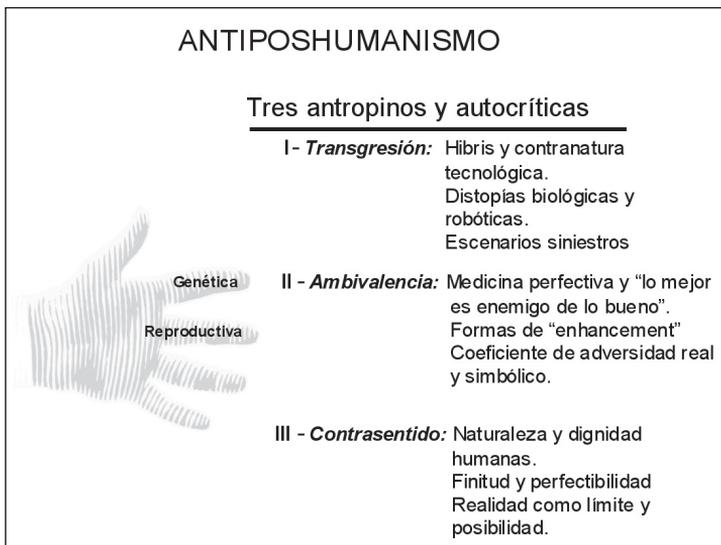
(Bart Kosko, *The Fuzzy Future: From Society and Science to Heaven in a Chip*, 1999)

¹⁴ Mainetti, J.A., Bioética ficta, La Plata, Quirón 1993.

Pero el *homo bioethicus* no se resuelve en el deseo demiúrgico capital –que es pasar de lo animado a lo inanimado y viceversa-, ni se recude a la biotécnica o a la robótica, como tampoco a una combinación de ambas en el *cyborg* o el hombre biónico. Por eso la narración de Pinocho introduce el equilibrio reflexivo para pensar el hombre, un ser a mitad de camino entre naturaleza y cultura, que se autoconstituye como deber ser en la conciencia moral.

Antiposhumanismo

El proyecto poshumanista suele cuestionarse por utópico e ideológico, pero no está fundamentalmente examinado por la bioética, a la que en última instancia aquél apela como legitimadora del mismo. En cualquier caso vale como experimento mental, sin duda más interesante de lo que en su momento fuera la cuestión del sexo de los ángeles, hacer una suerte de autocrítica del poshumanismo desde la filosofía del hombre y de la técnica. En tal sentido nos parece que la mejora de la naturaleza humana, hoy de alguna manera factible por medios quirúrgicos, farmacológicos, reproductivos, genéticos y cibernéticos, lleva al paroxismo la relación entre el hombre y la técnica, y tiene en su contra matrices argumentales para nada desatendibles. Siguiendo este esquema, describimos tres antropinos –características humanas específicas– y sus respectivas objeciones a la moralidad de la técnica.



I. *Transgresión*. Desde el pecado original y el paraíso perdido, la transgresión de la orden divina o del orden natural es exclusiva de la humanidad (*Felix culpa*, diría San Agustín). Y el fruto prohibido sería de verdad “transgénico”, supuestamente convertiría en dioses a la primera pareja. La *hibris* o desmesura del humano poderío en la tradición religiosa, y la contranatura tecnológica en versión naturalista conforman la *ultima ratio* de las matrices argumentales antioshumanistas. Y si bien los cargos de “jugar a Dios” o de “interferir con la Naturaleza” no son convincentes para la sociedad posmoderna, tampoco dejan de ser relevantes como sabiduría, prudencia e imaginario del mal frente a las acciones humanas peligrosas. Por eso es válido contemplar consecuencias negativas, en particular distopías biológicas y robóticas, y escenarios siniestros de la transgresión tecnocientífica.

Entre las bioficciones negativas, tres son de recurrente apelación en materia bioética. La primera es *El Aprendiz de Brujo*, leyenda popular europea sobre la que Goethe escribió la balada homónima, y que representa la fantasía de los bioazares o la biocatástrofe, es decir, los efectos indeseados o no queridos de la biotecnología. La segunda es *Frankenstein o el moderno Prometeo*, la famosa novela de Mary Godwin, que personifica la biodisgénesis o teratogénesis, el engendro del monstruo que se vuelve contra su autor. La tercera es *Un Mundo Feliz*, el libro más recordado de A. Huxley, pintura satírica de la biocracia, o la sociedad gobernada por el poder biológico como nuevo orden de la vida¹⁵.

Así como *Brave New World* (1932) es la gran narrativa de la distopía biológica en el siglo XX, 1984, de George Orwell (1949) es su equivalente para la distopía robótica, en cierto modo también profética. La clave del éxito del gran estado totalitario establecido en Oceanía era la tecnología de la información, mediante el panóptico o telepantalla que permitía centralizar la vida social bajo la vigilancia del Gran Hermano. Como sugiere un afiche de J. Ch. Knaff para conmemorar la novela de Orwell, hoy ese ojo que nos mira se ha convertido en el ojo por el que miramos la realidad, el televisor como omnipotente *reality show* global. El porvenir humano amenazado por la generación de los robots es un *leitmotiv* de la literatura

¹⁵ Mainetti, J.A., *Bioética ficta*, op. cit., Cap. III, p.69-92.

de ciencia-ficción que ha llevado a Isaac Asimov (*Yo, Robot*) a formular la ética robótica (roboética) con sus mandamientos de no agresión por parte del *Robo Sapiens* al *Homo Sapiens*. Hoy la cartelera cinematográfica ofrece abundante material sobre la utopía de la supertecnología, en verdad utopía negativa o distopía robótica: *Terminador 3*, *Hulk* y *Matrix 2* coinciden en el simulacro virtual de un mundo violento, apocalíptico, mesiánico, deshumanizador.

Tampoco los poshumanistas disimulan escenarios siniestros, el lado oscuro de la autotransformación tecnológica de la especie, pues reconocen en algunas de las nuevas tecnologías la potencialidad de causar grandes daños a la vida humana, de modo que la agenda poshumanista incluye eventualmente una bioética preventiva de desastres. Los llamados *existential risks* o riesgos vitales que podrían causar la desaparición del hombre sobre la tierra, son entre otros, los usos destructivos de la nanotecnología, la guerra biológica, la inteligencia artificial, la guerra nuclear y algo desconocido... además del ya tan familiar ecocidio.

II: Ambivalencia. La tecnociencia no es neutral sino ambivalente, valóricamente positiva y negativa, valiosa y disvaliosa. De ahí, que todo progreso tecnológico implique un coeficiente de adversidad a la vez real y simbólico; real por sus efectos o consecuencias no queridos o deseados, y simbólico por su desencantamiento de la imagen del mundo y exigencias de nueva representación o simbolización. Los ejemplos son elocuentes en nuestro nuevo mundo de las tecnologías biogenéticas y cibernéticas, cuyas bondades no alcanzan a disimular sus malestares, como lo denuncia. Quino en las humorgráficas de su libro *¡Qué presente impresentable!* Parecería que una ley de conservación y renovación de lo negativo, de carga y descarga, acompaña la marcha triunfal del progreso humano. El paroxismo de tal coeficiente de adversidad real y simbólico se revela en las tecnologías de *enhancement* –mejoramiento u optimización– de la condición humana. En particular la ya incipiente medicina perfectiva tropieza con el clásico escollo de que “lo mejor es enemigo de lo bueno”. Incluso la medicina “patocéntrica” tradicional, centrada en la enfermedad, no escapa a ese coeficiente de adversidad general del progreso. Siendo antidarwiniana, contraria a la selección natural, y perteneciendo al mundo moral o de los fines humanos, la medicina en su cuidado y prolongación de la vida

genera las enfermedades crónicas, el envejecimiento poblacional y los avatares de la terminalidad. Parejamente, la medicalización de la vida priva de significado a situaciones límite de la condición humana como el sufrimiento, la senectud y la muerte, cuya supresión se considera un objetivo no sólo deseable sino también alcanzable por la facultad médica. ¿Y cómo dar sentido a aquello que combatimos e intentamos eliminar por cualquier medio?

La medicina perfectiva agravaría esa carga negativa, real y simbólica, en la ambivalencia de la técnica. Por un lado, al no responder a una necesidad médica (distinción tratamiento/realce), basada en criterios objetivos de normal y patológico, resulta dudosa la evaluación moral de estas tecnologías según los principios de beneficencia y no-maleficencia, pero también sus consecuencias sociales tocan a la justicia y la autonomía, facilitando la discriminación y el control de los individuos. Tal es la crítica que suele dirigirse contra una eugenesia liberal, que deja al mercado las decisiones sobre los rasgos que deberíamos genéticamente cambiar. No solamente se acrecentaría así la disparidad entre pudientes y no pudientes, sino que aún si lográramos asegurar igual acceso a tales terapias, estaríamos moviéndonos hacia una sociedad altamente homogénea¹⁶. Por otro lado, las tecnologías de perfeccionamiento desnaturalizan y devalúan acciones humanas con igual objetivo pero consideradas en sí mismas como formas auténticas y valiosas de lograrlo. En términos generales, la meta del perfeccionamiento humano es inherente al hombre como ser de cultura, y su medio idóneo es la educación. ¿Y los medios cuentan? Desde la manzana del Edén, los hombres han pretendido optimizar su condición incorporando a su organismo sustancias virtuosas, remedios y artificios, nutrientes y alimentos. Pero los medios empleados para obtener un resultado no son indiferentes a la valoración de la actividad humana como excelente o virtuosa. Es el caso del *doping* en el deporte, cuando más allá de la injusticia del resultado obtenido con la ventaja inducida (por ejemplo, de esteroides) fuera de las reglas del juego, se descalifica una conducta humana intrínsecamente valiosa como es el esfuerzo y el mérito del entrenamiento¹⁷.

¹⁶ Cf. "Ethical Issues in Enhancement", in *Cambridge Quarterly of Health Care Ethics*, N° 3, Summer 2000.

¹⁷ Véanse Parens, E., ed.: *Enhancing Human Traits. Ethical and Social Implications*, Washington D.C., Georgetown University, 1998; y las entradas en la *Encyclopedia of Bioethics*, "Enhancements Uses of Medical Technology", y "Anti-aging Interventions: Ethical and Social Issues".

En síntesis, el proverbio “lo mejor es enemigo de la bueno” es una señal de alerta para los usos de realce u optimizadores de las tecnologías médicas. Si bien no es posible trazar una raya que separe terapia y perfeccionamiento, la distinción moral entre ambas intervenciones exige también diversa justificación y tiene considerables implicancias en las políticas públicas. La cobertura de atención de la salud, por ejemplo, suele definirse por las competencias de la medicina, la necesidad médica y las obligaciones de suministrar cuidados. Pero esta obligación médica no implica prohibición de las intervenciones de realce, en la medida que no haya en éstas nada intrínsecamente malo. Así se resuelve de ordinario la situación de intervenciones como la cirugía cosmética, permisible su práctica profesional aun cuando no exigible por parte de los pacientes su cobertura en el sistema sanitario.

III. Contrasentido. En una humorgrafía de Quino, el paciente pregunta al médico: “Por terrible que sea quiero saber la verdad, Doctor: ¿ser un ser humano es una enfermedad incurable?” Tal es la pregunta del millón, la pregunta como forma suprema del saber, la que nos arranca de una prescripta categoría nosológica para afirmarnos en una presunta categoría antropológica. La enfermedad incurable, efectivamente, es la naturaleza humana en tanto finita, la humanidad, los límites esenciales constitutivos de nuestra condición. La dignidad humana consiste en la perfectibilidad, la conciencia de esos límites y el afán de rebasarlos. De modo que la técnica en cuanto autorrealización de la naturaleza y la dignidad humanas –consumación de nuestra finitud y perfectibilidad –encierra un contrasentido o contradicción porque su meta consistiría en la autodesrealización, cosa que literalmente pretende el poshumanismo, el fin del hombre en su esencia. Después de la muerte de Dios (deicidio), después de la muerte de la Tierra (ecocidio), la muerte del Hombre (homicidio), un tercer suicidio en la era de la ciencia y de la técnica. Pero podemos cuestionarnos la factibilidad y la moralidad de semejante desenlace de la historia humana, teniendo en cuenta que lo real es a la vez límite y posibilidad para el hombre y la técnica.

Tres dimensiones límite de la vida humana, constitutivas de nuestra finitud -la *humanidad*- son la *pasividad* (pasibilidad o vulnerabilidad, el carácter de ser afectado, de padecer); la *caducidad* (devenir otro desde sí

mismo y no por acción exterior); y la *mortalidad* (la condición de saberse mortal, confrontado al anonadamiento y al misterio). En la experiencia vulgar –más o menos objetiva vivida y simbólica- nos referimos respectivamente al dolor o el sufrimiento, la vejez y la muerte. El hombre no puede no padecer, el hombre no puede no envejecer, el hombre no puede no morir, y esto hace a su finitud (humanidad). Pero el hombre sí debe combatir el dolor, el envejecimiento y la muerte, y esto hace a su perfectibilidad (humanidad), que no significa erradicar esos males sino encontrarles sentido, de alguna manera siguiendo el ejemplo de la paloma de Kant, que cayó en la cuenta de que la resistencia del aire, lejos de ser un obstáculo para su vuelo era la condición de posibilidad del mismo.

Las contradicciones o contrasentidos del poshumanismo se reflejan vívidamente en la literatura de ficción y la filmografía que abordan las temáticas de la invulnerabilidad (peripecias de la cirugía plástica en *La muerte le sienta bien* (Robert Zemeckis, 1992), la perdurabilidad de la niñez o de la juventud (*Peter Pan, Descubriendo el país de nunca jamás* (Mark Forster, 2004), la amortalidad (*Hombre bicentenario*, Chris Columbus, 1999). Recientemente la novela de José Saramago *Las intermitencias de la muerte* desarrolla una idea que ya estaba en el mito de Sísifo, el monarca que secuestra a la muerte (*Thanatos*) e impide morir a los mortales durante cierto tiempo, con nefastas consecuencias humanas, por las que como es sabido resulta alegóricamente condenado.

Ocurre que la *infirmas* humana –la vulnerabilidad, temporalidad y terminalidad del hombre, a la postre su condición somática- tiene un doble registro, empírico y trascendental, que hace la diferencia ontológica, la del ser y el ente, epitomizada por la *meditatio mortis*, la *mélete thanatou*, la reflexión sobre el hecho físico y el evento metafísico de la muerte humana, enfermedad de las enfermedades, *chronica infirmas* de la existencia, la enfermedad *a priori* que es la finitud. En la experiencia de la vida planteamos la muerte bajo contradicciones intelectivas o paralogías, que son la *antinomia* (de la “realidad”), la *aporía* (del “fenómeno”) y la *paradoja* (del “sentido”) mortales. La antinomia mortal consiste en que la muerte aparece, por un lado, como contingente, accidental, ajena a la vida, y por el otro, se muestra necesaria y esencial, parte de la vida. La aporía mortal significa la imposibilidad de pensar mi muerte, pues ésta

y la conciencia se excluyen mutuamente, de modo que la gran incógnita del hombre sirve también de conjuro a su angustia. La paradoja mortal implica el hecho de que la muerte priva y otorga a la vez sentido a la existencia humana, es el sin sentido que (paradójicamente) da sentido a la vida¹⁸.

Pasifae, Dédalo e Ícaro, el Laberinto

Los tres antropinos de técnica que el poshumanismo pone en relieve –la transgresión, la ambivalencia y la contradicción– están representados por el célebre mito cretense de la Antigüedad clásica¹⁹.

Dédalo –arquetipo griego del inventor de las técnicas, el ingeniero por antonomasia–, fue el arquitecto que construyó en Creta el Laberinto para encerrar al Minotauro, un monstruo con cuerpo humano y cabeza de toro, engendro de Pasifae –la mujer de Minos, el poderoso rey de Creta– y del hermoso toro blanco que Poseidón había regalado a Minos para ofrecerlo en holocausto. Pero Minos no se decidió a sacrificarlo y lo guardó para sí; a guisa de castigo, Poseidón hizo que Pasifae se enamorase de la bestia y copulara con ella.

Como castigo por haber enseñado a Ariadna la manera de salir del laberinto, Minos encerró en éste a Dédalo y su hijo, probando así la excelencia del recinto, ya que sin guía su mismo autor no podía encontrar la salida. Sin embargo, el gran inventor se las ingenió para liberarse: comprobó que la tierra y el agua impedían la fuga, pero que el aire y el cielo estaban libres; de modo tópico, que del laberinto sólo se sale por arriba.

Fabricó Dédalo dos pares de alas, que fijó con cera a sus espaldas y a las de su hijo Ícaro. Antes de emprender el vuelo, Dédalo recomendó a Ícaro no elevarse demasiado alto sobre el mar, aclarando que al aproximarse mucho al sol, la cera podía fundirse y las alas despegarse, y que otro tanto ocurriría de sobrevolar rasante las aguas. Ambos se elevaron como pájaros, abandonando

¹⁸ Mainetti, J.A., “Medicina y humanidad” en *Antropobioética*, op. cit., p-61-96.

¹⁹ Mainetti, J.A., *Bioética Ficta*, op. cit., p. 93-107.

Creta, pero el entusiasmo de este nuevo y maravilloso poder embriagó al adolescente. Voló cada vez más alto, desatendiendo los llamados angustiosos de su padre; sus alas se desprendieron, cayendo en el mar y ahogándose. En tanto, el afligido padre continúa su ruta sin problemas y aterrizó en Sicilia, donde fue bien acogido y triunfó más tarde sobre Minos.

Pues bien, la moraleja del mito resulta en que Pasifae significa la transgresión de la técnica, la perversión del invento de Dédalo que facilitó a aquella el sexo bestial y su producto monstruoso: la fabricación de la vaca artificial, en cuyo interior se introdujo Pasifae para que el toro blanco, del que se había enamorado, cayese en la trampa y se acoplara con ella. Dédalo e Ícaro encarnan la ambivalencia de la técnica, el vuelo exitoso del primero y la caída fatal del segundo, que muestran un Jano bifronte, esa deidad romana de las dos caras contrapuestas, el lado positivo y el lado negativo del humano progreso. El laberinto simboliza la contradicción de la técnica, la vida humana con todas sus vueltas y misteriosa salida, con tantos sentidos y ningún sentido, la paradoja de un sentido inmanente y otro trascendente a la vida.

¿Hacia un plushumanismo?

La bioética a la letra (*bíos + ethiké*)²⁰ nació con la revolución biológica, antropoplástica o de Pigmalión, el nuevo Prometeo orientado a transformar no ya la naturaleza cósmica, sino la naturaleza humana, conjugando nuevas formas de nacer, procrear y morir. El punto de apoyo ontológico del mundo moderno –la subjetividad que desplazara el punto de apoyo ontológico antiguo-medieval, vale decir la *Physis* o Naturaleza- con la posmodernidad también es desplazado por la autotrascendencia de la especie en su evolución tecnológica y porvenir lejano. Un malestar metafísico se traduce en la cuestión de la “naturaleza humana”, si ésta existe o bien es un oxímoron, en qué consiste y qué valor tiene, cuál su estatus descriptivo y normativo²¹.

²⁰ Mainetti, J.A., “La cuestión nominal de la bioética”, en *Antropobioética*, op. cit., p. 11-23.

²¹ Cf. Véanse *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 28, N°, Abril 2005, “Human Nature and Its Normative”, y la entrada en la *Encyclopedia of Bioethics* “Human Nature”.

Simplificando al máximo este problema, y singularizándolo para la emblemática perspectiva bioética sobre la progresiva tecnologización somática del hombre –los “*posthuman bodies*” biogenéticos y cibernéticos- ya no parece hoy mera utopía la contingencia tecnológica de la naturaleza humana. Surge así para algunos la necesidad de poner límites a tales intervenciones mediante la adscripción de un valor inherente a la naturaleza humana, una suerte de moralización o sacralización de la misma²². Pero esta empresa como lo testimonia la larga y compleja historia de la autocomprensión filosófica del hombre, presenta dificultades fundamentales al punto de concluir que no es posible una definición precisa de la naturaleza humana, a la cual sólo se le concedería una normatividad débil²³. La apelación a la naturaleza humana en el contexto de la actual tecnociencia antropoplástica presupone una esencia fija e inmodificable del hombre, de la cual se derivarían valores universales e inmutables, con la prescripción incluso de un *noli me tangere* absoluto y formal, pues cuanto mayor sea la fuerza normativa de la naturaleza humana mayores serán los límites impuestos a la autodeterminación, la creatividad y la libertad humanas, hontanar de la dignidad del hombre para el humanismo tradicional.

Sin embargo, si no quiere estar condenado a la utopía, el poshumanismo debe repensar los límites y posibilidades de la *conditio humana*, la finitud y perfectibilidad del hombre, su negación y su afirmación del ser. En tal caso no hablaremos ya de poshumanismo, la abolición de la naturaleza humana, sino de plushumanismo, la renovación del credo humanista: “*l’homme, c’est la Joie du Oui dans la tristesse du fini*”.²⁴

²² Véanse Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Trad. esp. Barcelona, Paidós 2002; y Fukuyama E., *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Buenos Aires-Barcelona, Ediciones 2002.

²³ Bayertz, K. “*Human Nature: How normative might it be?*”, en *The Journal of Medicine and Philosophy*, op.cit. p.

²⁴ Ricoeur, P., *L’homme faillible*, cit. por M. Philibert, *Ricoeur*, Paris, Editions Seghers, 1971, p. 70 “El hombre es la alegría del sí en la tristeza de lo finito”.

Bioética, cuerpo humano, biotecnología y medicina del deseo

Jaime Escobar Triana M.D.*

Resumen

A partir de la segunda mitad del siglo veinte las diferentes concepciones sobre el cuerpo humano han sufrido un cambio notorio. Las tecnociencias biomédicas permiten la intervención sobre el organismo humano hasta el punto de considerarlo cibernéticamente en una combinación de hombre y máquina, en el que lo artificial pugna o se integra con lo natural para constituir un nuevo ente: el *cyborg*. Las intenciones para modificar el cuerpo por medio de procedimientos quirúrgicos o afectar el comportamiento por medio de fármacos, llevan al replanteamiento acerca de los fines de la medicina y las concepciones sobre salud y enfermedad que han prevalecido en la historia. En esta presentación se propone destacar algunos de estos hechos los cuales se viven ya plenamente, relacionados con los enfoques sobre qué es el cuerpo humano, las biotecnologías y sus implicaciones sobre los fines de la medicina, cuestionados por la medicina de conveniencia o medicina del deseo. Se plantean reflexiones bioéticas acerca de estas nuevas situaciones, sobre su ejercicio e interrogantes acerca de la salud y la enfermedad, lo natural y lo artificial. La investigación científica, tecnológica y la experimentación con cuerpos humanos han adquirido mayor dinamismo y no cesan de aparecer nuevos retos al conocimiento y nuevas propuestas éticas. Entre ellas, las demandas

* Jaime Escobar Triana, M.D., Maestría en Filosofía, Maestría en Bioética. Rector de la Universidad El Bosque. Director del Departamento de Bioética.

para desarrollar las potencialidades de un pensamiento bioético propio colombiano y latinoamericano generado a la luz de las realidades más cercanas, en la perspectiva del posicionamiento ante un mundo que, al contrario de parecer estar cerca y seguro, se nos hace más distante.

Abstract

From the second half of the twentieth century, the various notions about the human body have suffered important changes. The biomedical techno sciences permit the intervention on the human organism until it is considered in a cybernetic way a combination of man and machine, in which the artificial side fights or is integrated with the natural side to build a new entity: the *cyborg*. The intentions to modify the body through medical procedures or change the behaviour through medication could lead to a re-consideration of the goals of medicine and the ideas regarding health and illness that have been in place over the years. This presentation intends to highlight some of those facts, already existent, related to the definition of the human body, biotechnologies, and its implications on the goals of medicine; questioned by medicine of 'convenience'; or medicine of 'desires'. Bioethics reflections are considered regarding these new situations, their exercise and questions about health and illness, what is natural and artificial. Scientific and technological investigation and experiments with humans have had an increasing dynamism, bringing new challenges to the traditional knowledge and new ethical proposals. Among them, the requirements to develop an authentic Colombian and Latin American bioethical thinking based on closer realities, considering its positioning in a global perspective that instead of being safe and close, is ever more distant.

Introducción

Las diferentes concepciones sobre el cuerpo humano han sufrido un cambio notorio a partir de la segunda mitad del siglo veinte. Las tecnociencias biomédicas permiten la intervención sobre el organismo humano hasta el punto de considerarlo cibernéticamente en una combinación de hombre y máquina, en el que lo artificial pugna o se integra con lo natural para constituir un nuevo ente: el *cyborg*. De otra parte las intenciones para modificar el cuerpo por medio de procedimientos quirúrgicos o afectar el comportamiento por medio de fármacos, llevan al replanteamiento acerca de los fines de la medicina y las concepciones sobre salud y enfermedad que han prevalecido en la historia.

Los límites de la intervención biomédica sobre el cuerpo lindan con fronteras borrosas sobre el deseo y la necesidad, fortalecida esta nueva situación por las exigencias que las personas, basadas en su autonomía y su propia comprensión de la salud, hacen al médico y a los sistemas de salud. Se manifiestan estas últimas por cuestionamientos al paradigma biomédico reinante a través de dar importancia a las medicinas alternativas y complementarias, así como en organizaciones de pacientes que vienen surgiendo para tener otra visión acerca de lo que es conveniente o saludable para las comunidades en relación con temas específicos como el cáncer de mama, la enfermedad de alzheimer ó la infección por VIH y el sida.

En esta presentación me propongo destacar algunos de estos hechos que se viven ya plenamente, relacionados con los enfoques sobre qué es el cuerpo humano, las biotecnologías y sus implicaciones sobre los fines de la medicina, cuestionados por la medicina de conveniencia o medicina del deseo. Se plantean reflexiones bioéticas acerca de estas nuevas situaciones, sobre su ejercicio e interrogantes acerca de la salud y la enfermedad, lo natural y lo artificial.

Históricamente el *cuerpo humano* ha sido motivo de preocupación en las diferentes etapas de la humanidad. Las concepciones desde la medicina y desde la física, así como desde el punto de vista religioso, político y económico, se manifiestan de manera diversa según los cambios culturales, los contextos y las circunstancias determinados por la dinámica social y las tecnologías.

En la Grecia presocrática no se daba la distinción entre cuerpo y alma y “lo corporal en el hombre comprende tanto realidades orgánicas como fuerzas vitales, actividades psíquicas e inspiraciones o flujos divinos”¹.

La concepción que aparece a propósito de Platón, el dualismo, posteriormente reafirmado por el cristianismo, plantea que el cuerpo es sólo un receptáculo del alma y más tarde, Descartes con su visión mecanicista

¹ Vernant, J.P. No existía una palabra para designar ese cuerpo unificado y posteriormente se tradujo como “soma” sólo señalaba el cadáver. En: *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Taurus, Madrid 1990.

considera el cuerpo como una máquina mortal y el alma inmortal, que se aísla del primero y que debe ser purificada.

Otras maneras de interpretar el cuerpo en occidente se manifiestan como modelos o metáforas aplicadas a la organización de la sociedad humana; la “cabeza” o el “corazón” del Papa o del Soberano representan la autoridad y la manera de dominación social y política.

La existencia no de uno, sino de varios cuerpos, es vista desde los enfoques filosóficos. Según Sartre (*El Ser y la Nada*) son tres las dimensiones ontológicas de nuestro cuerpo (el ser para sí, el ser para otro y existo mi cuerpo como conocido por otro a título de cuerpo) y, según Paul Valéry² hasta cuatro cuerpos nos constituyen: 1. mi cuerpo: sobre el que reposa el mundo, 2. el cuerpo visto por los demás, 3. el cuerpo unificado por nuestro pensamiento, 4. el cuerpo como objeto incognoscible, real o imaginario.

Las modificaciones del cuerpo a través de las biotecnologías y, en especial de la cibernética en la época presente, llevan a Norbert Wiener³, con base en la historia del autómeta⁴, a considerar cuatro modelos del cuerpo: como figura de arcilla maleable y mágica (golem), como modelo de mecanismo de reloj (s. XVII y XVIII), como máquina de calor (navegación a vapor) que consume algún incentivo combustible en vez del glucógeno de los músculos humanos y, por último, el cuerpo como un sistema electrónico (realidad virtual-simulación), en la actualidad. Pero, a medida que avanza la investigación surgen nuevas propuestas.

² Valéry Paul, *Reflexiones simples sobre el cuerpo*, en *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, op.cit parte segunda, pg 398.

³ Thomas Daniel, *Feedback and Cybernetics: reimagining the body in the age of the cyborg*, en: *Cyberespace, cyberbodies, cyber Punk*, Feathersom M, Burrows R, Ed. Sage, 2000, London, p.23.

⁴ Beaune Jean-Claude. *Impresiones sobre el automatismo clásico (siglos XVI-XIX)*, en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Feher M, Naddaff R, y Tazi N, 1990, Taurus, Madrid. Primera Parte Pg 447. “El autómeta es una máquina portadora de su propio principio de movimiento. Esta definición cartesiana es la misma que había propuesto Rabelais, cuando en Gargantúa introduce la palabra en la lengua francesa. La lengua inglesa conserva el término “autómata, hasta el día en que el Robot, creado por el checo Carol Capek en 1924 adquiere su pleno poder evocador, pero el contexto ha cambiado... no es el objeto lo que cuenta tanto, sino la operación, la función, el conjunto de las máquinas puestas en funcionamiento en un contexto que primero es industrial, y más tarde se vuelve más informático: “la automación o automatización”.

La investigación científica, tecnológica y la experimentación con cuerpos humanos han adquirido mayor dinamismo y no cesan de aparecer nuevos retos al conocimiento y nuevas propuestas éticas. Entre ellas, las demandas para desarrollar las potencialidades de un pensamiento bioético propio colombiano y latinoamericano generado a la luz de las realidades más cercanas, en la perspectiva del posicionamiento ante un mundo que, al contrario de parecer estar cerca y seguro, se nos hace más distante y vulnerable.

Bioética y cultura tecnocientífica

Algunas teorías sociales y culturales sobre los cuerpos humanos, tanto de hombres como de mujeres, han ejercido diversas influencias en la medicina, la ecología, la biónica y la cibernética, y han motivado pronunciamientos sucesivos de la bioética, de modo más significativo en lo concerniente a la exploración sobre la existencia o no de límites éticos entre la naturaleza y la cultura corporales, y entre los cuerpos humanos y las máquinas. Los avances tecnológicos y la acción modificadora que ellos ejercen sobre los cuerpos humanos crean incertidumbres respecto a la artificialización o naturalización a la que se someten y preocupaciones que conducen al examen de la producción social de la vida, su evolución y su futuro, en contextos de culturas tecnocientíficas como la contemporánea. Emergen nuevas percepciones globales, regionales y nacionales sobre el cuerpo humano que confrontan las tradicionales de generaciones anteriores y se descubren nuevas dimensiones genéticas, biológicas, ecológicas, culturales, éticas, políticas, religiosas y médicas de los cuerpos. Es necesario tenerlas en cuenta, a pesar de que, o quizás por ello, casi todas reiteran el antiguo anhelo de la inteligencia humana de prolongar la vida en este universo.

Se ha llegado a argumentar que las nuevas tecnologías ofrecen variadas gamas para mejorar el nivel de vida, entre las que se destacan las visiones que omiten la perspectiva de la existencia corporal, denominadas pos-humanas: mundos clónicos, biónicos o digitales.

Surgen inquietudes e interrogantes en este contexto cambiante, de incertidumbre y de posibilidades con una dinámica de vértigo. Si el cuerpo

es el medio con el cual los seres humanos nos insertamos en el mundo, ¿cómo son ese mundo y ese cuerpo hoy en día? ¿Cuáles son las formas de disciplinamiento y control ejercidas sobre ellos?, ¿se han generado formas corporales de emancipación?, ¿es el cuerpo un objeto de la estética, de la identidad, de la mercantilización o de las industrias culturales? ¿Cuáles son las manifestaciones del biopoder, la bioeconomía, el bioconocimiento, la bioética en los cuerpos humanos de las sociedades multiculturales?; ¿Cuál es la relación entre bioética y clonación, a propósito de la demanda de cuerpos clonados de la sociedad tecnocientífica?; ¿Cuál es el sentido de la antropoplastia y la medicina del deseo?, ¿por qué ocurren la anorexia, la bulimia, y su relación con la moda?, ¿por qué los tatuajes, las marcas del cuerpo, los piercings que se consideraban propios de sociedades primitivas?, ¿cuáles son las consecuencias de la intervención biomédica sobre la tradicional ética de la medicina acerca de sus fines y modos del ejercicio profesional?, ¿podrá la medicina asumir sola la responsabilidad de tantas prácticas biotecnológicas?

Las nuevas realidades, al confrontar de modo obstinado a las existentes, convocan a que la bioética se pronuncie. Muchas de esas realidades son desconocidas en nuestro entorno, pero no por ello son irreales.

Paradigma biomédico y cibermedicina

La biomedicina depende cada vez más de los ordenadores y mediciones electrónicas y de su digitalización en todos los aspectos, trátase de la composición de los gases sanguíneos, los ritmos cardíacos, las ondas cerebrales o el código genético que conducen hacia una cibermedicina. Chris Hables Gray⁵ sostiene que “la medicina contemporánea depende de la matematización del cuerpo humano, y este proceso crecerá solamente tanto como los instrumentos científicos de scanner en tiempo real se perfeccionen y avancen profundizando más y más en los nanoprocesos que vitalizan nuestra carne, potencien nuestros sentimientos y hagan posibles nuestros pensamientos. Toda la medicina de alta tecnología es cyborgmedicina, y comprende esta digitalización”.

Los procedimientos que realiza la medicina no solamente se relacionan con la cirugía plástica o cosmética, sino también con los fármacos modificadores del comportamiento y los procesos corporales. Tanto la ingeniería genética, como los trasplantes y xenotrasplantes y otra serie de técnicas, conducen a una reingeniería de todos los órganos y sistemas corporales.

Sin embargo, el dualismo mente-cuerpo que considera a la persona con una mente aislada y un sí mismo racional, de una parte, y de otra, un mundo externo a ese ser objetivable, ha sido la base epistemológica occidental y ha llevado al desarrollo de la racionalidad científica. Se reafirma esto en la medicina moderna asentada en el paradigma biomédico cuyo éxito se basa en la objetivación del cuerpo que puede ser estudiado y manipulado científicamente. Las biotecnologías deben no sólo instruir, sino también educar y estar sujetas a evaluación y reflexiones sobre lo correcto o lo incorrecto, sobre lo bueno o lo malo.

La cibernética, término acuñado por Norman Wiener en 1948⁶ para denominar una nueva ciencia que unía la teoría de la comunicación con la teoría de control, planteó de esta manera comprender dentro de ella mente y cuerpo; “la cibernética comprendía la mente humana, el cuerpo humano y el mundo de las máquinas automáticas e intentó reducir los tres a un común denominador de control y comunicación”⁷. De aquí se derivó el término “*cyborg*”, un organismo cibernético, un sistema de humano y máquina autorregulada; un híbrido de máquina y humano; como máquina, sus partes pueden ser reemplazadas e integradas o actuar como suplementos del organismo para aumentar el potencial del cuerpo humano.

Este tema ha sido ampliamente tratado en la literatura y en el cine e insiste en la reconfiguración de las fronteras entre el sujeto y el mundo exterior, y entre lo biológico, lo tecnológico, lo natural, lo artificial y lo humano⁸.

⁶ Winer Norman, “Cybernetics”, *Scientific American* 179:14-19.

⁷ M. Featherstone and Burrows Roger, *Cultures of Technological Embodiment: an introduction*, en: *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk*, Sage publications, 2000, London.

⁸ En su novela *Cyberpunk*, Synners, Pat Cadigan (1991) discute la identidad material del tecnocuerpo en las tecnologías del ciberespacio, máquinas de simulación, redes de comunicación global, bases de datos y sistemas de producción multimedia, en las cuales Balsamo encuentra la narrativización de cuatro versiones diferentes de la encarnación del cuerpo postmoderno: el cuerpo laboral, el cuerpo marcado, el cuerpo reprimido y el cuerpo que desaparece, con los cuales nos podemos relacionar en la ficción y en la práctica con una formación tecnológica. Anne Balsamo, *Forms of Cyberbodies, Cyberpunk, Cultures of Technological Embodiment*.

M. Featherstone, R. Burrows, ed. Sage Publications, 2000, London p 220.

Prótesis y nanotecnología

De las prótesis como elementos que se insertan en el cuerpo humano para reemplazar órganos enfermos o para mejorar o reemplazar sus funciones, se ha pasado a la nanotecnología, más allá de lo micro. “La nanotecnología es la tecno-ciencia de las cosas pequeñas, que incluye micromáquinas que incorporan ambos, motores y computadores hechos de solamente unas pocas moléculas”⁹. Esto tendrá aplicaciones en la medicina al introducirlos al cuerpo y llegar al sitio lesionado para repararlo o tratar tumores malignos, por ejemplo. Tanto los ciborgs como la nanotecnología representan la creación de herramientas nuevas y el cuerpo como máquina que conducen a un nuevo nivel o estadio, la “ciborgización”. La nanotecnología define las otras dos grandes ciencias de la posmodernidad: la física y la biología.

Según la UNESCO (2006), quizá la más simple definición de nanotecnología es la investigación conducida a nanoescala (1 nm= 1×10^{-9} m o una millonésima parte de un metro) y según la *US National Nanotechnology Initiative*, la nanotecnología comprende “la investigación y el desarrollo a los niveles macromolecular, molecular o atómico, en la longitud de una escala de un rango de aproximadamente 1 a 100 nm, para dar una comprensión fundamental de los fenómenos y materiales a nivel de nanoescala y crear y usar estructuras, dispositivos y sistemas que tienen nuevas propiedades y funcionan dado su tamaño intermedio o pequeño”.

Las aplicaciones no sólo son en la medicina sino en el control social y en las investigaciones ambientales sobre extracción de valiosos elementos. “La nanotecnología podría convertirse en la más influyente fuerza para sustentar la industria tecnológica desde el surgimiento de Internet” y plantea hoy algunas de las situaciones éticas, legales y políticas que enfrenta la comunidad internacional en el cercano futuro¹⁰.

Según Gray, la “cyborgología” está basada en “la cyborg epistemología de tesis, antítesis, síntesis, prótesis”. Esto ha suscitado fuertes controversias,

⁹ Gray, 2002:181.

¹⁰ UNESCO. *The Ethics and Politics of Nanotechnology*, 2006, Paris.

llamadas guerras de las ciencias y reemplazan la idea de C. P. Snow acerca de las dos culturas como metáfora en la discusión entre ciencia y el resto de la cultura occidental.

Medicina de conveniencia y medicina del deseo

La medicina de conveniencia está relacionada con los avances de las tecnociencias biomédicas, la sociedad del mercado e íntimamente con las concepciones personales de cada quien y los conflictos que surgen cuando no se está satisfecho con la propia figura.

De otra parte, se encuentran las posibilidades que se brindan sobre selección de sexo, diagnóstico prenatal, eugenesia, eugenismo, medicina predictiva, las prótesis, los “cyborgs”, la medicina del deporte y el dopaje.

Individualmente o colectivamente se relaciona con la apariencia corporal por gusto personal o determinada por imágenes sociales y culturales, respectivamente. La medicina de conveniencia “designa la utilización de técnicas biomédicas, con otros fines diferentes a los terapéuticos, esencialmente estéticos. Este término se toma en un doble sentido, sea en relación a la apariencia corporal determinada por las imágenes sociales y culturales, o como la preferencia o escogencia individual y subjetiva, en últimas, un asunto de gusto personal”¹¹.

En la cirugía plástica se busca la antropoplastia como remodelación del cuerpo físico que afecta psicológicamente al individuo; quien no está conforme con su apariencia corporal física, mal puede estar sano en su orden psicológico. La refacción o remodelación física remedia la afección psíquica; se persigue que coincidan el orden biológico con los otros dos órdenes, el psíquico, el lenguaje y la comunicación que constituyen al ser humano como un todo.

¹¹ Hottois, G. et Missa, J.N. *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, 2001, De Boeck Université, Bruxelles, pg 584.

La medicina antropoplástica permite mejorar la identidad, reafirmarla o sustituirla, ocultarla por deseos personales o por cuestiones jurídicas o delictivas para escapar de la justicia.

Se enfrenta a los fines y patrones morales de la medicina relacionados con los derechos y las necesidades del ser humano, la autonomía, tanto del médico como del paciente, como principio bioético o atributo humano, la relación entre el médico y el paciente y los preceptos de la tradición médica. El mercado determina las prioridades que no comulgan con los objetivos de la medicina.

Como el alegórico Caduceo, la serpiente representa la transformación, una vez más, del arte-ciencia de la medicina. Al Dios Apolo corresponde el Caduceo de Esculapio, el báculo con una serpiente enroscada, del siglo IX a.C. y desde la Edad Media, símbolo de la medicina. Pero existe otro Caduceo, el de Hermes Mercurio (la vara alada enroscada por dos serpientes) del año 3000 a.C. en Egipto que representa las relaciones entre el arte y la cirugía.

Con el devenir histórico, la medicina ha ido cambiando del culto de Apolo al de Hermes, dios de los viajeros, comerciantes, ladrones, oradores y escritores, protector de la fecundidad y del trato social. Esto sugiere tendencias éticas poco favorables que cuestionan los fines de la medicina y despiertan la reflexión bioética, al considerar la salud como una mercancía sujeta a las leyes del mercado y la libre competencia, especialmente a partir de 1975 con el fallo de la *Federal Trade Commission* (FTC) de los Estados Unidos, que desreguló la publicidad médica y garantizó el libre comercio en medicina, a pesar de los postulados de la *American Medical Association* (AMA) que restringía la publicidad sólo al nombre del médico, su dirección y su teléfono¹².

A la cultura de consumo no se escapa el cuerpo y su comercialización con apoyo incondicional de la publicidad y el mercadeo, con repercusión en los contextos sociopolíticos, las ciencias sociales y las humanidades

¹² Deborah Sullivan. *Cosmetic Surgery. The cutting Edge of Comercial medicine in America*, Rutgers University Press, New Jersey 2004.

como lo afirma Chris Shilling¹³. “El cuerpo se exhibe como el vehículo de consumo, y el estatus social está ligado a los exteriores visibles del cuerpo físico. Este surgimiento del cuerpo como un abordaje topográfico de la carne como apariencia, es visto como liberación del cuerpo de su tradicional significación cristiana como un recipiente del pecado y su promoción como capital físico”.

La biopolítica, impulsada como idea de gobierno y control del cuerpo por M. Foucault, tiene plena vigencia en relación con los cambios del cuerpo y la gobernabilidad en el enfoque gubernativo de cuerpos pasivos e indiferenciados sujetos al control institucional.

Marginalmente a la medicina de conveniencia se desarrollan procedimientos y técnicas no propiamente biomédicas, cosméticas, ligadas a la cultura variable de la moda, anorexia, bulimia, dietas, tatuajes, piercings, etc, puestas a la libre disposición de la gente por medio de la economía del mercado. Este mercado se ha extendido a los adolescentes y pretende llegar a niños y niñas, por Internet y en forma de asociaciones de anoréxicos “jóvenes obsesionados por la marca que han interiorizado la presión publicitaria en un sentido literal”¹⁴. En su interesante investigación la autora muestra aspectos muy variados del mercado en relación con los adolescentes. En las páginas de Internet encontró nombres religiosos de estas asociaciones como “cúrame hambre” “mi diosa Ana” etc, y adaptan el nombre de la enfermedad como identidad positiva. No la ven como problema, por el contrario ven en el ayuno una forma de ética: “nada tiene tan buen sabor como estar delgada”, pero “en lugar de lograr una supuesta libertad de autocreación, lo que han conseguido es la libertad del consumidor, no la auténtica libertad”.

Los problemas bioéticos

La medicina del deseo que, históricamente empezó relacionada con la cirugía plástica, cubre hoy diversos campos, muchos no definidos claramente.

¹³ Shilling, Chris. *The body in: Culture Technology and Society*. London: Sage, 2005, p. 92.

¹⁴ Quart, Alissa. *Marcados, la explotación comercial de los adolescentes*. Barcelona: Random House Mondadori, 2004. p. 152 y 155.

Varía desde el control natal, las técnicas procreativas, la transexualidad, la medicina del deporte, la psicofarmacología, las prótesis, la selección de sexo, hasta las cibertécnicas que construyen los ciborgs, como en el caso de los astronautas. La medicina del deseo es la que pretende dar satisfacción a los deseos y fantasías de individuos mediante la aplicación de las prácticas biomédicas. “parecen prolongar así las finalidades terapéuticas, curativas y preventivas tradicionales del arte médico”¹⁵.

Los problemas bioéticos surgen cuando se hace el diagnóstico prenatal para la selección de sexo y se elimina (aborto) el no deseado. En la cirugía estética y cosmética en muchas ocasiones debe evaluarse el riesgo-beneficio, pues sus indicaciones no son para personas enfermas en estos casos, sino con buena salud. Se podría causar daño buscando un pretendido beneficio. De otra parte, la medicina está sufriendo cambios en sus fines y roles tradicionales, condicionados por los avances biotecnológicos, como es el caso de la medicina del deseo o de conveniencia, la medicina predictiva, del deporte, etc. Se agrega a lo anterior el énfasis de la autonomía individual que podría, en una mala interpretación, satisfacer deseos inconscientes y artificiales y no necesidades reales y naturales.

Medicina del deseo y cibermedicina

La Biomedicina con su énfasis paradigmático en la biología es cada vez más tecnificada y matematizada por medio de mediciones que buscan precisar todos y cada uno de los componentes originarios desde lo macro hasta lo nanotecnológico; es una ciborgmedicina de alta tecnología que comprende su digitalización. “La medicina contemporánea depende de la matematización del cuerpo humano y este proceso solamente crecerá como crezcan los instrumentos de scanning en tiempo real perfecto y profundicen más y más dentro de los nanoprosos”¹⁶.

Los procedimientos médicos, como lo mencioné antes, pueden modificar el cuerpo incluyendo el comienzo mismo de la vida humana y convertirlo

¹⁵ Hottois, 2001 op cit.

¹⁶ Gray, 2002.

en un ciborg¹⁷. Se incluyen en estas modificaciones el uso de fármacos o drogas psicotrópicas que cambian los comportamientos y los procesos corporales bioquímicos y permiten aproximarse a las actividades mentales, su monitoreo en funcionamiento mediante el uso de fármacos en busca de la tranquilidad o de la felicidad. Tendría que ver aquí también con la medicina del deseo y la satisfacción de la demanda por parte de los individuos como lo son, además, los medicamentos para mejorar o recuperar el deseo sexual.

La cibermedicina llega a todas las partes del organismo en forma de reingeniería del cuerpo¹⁸: reemplazos cocleares, ojos artificiales, transplantes de corazón, vejigas y esfínteres artificiales, prótesis peneanas, estimuladores en forma de implantes para desórdenes respiratorios, digestivos o urinarios; para estimular músculos en los casos de parapléjicos o cuadripléjicos, miembros, articulaciones, riñones, hígados y corazón artificiales, etc. Hay relación en algunos de estos casos con los transplantes de órganos y las discusiones bioéticas acerca de su comercio.

Stephen Wilkinson¹⁹ señala cinco argumentos éticos como objeción del comercio de órganos: posible daño y riesgo del vendedor, en contra de la libre donación cuyo papel es promover el altruismo y la solidaridad social, el consentimiento informado, la coerción y la explotación.

Para la medicina, en la sociedad de mercado en que todo se compra y todo se vende, este aspecto suscita controversias en pro y en contra de la venta de órganos; los que la defienden opinan que entraría dentro de las leyes del mercado; los que se oponen arguyen las cinco objeciones mencionadas y por tanto es incorrecto y debe prohibirse.

¹⁷ Modern medicine is also full of cyborgs, of couplings between organism and machina, each conceived as coded devices, in an intimacy and with a power that was not generated in the history of sexuality. Haraway, Donna. "A Cyborg manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", in Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. New Cork: Routledge, 1991. p 149-181.

¹⁸ Remodelar o esculpir el cuerpo humano por medio de las biotecnociencias es uno de los objetivos de estas y comprende dos líneas: una biogenética (natural) y otra cibernética (artificial). "La nueva medicina, la medicina del deseo o pigmaliónica, aspira a plasmar, esculpir o transformar la naturaleza humana, en pos de nuevas metas o dimensiones desiderativas del arte de curar, como la medicina predictiva, psicoconductiva, paliativa, permutativa y perfectiva". Mainetti, José A. El complejo Bioético: Pigmalión, Narciso y Knock, en Bioética desde América Latina, año 1, Rosario Argentina, 2001, p.72 - 73.

¹⁹ Wilkinson, Stephen. *Bodies for Sale, ethics and exploitation in the human body trade*, 2003, Routledge, London.

Sin embargo, la cultura del consumo destaca la comercialización del cuerpo, como signo ubicado en la publicidad para promover la apariencia física y su control con implicaciones en los contextos socio-políticos en que se desenvuelve la cultura consumista. No son ajenos los hospitales de enseñanza como instrumentos en el desarrollo de normas médicas sujetas a distintos tipos de cuerpos enfermos. “El análisis del construccionismo social del cuerpo ordenado con la visión humana fiscalista como un objeto produce su regulación por la política y regímenes normativos y discursivos. Se enfocan sobre el cuerpo como ubicación de la sociedad, implica que es solamente a través de tal enfoque como podemos apreciar la abrumadora estructura de poder del sistema social”²⁰.

Medicinas alternativas y complementarias

Hemos visto cómo la medicina del deseo está íntimamente relacionada con las biotecnologías y estas con la cibormedicina o medicina de alta tecnología que cada vez toma mayor fuerza y se impone con la pretensión de dar solución a los problemas de salud que afectan a los diversos grupos humanos.

Sin embargo, a propósito de la medicina científica y sus decisiones, han surgido recientemente los movimientos sociales en salud con carácter político social que buscan una mejor calidad y facilidad en el acceso y el cuidado de la salud con un amplio cambio social. Desafían las estructuras autoritarias, la autoridad de la medicina y sus métodos de investigación, la ciencia, los gobiernos y las corporaciones. El movimiento lo definen como un “desafío colectivo a las políticas médicas de salud pública, sistema de creencias, investigación y prácticas que incluyen un orden de organizaciones formales e informarles, apoyos, redes y cooperación de los medios”²¹.

Los movimientos abundan en desafíos al poder político, a la autoridad profesional y a la identidad personal y colectiva y buscan la participación

²⁰ Shilling Chris, 2005.

²¹ Brown, Phil and Zavestoski, Stephen. *Social Movements in health: an introduction*. Blackwell Publishing, Oxford 20056.

de la comunidad en la toma de decisiones tanto en la investigación como en la aplicación en el sistema de salud.

Estos movimientos también se refuerzan con otros aspectos relacionados con la experiencia personal acerca de la comprensión y experiencia de la enfermedad, sus causas y la prevención. Señalan la creciente conciencia acerca de los límites de la biomedicina para resolver los persistentes problemas de salud mediados social y económicamente y el surgimiento de la bioética en los dilemas de producción del conocimiento científico.

Los movimientos sociales en salud buscan equidad en los servicios de salud; se apoyan en las asociaciones de pacientes con cáncer de seno, VIH sida, Alzheimer, entre otros.

De otra parte, las medicinas alternativas y complementarias desafían también la autoridad de la medicina científica y provocan cambios en el ejercicio profesional.

Comentario final

La bioética surge a propósito de las preguntas y los problemas, de la sociedad actual, caracterizada por la tecnociencia y la multiculturalidad. Nadie se puede escapar de la tecnología, no importa en qué lugar del planeta viva y, por tanto, tampoco puede escaparse a la bioética como reflexión por la vida a propósito de las tecnociencias.

La tradición original y filosófica de la medicina de corte naturalista, esencialista y religiosa se ve confrontada por la biomedicina cuya capacidad de intervención extiende su acción sin fronteras, sin circunscribir su práctica solamente a los médicos como era lo usual, sino que dado su gran poder, su ejercicio linda con lo político, lo económico, lo social, lo cultural y religioso: la medicina es víctima de su propio éxito. Como lo señala Hottois²², la medicina ha sufrido una profunda mutación,

²² Hottois, Gilbert. *¿Biomedicina o biotecnología aplicada al hombre?*, Bios y Ethos No. 22. Universidad El Bosque, Bogotá 2001.

especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Se ha hecho cada vez más experimental, activa e intervencionista, “la biomedicina se convirtió en el siglo XX en una de las tecnociencias más “armadas” tecnológicamente y cada vez más asociada a otras “tecnociencias”.

La biomedicina ha tenido un papel determinante en la representación del viviente humano como un ser vivo entre los demás seres vivos, parte de la evolución natural imprevisible y objeto de modificaciones como lo son las otras especies por medio de las biotecnologías, especialmente la genética.

La biomedicina extiende su actividad a todos los sectores de la vida social y privada: trabajo, deporte, reproducción, comienzo y final de la vida, comportamiento, cibermedicina, medicina plástica, medicina de bienestar, medicina del deseo...

La bioética está íntimamente ligada a la aparición y evolución de la tecno-biomedicina que incesantemente aumenta su capacidad de intervención sobre el cuerpo humano al modificar lo que se creía antes esencialmente permanente e inoperable. Esta capacidad de intervención tan amplia hace que sea más difícil administrarla solamente por parte del médico, pues los actos que éste realiza hoy tocan con las estructuras económicas, jurídicas y morales de la sociedad y por tanto participan cada vez más puntos de vista no médicos en los asuntos de la biomedicina.

Bibliografía

ASOCIACIÓN ARGENTINA de Clínica Estética. Cirugía estética y otras prácticas no quirúrgicas.

<http://www.esteticaclinica.org.ar/publicaciones/cirugia.html>
08/05/2006

BERLINGUER, Giovanni. *Everyday Bioethics Reflections on Bioethical Choices in Daily Life*. N. York: Baywood, 2003.

BROWN, Phil, ZAVESTOSKI, Stephen (ed). *Social Movements in Health*. London: Blackwell, 2005.

BRUMBERG, Joan Jacobs. *The body projects and intimate history of American Girls*. N. York: Vintage, Books, 1999. p. 97.

ESCOBAR-TRIANA, Jaime. *Dimensiones ontológicas del cuerpo. Una visión filosófica del cuerpo y su relación con el ejercicio de la medicina*. Bios y Ethos No. 2. Bogotá: U. El Bosque, 1997.

GILMAN, Sander L. *Creating Beauty to Cure The Soul. Race and Psychology in the Shaping of Aesthetic Surgery*. London: Duke University Press, 1998.

GÓMEZ, Rocío del Socorro. GONZÁLEZ, Julián. *Design, diseñar el cuerpo joven y urbano*. Santiago de Cali: Impreso en Anzuelo Ético, Colombia, 2003.

GRAY, Chris Hables. *Cyborg Citizen*. London: Routledge, 2002.

HARAWAY, Donna. *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminin in the late Twentieth Century*, in *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of Nature*. New York: Routledge. 1991 p.149-181.

HASTING CENTER, N.Y. *Los fines de la Medicina*. Cuadernos de la Fundación Victor Grifols i Lucas No. 11, Barcelona 2004.

HOTTOIS, Gilbert, et MISSA, Jean Noel. *Medicine du desin- Nouvelle Encyclopedie de bioethique*, Medicina, Environment, Biotechnology. Bruselas: De Boeck Université, 2001.

HOTTOIS, Gilbert. *¿Biomedicina o biotecnología aplicada al hombre?* En: *Bioética y biotecnología en la perspectiva CTS*, Bios y Ethos No. 22, Bogotá: U. El Bosque, 2001.

HOTTOIS, Gilbert. *Conflicto y Bioética en un mundo posmoderno*, en: *Bioética y conflicto armado*, Bios y Ethos No. 19, Bogotá: U. El Bosque, 2002.

- HOTTOIS, Gilbert. Filósofos para una civilización tecnocientífica, en: Cáceres: Paradoxa, 2003. p. 191-209
- HOWSON, Alexandra. The Body in Society an introduction. Oxford: Blackwell, 2004.
- LIPOVETSKY, Gilles. La era del vacío, Barcelona: Anagrama, 2002.
- MAINETTI, José A. El complejo bioético: Pigmalion Narciso y Knock. Rosario, Argentina: Bioética desde América Latina, 2001.
- MARÍN, Guillermo. Bioética y cirugía plástica. Bogotá: Panamericana Formase Impresos S.A., Universidad El Bosque, 2006.
- MORDACCI, Roberto. The desire for health and the promises of medicine. En: Medicine, Health Care and Philosophy 1:21-30. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- PALAZZANI, Laura. Cuerpo y sujeto en Bioética. Univ. Cuad Bioética. Roma: Lumsa, 2004.
- PEDRAZA Gómez, Zandra. En cuerpo y alma: visions del progreso y de la felicidad. Bogota: U. de los Andes, 1999.
- PENCE, Gregory. Recreating Medicine. Ethical Issues at the frontiers of medicine. Boston: Rowman and Little field Publishers, 2000.
- QUART, Alissa. Marcados. La explotación comercial de los adolescente. Barcelona: Debate, 2004.
- ROSNAY , Joel de. El hombre simbiótico. Madrid: Cátedra, 1996.
- SAVULESCU, Julian. Liberal Rationalism and Medical Decisión- Making, bioethics 11 (2): 115-129, 1997.
- SCHNEIDER, Carl E. The practice of Authonomy, Patients, Doctors, and Medical Decisions. New York: Oxford U. Press, 1998.

SHILLING, Chris. The body in culture, Technology and Society. London: Sage, 2005.

SULLIVAN, Deborah A. Cosmetic Surgery. The cutting edge of commercial medicine in América. N. Jersey: Rutgers University Press, 2004.

TURNER, Bryan S. El cuerpo y la sociedad. Explicaciones en teoría social. México: C.E, 1989.

UNESCO. Ethics of Science and Technology, Paris, 2006

UNESCO. The Ethics and Politics of Nanotechnology, Paris, 2006

WILKINSON, Stephen. Bodies for Sale. Ethics and exploitation in the human body trade. London: Routledge, 2003.

Cuerpos, tecnologías y bioética y culturas. Dilemas culturales¹

Carlos Vladimir Zambrano²

Resumen

Este artículo tiene el propósito de percibir y distinguir el comportamiento de algunos dilemas culturales en relación con el cuerpo humano, la tecnología y la bioética. Piensa que la introducción del factor cultural en la bioética abrirá mayores horizontes de comprensión ética y humana para el manejo de la vida en general, y, en particular, de los cuerpos biológicos, animales y humanos. Desarrolla los dilemas entre cuerpo y mentalidad histórica, animalidad y humanidad, tecnología y gestión corporal, y en general los cambios culturales en relación con el cuerpo como un problema para ser abordado juiciosamente por la bioética cultural.

Palabras Claves: Cuerpo humano, gestión corporal, animalidad, humanidad, tecnología, interculturalidad, bioética cultural.

¹ Este trabajo de investigación es resultado de la revisión a la ponencia presentada en el XII Seminario Internacional de Bioética “Bioética, cuerpo, tecnología y sociedad”, realizado el 18 y 19 de agosto de 2006 en la Universidad El Bosque en Bogotá. Ha sido revisado y ajustado específicamente para esta publicación.

² Doctor en Antropología Social. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia, coautor de los libros Bioética, Justicia y Salud, y Bioética, desarrollo humano y educación, Profesor del doctorado en Bioética de la Universidad El Bosque. cvzambranor@unal.edu.co

Abstract

“Cultural Dilemmas. Human Body, Technology and Bioethics”, is intended to perceive a glimmer about some cultural problems in relation with the human body, technology and bioethics. Think that introducing the cultural factor in bioethics will open major horizons in the ethical and human comprehension oriented to the management of life in general; and so, management of the biologic bodies, animal and human, in particular. The work deals on the dilemmas arise between body and historic mentality, animality and humanity, technology and corporal management. In general, it refers to the cultural changes in relation with the body as an academically and scientific problem, deserving to be judiciously worked on by bioethics.

Key Words: Human body, corporal management, animality, humanity, technology, interculturality, cross-cultural bioethics.

Introducción

Los modos de pensar los cuerpos, las cosmogonías y escatologías de la corporeidad, el control político y científico de las vidas (*vita, bio, zoo*), las culturas corporales y las tecnologías del Yo, las transformaciones tecnológicas y sociales, y las emergentes relaciones entre bioética y cultura, obligan a hablar, nuevamente, de la importancia de los cambios y las transiciones culturales (Arendt 1993; Berger 1997; Braidotti 2000; Giddens 1997; VV.AA 1992; Zambrano 2006).

Las ideas acerca los cuerpos, y su virtual materialidad, sean posthumanas (Bostrom 2005, 2005^a), postorgánicas (Sibila 2005), o posthistóricas (Agamben 2005) soportan cuatro efectos simultáneos: El primero, sobre la interdependencia cuerpo–mundo, pues la percepción del cuerpo es el reflejo de una idea de mundo, a la vez que toda idea del mundo se materializa en los cuerpos. El segundo, referente a la vieja tensión cultural, ya planteada por Mircea Eliade, acerca de las cosmogonías y las escatologías, tratadas en su libro *Mito y Realidad* (Eliade 1985). El tercero, relativo a la justificación de la estrecha relación entre cultura y bioética, la cual se planteó desde Potter (1971), no bien se inició el recorrido bioético. Y, el cuarto y último, inherente a las rápidas transformaciones tecnocientíficas y a los lentos desenvolvimientos sociales que enfrentan los seres

humanos para hallar caminos hacia una vida colectiva más autónoma, más justa, más solidaria, y más beneficiosa para todos. En suma, dichos efectos conectan de manera estrecha la vida con la cultura, mediante los cuerpos, las tecnologías, las ciencias y las morales.

Tales efectos serán estudiados aquí como dilemas culturales que inciden en la formación y consolidación académica, disciplinaria y epistemológica de la bioética, más precisamente, como dilemas culturales que se plantean a la bioética cuando la tecnología cruza la frontera natural y humana de los cuerpos vivos [en el caso de los animales, la frontera humana es la trasgresión a los derechos de los animales, DD. AA., planteada por Singer (1999); en el caso de la naturaleza, la Convención sobre la biodiversidad, Río 1992]. No obstante los avances continuos logrados por la bioética, el factor cultural ha sido abordado con intermitencias; reducirlas y re-orientar la presencia de lo cultural en la bioética abrirá mayores horizontes de comprensión ética y humana para el manejo de la vida en general, y, en particular, de los cuerpos biológicos, animales y humanos. Se ha dicho incansablemente que los desarrollos tecnocientíficos dan la idea de que el mundo que nos rodea, incluso nuestra especie, es radicalmente transformable. Idea precisa que advierte el problema filosófico fundamental de nuestra cultura: el ser humano es capaz de intervenir los otrora terrenos privilegiados de las divinidades, y la creación ya no está en aquellas santificadas figuras, sino en los seculares, imprevisibles, erráticos y humanos actos.

El artículo ha organizado cuatro temas: cuerpos, tecnologías, bioética y cultura como dilemas culturales y los presenta desarrollados en tres capítulos, una introducción y un recuento final de lo tratado. Los tres grandes dilemas serían –según este orden capitular– la posibilidad o no de una bioética cultural, los modos de pensar bioéticamente los cuerpos, y las dificultades bioéticas –cosmológicas y culturales– en la producción social de los cuerpos en la actualidad. Se responde así a varios interrogantes: ¿es dable hablar de bioética cultural?; ¿la pluralidad moral es la base multicultural de la bioética?; ¿cómo pensar los modos bioéticos de pensar los cuerpos?; ¿son suficientes las bioéticas centradas en el deseo, o es necesario avanzar en la biopolítica y la emergencia de fenómenos político-culturales?; ¿qué se piensa al final: el cuerpo o la vida?; ¿desempeña

algún papel la bioética en la construcción política, cultural y ética del mundo en la actualidad o es simplemente el escenario complejo de una deontología médica y de unas prácticas clínicas?

Este trabajo propondrá algunas ideas para avanzar en la resolución de ciertos interrogantes sobre la relación bioética y cultura, en alusión directa al tratamiento del cuerpo humano cuando la tecnología está de por medio. A la vez, intentará entender cuáles son los modos –se arriesgará a llamarlos bioéticos- de comprensión del cuerpo en la actualidad. La raíz indoeuropea $g^{\check{e}}ei-$ es la base de los términos *vita*, βίος y ζωή que significan vida o seres con vida, en palabras como vivíparo, aerobio y protozoo, por ejemplo. El vocablo técnica tiene por raíz el *teks* indoeuropeo que llevan las palabras latinas, tejer, tela, textura y texto; y griegas como τεκτων, de arquitecto o constructor, y, τέχνη de arte y destreza (cfr. Roberts 1996). En cierto modo el cruzamiento de $g^{\check{e}}ei-$ y *teks* nos conecta en línea directa con la idea de la construcción diestra y textual de lo vivo. Al cruzar técnica y vida la preocupación implícita es la pregunta por la producción cultural y social de la vida. Valdría la pena preguntarse si la evolución natural y humana del Cromagnon hasta la fecha no ha sido una permanente y siempre continua producción cultural de la vida, un ánimo inveterado de transformación y cambio, que subyace a toda acción cultural.

Las posibilidades analíticas respecto de la bioética cultural se ofrecen manejando una doble relación: la bioética, los cuerpos y las culturas, y, la bioética, los cuerpos y la tecnología. Las de los modos de pensar el cuerpo se desarrollan bajo tres perspectivas: la económica y cultural, la de la impolítica del cuerpo, y la del control políticocultural de las vidas (*vita*, *bio*, *zoo*). Finalmente, la idea de la contribución bioética en la producción de cuerpos desarrollado dos campos problemáticos: ¿es la bioética cultural a la vez que fuente de explicación de los fenómenos éticos en relación con los cuerpos, parte de su producción y generadora de concepciones de la vida?; ¿podría la bioética generar mecanismos para la estimulación de culturas corporales?

1. Bioética cultural

La palabra humano tiene una raíz etimológica que se encuentra en el latín *humus* que significa tierra, y cultura la tiene en *cultivare* que traduce cultivar, cultivar la tierra. Humanidad, podría decirse, es el humus cultivado, el cual tendría una relación etimológica secularizada con la palabra civilización, que significaría transitar o estar en proceso de salir de la tierra cultivada a la tierra urbanizada, de la ciudad, de la *civitas*. De ahí que, volviendo a la vieja raíz de vida (*vita*, *bio* y *zoo*), hemos heredado y desarrollado tres características del concepto vida, y tres culturas –si podemos decirlo así– sobre la vida, culturas sobre la vida que pueden proyectarse plenamente sobre las ideas que dan fundamento a la bioética: lo vital, lo humano y lo animal. Lo vital esta ligado con la fuerza, lo saludable, la salud, y lo higiénico; lo humano con lo que tiene el esfuerzo del cultivo, lo conocido, lo que lleva el espíritu, el alma, la razón, el cambio, la experiencia: *bios* en el humus. Lo animal es lo inculto, lo silvestre, lo no cultivado, lo sin espíritu: o el lugar de todos los espíritus, de lo desconocido, de los peligros, lo no controlado; vale decir, lo potencialmente controlable. Lo animal potencia la humanidad y enaltece la vida. Controlar lo animal (salvaje, natural, incultivado) es hacerse más humano (cultivado, culto, educado, civilizado), y entre más humano más vital, más capaz de emprendimientos nuevos, de colonizar³. Lo animal es el sitio del eterno retorno (cfr. Eliade 1985), el lugar que nos atrapa por desconocido (cfr. Agamben 2005).

En esta secuencia es imposible dejar de percibir lo cultural, aunque aquí la cultura sea entendida como la mediación entre el ser humano y la naturaleza: la vida sana, la vida cultivada y la vida agreste. La vida cultivada que aunque controlada, no siempre es sana, es decir, puede fallecer,

³ “Si queremos comprender lo que está en juego en las políticas del cuerpo, conviene atender a un dato importante: el poder político es especialmente efectivo allí donde aparentemente no parece tener que ver en primera instancia con la política, allí donde aquello de lo que trata es “el hombre”, “la vida” o “el cuerpo”. Para desentrañar esta relación entre la política y la vida o el cuerpo, Agamben ha recuperado la distinción que hacían los griegos entre la “nuda vida”, lo que denominaban *zoé*, y la vida bajo una forma política de existencia, lo que llamaban *bíos*. Se trata de una diferencia fundamental pues el poder político se funda, según Agamben, tanto en la capacidad de separar y relacionar estas dos esferas, como en la de establecer la línea divisoria entre el derecho y el estado de excepción o, lo que es lo mismo, la suspensión del derecho” (Constante 2005:4).

por eso hay que mantenerla saludable. La vida agreste es autónoma, sin control humano sobre su vida y su muerte, por ello se le investiga, se le indaga. Una cultura es vital cuando se transforma; la inercia cultural es una no vida cultural, al igual que la inactividad social. Si la percepción de las tres culturas es aplicable a la reflexión bioética y a las cuestiones relativas al estudio bioético de los cuerpos ¿cuál ha sido el modo de transformación de las ideas sobre la vida y el cuerpo y sus respectivas gestiones a través del tiempo? ¿Es lo cultural una dimensión relevante para el desarrollo de la bioética?; ¿es de interés introducir la preeminencia de lo cultural dentro de la reflexión bioética en general?; ¿cómo se podría conducir la dimensión cultural hacia los análisis y los estudios bioéticos hoy en día?

La cuestión cultural en la bioética es primordial por diversas razones, entre ellas, la más destacable, es que todas las sociedades humanas desarrollan culturas las cuales están basadas en las costumbres, las nociones morales y los principios éticos específicos y particulares de cada uno de sus pueblos. Es universal que españoles, filipinos, angoleños, mexicanos, colombianos, samarios, pastusos, boyacenses, guambianos, tumaqueños y/o gitanos posean criterios morales, y que algunos de ellos los puedan compartir, como otros no, al punto de que varios pueden llegar a entrar en conflicto. No puede haber fundamentación ética sin reconocer tal hecho; se trata del reconocimiento de un universal moral humano, y de una especificidad cultural irrenunciable e irreductible, que es la diversidad de prácticas culturales existentes entre los seres humanos, y que –precisamente- los hace humanos: la capacidad de significar y de dotar de sentidos morales su realidad. Lo universal es pues, el modo de producir valores, éticas y convivencias, lo particular es, en consecuencia, la diferencia consustancial que conlleva el modo de producir valores, morales y éticas diversos. Incluso, a fuer de diversidad, los valores pueden llegar a ser, entre sí, empáticos, simpáticos o antipáticos. La tensión entre lo universal y lo particular es immanente a ellos y, es además, fuente de los dilemas éticos en el momento de introducir la dimensión cultural. En efecto, con ella emergen, como se desprende de la observación anterior, los temas relativos a la singularidad individual y colectiva, la diversidad de las culturas, y la identidad de la condición humana. Los cuerpos tienen historicidad, corporalidad y movilidad, cualidades todas determinadas

culturalmente, más exactamente politicoculturalmente. Aunque los cuerpos de una misma especie tengan una estructura biológica similar, funcionan de manera diferenciada: unos por cultura, otros por hábito, otros por herencia).

En la entrevista a Jean-Noël Missa, autor junto con Gilbert Hottois, del diccionario de Bioética (2001), se destacan dos cosas: Respecto de la primera, dice Missa: es un hecho que las posiciones morales frente a cuestiones como la eutanasia, la clonación y el aborto dependen de las comunidades de pertenencia de las personas⁴. A juicio de este trabajo, tal idea esboza la cuestión cultural, pero es necesario entender que una cosa son las diferencias culturales propiamente dichas, y otras las diferencias confesionales, ideológicas, partidistas o de conciencia. La precisión de cada una de ellas, sus matices y arandelas, deben someterse a un diagnóstico cultural preciso, el cual debe establecer cuando una práctica confesional, por ejemplo, se ha convertido en costumbre, y otra ideológica, en tradición. ¿Cómo encontrar una solución pacífica a controversias que parten de posiciones morales que no coinciden, se pregunta Missa? La pregunta sería más compleja, ¿cómo encontrar la solución cultural y a la vez pacífica para las controversias culturales de interpretación sobre temas como la ablación del clítoris, el infanticidio, el encierro de las mujeres menstruantes, el uso de la burka, o la circuncisión?

Respecto a la segunda, Missa, citando a Engelhardt, dice que con los principios de autonomía y beneficencia y mediante una ética procedimental (*éthique procédurale*), los eventuales obstáculos se resuelven⁵. Si bien esta solución es plausible teórica y metodológicamente, es necesario lograr un redimensionamiento del alcance conceptual para la frase ya escrita: “resolver en términos culturales los términos culturales que entran en conflicto” (*vid supra*). O, lo que es igual, ¿cómo encontrar una bioética intercultural, es decir, que sea capaz de resolver en términos culturales, los términos culturales que entran en conflicto? Por ello, se entiende aquí la perspectiva cultural de la bioética como una aproximación a la

⁴ «...parce que face à des questions comme l'euthanasie, le clonage ou l'avortement, la prise de position morale est différente en fonction de la communauté à laquelle on appartient ». <http://www.ulb.ac.be/actualite/interviews/interview2.html>

⁵ *Ibid.*

producción de los fenómenos morales, éticos y tecnocientíficos, que permiten entender, intervenir, reproducir y transformar de modo intercultural las prácticas y las instituciones dedicadas a la administración, conducción y reestructuración de los conocimientos, del sentido y de las hipótesis sobre la vida.

Existen muchos caminos para entender la bioética en perspectiva cultural. Ya se ha señalado aquella que la inserta en la propia dinámica cultural y de producción de significados sociales. Contreras (2005) señala que “la bioética cultural se refiere al esfuerzo sistemático de relacionar la Bioética con el contexto histórico, ideológico, cultural y social en el cual se expresa... (para)... ayudar a todos a alcanzar una mejor comprensión de una dinámica cultural y social mayor que sustenta los problemas éticos. Esos problemas generalmente tendrán una historia social que refleja la influencia de la cultura de la cual son parte. También la definición de lo que constituye un “problema” ético mostrará la fuerza de las diferencias culturales” (Contreras 2005:44).

Si bien se puede coincidir con esta definición, es bueno señalar que la bioética, desde nuestra perspectiva, es como señaló Potter (1971), un puente cultural. Y, a la vez, es –como escribió Escobar Triana 2003- productora de cultura. Escobar Triana enfatiza en que “La gran variedad de sociedades humanas con diferentes grados de complejidad... obliga a estudiar las ciencias en su contexto... con sus interrelaciones... su pluralidad... por lo tanto... (*la bioética*)... debe tener un carácter cultural” (Escobar Triana 2003:10). Cuando la bioética trata de entender, intervenir, reproducir y transformar las prácticas y las instituciones dedicadas a la administración, conducción y reestructuración de los conocimientos, del sentido y de las hipótesis sobre la vida, esta inserta en la producción de los fenómenos morales, éticos y tecnocientíficos que trata de esclarecer.

No pocas veces el tratamiento de la diversidad y la diferencia cultural se comprende plenamente. En esos temas la bioética adolece de retraso, y es ese el que genera perplejidad y asincronía, pues si bien la bioética avanza rauda en tecnociencia, en la comprensión de la variabilidad humana es lenta. Las fórmulas éticas para abordar los temas de la diversidad cultural y sus asimetrías: igualdad, tolerancia, dignidad, y reconocimiento son

abstractas, ideales y ahistóricas a la hora de resolver las reales tensiones culturales, sean individuales o colectivas. La influencia de los prejuicios y su *longue durée* obligan a la voluntad de tolerar a reducirse, someterse y sumirse en la negación práctica por la vía de la discriminación erudita del anti-relativismo y de la racionalidad de la decisión ética universal. La bioética es una disciplina de construcción de sentidos y de éticas que deberían constituirse en morales, en costumbres. Sería un error pensarla exclusivamente como un mero instrumento comunicativo, como una escueta acción procedimental, pues la bioética no puede traducir, convertir o asimilar la diferencia (no lo han hecho aunque lo han intentado, ni la antropología, ni la etnología, ni la sicología social); la bioética debe interactuar performativamente con la cultura, debería entender y comprender para actuar.

Pero es mucho más cómodo predicar, moralizar o reconvenir con base en las propias creencias, que entender y comprender, sobre todo cuando se trata de juzgar lo distinto. Las diferencias no son un obstáculo para la comunicación, son una necesidad de la comunicación, y es la comunicación la que a la vez que destruye una diferencia, construye otra. Somos espíritus diferenciadores, cuerpos productores de diversidad. Las diferencias son estructurales a los seres humanos, las distinciones entre ellos son la base de las dinámicas sociales y culturales. Hay más prejuicio, estigma y marginación cuando se trata de igualar, pues la igualación es la reducción de la diversidad.

1.1. *Bioética, cuerpos y cultura*

“...tenemos el cuerpo cultural, lo que podemos llamar el almacén: lengua, religión, costumbres; en una palabra, nuestra concepción del mundo y de la vida...” en la página 61 del trabajo *América como conciencia*, Leopoldo Zea, definía de esta manera lo que es el cuerpo cultural, y añadía particularidades de su relevancia: “Desprendernos de él sería desprendernos del meollo de nuestra personalidad. No podemos renegar de la cultura, como no podemos renegar de nuestros padres. Pero así como sin renegar de nuestros padres tenemos una personalidad que hace que ninguno nos confunda con ellos, así también tendremos una personalidad cultural sin

renegar de la cultura de la cual somos hijos”. (Zea 1952:61-62) ¿Cómo podría funcionar los principios de autonomía y justicia si no son transversalizados por el cuerpo cultural de las personas?

Pero no solamente se comprende el cuerpo cultural, también existen culturas corporales, de las que son expresión técnica las llamadas tecnologías del Yo de Foucault. Fuenmayor (2005) que es un experto en culturas corporales aduce que “la humanización del ser biológico procede de acuerdo con procesos internos de sincronización corporal cenestésica⁶ de todos los órganos de los sentidos, por la especialización del cuerpo en imágenes diversas que pueden proyectarse en materialidades artísticas y por la temporalización de acciones a partir de los ritmos vitales donde no quedan excluidos los ritmos históricos”. La complejidad de una cultura corporal salta a la vista, pues el anaista debe estar familiarizado en descubrir por lo menos la socialización, la sincronización cenestésica, la especialización, la temporalización. El estudio etnográfico de las malocas amazónicas y la concepción estética de las catedrales góticas europeas, por ejemplo, pueden considerarse una expresión de las culturas corporales de las culturas de las sociedades a las cuales pertenecen: socialización estética, proyección espacial arquitectónica, historia volcada en los planos, tiempos rituales y litúrgicos consagrados en cada espacio, ventanal, vidriera y viga. Entre las culturas de los pueblos y sus culturas corporales, se establece la relación básica para el estudio de los cuerpos, la sempiterna dualidad cuerpo-mente, materia-espíritu, lo sensible y lo espiritual, lo temporal y lo espiritual. No obstante, esta categorización, similar al adentro y el afuera de María Zambrano, o el interior y exterior que desde San Agustín ha hecho escuela, tan sólo siendo modificado por los horizontes de percepción: homo exterior en San Agustín, mundo exterior en la fenomenología de E. Stein.

De ahí que en la perspectiva de los cuerpos podremos intentar una mirada, propiamente dicotómica, pero que avanza en la percepción moral de los cuerpos y biológica, pues las culturas en general –gracias a la filosofía,

⁶ “Cenestesia. (Del gr. κοιν ῆ, común, y α ῆσις, sensación).

1. f. Psicol. Sensación general de la existencia y del estado del propio cuerpo, independiente de los sentidos externos, y resultante de la síntesis de las sensaciones, simultáneas y sin localizar, de los diferentes órganos y singularmente los abdominales y torácicos”. Diccionario Real Academia Española de la Lengua.

a la ciencia y a la técnica- se ocupan de canalizar las sensibilidades y los mensajes de la vida, generando las modalidades analíticas basadas en lo orgánico e inorgánico de la vida: la evolución y la creación cultural. “La creatividad en las formaciones concierne lo que un autor ha llamado la enseñanza de la condición humana definida como la lucha contra la supremacía de un conocimiento fragmentario y la introducción y desarrollo en la educación de características cerebrales, mentales y culturales del conocimiento humano, de sus procesos y modalidades, de las disposiciones tanto psíquicas como culturales que permiten el error o la ilusión” (Fuenmayor 2001:18).

La producción de una cultura corporal es tan compleja como la organización de un cuerpo cultural. “La diversidad de las técnicas culturales con que la especie humana ha construido la civilización. Usando a Fuenmayor como pretexto, se puede hacer la siguiente pseudo-paráfrasis “¿Cómo sacar -al bioeticista- de ese círculo vicioso por el cual circula los errores de su propia formación exclusivamente clínica? ¿Podría comprender la eficacia de analizar de acuerdo con las matrices perceptivas de los cuerpos, individual y cultural? Quizás nunca o quizás, en algún momento, pueda hacerlo... la flexibilización y escucha del otro... pero sobre todo... la exploración de sí mismo, de su lenguaje y de su deseo, a partir del aprendizaje de lo humano...” (Fuenmayor 2001:19).

Con la idea de que las políticas se instalan en los cuerpos, Foucault nos introdujo en la idea del disciplinamiento, más exactamente del poder de disciplinar, que no es otra cosa que el poder de institucionalizar, vale decir, la fuerza del orden colectivo que se impone a los ciudadanos. La cultura no es ajena a este proceso, pero la cultura produce una doble tensión: disciplina emancipando, y emancipa disciplinando. Disciplina emancipando porque a la vez que obliga entrega al individuo el sentido de autonomía que produce la diferenciación; y emancipa disciplinando porque para lograr la autonomía y la autodeterminación personal, si se quiere la libertad, requiere de un trabajo corporal y espiritual combinado, sistemático y fuerte. En este sentido, nos interesa percibir los tres ámbitos de interacción de la bioética en relación con lo cultural y el cuerpo: lo vital, lo humano y lo animal. La bioética intercultural es el corolario de las interacciones culturales entre los individuos, incluso entre aquellos

de distinta especie, por ello la bioética ha humanizado la relación con respecto de los animales de consumo humano, y, ha planteado desde sus orillas el tema de sus derechos, partiendo de la conciencia de que ellos, al tener sistema nervioso central, padecen el dolor y el sufrimiento.

1.2. *Bioética, cuerpos y tecnología*

Posthistóricos, posthumanos, postorgánicos, *Cyborgs*, descorporeidad, intercorporeidad, corpo-cotidianidad, y animalidad son algunas de las categorías de los modos bioéticos de pensar los cuerpos en nuestra contemporaneidad, por lo cual, son categorías que son pensadas en procesos de cambio, son categorías de modos de pensar la transición cultural que se está desarrollando ante nuestros ojos de internautas básicos. Son a mi juicio, dichos modos, más modernos que posmodernos, lo cual no dejaría de sorprender a mucha gente, pues hoy en día todo lo que suene a Internet, virtual, robots, genética, complejo, es, lamentablemente, posmoderno. Serán posmodernas esas categorías o sus reinterpretaciones, cuando se asuman políticamente, es decir, cuando la humanidad haya asumido definitivamente ese carácter fundamental para ser moderno, que es tan central para el proyecto de modernidad como el ser racional: el ser capaz de asumir el control de la historia abatiendo el gran miedo que se le tiene; miedo que describió Eliade en el mito del eterno retorno (Eliade 1985). Puesto que sobre el control de la vida (*vita*, *bios*, *zoo*) se avanzó ostensiblemente con el genoma, queda la enorme tarea de avanzar en la nueva transición que vive la humanidad tecnocientífica, asumir la historia de los poderes que ha generado el control humano integral de la vida. Muy pocos son los llamados a esa cena, muy pocos los que quieren ser convidados de piedra.

Cyborgs es la categoría técnica que Haraway humanizó para entender en forma materialista, feminista y socialista, la naturaleza de los cambios en la sociedad actual (Haraway 1995). Descorporeidad es la idea de Giddens desarrollada para entender las rupturas de las seguridades ontológicas de las personas y del yo en la sociedad contemporánea (Giddens 1997). Intercorporeidad es la categoría que ofrece la visión fenomenológica revisada de Mainetti (1972) la cual permite abrir la cognición a las nuevas

dimensiones del cuerpo biológico, vivido y representando (Mainetti 1995). Corpo-cotidianidad es el término que deduzco de la propuesta existencialista de Escobar Triana en su *ontología del cuerpo*: "... la ética existencialista es una ética de la cotidianidad. Manifiestamente es en la cotidianidad donde la vida se encuentra en juego.... Mi conocimiento se da a través de actuar en el mundo, haciendo cosas, creando cosas que el otro reconoce y así me constituye..." (Escobar Triana 1997:68). Animalidad constituye -según Agamben- la gestión integral de la vida biológica tanto humana, como animal y de la que habiendo sido humana, ya no se sabe humana (Agamben 2005).

La bioética debe enfrentar el reto que impone la humanización integral de la vida en el planeta; según Hottois esa es la bioética de la solidaridad antropocósmica, la cual presupone la concordia con lo *vita*, lo *bios* y lo *zoo* (cfr. Hottois 1991). Es la adherencia que se produce en todos (personas, animales y cosas; o, animales, vegetales y minerales; etc.) para sobrevivir; por lo tanto, es abarcativa de la vida en general, la cual de realizarse deviene en una humanización de lo animal, vegetal y mineral. Sin embargo, dicha concordia produce de una manera, coincidente, la "animalización" de los seres humanos (cfr. Agamben 2005:99ss). El pensamiento bioético se enfrenta al gran dilema cultural generado por la radicalización antropológica de la evolución, y por el hundimiento definitivo de todo proceso hierofánico de creación. Los avances tecnocientíficos, muchos de ellos materializados en las percepciones sobre el cuerpo (cfr. Bernar 1985; Bernuzzi 2003; Senft 2004; Idhe 2004; Pedraza 2003; Pera 2006; Yehya 2001), han sacado a la luz que el dualismo antropológico que enfrentó a la cultura del siglo XIX con la terrible idea de proceder de los simios, ha quedado en desuso.

Incluso, han quedado en desuso las posibilidades multilineales de evolución que dejaban a la especie *homo sapiens sapiens* descendiente de alguna ameba africana, o de la azarosa ostra *pakaia* de Jay Gould. La humanidad, se enfrenta a la posibilidad de evolucionar humanamente, no naturalmente: ¿tal giro es humano?; ¿es natural?; ¿es ambas cosas?; ¿es otra? Al descubrir la neurogénesis en humanos, se ha descubierto también en los canarios; cada vez hay más gente que es incapaz de probar bocado de productos alimenticios de sacrificio. Cada vez hay más gente

consciente que no hemos descubierto muchas cosas de nosotros mismos, que todavía se ignoran los contenidos de nuestros cuerpos. La suma de la ignorancia de lo oculto en nuestros cuerpos es una prospectiva de la magnitud de animalidad que es necesario superar.

2. Modos de pensar el cuerpo

Se han señalado tres modos de entender los cuerpos: el posthumano, posthistórico, y, el postorgánico; por forjarse en el entorno de mayor desarrollo económico del sistema social imperante, es la propiedad sobre el cuerpo, bajo el *mor* de la intimidad, lo que impera. Dado que no es posible desarrollar cada modo con la atención que se merece, hemos de desarrollar una visión heterodoxa para acercar el problema. En primer lugar, el tema de la propiedad puede ser tratado escuetamente de la mano de Mainetti, quien señala que “para entender el actual debate bioético sobre la propiedad del cuerpo se precisa una aproximación histórica al problema” (Mainetti, 1995:12). En la doctrina clásica el hombre no es el propietario sino el administrador de su cuerpo; en la moderna el individuo es propietario de su cuerpo; en el socialismo la sociedad es la propietaria del cuerpo. “Estas tres doctrinas tercian hoy en el debate sobre la propiedad corporal. Para el caso de los trasplantes, conforman los respectivos principios del don como símbolo personal, la autonomía como lógica del mercado, y la participación como solidaridad social. Respecto del patrimonio genético, éste se divide en propiedad del individuo (células somáticas) y de la especie (células sexuales). Cuestión abierta es la posibilidad de una somatología o teoría integral del cuerpo capaz de atender estos problemas de la propiedad corporal. Dicha somatología se sitúa más allá del registro dualista, pues todo el hombre está en juego con la empresa tecnocientífica. Pero también advierte las falencias de la fenomenología al uso de la corporalidad, con su historia de dos cuerpos inconciliables (uno materia de disección y otro forma trascendental), y su dificultad en pasar de mi cuerpo como hecho al cuerpo mío como derecho. Sin renunciar a la diferencia ontológica y ética de la nueva cuestión del cuerpo (*summa divisio*) planteada por la biomedicina, vale intentar el camino de la somatología como fundamentación de la bioética” (Mainetti 1995:5ss).

Como no existe una sola visión sobre los cuerpos, sino una diversidad de perspectivas que se realizan en contextos particulares, siguiendo a Escobar Triana, se podría decir que, tales contextos son adversidades: “...frente a las características de la realidad humana (tener, hacer y ser), se alzan obstáculos no creados por éstas cuando el hombre intenta realizar el proyecto de su libertad... tal adversidad.... constituye *estructuras de situación* en que se entrega la libertad y se comprende mi sitio, mi pasado, mi cuerpo, mis entornos, mi prójimo y mi muerte (Escobar Triana 1997:139).

El cuerpo es, pues, una estructura de situación, pero sería un error estudiarlo “como una cosa más entre las cosas; se incurría en la naturalización de la conciencia o en la cosificación del alma... pero... estamos en el mundo y a la vez lo constituimos...” (Escobar Triana 1997:57). Siendo el cuerpo una estructura diversa de situación, la bioética debería ser fuente y parte de él, constituirlo y ser constituida por él. Parafraseando a Ovidio, en la metamorfosis, citado por Mainetti, se podría decir que la bioética desea exponer las transformaciones de los cuerpos en formas nuevas... como la bioética y la sociedad son autores de tales transformaciones, es necesario hacer historia –no de la bioética–, sino de los modos en que se afrontan las adversidades produciendo experiencias sobre los actos cotidianos.

Sobre los modos de comprender el cuerpo no deberían desarrollarse escatologías, pero es inevitable en nuestros contextos culturales, donde han arraigado religiosidades que los fomentan. “La desaparición del hombre al final de la historia no es una catástrofe cósmica: –señala Kojève citado por Agamben, ...el mundo natural sigue siendo lo que es desde toda la eternidad. Y, tampoco es una catástrofe biológica: el hombre permanece en vida como animal que está de acuerdo con la Naturaleza o con el ser dado”. (Agamben 2005:16) ¿Si no hay catástrofe cósmica, ni biológica qué surge? Se podría decir que aparece la visión que remite a las realidades básicas que engendran el conocimiento: lo material y lo fundamental. La cuestión radica en el modo de pensar los cuerpos y su complejidad, lo cual no es otra cosa que el campo de la descripción.

El descubrimiento del genoma, como todo conocimiento relevante, nos da indicios de todo lo que falta por conocer, de todo lo que es necesario

desarrollar para conocer el cuerpo humano. La sensibilidad acerca de símiles en la naturaleza que obligan a observar y a pensar el mundo de modo rizomático, se puede leer en el poeta corto de Eszensberger, denominado **Bifurcaciones**:

“Todo lo que se ramifica,
se bifurca: delta, rayo, pulmón,
raíces, sinapsis, fractales,
árboles genealógicos y de decisiones;
todo lo que multiplica
y a la vez disminuye –

no hay quien lo comprenda,
ya demasiado complejo
para este cerebro de gorrión,
este miembro X
de una serie infinita
que a las espaldas
de aquel que en lugar de pensar
es pensado, se desarrolla,
se ramifica, se bifurca
(Enzensberger 2002:129).

La aproximación a la idea, según la cual, toda una unidad es diversidad en potencia, es ser en posibilidad, *dynamei*, es reveladora. Movimiento: “todo lo que se ramifica se bifurca” (Ibid). ¿Cómo puede haber catástrofes si lo que se conoce es el fundamento de la realidad? La humanidad en el último medio siglo del XX y en lo que va corrido del XXI ha aprendido a ayudarlo a la naturaleza. Se sabe que si se ayuda a la naturaleza, ella ayudará también. Las imágenes sobre el cuerpo y sus metáforas físicas, sociales, económicas, químicas, etc., presentan una innovación capital. Los cuerpos han dejado de ser el cuerpo, medido con una vara. Los cuerpos quieren autonomía, quieren sus propias varas para medir y ser medidos, y desarrollarse a sí mismos, según sus propias y singulares condiciones. Los cuerpos, como estructuras de sustentación, acumularán historia a la manera de Vico: “este miembro X de una serie infinita que... se desarrolla, se ramifica, se bifurca” (Ibid). El delta de los ríos, las

descargas eléctricas de los rayos, las venas de los pulmones, la raíz de un árbol, las sinapsis de las neuronas, los fractales iterantes, las familias y sus cuadros de parentesco, la decisiones de Nash y el árbol de Fingenbaum –“todo multiplica y a la vez disminuye” (Ibid).

2.1. *Perspectiva económica y cultural*⁷

Existe una diversidad de situaciones que comprometen al cuerpo humano y sus órganos, o para decirlo más exactamente, comprometen lo vivo de los cuerpos. Lo vivo de los cuerpos se ha convertido en objeto mercantil como lo demuestran los *biobanks*, las patentes y el mercado ilegal y criminal de órganos. Hay, digámoslo, negocio de lo vivo que afecta la vida. Los individuos son secuestrados para extraerles, ojos, riñones o hígados sanos para ser usados en trasplantes, lo cual describe no solo una acción criminal, sino técnica. Órganos sanos, sangre buena: lo que vale es eso: lo vivo, o sea, órganos activos y vitales. Los bancos de sangre ya no son pensados en clave de solidaridad, sino de remuneración en no pocos casos. Se pasó del *blood bank* plásmico, al *biobank* genético u orgánico.

El consumo es una categoría económica; junto con la producción y la distribución constituyen la triada básica del proceso económico. No obstante la precisión, la noción y el proceso que representa son los más culturales de la economía, y, en sí mismo produce y distribuye los engranajes de la representación, la construcción de sentido y las formas simbólicas que derivan en el consumo de las mercancías. Cabría preguntarse si es el consumo el que reordena el mercado o el mercado el que reordena el consumo, pues es necesario tener en cuenta que el consumo se logra porque se da un reordenamiento de los anhelos, los gustos, y los deseos. La centralidad del consumo en el *stock* cultural es importante porque, como se ha dicho, es un reorganizador cultural. El consumo ha gestado un cambio deliberado de las prácticas y representaciones en torno a él, y de él en relación con los cuerpos. Define el modo de hacerlo, diferencia los estilos de vida, y establece los circuitos de consumo, información y difusión. La virtualidad se convierte en la

⁷ Este capítulo es la versión escueta de un trabajo mayor sobre bioética y cultura que se prepara en el marco del área de investigación del doctorado en Bioética de la Universidad El Bosque.

forma en que habita la esperanza, el computador sublima los anhelos en el diseño cibernético. Sin embargo, siendo el consumo central para la actividad social y cultural, aún no ha desaparecido la siguiente tensión de nuestro escenario: el control de la producción mediante el control del trabajo humano directo, específicamente de su energía; se pensaba que se controlaba la producción controlando el cuerpo.

El otro desplazamiento no es el que tiene que ver con la producción ni con el consumo, sino con la distribución. La distribución controla los órganos y de los cuerpos como se hace en los biobancos, ofertas para demandantes, quedan resueltas. Ya alguien había dicho que en la política el control se había desplazado de los centros de poder, a los laboratorios. La industria dejó de usar los laboratorios, para que los laboratorios fueran usados como industria. En este cambio, los laboratorios, tienen que ver con el manejo experimental con la vida y su reproducción. Este cambio es enorme y significativo. Significativo desde las perspectivas culturales, enorme desde los horizontes en el que se podemos pensarnos como ciudadanos en un universo en el que la vida tiene que plantearse desde la vida de lo bueno y lo malo.

El siguiente cuadro permitirá visualizar los objetos de control en el los procesos, económico y cultural, el uno material, el otro simbólico. El cuadro trata la *fisiología de las fuerzas culturales de los cuerpos*, puede leerse horizontal y verticalmente, con la finalidad de tener clara y organizada la fisiología. La energía se usurpa, los cuerpos se esclavizan, lo deseos se manipulan. La triada, cuerpo-cuerpo, cuerpo-deseo, y, cuerpo-energía, es el objeto de control biopolítico. Visto verticalmente, el proceso económico comprende la producción, la circulación y el consumo, y, el proceso cultural, comprende, en el mismo orden, al sujeto, el sentido y la existencia. Si se toma ahora, horizontalmente la línea del consumo, se diría que en el proceso económico la imagen es la forma técnica del consumo: imagen en publicidad, lo cual desarrolla la cultura. Se producen imágenes para movilizar los deseos. Los deseos adquieren una forma cultural: dan estilo de vida, por lo tanto aborda el problema del existir como fuente del proceso cultural: en el sistema capitalista existir, significa consumir. Es decir, estar inserto en el proceso económico, es estar inserto en la dinámica cultural, social y política.

PROCESO ECONÓMICO	FORMA TÉCNICA	OBJETO DE CONTROL	FORMA CULTURAL	PROCESO CULTURAL
Producción	Fábrica	Energías	Industria	Sujeto
Circulación	Artefacto	CUERPOS	Comercio	Sentido
Consumo	Imagen	Deseos	Estilo de Vida	Existencia
<i>Fisiología de las Fuerzas culturales de los cuerpos</i>				

La cultura de consumo tiene profundos impactos sobre los estilos de convivencia, que van más allá de aspectos estrictamente económicos:

1. Lo más notorio radica en el paso de la acción colectiva, al mundo del consumo, y allí el individuo se autodefine.
2. Significa que la identidad individual suele prevalecer por sobre la colectiva.
3. Consumir es un acto social que simboliza identificación y diferenciación respecto a otros, puede conformar identidades, y eso es lo que hace, aunque sea de manera transitoria y tentativa.
4. En la actualidad los imaginarios de cohesión se nutren más de la publicidad que de la experiencia laboral, o colectiva⁸.
5. Los imaginarios del consumo acentúan la erosión de los mapas cognitivos de la gente.
6. En tanto que el trabajo requiere una planificación del tiempo en relación a la meta proyectada, el consumo vive al instante. Las gratificaciones diferidas al futuro son reemplazadas por la satisfacción instantánea del deseo.
7. El consumo desplaza la ética por la estética, que se refleja en la manera de percibir y valorar las personas (la “apariencia”) y los objetos (el diseño) tiende a inscribirse en una estetización generalizada de la vida cotidiana. Ese protagonismo de la estética nos recuerda otra transformación en marcha”.

⁸ Como señala Lechner “El trabajo produce un mundo objetivado, el consumo sería una manera de desplegar el mundo del deseo y del placer. La vivencia afectiva se vuelve así un ámbito constitutivo de la lucha por “ser sujeto” (Lechner 2003:12).

2.2. *Perspectiva políticocultural o la impolítica del cuerpo*

No es posible pensar la formación cultural o si se quiere, políticocultural, de los cuerpos, sin una referencia histórica y espacial. No es posible seguir pensando una bioética apresurada en el drama clínico, sin que el drama clínico sea develado en su formación histórica: sólo ese camino nos dirá con tranquilidad el lugar exacto del bioeticista y del médico en la historia, a la vez nos dará la idea histórica de la ética que se proyecta en la bioética. El trabajo de Pedraza (2004) nos permite allanar este camino, en una perspectiva latinoamericana. La autora señala que “el marco para analizar las formas de comprender, representar y construir el cuerpo en América Latina durante los siglos XIX y XX es la relación del proceso de ordenamiento político de los Estados-nación desde las primeras décadas del siglo XIX y el impulso biopolítico que los alienta. El propósito de cuestionar el vínculo entre el carácter aparentemente abstracto de las formaciones políticas y la cotidianidad y naturalidad de las acciones y percepciones sobre el cuerpo, es mostrar que las formas de gobierno de los Estados-nación sólo son posibles si se establecen lazos particulares entre los ciudadanos y el Estado, formas de autoconcepción de los ciudadanos y mecanismos que permitan al Estado actuar sobre los ciudadanos por medios distintos de la coacción. La relación entre el Estado y los ciudadanos es posible si hay un punto de encuentro, una convicción compartida alrededor de, por ejemplo, la necesidad de cuidar la vida, lo cual significa emprender acciones concretas con y sobre el cuerpo, tanto en forma individual como colectiva. Así, la singularidad de la relación entre cultura y modernidad en los siglos XIX y XX, particularmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, contempla los rasgos propios del vínculo entre Estado-nación y biopoder, la forma del régimen de representación y de gobierno biopolítico en cuestión y su alcance práctico y simbólico en las sociedades latinoamericanas” (Pedraza 2004:10).

Iglesias (2006), en su trabajo sobre los cuerpos heridos en Chile, traza una impolítica dialéctica para comprender la dominación de los cuerpos bajo el régimen colonial. La organización de los cuerpos vitales para el trabajo esclavo, sin derecho alguno al cuidado médico institucional, excepto aquel que pudo hacerse funcional en la “animalidad cultural”, o

sea, en las prácticas curativas y médicas que tanto indígenas como negros preservaron ocultas a los ojos de sus encomenderos y amos, y que hoy persisten en la medicina popular. Señala la autora que:

“El nacimiento de la disciplina colonial del arte del cuerpo, forma un vínculo que en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y viceversa. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles”. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad) y disminuye esas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una actitud aumentada, una dominación acrecentada” (Iglesias 2006:4).

En efecto, Pedraza e Iglesias nos recuerdan que la necesidad de cuidar la vida (*vita, bio, zoo*), es someter a control (con o sin conocimiento, pero sí con intención de gobierno) el cuerpo (sea cultural, social o personal). En ello lo impolítico se realiza a plenitud. Para desarrollar este ítem, vale la pena, pensar que el hombre posthistórico de Agamben, es:

“...el hombre post-histórico no es ya el custodio de la propia animalidad en cuanto irrevelable, sino que trata de gobernarla y de hacerse cargo de ella mediante la técnica” (Agamben 2005:102).

Al desarrollarse el paradigma bioético como una ética para la tecnociencia, se abordó la cuestión de la interacción de lo simbólico y lo científico (Hottois 1991:145ss). En la relación médico-paciente -señala Escobar Triana- no sólo se da una relación científico-técnica y contractual “sino afectiva, humana, cultural y social... La intervención médica, como tarea de la medicina, se debe dar en la propia existencia del ser humano, como

realidad global, como *existencia* no sólo natural, orgánica y biológica sino además cultural e histórica” (Escobar Triana 1997:28; 1999). Para Agamben, existe un conflicto decisivo en nuestra cultura que es el que se establece entre la animalidad y la humanidad del ser humano, lo cual parece ser una reclamación política a la bioética, y una apelación bioética a la política con la finalidad de gestionar el cuerpo humano de manera integral. Es decir, para hacerse cargo de la vida biológica como parte de la historia: “asumir su misma fisiología como último e impolítico mandato” (Agamben 2005:99). Además, la sensibilidad sobre los contextos de diversidad cultural, de globalización y de cooperación, forman parte del tejido en el que se desenvolverán los llamados culturales de los cuerpos a la bioética y a la política.

Qué trata de decir Agamben cuando escribe que “el único empeño que parece conservar todavía alguna seriedad es el hacerse cargo de la vida biológica y de su “gestión integral”, es decir, de la animalidad misma del ser humano. Genoma, economía global, gestión humanitaria son las tres caras solidarias de este proceso en que la humanidad post-histórica parece asumir su misma fisiología como último e impolítico mandato” (Agamben 2005:99).

¿Hacerse cargo de la vida biológica?; ¿la vida biológica humana es animalidad?; ¿caras solidarias de la humanidad post-histórica?; ¿fisiología y política? La perspectiva del cuerpo es de animalidad, pero esa animalidad es la que lo ha hecho humano: le ha permitido diferenciarse progresivamente de los demás seres vivos, y le ha legitimado la capacidad de intervenirlos. Nada mejor, nuevamente, que el poeta Enzensberger para penetrar en esos campos: el cuerpo humano como animalidad, y, conciencia o no de animalidad como humanidad. Aquí un fragmento del poema *bajo la piel*.

“Este universo oscuro
bajo la piel
en donde no se piensa
sólo bombea, hierve,
exprime, trabaja,
mientras tú duermes:

intranquilidad plutónica,
terre- y maremotos,
gran química, catástrofes
en una firme envoltura.
(Enzensberger 2002:196).

Esta es una representación de nuestro cuerpo, de ese mundo ausente de espiritualidad, pero lleno de energía: maquinas trabajando aún sin nuestra conciencia. El poeta enseguida menciona, la vida de la vida: “Tu jungla interior es arcaica, ramificada, balda...”, “cría parásitos”, un pulular caprichoso prolifera... “tumulto de órganos”. Es la animalidad. Y, la humanidad es representada en esta conciencia corporal. De lo que sucede allí adentro.

Completas eras geológicas
en tiempo acelerado
y tú no te enteras de nada.
Respirando apenas
yaces, ausente,
ciego, adormecido.
(Enzensberger 2002:196s).

“El conflicto político originario entre latencia e iletencia será, al mismo tiempo y en la misma medida, el conflicto entre la humanidad y animalidad del hombre. El animal es lo indesvelable que el hombre guarda y lleva como tal a la luz. Pero aquí todo se complica. Porque si lo propio de la *humanitas* es el permanecer abierta al cierre del animal (Agamben 2005:95).

Se señalará a continuación, a manera de sinopsis, de los efectos del ámbito antropológico, que es el ámbito del consumo. Las características son un resumen de lo ya dicho. Los efectos del ámbito antropológico son: la ocultación de lo económico, la manifestación de lo bioético, y la animalidad como humanidad. Esta última es central, pues por ser la sede de los cuerpos, todas convergen a ella. Se ha organizado procurando guardar simetrías, y por lo menos, coherencia. Funcionan como pares de oposición de tal manera que a la animalidad se opone el sujeto, a la

condensación genética se opone la diversificación tecnocientífica, a la transfiguración corporal, la variación estético técnica.

CARACTERÍSTICAS DEL ÁMBITO ANTROPOLÓGICO	
Proceso Económico	Consumo
Fuente de disputa	Usos de mercancías
Forma cultural	Ideacional
Objeto del control biopolítico	Deseos
Proyección cultural	Estilos de vida
Despliegue sustancial	Diversificar
Realización del uso	Social
Diversidad cultural	Dotar de sentido existencias de sujetos
EFFECTOS DEL ÁMBITO ANTROPOLÓGICO	
Ocultación de lo económico	
Transfiguración corporal	
Condensación genética	
Animalidad	
Animalidad como humanidad y humanidad como animalidad	
Sujeto	
Diversificación cultural tecnocientífica	
Variación estético-técnica	
Manifestación de lo Bioético	

2.3. *Perspectiva del control politicocultural de las vidas (vita, bio, zoo)*

Carlberg (2000) se ha formulado la siguiente pregunta de cara a la formulación de una bioética para Europa, bajo el supuesto de que Europa está llamada a reorganizar el mundo. Una mirada que no se opone a los desarrollos de la ciencia, la cual se origina con un artículo de Paul Ricoeur: “¿Qué nuevo éthos para Europa?”. El proyecto ético de Europa es la integración, con tres modelos: el de la traducción, el del intercambio de recuerdos, y, el del modelo del perdón. América Latina, la viene discutiendo, prácticamente, desde sus orígenes, y, dicho tema, ya ha fraguado a su sombra las independencias. Señala Ricoeur -según Calberg- que es necesario integrar la alteridad y la identidad, ya que el modelo europeo se tiene que sustentar firmemente sobre la afirmación de las diversidades insuperables expresadas en culturas distintas, y al mismo tiempo en el anhelo de desarrollo común para todos los europeos. Y, dice:

“¿Qué tiene que ver todo esto con la bioética? La ambición de la medicina contemporánea no es únicamente curar el paciente de sus enfermedades, sino también transformar sustancialmente la vida humana. La medicina predictiva y el desarrollo asombroso de las ciencias genéticas aumentarán cada vez más nuestras posibilidades de seleccionar el tipo de vida humana que deseamos para nosotros y para nuestra descendencia. La desaparición de las utopías políticas ha dado lugar a una búsqueda de otros proyectos. En este contexto individualista, el cuerpo humano aparece como la nueva frontera de nuestros sueños colectivos e individuales. En otras palabras, la utopía política ha sido sustituida por una utopía biológica a nuestro alcance. El eugenismo moderno no está justificado hoy en día por una ideología totalitaria, como fue el caso hace sesenta o setenta años. La legitimación de este nuevo “eugenismo familiar” es la democracia y el poder de decisión que ésta otorga al individuo” (Carlberg 2000:3).

Lo que ha planteado Carlberg, es algo muy interesante, pero puede tener una doble lectura. Es razonable que en medio de todos los avatares de la experimentación en humanos vivos, la sociedad trate de alcanzar una población modificada, al estilo de la película *Gattaca*. La otra, de serlo, me parece muy peligrosa: se trata de la idea de que el cuerpo humano es un límite, para los proyectos colectivos o individuales. Esa idea es la que precisamente ha costado tantas vidas.

Por otro lado, la animalidad se humaniza, no solo conociendo su funcionamiento interno y oculto ya poemizado por Enzensberger, sino por la conciencia humana del dolor y el sufrimiento de otras especies. Pero sobre todo, de la integralidad de la vida en el ambiente. De hecho, para allanar el camino, los derechos de los animales y la convención sobre la biodiversidad, darían perfecta cuenta del asunto. Peter Singer (1999) ha señalado respecto al derecho de los animales que, de manera pragmática, nunca es válido matar a un animal porque tenga derecho a la vida, sino que está mal someterlo a sufrimiento sin una causa válida. Sostiene que *-grasso modo-* que los humanos no seremos capaces de abordar convenientemente los temas básicos como la muerte, el aborto, la eutanasia

o los derechos de los animales hasta que no nos olvidemos de la vieja moral y construyamos una nueva, fundamentada en la compasión y el sentido común. (cfr. Singer 1999). Singer plantea la reescritura de cinco nuevos mandamientos, de algún modo problemático, pues mantiene una diferenciación entre el valor de la vida humano y el valor de la vida en otras especies, sobre todo cuando las otras especies sirven de alimento al hombre... o animales humanos que sirven de fuerza productiva a otros humanos. Señala, además, que el quinto nuevo mandamiento consiste en no discriminar por razón de la especie a ningún ser vivo que pueda sentir dolor y placer, con la previa renuncia a distinguir entre animales humanos y no humanos, borrando con ello toda distinción entre el hombre y los animales, pues “todo ser vivo capaz de sentir placer o dolor es persona”, no sólo el ser humano.

Liberación animal es el libro de Peter Singer de mayor repercusión mundial, apareció publicado en inglés en el año 1975 y en español en 1999, ha ejercido una influencia decisiva en las organizaciones que luchan por los derechos de los animales. Singer acepta la justificación de la existencia de dichos derechos mediante la aplicación del principio de minimización del sufrimiento. Señala que “sin duda existen diferencias importantes entre los humanos y otros animales, y éstas originarán diferencias en los derechos que poseen”. Singer se ha opuesto a la discriminación de un ser vivo por el sólo hecho de pertenecer a una determinada especie, y ha establecido la igualdad de derechos para todos los seres capaces de sufrir, criticando la menor consideración a seres porque tengan alas o pelaje, pues eso es tan injusto como discriminar a alguien por el color de la piel.

El Convenio sobre la Diversidad Biológica, de 1992, es un marco de referencia sobre las relaciones de los seres humanos con el medio ambiente, más exactamente con la biodiversidad. Plantea una nueva noción del bios, una humanización de la vida en la perspectiva de la conciencia “del valor intrínseco de la diversidad biológica y de los valores ecológicos, genéticos, sociales, económicos, científicos, educativos, culturales, recreativos y estéticos de la diversidad biológica y sus componentes”, y “de la importancia de la diversidad biológica para la evolución y para el mantenimiento de los sistemas necesarios para la vida de la biosfera” (cfr. Convención sobre Biodiversidad: preámbulo). La Convención se

centra en la conservación de la diversidad biológica, y señala que ella es de interés común de toda la humanidad, y que los Estados a la vez que tienen derechos soberanos sobre sus propios recursos biológicos, son los responsables de la conservación y de la utilización sostenible de sus recursos biológicos” (ibid).

Las tareas propuestas son el desarrollo de una ética ambiental, desarrollo de derechos ambientales tanto como deberes, y prevenir y atacar en su fuente las causas de la reducción o pérdida de la diversidad biológica. Para ello se propuso cuatro objetivos: la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos, y la transferencia apropiada de las tecnologías pertinentes.

3. Dos dificultades bioéticas en la producción cultural del cuerpo

Valaitis (2006) sugiere que el encuentro médico puede ser entendido desde diferentes niveles: el clínico, el interpersonal, el societal, el cultural y el ético. El aspecto religioso también debe ser tenido en cuenta porque él influye distintos tópicos culturales, las más de las veces difíciles de separar de las prácticas de la gente (cfr. Valaitis 2006). Ahora bien el efecto de los tópicos culturales en la influencia del encuentro clínico se desarrolla de distintas maneras, señalando el inevitable dilema entre ética y bioética. Citando a Renee Fox, Valaitis indica que “es muy recomendable que quienes se dirigen a pensar los atributos morales como habilidades profesionales que se pueden aprender en un entrenamiento clínico, deberían pensar más bien cómo las virtudes están asociadas, primeramente, al carácter moral de las personas”.

Cuando existe una pluralidad de mundos morales en interacción, tanto colectiva como personal, cómo decidir que es lo verdadero, qué es lo correcto, o qué es lo bueno. Ese es, según el autor el *quid* multicultural. Y tal *quid* está relacionado con la idea de que la verdad es esencial para las

buenas relaciones entre pacientes y doctores. No obstante, la verdad no siempre es el lazo de encuentro, no sólo porque las nociones de verdad han cambiado, sino que también lo ha hecho la idea de quien es portador de la verdad, el sujeto de la verdad se ha limitado. Pero la limitación no es simplemente una adenda política, o una redistribución del poder para evitar el avasallamiento médico; es porque ante la pluralidad de hechos morales reales, o queda el camino del desconocimiento y se impone una moral, lo cual no es verdadero; o se impone el reconocimiento de la diversidad moral y ética, y se plantea el dilema de cómo resolver de mejor manera la controversia que se pueda suscitar.

La conclusión a la que llega Valaitis es que es necesario entender los aspectos multiculturales del cuidado en salud, clínicos y médicos. En virtud de la dificultad de comprensión cultural inmediata, es necesario seguir unos pasos, que según el son: la necesaria sensibilidad en el tema, pues sin esa sensibilidad no podría dirigirse ninguna acción bioética. Igualmente, de gran importancia es el dialogo con el paciente y los familiares para desarrollar actitudes de mayor sensibilidad y apreciación de las costumbres, valores, esperanzas, percepciones y expectativas. Eso puede ayudar a establecer la verdad, pues ella se construye colectivamente, y ello permitiría una mayor satisfacción del paciente (cfr. Valiatis 2006).

3.1. *Cosmologías*

Se podría decir que, mientras las libertades culturales desarrollan cosmogonías, es decir, explicaciones sobre el origen del universo y sobre la intervención del hombre en el control científico de la naturaleza, en los avances del progreso, y en el mejoramiento de la calidad de vida. Los recatos culturales producen escatologías, miedo frente al eventual ocaso de la humanidad, el final de la historia, o el fin del mundo. Aquí basta comprender, que ambas son realidades ineludibles del desarrollo cultural, pues ambas son posturas que ayudan a cualificar las percepciones de la vida, ante lo nuevo y lo viejo que nos rodea. Esas vueltas escatológicas, sin embargo, se encuentran más en las comunidades religiosas que en la étnicas.

“En comparación con los mitos que narran el *Fin del Mundo en el pasado*, los mitos que se refieren a un *Fin por venir* son paradójicamente poco numerosos entre los primitivos. Como lo hace notar F. R. Lehmann, esta rareza se debe quizá al hecho de que los etnólogos no han planteado esta pregunta en sus encuestas. Es a veces difícil precisar si el mito concierne a una catástrofe pasada o por venir” (Eliade 1985:35).

Las cosmogonías y las escatologías son el producto histórico de algún posicionamiento, individual o colectivo, en la sociedad. Surgen también ante los desafíos actuales del mundo. No obstante, la diferencia entre la libertad cosmogónica y la limitación escatológica radica en cuán cerca se está de esa característica premoderna que persiste aún, llamada el terror a la historia. Preocupan las distintas posiciones en torno a ese tema. Las resistencias culturales que oponen a la par cosmogonías y escatologías ha abierto la brecha al retorno como concepto de los *cyborg* de Haraway (1995) que se había adelantado en estas reflexiones, siendo en realidad un documento significativo, como el del mismo Potter (1971), (Cfr. Adán 2003; Yehya 2001). Liberación del cuerpo (Heller 1995).

A continuación se presentará una historia con la única finalidad de contextualizar y suscitar el primer acercamiento con la noción de cultura que se quiere exponer. Hace unos cincuenta años, en los cincuenta y sesenta, en las selvas colombianas los colonizadores del Meta y Arauca, campesinos prudentes, religiosos y trabajadores, crearon –como relatan los antropólogos Jaime Arocha y Nina de Friedeman (q.e.p.d)- un par de verbos bestiales: guahiviar y cuiviar (Arocha 1985). Literalmente significaban salir a cazar –matar– cuivas y guahivos, seres humanos nativos de esa región, indígenas a los que los colonos concebían como seres salvajes, caníbales, ladrones y haraganes. “Yerba mala de la selva, maleza de la naturaleza” - decían.

Hicieron sendas cacerías -matanzas, más exactamente- sin el menor recato moral. ¿Por qué habrían de tenerlo, si “la maleza hay que sacarla para hacer potrero”. Muchas de las cacerías que hicieron con impunidad quedarán borradas de la memoria, pero la de la Rubiera no. Varios campesinos fueron a juicio; Arocha y Friedeman sirvieron de peritos en el

proceso. Una de las preguntas que ellos se hicieron sacó a la luz una de tantas nociones de cultura. ¿Cuál y de qué clase fue el dispositivo que se atizó en las mentes de los colonos antes de disparar, el cual inevitablemente les hizo accionar el gatillo para descargar sobre los cuerpos de los guahivos y cuivas los proveedores de balas que les cegaron la vida? En este caso las ideas que producen las sociedades respecto de los otros son las que matan o hacen vivir; ser caníbal, ser terrorista, ser ayudante de algún ejército, ser ñero, o ser gitano, son dispositivos culturales para designar socialmente quien es peligroso y quién no, quien es amigo y quién enemigo.

De la misma forma que murieron los cuivas, murió recientemente el joven brasileño en el metro de Londres, es decir, fue exactamente cazado por un policía, y ese acto fue defendido por el “civilizado” Scotland Yard, sin ningún recato moral también: “como no matarlo –justificó la acción un gendarme- si podrá haber sido un terrorista; lamentablemente no lo era, pero podría haber sido y necesitamos los ingleses prevenirnos de los terroristas”. Hay que sorprenderse ante estos hechos, porque así mueren los colombianos, los libaneses y los iraquíes a manos de los ejércitos que combaten en sus países: sacrificados por una sospecha, inmolados por un equívoco cultural, asesinados por una acción “salvaje” en el seno de la civilización, de la patria, o de la democracia. La muerte es legitimada, lamentablemente, por un “podría haber sido...” que es bastante arcaico. La bioética debería constituirse en una suerte de paleontología moral, en una antropología de la humanidad antigua que todos llevamos dentro, en una filosofía de la inconciencia cultural actuante.

Se trata de mostrar que esas acciones que observamos en los noticieros y que tramitamos con mucha naturalidad esconden procesos mentales muy antiguos, de los que a veces no se tiene siquiera conciencia. Los historiadores llaman a esas presencias “largas duraciones” o “mentalidades”, ideas que permanecen –aunque cambien de ropajes literarios- a lo largo de grandes períodos históricos: por eso se puede decir que no es diferente el fondo mental que dio origen al término caníbal, del que lo redefinió más tarde como indio, del que a la postre lo concibió atrasado e incapaz, del que lo transfiguró posteriormente en terrorista. Por la misma razón, no hay gran diferencia entre las expediciones de los colonos colombianos

para cazar cuivas y la incursión de la policía británica para cazar a un supuesto terrorista, hayan sucedido en las selvas del Arauca vibrador, o en los socavones del metro de Londres, o se puedan desarrollar en las cuevas de las montañas de Afganistán, o se estimulen en cualquier lugar de este mundo globalizado para cobrar una recompensa a lo *wild west*.

Para comenzar a pensar los dilemas culturales de la relación cuerpos humanos, tecnología y bioética se debería preguntar ¿cuál y de qué tipo es el bisturí que se instrumentaliza en nuestra mente antes de hacerlo quirúrgicamente en nuestros cuerpos?, o lo que es igual ¿realmente se construyen decisiones éticas racionalmente o se imponen los principios de la mentalidad arcaica, de la cultura, de la cual las más de las veces no somos siquiera concientes? Ese es, a juicio de este trabajo, el principal dilema cultural de la práctica bioética, o de toda ética que incorpore seriamente la dimensión cultural. ¿Actúa la cultura antes de tomar una decisión bioética?, si eso es así ¿la moral se impondría a la ética?; ¿el bioeticista estaría preparado para desprenderse de todo el acervo cultural que le habita?; ¿puede haber decisión ética sin la comprensión específica de las culturas que se ponen en juego en una decisión bioética?.

Si bien hay diferencias entre un revólver y una jeringa en un suicidio ¿se diluyen ellas en la causa final?; ¿qué diferencias hay entre un serrucho y un bisturí en una cirugía?; ¿entre un implante natural, uno biónico y otro nanotecnológico en una terapéutica restaurativa?; ¿entre un órgano de bio-banco, uno de tráfico ilegal y otro de donación listos para transplantarse?; ¿las causas finales, como en el interrogante del suicidio, diluirían la diferencia también en los casos de restauración, implantación y trasplante?; ¿se podría inferir de tales interrogantes la ubicación de algunos dilemas morales en torno al uso de los descubrimientos científicos y las aplicaciones técnicas?; ¿cual es la diferencia moral entre una prótesis dental y un “blanqueamiento de sonrisa”?; ¿que nos hace aceptar o rechazar un homicidio?; ¿por qué hasta los defensores más radicales de la vida, claman en los discursos por la muerte de los enemigos ideológicos, que a la postre mueren?

3.2. *Culturas corporales*

Agamben y Ezensberger, filósofo y poeta, piensan el cuerpo humano como un universo indescifrable, oscuro y cerrado que apenas se está abriendo a nuestros ojos, aunque nuestros ojos no están abiertos para ver el cuerpo que tenemos. Allí los filósofos, los biólogos, los médicos, los fisiólogos apenas entran: entran sustituyendo, no explicando. Que fuerza bombea la sangre, porque el corazón no cesa, es la divinidad. El refugio de los intelectuales y científicos cuando no saben explicar el orden del mundo lo remiten a lo sagrado. Los sitios sagrados de la arqueología son recurrentes, por lo general, demuestran lo inexplicable del hallazgo a pesar de su contundente materialidad. La explicación del cuerpo bajo la piel es una posesión divina, mágica, no obstante el desarrollo de la ciencia y el descubrimiento del genoma. Todos los descubrimientos y aplicaciones tecnológicas al respecto, nos sorprenden como inauditas: ratas fosforescentes, plantas de sorgo que se suicidan: obras de laboratorio. En materia de sorpresa el alcance mágico de las percepciones no distan de las que en siglos pasados se planteaban respecto de los hallazgos de Mendel o de Darwin.

Bajo la piel no hay pensamiento, hay vida... nuestro cuerpo esta trabajando de modo permanente. Descartes: Sostenía que cuanto existe corresponde a la categoría de sustancia material o la de sustancia pensante. Descartes definía la esencia de la materia como la ocupación de espacio, y la esencia de la mente, como el pensamiento. Ahora bien, al establecer tal distinción suscitó el problema aparentemente insoluble de cómo se produce la interacción entre ellas. ¿Cómo un suceso físico, pincharse por ejemplo, se convierte en el suceso mental que es la sensación de dolor? ¿Cómo el suceso mental que es pensar “es hora de levantarse” origina el suceso físico de salir de la cama?”.

El cuerpo es lo que contiene el envoltorio que llamamos piel; sustancia material, pura animalidad, acción de la divinidad. La química que se práctica evoluciona a grandes velocidades. Una gran máquina de impecable tecnología: metáforas biónicas y cibernéticas para ser investigadas y promover la extensión de la vida corporal.

El cuerpo es la síntesis de la evolución compleja: evolución que se ha quedado en las explicaciones paleontológicas anteriores a Jay Gould: sesenta millones de años de azar, evolución multilínea, cuántica... el ser humano, pudo ser pájaro, ballena, simio y pudo ser nada. Y, todo eso es una mera hipótesis del desarrollo del cuerpo: se han encontrado parientes desde muy lejos: Y aun los más tardíos dudan en pensar que el cuerpo sea una tecnología y que la humanidad nos permita pensar en ese cuerpo. El sucesivo descubrimiento del cuerpo, de la animalidad en cuanto a sustancia material no pensante conduce a la fascinación de la triada de la Matrix, en sus tres versiones. El cuerpo y la realidad; el poder y la cultura, y el pensamiento puro de una energía sobre la maquina: cuerpo y maquina, en la tercera. Terminaremos viendo como la divinidad es sacrificada tal cual conocemos el icono de Cristo Crucificado. Esa es la tarea para pensar, la complejidad cuántica y fractal de la realidad cuerpo. No somos el único cuerpo en este cuerpo: somos cultivo de otros cuerpos, bacterias y parásitos. Que tal si dijésemos: por sus parásitos los reconoceréis.

La revista Vogue Belleza No. 26, de 2006, está dedicada a los “782 minutos mejor aprovechados de tu vida”, en los que en portada destacan “turbocosméticos” para “cambiar de cara en dos minutos”. De sus 172 páginas, incluidas las portadas y contraportadas, 132 páginas tienen algún tipo de publicidad en el que se incluyen costos efectivos de cualquier tipo de tratamiento o producto y dónde conseguirlo, 30 de ellas son fotografías de página que forman parte del diseño editorial y de algunos de los artículos, y 10 serían páginas escritas sin publicidad. Los temas son contra el envejecimiento, alta tecnología natural, tratamientos para alcanzar la perfección, dietas rápidas, *fast beauty* y *slow beauty* y lipoescultura ultrasónica sin cirugía. El número está concentrado en cuidados capilares (técnicas, peinados, protección), dentales (limpieza, cosmética, cuidados), cuerpo (cirugía, fitness), Dieta (relax), así como manicure, pedicure, ducha, y sus respectivos costos.

La injerencia sobre el cuerpo de la mujer es enorme, y no siendo suficiente con ello, ahora se bombardea con el tiempo. En una encuesta realizada con mujeres de distintas edades al azar, sobre la carátula, el 80% acogió con credibilidad el mensaje de la revista (sin leer, solo mostrando la carátula), mientras que el 20% se distribuyó en distintas opciones de res-

puesta. La velocidad, la economía de tiempo, y el impacto fue importante para las encuestadas. El 80% imaginó, quiófano, cosmética, liposucción, en un abrir y cerrar de ojos. La revista no exagera en la velocidad de esos tratamientos, y se concentra en el *fast beauty* que es limpieza facial, peinados y cepillado dental.

Dentro de la publicidad, dos muy parecidas, las modelos se inyectan en los labios. Una de esas publicidades, la más realista, muestra una jeringa que esta siendo aplicada por una mano que no es médica. Una mano estilizada, una mano decorada, una mano que no tiene los elementos clínicos con los que se podría inyectar. Una mano que no es higiénica, pero que es rica. Esto nos lleva a pensar varias cosas, en primer lugar, ¿de qué modo se canalizan estas energías del consumo que intervienen en los cuerpos?, ¿es ético inducir a que no se tenga en cuenta la suficiente higiene para aplicar una inyección?; ¿se están sustituyendo los elementos del cuidado médico, incluido el médico?. Embellecerse en 60 minutos, “retoques para la belleza a la hora del almuerzo”, cuatro productos cuyo volumen no alcanza 200 ml, cuestan 325 euros. Aquí se trata de las posibilidades imaginadas de controlar el cuerpo, de poder pagarlo por encima de la posibilidad del médico. Al médico irán los que no tienen plata. La pregunta entonces con la que iniciamos, el apartado anterior, ¿cuál es el detonante que en esa publicidad lleva a ponerse la jeringa en los labios?

El desencarnamiento es la anulación, al decir de Grüner, de la “presencia de los cuerpos vivientes y sufrientes, materiales, atravesados, y con frecuencia desgarrados, por esas entelequias, y dejándolos en manos de los psicólogos, los manuales de autoayuda, los protestas televisivos y los políticos manipuladores. La bioética debe comenzar a replantear estos lugares en su historicidad material, sus contradicciones lo racional-ético de lo irracional en ciertos comportamientos, y lo irracional en lo racional. La bioética en medio del desespero (Grüner 2002).

La humanidad se encuentra en ese lugar recóndito de la evolución, civilización y progreso. El poema de Ezensberger, *Teoría de la evolución*:

...¿cómo es posible dudar a estas alturas
de la teoría de la evolución?

Pero claro que cuando observamos
que la nube se convierte en lluvia
la lluvia en granizo y el granizo en lodo,
uno se pone a dudar de todo, seriamente.”
(Enzesberger 2002:270s).

A manera de recuento

Las asimetrías globales hacen dudar, pero se quiere ejercer influencia para afrontar el reto de las injusticias con una bioética capaz de conducirlo. Así, en este trabajo se abordaron las distintas visiones de los cuerpos, el surgimiento de nuevas cosmogonías, y el problema social como imperativo ético y político. Los tres temas configuraron el orden cultural para una bioética que está en proceso de cambio cultural. Las ciencias sociales y humanas, y sus disciplinas, en general, son sensibles a las presiones de los tiempos históricos, por lo que de manera permanente ajustan sus métodos para resolver los problemas, y la bioética no es ajena a este hecho, en esencia, epistemológico.

Se trató en este trabajo la idea de la virtualidad de los mundos posthumanos, postorgánicos y posthistóricos, desde la perspectiva de las visiones sobre los cuerpos, las cosmogonías, la humanística, y los dilemas. Se desarrollaron dentro de un marco que aspira a introducir los aspectos culturales en la bioética. Se destacaron los trabajos de Giddens, Escobar Triana, Mainnetti, Haraway y, Agamben. Acogiendo la idea de Escobar Triana se conceptuó sobre la idea del cuerpo como estructura.

Se desarrolló la idea del proceso cultural y el proceso económico, a partir de la noción de consumo. Se optó por dar esa centralidad al consumo en el *stock* cultural. Es importante porque es un reorganizador cultural, define el modo de hacerlo, diferencia los estilos de vida, y establece los circuitos de consumo, información y difusión. Se desarrolló el esquema de la *fisiología de las fuerzas culturales de los cuerpos*. Esta tabla, junto con la de efectos antropológicos, son un aporte a la comprensión bioética desde una perspectiva cultural. Ese trabajo se encuentra en desarrollo dentro de la investigación en el doctorado en bioética.

Finalmente, se quiere destacar, el provocativo mensaje de Giorgio Agamben: "...el hombre post-histórico no es ya el custodio de la propia animalidad en cuanto irrevelable, sino que trata de gobernarla y de hacerse cargo de ella mediante la técnica" (Agamben 2005:102) Dicho pensamiento se entendió como una reclamación política a la bioética, y una apelación bioética a la política con la finalidad de gestionar el cuerpo humano de manera integral. Es decir, para hacerse cargo de la vida biológica como parte de la historia. Hacerse *bajo la piel* para que ese universo oscuro/en donde no se piensa/ sólo bombea, hierve, mientras tú duermes, siga latiendo.

Bibliografía

- Adán, Carmen. 2003 *Feminismo e coñecemento*, A Coruña: Spiral Mayor.
- Agamben, Giorgio. 2005 *Lo abierto. el hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, Hannah. 1993 *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arocha y Friedeman. 1985 *Herederos del jaguar y la anaconda*. Carlos Valencia, Bogotá.
- Berger, Peter, y Luckmann, Thomas. 1997 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Bernard, Michel. 1985 *El cuerpo*. Barcelona: Paidós.
- Breton, David Le. 1995: "Lo inaprensible del cuerpo", *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires Nueva Visión. pp.13-27.
- Bostrom, N. 2005 "In Defense of Posthuman Dignity" En: *Bioethics*, Vol. 19, No. 3. 2005a "Transhumanist Values" En: *Review of Contemporary Philosophy*, Vol. 4.
- Braidotti, Rosi. 2000 *Sujetos nómades*, Buenos Aires: Paidós.

- Broekman, Jan. 1994 *Encarnaciones. Bioética en formas jurídicas*. La Plata: Quirón.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York: Routledge.
- Carlber, A. 2000 "Fundamentos para una bioética europea" Conferencia pronunciada en enero en el *Simposio Por la Vida*, Organizado por el Instituto Juan Pablo II de Valencia.
- Català, Josep M. "Sueños de la razón tecnológica. A propósito de Bodies in Technology de Don Ihde". *Quaderns del CAC*. Número 13, pp. 59-73.
- Contreras, Ricardo Rafael. 2005 *Bioética. Reto de la postmodernidad*. Mérida: Fundacite-Mérida/CDCHT-ULA.
- Drexler, Madeline. 2005 *Health Disparities & the Body Politic*. En *A Series of International Symposia*, Boston: Harvard School of Public Health.
- Eliade, Mircea. 1985 *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Epstein, Julia. 1991. *Body guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*. Nueva York: Routledge.
- Enzensberger, Hans Magnus. 2002 *Los elixires de la ciencia. Miradas de soslayo en poesía y prosa*. Barcelona: Anagrama.
- Escobar Triana Triana, Jaime. 2003 *Bioética y ciencias sociales*. Bios y Ethos. Bogotá: Universidad El Bosque. 1999 *Panorama Bioético. Cuerpo, salud y enfermedad*. Bogotá: Universidad El Bosque. 1997 *Dimensiones ontológicas del Cuerpo*, Bogotá: Universidad El Bosque.
- Esteban Galarza, Mari Luz. 2004 *Antropología del cuerpo*, Barcelona: Bellaterra - Universidad Autónoma de Barcelona. pp. 11-70.
- Fernández Juárez, Gerardo (coord.). 2004 *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas Antropológicas*. Quito: Abya-Yala/AECI/UCLM.

- Ferrús Antón, Beatriz. 2005 *Heredar la palabra: vida, escritura y cuerpo en América Latina*, Valencia: Universidad de Valencia, Facultad de filología.
- Foucault, Michel. 1976 *Vigilar y Castigar*, México: Siglo XXI. 1996 *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós / I.C.E.-U.A.B. 1999 *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Fuenmayor, Víctor. 2005 “Investigar la sombra para pasarla en claro”. En: *Revista de Literatura Hispanoamericana*, No. 50, Universidad del Zulia. pp.151-165.
- Gómez-Heras, José M^a; Velayos, Carmen (eds). 2005 *Bioética. Perspectivas y nuevos problemas emergentes*, Madrid: Tecnos.
- Giddens, Anthony. 1997 *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona: Península.
- Giraud, Pierre. 1993 *El lenguaje del cuerpo*. México: F.C.E.
- Grosso Lorenzo, José Luis. 2004 “Cuerpo, prácticas sociales y modernidad. Tecnologías y representaciones de la corporalidad, siglos XVI al XVIII” *Revista científica Guillermo de Ockham*. Vol. 7 (1).
- Gruner, Eduardo. 2002 *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires: Paidós.
- Haraway, Donna. 1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid: Cátedra.
- Heller, Agnes. Ferenc Fehér. 1995 *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Península.
- Hottois, Gilbert. 1991 *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos. 1992 “Solidarité et disposition du corps humain. Au-delà de la symbolique du don», en: *Les fondements de la bioéthique*, Bruselas: De Boeck Université.
- Iglesias Saldaña; Margarita. 2006 “La conquista de los espacios y el ordenamiento de los cuerpos en la diferencia”. En: *Heridas en el cuerpo, heridas en el alma*. Simp HIST 26, 52 ICA, Sevilla.

- Ihde, Don. 2004 *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas Tecnología, nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*. Barcelona: UOC.
- Lechner, Norbert. 2002 “Los desafíos políticos del cambio cultural” Clacso: Santiago.
- Lock, Margaret. 1993 “Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of body practice and knowledge”, *Annual Review of Anthropology*, n° 22, pp.133-155, Palo Alto, California.
- Mainetti, José Alberto. 1995 “Fenomenología de la intercorporeidad”, en *Antropobioética*, La Plata: Quirón. 1972 *La realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*. La Plata: Quirón.
- Mauss, Marcel. 1978 “Concepto de Técnica Corporal”, en: *Sociología y Antropología*, Madrid: Editorial Tecnos. Pp.336-356.
- Mélich, Joan-Carles; Bárcena, Fernando. 2000 “El aprendizaje simbólico del cuerpo”, en: *Revista Complutense de Educación*, vol. II, n. 2, pp. 59ss.
- Orobitg Canal, Gemma. 2001 “Repensar las nociones de cuerpo y de persona: ¿porqué para los indígenas Pumé para vivir se debe morir por un rato?” En: *Etnográfica*, Vol. V (2), pp. 219-240.
- Pedraza Gómez, Zandra. 2003 “Presentación. Dossier Cuerpo y modernidad en América Latina: una mirada biopolítica”, en: *Iberoamericana*, III, 10, 2003, pp. 81.
- Pera, Cristóbal. 2006 *Pensar desde el cuerpo*, Madrid: Triacastella.
- Pinzón, Carlos Ernesto; Garay, Gloria. 1997 *Violencia, cuerpo y persona*, Bogotá: ECSA.
- Potter, Van Rensselaer. 1971 *Bioethics, Bridge to the Future*. New Jersey: Printice Hall.
- Roberts, Edwards; Pastor, Bárbara. 1996 *Diccionario Etimológico Indoeuropeo de la Lengua Española*, Madrid: Alianza Editorial.

- Senft, Theresa M. 2004 “Interpretar el cuerpo digital: Una historia de fantasmas”, en *Estudios on line sobre arte y mujer*, ediciones simbióticas, 4 de noviembre.
- Sennet, Richard. 1997: *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza Editorial, Madrid.
- Sibila, Paula. 2005 *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Singer, Peter. 1999 *Liberación animal*, Madrid: Trotta. 1997 *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona: Paidós.
- Soares, Carmen Lúcia e Silva, Ana Márcia. 2003 “Corpos de um Brasil multicultural: diálogos entre arte e ciência”, en: *Iberoamericana*, III, 10, 2003, pp. 127.
- Turner, Bryan, S. 1989 *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Valaitis, Joseph. 2006 “Cultural diversity in health care: Interpersonal and ethical considerations”. In *Wisconsin Medical Journal*, 103 (4).
- Yehya, Naief. 2001 *El cuerpo transformado*, México: Paidós.
- VV. AA. 1994 *Perspectivas en Sociología del Cuerpo*, en: REIS Revista Española de Investigaciones Sociológicas, nº 68, Madrid: CIS.
- Zambrano, Carlos Vladimir. 2005 *Derechos humanos de las culturas*, Medellín: Pontificia Universidad Bolivariana. 2006 “Bioética intercultural y pública”, *Revista Colombiana de Bioética* 2, Bogotá: Universidad El Bosque.
- Zea, Leopoldo. 1953 *América como conciencia*. México: UNAM.

Identidad y bioética: los desafíos en el cambio de milenio

Edgar Novoa¹

Una filosofía experimental tal como yo la vivo incluso anticipa a modo de ensayo las posibilidades del nihilismo radical sin que con ello se quiera decir que se limite a un no, a una negación, a una voluntad de negar. Muy al contrario: quiere llegar a lo inverso -hasta un dionisiaco decir-si al mundo tal como es, sin objeción, excepción o selección-, quiere el ciclo eterno -las mismas cosas, la misma lógica e ilógica del encadenamiento-. El estado superior que un filósofo puede alcanzar es ser dionisiaco en relación con la existencia. Mi formula para ello es amor fati... A tal efecto hay que comprender los hasta hoy negados aspectos de la existencia no tan solo como necesarios, sino como deseables; y no tan sólo como deseables en relación con los aspectos hoy aprobados (algo así como su complemento o condiciones), sino quererlos por ellos mismos, como los aspectos más poderosos, más fecundos y más verdaderos de la existencia, y en los cuales se expresa más claramente su voluntad. Hay que comprender de donde proviene esta valoración y cuán poco obligatoria es para una evaluación dionisiaca de la existencia.

Nietzsche, El nihilismo: escritos póstumos.

¹ Doctor en Ciencias Sociales Universidad Católica de Lovaina. Profesor Departamento de Ciencia Política, Universidad Nacional de Colombia. Profesor en el Doctorado de Bioética de la Universidad El Bosque.

Resumen

Para acercarse a la importancia que tiene el cuerpo, parece lo más pertinente partir del reconocimiento que existen y han existido lo que Foucault llama las prácticas de escisión que involucran individualidades y colectividades. Es en este ámbito, en donde desde una profunda corporeización de las dinámicas y procesos, se definen estrategias de ejercicio del poder y la resistencia, se objetiviza el cuerpo en toda su consistencia físico-material. En las últimas décadas los movimientos feministas y de género manifiestan de manera clara esa corporeización de las estrategias de poder y la resistencia. Es en sus debates y propuestas en donde es posible ubicar los cuestionamientos al ejercicio del poder sobre los cuerpos en sus expresiones más físicas y materiales. Al mismo tiempo es en ese ámbito en donde podemos reconocer nuevas alternativas ético-políticas desde la corporeización femenina, frente a los desafíos de una sociedad tecnocientífica.

Abstract

In order to approach the importance that has the body, it seems most pertinent to start off of the recognition that exists and has existed what Foucault calls the split practices that involve individualities and collectivities. It is in this scope, in where from a deep corporeization of dynamic and the processes, strategies of exercise of the power and the resistance are defined; make an objective the body in all its consistency physical-material. In the last decades the women movements and of sort show of clear way that corporeization of the strategies of being able and the resistance. It is in his debates and proposals in where it is possible to locate the questions to the exercise of the power on the bodies in his more physical and material expressions. At the same time it is in that scope in where we can recognize new ethical-political alternatives from corporeization feminine, as opposed to the challenges of a thecnoscientific society.

Introducción

En las últimas décadas el cuerpo ha sido revalorizado por las diferentes disciplinas sociales, así mismo se ha colocado como eje central en los debates públicos, sobre la ética, la estética y la salud. El cuerpo, que aparece como un territorio de disputa estratégico, es el lugar donde se expresan las profundas transformaciones tecno-científicas, lugar privilegiado para las estrategias y mecanismos de poder y al mismo tiempo ámbito de manifestación de los más sentidos gritos de resistencia. Esa centralidad del cuerpo es parte fundamental de los dilemas bioéticos más

importantes en la vida humana desde su nacimiento, a lo largo de su desarrollo, hasta la muerte, como nos lo demuestran los grandes debates que se han levantado alrededor de las técnicas de procreación asistida, el aborto, la eutanasia, las consideraciones sobre la clonación, el genoma humano. Todas estas controversias acerca de la “*máquina sentimental*” que es el cuerpo, han contribuido de manera directa a concretar un terreno de confrontación en torno a conceptos como individuo, persona, sujeto, identidad, espacio en el que se busca llenar la enorme distancia que separa lo biológico de lo simbólico.

Es alrededor del cuerpo que se vienen tejiendo las propuestas más importantes de control y dominación política y social, no sólo como cuerpo individual, también como cuerpo social. De la misma, manera las estrategias de resistencia en sus diversas manifestaciones pasan por una consideración del cuerpo, como ámbito político de disputa. Bioética, biomedicina, biopolítica, bioderecho, estas categorías pretenden recoger un profundo sentimiento de desasosiego que ronda todos los ámbitos de nuestras sociedades y que tienen en el cuerpo un lugar estratégico de significación y sentido. Independientemente de la consideración que se haga de lo *bio* para la bioética, el cuerpo sigue siendo un lugar físico/biológico/material estratégico, objeto y sujeto de múltiples discursos y prácticas que implican la presencia de la bioética para contribuir a definir y hacer propuestas de comprensión para los profundos dilemas éticos que lo rodean.

Para acercarnos a la importancia que tiene el cuerpo, nos pareció lo más pertinente partir del reconocimiento que existen y han existido lo que Foucault llama las prácticas de escisión² que involucran individualidades y colectividades. Es en este ámbito, en donde desde una profunda corporización, encarnación de las dinámicas y procesos, se definen estra-

² Foucault reafirmó permanentemente que un interés especial de su trabajo estaba en la manera como los seres humanos devienen sujetos. A lo largo de su trabajo consideró tres formas, a través de los modos de inquirir que tratan de darse el estatuto de ciencias, “En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que yo llamaré “prácticas de escisión”. El sujeto está escindido en sí mismo o separado de los otros. Este proceso lo objetiva. Como ejemplos están el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los muchachos “buenos”. (Foucault, 1991: 52). Por último, miró la manera como un ser humano se vuelve el o ella, un sujeto –trabajando la sexualidad por ejemplo-. Desde las prácticas/discursos de escisión se han producido los cuerpos de las mujeres, de lo femenino.

tegrías de ejercicio del poder y la resistencia, se objetiviza, se encarna el cuerpo en toda su consistencia físico-material. En las últimas décadas los movimientos feministas y de género manifiestan de manera clara esa corporización de las estrategias de poder y la resistencia. Es en sus debates y propuestas en donde es posible ubicar los cuestionamientos al ejercicio del poder sobre los cuerpos en sus expresiones más físicas y materiales. Al mismo tiempo es alrededor del debate feminista/género, en donde podemos reconocer nuevas alternativas ético-políticas desde la encarnación femenina, frente a los desafíos de una sociedad tecnocientífica. Por esta razón, después de ubicar la centralidad que el cuerpo posee en el panorama de las profundas transformaciones de nuestras sociedades, nos remitimos a los debates y propuestas que los movimientos de género y feministas vienen levantando desde hace más de tres décadas. Ese largo y difícil proceso de producción de las identidades de género o feministas es un lugar privilegiado para abordar los dilemas bioéticos y biopolíticos que se desprenden de la objetivación de los cuerpos.

1. Cuerpo, identidad, subjetividad

Nuestras percepciones sobre lo que entendemos acerca del cuerpo, la identidad de grupos y comunidades, y la producción de la subjetividad se han visto profundamente transformadas en las últimas décadas. De hecho, nos encontramos en una situación de profundas rupturas, mutaciones y continuidades en que nuestra vida cotidiana se ve abiertamente afectada y en la cual se desarrollan diversos discursos académicos y propuestas éticos-políticas que buscan definir el proceso de producción de subjetividades. La estabilidad de las categorías se puso en entre dicho frente a las cambios que se vienen presentando: novedosas manifestaciones de expresión política y social, la emergencia de nuevas subjetividades, la aparición de un diversidad de demandas, estrategias de resistencia y organización en espacios sociales hasta ahora no considerados (lo barrial, lo local, lo regional). Estas transformaciones han venido ocurriendo simultáneamente con un proceso de aceleración e intercambio de flujos -particularmente financieros-, una aceleración/compresión espacio-temporal, un despliegue veloz de flujos físicos y materiales, imágenes y referentes simbólicos, acompañada de una mayor migración de personas

y grupos a nivel internacional, proceso que ocurre simultáneamente a una mayor complejización de la vida cotidiana. Es esa dislocación profunda la que ha llevado a plantear como “todo lo sólido se desvanece en el aire”, la disolución de las certezas que la modernidad había considerado como estables y universales. En este panorama, se viene presentando una valorización de lo híbrido, lo fluido, lo virtual de las identidades y representaciones sociales, étnicas, de género, se da una revalorización, o un regreso al cuerpo como referente de análisis,

“the extraordinary efflorescence of interest in ‘the body’ as a grounding for all sorts of theoretical enquiries over the last two decades or so. But why this efflorescence? The short answer is that a contemporary loss of confidence in previously established categories has provoked a return to the body as the irreducible basis for understanding” (Harvey, 1998: pg 401).

Esta centralidad del cuerpo se manifiesta claramente en dos procesos particulares, que lo han colocado nuevamente en el centro del análisis el debate y la disputa política:

- La dinámica de los grupos de feministas y de género. Desde finales de los años sesenta los grupos de mujeres han venido proponiendo una serie de cuestionamientos a la consideración natural y evidente de la diferencia sexual, a su naturalización en unos espacios definidos en todo un sistema de jerarquización, dominación política y explotación económica. Dicho sistema tenía como referentes estratégicos toda una concepción de la realidad que ordenaba/jerarquizando el espacio social en donde hombres y mujeres ocupaban posiciones opuestas. El hombre era el representante de una postura universalista, abstracta mientras que la mujer se representaba con la especificidad de su sexo, era el segundo sexo, este sistema de pensamiento se consolidó en lo que se denomina el **falogocentrismo**³. Este proceso

³ El falogocentrismo es una crítica radical al orden logocéntrico / patriarcalista. “la crisis del sujeto racional del “discurso falogocéntrico” está claramente relacionada con la aparición de las reivindicaciones teóricas y políticas de las mujeres. En una estrategia de afirmación de la diferencia concebida como alteridad positiva y como el repudio de las diferencias jerárquicas, del poder hegemónico de la razón, las activistas y teóricas feministas transformaron una situación de crisis en la posibilidad de crear nuevos valores, nuevos paradigmas críticos. Al hacerlo, las mujeres no sólo estaban ampliando la crisis del sujeto logocéntrico: lo hacían sobre la base del análisis de género, es decir, *sexualizaban* el discurso de la crisis” (Braidotti, 2000: 93).

del feminismo y de género, esta íntimamente ligado a la emergencia de nuevas subjetividades desde finales de los años sesenta en todos los rincones del planeta.

- El alto desarrollo de las biotecnologías aplicadas a la medicina. Desde el primer trasplante de corazón realizado por Christian Barnard en diciembre 1967, hasta nuestros días, el desarrollo tecnocientífico ha incidido profundamente en el alfa, beta y omega de la vida humana. Todos los problemas relacionados con el nacimiento de la vida humana –manipulación genética, técnicas de fertilización asistida, etc-, aquellos asociados a su devenir y al final están cada vez más ligados a la intervención tecnocientífica de la biomedicina. La biomedicina se desarrolló simultáneamente a un proceso sistemático de privatización de los servicios de salud producto del desmonte del Estado del Bienestar y la aplicación de las políticas neoliberales en todos los continentes. De hecho, la biomedicina ha contribuido en cierta medida a acelerar dicho proceso de privatización, que ha conducido a mercantilizar profundamente los servicios de salud, la seguridad social en general, y transformar así mismo el ejercicio de la medicina y las concepciones sobre lo que se entiende por enfermedad y salud.

Tanto la emergencia de las identidades femeninas y de género como el desarrollo de las tecnologías biomédicas hacen parte de un complejo proceso de reorganización de la producción material de nuestras sociedades que fue anticipado por toda una transformación en las subjetividades. El alcance y profundidad de los cambios en curso viene redefiniendo profundamente las relaciones sociales, en todas sus dimensiones y escalas socio-geo-históricas.

1.1 La emergencia de las nuevas subjetividades

La conjunción de múltiples procesos de confrontación y luchas sociales en el norte y el sur capitalista, anticiparon una nueva subjetividad radical, se presentó un proceso de transformación profunda de las subjetividades, frente al cual el orden capitalista ha venido reacomodándose en las últimas décadas. Las confrontaciones más importantes se presentaron contra el

orden fabril *fordista*⁴ consolidado después de la segunda guerra mundial en los centros capitalistas. Así mismo, hay que considerar las largas luchas que en el sur se presentaron contra las propuestas desarrollistas y en general en el norte y el sur, el oriente y el occidente contra toda forma de ejercicio unitario y vertical del poder –los abusos de las dictaduras y autoritarismos, especialmente-. De esta manera, es posible considerar todas las luchas sindicales, los enfrentamientos obreros y estudiantiles en los veranos calientes en Europa (1968, 1969), los movimientos de liberación en el sur, las batallas antiimperialistas, las demandas feministas, el surgimiento de los movimientos ambientalistas y por los derechos humanos.

En este marco generalizado de confrontaciones se ubican algunos de los elementos centrales en las reivindicaciones de género y feministas que giraron alrededor de la falta de claridad en las fronteras de los espacios privados y públicos, entre el espacio íntimo de la casa y el espacio público de los lugares de trabajo. En efecto, con una mayor vinculación de las mujeres como fuerza laboral, se hizo evidente las diversas jornadas –jornada de cuidado de los niños, la casa y el esposo, en algunos casos de su propia familia de origen-, que las mujeres debían realizar en un solo día, incluida la jornada laboral. Una diferenciación que parecía evidente entre el espacio de producción y reproducción social se ponía en entredicho. De esta manera, los movimientos y grupos feministas pusieron en marcha un proceso de disolución de las separaciones tajantes entre lo público y lo privado, contribuyendo al mismo tiempo a reforzar los profundos cambios en la organización técnica y tecnológica del trabajo, reforzando las constantes luchas del trabajo vivo al interior de la fábrica.

El orden alienante de la fábrica fordista se ve socavado desde dentro y desde fuera, anticipando en sus demandas un nuevo tipo de subjetividad que obligaba al capital a transparentar los muros de la fábrica y avanzar hacia

⁴ “Después de la Segunda Guerra Mundial, el régimen de acumulación intensiva, centrado en el consumo de masas, pudo al contrario generalizarse porque un nuevo modo de regulación, “**monopolista**”, incorporó a *priori*, en la determinación de salarios y beneficios nominales, un crecimiento del consumo popular correspondiente a los aumentos de productividad. Es ese régimen al que, después de las primeras intuiciones de Gramsci y Henri de Man, se llama hoy “fordismo”, y que designa así dos aspectos que, aunque teóricamente unidos, son relativamente distintos y sujetos a desfases históricos y, como lo veremos, a desfases geográficos” (Lipietz, 1992: 48).

unas nuevas formas de organización y gestión del trabajo. A lo largo de los años, se fue consolidando una nueva composición de la subjetividad más autónoma, fluida, móvil, híbrida, a lo que contribuían todas las demandas por una mayor autonomía en las relaciones interpersonales de género, en el trabajo pero que también se expresaban en la hibridación creciente de las culturas, los mestizajes, las confrontaciones contra las posiciones etnocéntricas y androcéntricas, en donde la corporización de las resistencias tomaban toda su consistencia.

“La corporeidad de la liberación se puso en primer plano. Insurrección de los cuerpos, como expresión de la subjetividad, como encarnación de la materialidad de los deseos y necesidades, como promesa para el futuro, como imposibilidad de separar la naturaleza colectiva del desarrollo y la singularización de sus fines. Insurrección de los cuerpos, como liberación efectiva de las gigantes fuerzas productivas que el ser humano, hasta este momento, no hacía más que apuntar contra sí mismo. El 68 representa la vertiente subjetiva de la producción; es una “interpretación” a gran escala de su tejido social, que desplaza sus problemáticas anteriores sobre el terreno de la representación como proyecto singular de liberación” (Negri, Guattari, 1996: pg. 79).

El cuerpo individual y social estaba en la base de las nuevas subjetividades en tránsito. Las nuevas subjetividades en resistencia y subversivas lanzaban un grito profundo desde su propio cuerpo por la consideración de unas formas diferentes de producción y reproducción del orden material existente, en contra de unos dispositivos y mecanismos opresivos y alienantes. De esta manera, las luchas sociales recuperan una visión materialista del cuerpo, que no lo reduce a un objeto físico con funciones biológico-químicas, que pueda ser definido por una esencialidad biológica,

“El cuerpo no es algo dado biológicamente, sino que es un campo de inscripción de códigos sociosimbólicos, representa la materialidad radical del sujeto” (Braidotti, 2000: 120).

Los grupos sociales y políticos al recuperar la radicalidad del cuerpo reconocían la profundidad de las transformaciones e iniciaban un nuevo

desplazamiento hacia nuevas identidades y procesos de subjetivación; estaba en marcha en diversos ámbitos políticos y sociales la emergencia de nuevas identidades. Es en el desarrollo de los movimientos de género y feministas, así como el desarrollo del discurso de esos mismos movimientos, en donde se avanzara particularmente en relación con los problemas de identidad y subjetividad. Se desarrolló un elemento material importantísimo en estas batallas, la necesidad de pensar en la “encarnación”⁵ de cualquier propuesta, más allá de los discursos y las prácticas. Esta situación expresa la centralidad estratégica que venían adquiriendo las demandas feministas, tanto por la eficacia de sus debates y confrontaciones, como por la centralidad que tenían esas demandas respecto de los desplazamiento que venía realizando el poder. La agenda feminista se encontraba en el centro de la producción y reproducción de la vida humana, disputaban el sentido de lo público y lo privado y al mismo tiempo, enfrentaban toda la ideología y estrategias de dominio sobre el cuerpo, la sexualidad y la reproducción humana.

1.2 *El cuerpo mercancía*

Desde los años setenta, dos procesos simultáneos y diferenciados en el tiempo y el espacio han transformado profundamente la labor y el lugar que la medicina y los sistemas de salud juegan en el desarrollo de las sociedades. La aplicación de las nuevas tecnologías en las prácticas médicas, la biomedicina y la creciente privatización de los sistemas de salud.

Frente a la profunda crisis de la producción y reproducción de las relaciones sociales, la tecnociencia se convierte en uno de los pilares fundamentales de la reestructuración, un factor de “curación” de la crisis. La Tercera Revolución Industrial, es la manera como el sistema asume su reorganización. La difusión de las nuevas tecnologías ha sido un proceso bastante dinámico y altamente diferenciado en todas las ramas de la ciencia, la producción y los servicios, y a nivel territorial en todos

⁵ “El cuerpo, o la corporización del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico” (Braidotti, 2000: 29; 30).

los países. Las biotecnologías, las nanotecnologías y especialmente su aplicación por la biomedicina, en un mundo cada vez más mercantilizado, ha contribuido claramente a la transformación de los referentes simbólicos e imaginarios sobre el cuerpo. Las nuevas tecnologías de la informática, la robótica y las biotecnologías son parte inherente del proceso de reestructuración capitalista que se inició desde finales de los años sesenta. La máquina capitalista se ha puesto en marcha para recuperar el terreno perdido en la obtención de mayores beneficios, a través de una profunda reorganización de las relaciones sociales, alrededor de los nuevos materiales y tecnologías desarrolladas. La aplicación de los avances tecnológicos han tocado de manera profunda a la medicina, en todos sus aspectos. Desde sus referentes básicos sobre las técnicas, las relaciones entre los médicos y los pacientes, la concepción del cuerpo, y lo que se entiende por enfermedad y salud.

El otro componente fundamental de la reestructuración en curso es la reorganización de las relaciones entre la sociedad, la economía y el Estado. En dicha reorganización una de las piezas claves se centra en la reestructuración de la forma y funciones de los Estados hacia el interior de sus territorios para acomodarse a unas nuevas tendencias en las formas de producir, distribuir y consumir. Como lo pregonaba la ideología neoliberal, el Estado 'era muy pequeño para las cosas grandes y muy grande para las cosas pequeñas'. El desmonte del Estado del Bienestar en los países del norte así como de los precarios avances en seguridad social en el sur, hacen parte de unas políticas de privatización desarrolladas por el modelo neoliberal en el norte y en el sur.

Nos encontramos inmersos en las últimas dos décadas, en reformas y reorganizaciones productivas y político-institucionales que han le han dado una centralidad a la introducción de las nuevas tecnologías en el proceso productivo, con un doble propósito salir de la crisis de beneficio en la que se encuentra todo el sistema, y de otra parte, recuperar el dominio, el mando y la disciplina perdida en todos los ámbitos de la vida social. Este doble sentido, implican la sujeción del cuerpo individual y social, ya sea en las nuevas técnicas y dispositivos propios de la reorganización productiva, extendiendo y profundizando la mercantilización de la vida.

“La question du corps, et du corps malade de la crise, se pose avec acuité: la crise est profonde, le sens s’en va à la dérive, et la science se propose de soigner cette crise, ou tout au moins suscite dans le public une croyance bien ancrée en ses vertus curatives. Car si un lieu résiste à la dissolution du sens, c’est bien le lieu qu’est notre corps, centre et foyer d’une identité, porteur de la continuité de l’espèce humaine, garant, s’il est en bonne santé, d’une vie de bien-être débarrassée des maladies qui compromettent l’équilibre de la nature” (Sfez, 1995: 43).

La creciente utilización de las nuevas tecnologías en la medicina, ha desarrollado una ideología de la ‘salud perfecta’ en medio de un nuevo hedonismo sobre el cuerpo, que lo exponen como una mercancía más. La mercantilización del cuerpo, por fines médicos o estéticos, establece un tipo de homogenización en los símbolos e imaginarios globales. Simultáneamente, ese proceso de homogenización y mercantilización del cuerpo, ha conducido a la consideración de un cuerpo segmentado, un cuerpo cuyos órganos se compran y venden de manera indiscriminada en el mercado, órganos sin cuerpos, en un capitalismo transnacionalizado que comercia y trafica con todo.

El cuerpo, deviene el centro de múltiples disputas, pues en él se concentra y representa el lugar el sentido de la crisis y la posibilidad de su “curación”. Hay que entender el cuerpo no solamente en un sentido estrictamente físico-biológico, así como también hay que reconocer el cuerpo social en su conjunto. Las nuevas tecnologías aplicadas ya directamente a la biomedicina extienden los beneficios que se desprenden de los desarrollos científico-técnicos y al mismo tiempo manifiestan la transformación profunda de los imaginarios y símbolos alrededor de la salud, la enfermedad y el cuerpo. Esas nuevas tecnologías aplicadas a la medicina han transformado claramente, la profesión médica, las relaciones entre los pacientes y los médicos, lo que se expresa mucho más claramente sobre el lugar que la salud tiene en un mundo centrado en las libres fuerzas del mercado, asistimos a la mercantilización de la salud.

La crisis tiene como una de sus aristas importantes la recuperación de la salud del sistema como productor de beneficio. En este sentido, la cen-

tralidad que adquiere el mercado como el más eficiente y eficaz asignador de recursos han conllevado la reorganización de la forma como el Estado intervenía en el proceso productivo y sus relaciones con la economía. De acuerdo con la ideología neoliberal, el Estado venía asumiendo una gran cantidad de funciones que no le correspondían, al intervenir en la economía producía bienes, prestaba servicios y lo hacía crecientemente de manera ineficiente. Con la crisis se hace evidente que esa tendencia no podía continuar pues, la caída de los beneficios de las empresas impactó directamente las finanzas de los Estados quienes habían asumido de manera excesiva la seguridad social de la población. La crisis fiscal del Estado se desprendía de esa excesiva intervención estatal en la vida social y económica. La solución era evidente, había que reorganizar la forma y funciones del Estado para que se dejara al libre juego de las fuerzas del mercado la prestación de esos servicios.

La crisis del llamado Estado del Bienestar, ha conllevado una creciente privatización de la prestación de servicios sociales de los Estados –salud, seguridad social, educación, transporte-, desmejorando considerablemente la calidad y nivel de vida de las poblaciones más vulnerables. Dicho proceso se presenta de manera mucho más aguda en los países de la periferia, subdesarrollados, o en vías de desarrollo, por la precaria presencia del Estado en la seguridad social de la población y la presentación de servicios públicos. La deuda social acumulada, el descalabro de las finanzas estatales, los permanentes problemas de corrupción y clientelismo, y la necesidad de reorganizar las relaciones entre el Estado y la Economía sobre principios de beneficio, hacen mucho más gravoso el proceso de reestructuración económica y reforma del Estado, como lo hemos visto en las últimas décadas en nuestro continente. La salud, la seguridad social, la educación, así como los demás servicios públicos –agua, alcantarillado, energía, teléfonos, gas, transporte-, se transforman en mercancías que deben ser adquiridas en un mercado que nos iguala a todos como consumidores, aumentando la exclusión de numerosos grupos sociales y territorios. La salud se convierte en una mercancía, que se compra y se vende en el mercado.

Frente a esta centralidad del cuerpo en la crisis y la reestructuración económica y la reforma política, es necesario mirar las estrategias que

se vienen desplegando desde los mismos actores sociales para reafirmar sus identidades y reorientar sus propuestas ético-políticas para hacer una cartografía de los dilemas que se presentan. Es el pensamiento feminista y de género y sus constantes demandas y confrontaciones, que ha venido desarrollando un análisis e interpretación del sujeto corporizado y su identidad, el que ha extraído conclusiones estratégicas, con claras incidencias para la acción política y la discusión ética.

2. Identidades nómadas, dilemas éticos

Las trayectorias feministas y de género han ampliado el espectro para el análisis y la crítica en el campo de una política de la subjetividad, una ética de la diferencia y una episteme del lugar. Los ataques que emprendieron contra la sexualidad y la reproducción tocaban puntos sensibles de los dispositivos del biopoder. Con la lapidaria sentencia de Beauvoir, “Uno no nace mujer; se hace”, se va a consolidar un largo debate sobre la diferencia entre sexo y género. Se considera la categoría género para afirmar la naturaleza construida de la identidad en lugar de la biológicamente determinada.

Las continuas confrontaciones y debates por la afirmación de la identidad de género han enriquecido y animado ampliamente los debates sobre la producción de las identidades radicales. Con la categoría de género se ha discutido y explicado la construcción social y discursiva, así como las representaciones sobre las diferencias entre los sexos, aunque para otros grupos sea más indicado hablar de diferencia sexual.

Paradójicamente, el discurso de género y feminista que está profundamente enraizado en la corporeización, la encarnación es particularmente antiesencialista en la concepción de las identidades y la producción de las subjetividades. El patriarcalismo tiene una tendencia al universalismo que jerarquiza en un pensamiento binario, propio de la modernidad.

“la postura universalista que combina lo universal con lo masculino para representar lo humano y confina lo femenino a una posición secundaria de “alteridad” devaluada, se apoya en un

sistema clásico de oposiciones dualistas, tales como: naturaleza/cultura, activo/pasivo, racional/irracional, masculino/femenino. Las feministas argumentan que este modo dualista de pensar crea diferencias binarias únicamente con el fin de ordenarlas en una escala jerárquica de relaciones de poder” (Braidotti, 2000: 177).

Es precisamente este tipo de pensamiento que confina lo femenino a lo “otro”, dejando en los hombres la representación de lo universal y la diferencia sexual recaiga sobre las mujeres estigmatizándolas como el segundo sexo. Sin embargo, lo que precisamente viene socavando el pensamiento de género y feminista, con la categoría de género y diferencia sexual, es evidenciar la historicidad de ese sistema de construcción de las diferencias, lo que hoy se demuestra con la decadencia de las identidades estables, fijas y referidas a una naturalidad eterna⁶.

Ese antiesencialismo conduce a plantear la posibilidad de pensar un mundo posthumano en medio de los profundos cambios que se vienen presentando en las relaciones entre lo biológico, lo social y lo simbólico. La feminista Donna Haraway viene planteando la creación de un mito político fundante, el cyborg.

“Un cyborg est un organisme cybernétique, un hybride de machine et d’organisme, une créature de la réalité sociale aussi bien qu’une créature de l’imaginaire” (Haraway, 1992: 1).

Como mito político poderoso para resistir y avanzar propositivamente en las actuales circunstancias, nos está invitando a imaginar posibilidades más allá de un mundo binario y patriarcal, mito fundante que desde el feminismo permite mirar la posibilidad de pensar en la especificidad de una humanidad feminista genérica y nos permita pensar también en la construcción de nuevos valores para esa misma humanidad.

⁶ “En la teoría feminista, uno habla como mujer, aunque el sujeto “mujer” no es una esencia monolítica definida de una vez y para siempre, sino que es más bien el sitio de un conjunto de experiencias múltiples, complejas y potencialmente contradictorias, definido por variables que se superponen tales como la clase, la raza, la edad, el estilo de vida, la presencia sexual y otras(...). Uno habla como mujer con el propósito de dar mayor fuerza a las mujeres, de activar cambios sociosimbólicos en su condición” (Braidotti, 2000: 30).

Como lo plantea Haraway, el cyborg es un organismo cibernético, híbrido de máquina y organismo, criatura de la realidad social y del imaginario. La reproducción del cyborg está separada de la orgánica, es una criatura en un mundo sin género, no tiene nada que ver con la bisexualidad o la simbiosis pre-edípica. El cyborg no sueña con una comunidad sobre la base de la familia orgánica, no reconoce el edén, no está constituido de barro y no sueña con regresar a su estado de polvo. Los cyborgs no están estructurados por las polaridades de público y privado. El cyborg es nuestra ontología y nos abre hacia otra política, es una imagen condensada de la imaginación y la realidad material los elementos que estructuran toda posibilidad de transformación política.

“Prendre au sérieux l’image des cyborgs et les considérer autrement que comme nos ennemis a d’autres conséquences. Ces cyborgs ne sont pas des exceptions. Un corps cyborg n’est pas innocent; il n’est pas né dans le jardin; il ne cherche pas l’identité unitaire et donc ne génère pas de dualismes antagonistes illimités (ou jusqu’à la fin du monde); pour lui, l’ironie va de soi. Un est trop peu, et deux n’est qu’une possibilité. Le plaisir intense dans la technique, la machine, cesse d’être péché, mais il devient un aspect de l’incarnation. La machine n’est pas ce q’on doit animer, vénérer et dominer. La machine est «nous», nos processus, un aspect de notre incarnation. On peut être responsables de machines, elles ne nous dominent pas, elles ne nous menacent pas. Nous sommes responsables des frontières, nous sommes elles. Jusqu’à maintenant l’incarnation des femelles a paru donnés, organique, nécessaire, et elle a semblé signifier l’habilité à mater et toutes les méthaphores qui en découlent. Les cyborgs pourraient considérer l’aspect du sexe et de l’incarnation sexuelle fluide, partielle, plus sérieusement. Après tout, il se pourrait que le genre ne représente pas l’identité globale, même s’il est ancré profondément dans l’histoire” (Haraway: 26; 27).

La misma Haraway considera que éste mito fundante esta recogiendo los elementos más destacados que el pensamiento feminista ha elaborado⁷.

⁷ “Construire un mythe politique et ironique fidèle au féminisme, au socialisme et au matérialisme, peut-être plus fidèle, au sens où le blasphème est fidèle qu’au sens de la vénération et de l’identification” (Haraway: 1).

Busca delimitar desde nuestras actuales condiciones materiales una forma de relacionamiento múltiple con la naturaleza. Efectivamente en una sociedad tecnocientífica las fronteras entre el hombre y el animal se ha venido deshaciendo, la biología y la teoría del evolucionismo han reducido al mínimo la línea que separa al hombre de los animales. Así mismo, la diferenciación entre el animal-hombre de la máquina frente a los actuales desarrollos tecnocientíficos, ponen en duda lo que es verdaderamente natural; las difíciles y borrosas fronteras entre lo físico y lo no físico son cada vez más imprecisas, la ubicuidad y quintaesencia de la microelectrónica, fluida y etérea hacen que sean difíciles de ver y ubicar material y políticamente.

Se trata de una reinención de la multiplicidad de la naturaleza de sus diversas relaciones con lo humano, y su expresión en las actuales circunstancias. En medio de nuestra condición postmoderna,

“notre époque mythique, nous sommes tous des chimères, des hybrides de machines et d’organismes pensés et fabriqués. En un mot nous sommes de cyborgs” (Haraway: 2).

La materialidad-idealidad del cyborg es una recuperación de la corporeidad, la encarnación como afirmación positiva de identidad abierta y en permanente cambio, no definida por un pensamiento binario ontológico que delimita de antemano. De otra parte, es materialidad/idealidad se propone como un proyecto político-ético de subjetividad. La categoría del cyborg nos pone en guardia contra la sutil reedición del biologismo en las discusiones acerca de la intervención tecnocientífica sobre la vida.

Si entendemos el biologismo como la tendencia a reducir lo social, lo simbólico y lo ideal a lo biológico, y a reducir las diferencias lógicas y ontológicas de esos niveles a una esencia biológica, estamos asistiendo a una reedición del espiritualismo metafísico. En las actuales discusiones sobre los avances tecno-científicos respecto del cuerpo, se introduce sutilmente este biologismo.

“Loin de conforter la pensée matérialiste, la découverte de l’ADN et de son rôle a, semble-t-il, renforcé le spiritualisme, localisant

l'âme en quelque sorte: nombre de pieux esprits (parfois même pieusement athées) estiment désormais que l'âme, éventuellement sous un vocabulaire laïcisé (le tempérament, la personnalité...) se situe dans le génome –tant il est vrai que la croyance religieuse, n'étant basée sur aucune donnée empirique, retombera toujours sur ses pieds. Dès lors on comprend combien peut apparaître sacrilège la prétention de modifier quoi que ce soit de ce noyau sacré de la personne, fut-ce pour éviter à celle-ci des souffrances. Quant à la transmission, ce qu'elle a de spécifique pour l'humanité (ses aspects symbolique, culturel, psychique, axiologique) passe à l'arrière-plan de la transmission biologique, ou alors se confond avec elle, comme si elle n'était l'expression directe, non médiatisée, les rapports humains en la matière n'étant que l'expression et la conséquence brute de la fusion des gamètes grâce à l'acte sexuel, de sorte que la scission entre la conception de l'enfant et son accueil familial entraînerait une déshumanisation intrinsèque, pour toutes personnes concernées" (Dhavernas: 3; 4).

El nuevo biologismo se manifiesta en las diversas discusiones acerca de los desarrollos tecnocientíficos en la biomedicina. Se considera el patrimonio genético como la esencia de lo humano, la esencia de su identidad de tal manera que los elementos histórico-culturales y simbólicos no son más que accesorios. Todas las características exclusivamente humanas – inteligencia, personalidad, deseos- estarían comprendidas en sus genes. En lo que se ha denominado la discusión biojurídica, el sujeto de derecho es considerado una esencia “biológica” de lo humano que se manifiesta desde la concepción hasta su muerte, el cual tiene que ser protegido rigurosamente en sus derechos humanos. Es la vida esencial del cuerpo biológico lo que se debe considerar el sujeto de los derechos. En este sentido, desde el momento en que empieza a existir, es un organismo humano que contiene en sí todas las informaciones genéticas, individuales y específicas teleológicamente orientadas a la actuación del cuerpo. En el desarrollo biológico no hay unas etapas más importantes que otras, todas son importantes, el sujeto está siempre en el cuerpo humano o no está.

“El derecho es llamado a reconocer al cuerpo biológico humano como fuente intrínsecamente normativa: también los cuerpos

diversos, enfermos, deformes, perceptibles solo al microscopio, inertes o privados de la conciencia son “como” cualquier otro cuerpo, en fuerza de la común naturaleza humana. Todo cuerpo humano es una alteridad jurídica “fuerte” que pide ser reconocida y hacia la cual cada sujeto es deudor (aún a prescindir del reconocimiento de sus competencias). También el ser humano que aún no es, o no es más en grado de reivindicar sus derechos, que necesita de la ayuda de los demás para existir, merece protección jurídica” (Palazzani, 2004: 26; 27).

El “biologismo” nos apresura a mirar con desconfianza y engrandecer el peligro que se desprende de las prácticas biomédicas que tocan el alfa, el beta y el omega de la vida y el cuerpo humano y por otro lado, se convierten en los profetas que anuncian todos los males que se desprenden de prácticas sociales que afectan, deforman o van en contra del esencialismo biológico. En este último sentido, los comportamientos homofóbicos, xenófobos, hasta nacionalistas, los defensores fundamentalistas de la familia nuclear, los rabiosos de la esencia de lo sexual –femenino, masculino–, del heterosexualismo compulsivo, manifiestan un cierto biologismo en sus argumentaciones, que nublan la posibilidad de enfrentar los dilemas bioéticos que se desprenden de los profundos cambios biotecnológicos aplicados y las transformaciones culturales en curso.

La consideración de las identidades no esenciales, híbridas y abiertas que nos plantea el pensamiento feminista y de género amplía el espectro de interpretaciones, análisis y proyectos ético-políticos que deben ser considerados en los debates sobre el problema de la vida. Dentro de los diversos matices que nos propone la idea del cyborg también nos esboza una reconsideración de las relaciones entre lo social, lo biológico, lo simbólico y el proyecto tecnocientífico. La imagen del cyborg sintetiza las relaciones entre lo animal, lo humano y lo tecnocientífico, de esta manera no se le da a la tecnociencia una valencia negativa destructiva innata y tampoco se busca luchar contra la dominación, de la tecnociencia definiendo la resistencia desde un cuerpo-sujeto orgánico imaginado, un cuerpo totalmente dominado, avasallado por las nuevas tecnologías, sin ninguna posibilidad o alternativa. El elemento tecno-científico no es algo antitético con los organismos vivos y los valores humanos.

La propuesta de género y feminista no mira de manera ingenua el desarrollo tecnocientífico, puesto que se hace evidente que existe un dominio, un mando sobre su desarrollo. El cuerpo “encarnado” debe mirarse estratégicamente en el tiempo, en las transiciones que se vienen presentando. Desde el proyecto ético-político feminista y de género, es importante mirar la aceleración y la posibilidad de incidir en la manera como se negocie esas transiciones que se presentan abruptamente y transforman profundamente el cuerpo social y humano⁸. Frente a los acelerados cambios e intervenciones de la tecnociencia en todos los espacios de la vida, pero particularmente en relación con las tecnologías biomédicas,

“La respuesta a la metafísica es el metabolismo, es decir una nueva transformación corpórea, un cambio de perspectiva que permita a los individuos marcar la velocidad y el ritmo de su cambio mientras se enfrentan a formas de consenso factibles para reajustar nuestra cultura a estos cambios y alteraciones”
(Braidotti, 1994: 14).

De esta manera, desde las identidades femeninas se busca una apropiación de su producción y reproducción, que esté acorde con una mayor autonomía como sujetos sociales y políticos, que posibilite direccionar su propio futuro. De otra parte, el control y disputas sobre las decisiones produce un desplazamiento; no se trata tanto de reducir el poder de la biomedicina a las aptitudes técnicas, se busca estratégicamente abrir el espacio para la discusión pública y abierta, por el control de las decisiones.

⁸ “La deslocalización de las diferencias sexuales, el nuevo hiato que se abre entre la reproducción y la sexualidad y la apropiación biotecnológica de la procreación, se den precisamente en el momento histórico en que las mujeres han reivindicado explícitamente el control político sobre su cuerpo y su sexualidad. El retraso histórico de los oprimidos vuelve a estar sobre el tapete: salvo que la acción política la controle cuidadosamente la situación del biopoder podría significar que las mujeres corran el riesgo de involucionar desde la heterosexualidad compulsiva impuesta por el vínculo homosocial masculino hacia la alta tecnología reproductiva. Pasaríamos del periodo neolítico a la era postindustrial, saltando por encima de la etapa más importante: el proceso de devenir sujeto llevado a cabo por las mujeres. Tomaríamos, pues, un atajo sorteando la fase más significativa, aquella que apunta a hacer operativa la diferencia sexual y a producir una redefinición, identificada con las mujeres, de la subjetividad, maternidad y la sexualidad femeninas. Atascadas entre el poder material arcaico y la máquina de la maternidad posmoderna, entre el cuerpo histórico mítico y el tubo de ensayo, corremos el riesgo de perder a nuestro aliado más preciado: el tiempo. El tiempo del proceso, de la elaboración, de expresar las transformaciones, de uno mismo y del otro e instrumentarlas socialmente. Este es el tiempo que nos lleva devenir mujeres. Y puede ser desechado antes siquiera de llegar a hacerse realidad, puede ser estropeado, abortado” (Braidotti, 2000: 106).

Una visión corporizada de la identidad como propone el pensamiento feminista y de género, nos proporciona también una visión geopolítica de la producción de conocimiento. Siempre se habla desde una posición, un lugar, dentro de una relación –diferencia de sexo, género-, en una circunstancia particular en un lugar específico. Este conocimiento localizado, es parte inherente del proyecto feminista y de género que debe ser reconocido como importante en una propuesta ético-política del cuerpo. Es como conocimiento localizado que el feminismo y el género han minado los principios modernos de la razón moderna y su cientificidad.

El mismo proyecto feminista y de género es una ética de la diferencia que puede construir una relación consigo mismo y con los otros no solamente como consensos impuestos o superficiales, por esto una bioética de la diferencia se puede construir como lo plantea Seve:

“Je ne suis pas adepte des ‘consensus mous’, et tiens pour précieux les travaux personnels qui, se refusant à arrondir les angles, obligent à méditer sur la profondeur des désaccords” (Sève, 1994: 16).

Nuestro viaje a través de las posibilidades abiertas por el pensamiento feminista y de género, que ha avanzado sus propuestas desde las prácticas de escisión sobre el cuerpo, nos han dejado múltiples enseñanzas sobre las posibilidades y límites de la consideración de las identidades nómadas, en tiempos postmodernos, levantando múltiples desafíos para un pensamiento bioético alternativo.

Bibliografía

- BRAIDOTTI, Rossi, (2000), Sujetos nómades, Buenos Aires, Paidós.
- BRAIDOTTI, Rossi, (2001), “Un ciberfeminismo diferente”, Modem-mujer. 21 p.
<http://www.isis.cl/temas/cominf/docu1.htm>
- DHAVERNAS, Marie-Josèphe, (2004), Bioétique : avancées scientifiques et reculs politiques, Revue Futur Antérieur.

<http://multitudes.samizdat.net/Bioethique-avancees-scientifiques.html>

FOUCAULT, Michel, (1991), El sujeto y el poder, Bogotá, Carpe Diem Ediciones.

GUATTARI, Félix, NEGRI, Toni, (2002), Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad, Donostia, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa S.L.

HARAWAY, Donna, (1991), Le manifeste cyborg : la science, la technologie et le feminismo-socialisme vers la fin de XXéme siècle, Revue Futur Antérieur.

<http://manifestocyborg.blogspot.com/>

HARVEY, David, (1998), The body as an acumulation strategy, Review Environment and Planning D : Society and Space, volume 16.

LIPIETZ, Alain, (1992), Espejismos y milagros. Problemas de la industrialización en el tercer mundo, Bogotá, Tercer Mundo Editores – Universidad Nacional de Colombia.

PALAZZINI, Laura, (2004), Cuerpo y sujeto en bioética, Revista Cuadernos Bioética 1º.

SFEZ, Lucien, (1995), La santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie, Paris, Seuil.

SÈVE, Lucien, (1994), Pour un critique de la raison bioéthique, Paris, Editions Odile Jacob.

Bioética, emociones e identidades

Sergio de Zubiría¹

“Parece que es necesario, a causa de las corrientes modernas, que se complacen en separar el pensamiento del sentimiento hasta llegar a presentarlos como enemigos, como si el sentimiento fuese desnaturalizado, manchado y aniquilado por el pensamiento...”

G. F. Hegel

“Si quitáis el amor ya no habrá más pasión; y si ponéis el amor haréis que surjan todas”

Bossuet

Abstract

Our time could be characterized by three deep turns or returns (Die Kehre): the “linguistic turn”, the “cultural turn” and the “emotional turn”. The problems of sciences and the philosophy, from second half of the Eighties of century XX, happen through the mediation of these three scopes. It is improbable to study the complex subjects that face the contemporary sciences and philosophies, without a theory of the signs, the language and the communication;

¹ Sergio De Zubiría Samper. Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad de los Andes; con estudios de Maestría en Hermenéutica en la Universidad Nacional de Colombia. Master Internacional en Gestión, Políticas Culturales y Desarrollo de la UNESCO y la Universidad de Girona – España. Doctor en Filosofía Política de la UNED – España. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes.

without an approach to the notion of the culture, the interculturality and the identities; without including/understanding the sense of the emotions in the fundamentation of the moral and the policy. Of these three turns of the time, perhaps, most recent and less analyzed is the emotional one.

Introducción

Retomando una conocida metáfora utilizada para interpretar la filosofía de Heidegger, nuestra época se podría caracterizar por tres profundos giros o vueltas (Kehre): el “giro lingüístico”, el “giro cultural” y el “giro emocional”. Los problemas de las ciencias y la filosofía, a partir de la segunda mitad de la década de los ochenta del siglo XX, pasan por la mediación de estos tres ámbitos. Sin una teoría de los signos, el lenguaje y la comunicación; sin una aproximación a la noción de la cultura, la interculturalidad y las identidades; sin comprender el sentido de las emociones en la fundamentación de la moral y la política, es improbable estudiar los complejos asuntos que enfrentan las ciencias y las filosofías contemporáneas. De estos tres giros de época, tal vez, el más reciente y menos tematizado es el emocional.

El “giro hacia las emociones” de los últimos años ha venido acompañado de un conjunto de postulados. El primero, la necesidad de recuperar y releer el importante legado de la tradición occidental en relación con el estudio de la emociones. El segundo, el abandono de aquellas concepciones simplistas que reducen lo emocional a sentimientos o sensaciones que nos suceden y frente a las cuales somos exclusivamente receptores pasivos, para transitar a concepciones que les conceden un papel determinante en las creencias, deseos, acciones y normas sociales. El tercero, las pretensiones de superar visiones mecánicas y dicotómicas de las relaciones entre razón y emoción. El cuarto, la conciencia de que las relaciones entre moralidad y emociones implican una teoría adecuada de la emociones, tarea que contiene profundas e inevitables dificultades.

En cuanto al primer postulado, notables filósofos en la historia del pensamiento han reconocido dentro de sus ricas y valiosas obras la importancia de indagar en lo que a emociones se refiere. En los sofistas, la sabiduría

socrática y Aristóteles, se elaboran importantes reflexiones sobre el carácter sociológico y político de las emociones, que permiten identificar tres cuestiones importantes: La primera cuestión revela que el vínculo entre emociones y esfera pública en la antigua Grecia era más estrecho de lo que corrientemente se ha admitido. La segunda, descubre que desde la antigüedad existió un marco teórico que sistematizaba los componentes de las emociones, admitiendo necesariamente allí, la relevancia de la cognición. Y la tercera, indica que la relación que tienen las emociones con la vida social y la estructura normativa de las comunidades es aquello que da forma a una y otra. También las obras de Agustín, Kant, Hume, Spinoza, Smith entre otros, reiteran la necesidad de erigir una filosofía más “emocional” para la comprensión e institución de normas sociales adecuadas. Además de insistir en la idea, latente o explícita, de que las verdades profundas no son únicamente intelectuales sino que implican la vida multidimensional y emocional del ser humano.

Ante el segundo postulado, con Olbeth Hansberg, consideramos que “hemos dejado de concebir las emociones sobre todo como sentimientos o sensaciones que nos suceden y frente a las cuales somos receptores pasivos, para concederles un componente racional que nos permite empezar a examinar las muy intrincadas relaciones que tienen con las creencias, deseos y otras actitudes. Esto hace que les reconozcamos a las emociones un papel mucho más interesante en la explicación de nuestras acciones en general y de nuestra vida moral en especial”². Hemos tomado distancia tanto de la concepción cartesiana de las emociones como de visiones conductistas y empiristas. Perspectivas que contienen profundos inconvenientes tales como: reducir la emoción a “mero sentimiento o sensación” y no poder explicar el hecho de que las emociones susciten acciones y sean motivos importantes de los motivos de nuestra conducta; el negarse a poder calificar las emociones como razonables, irracionales, justificadas, apropiadas o inapropiadas; reducir las emociones a uno sólo de sus posibles elementos.

El postulado tercero, cuestiona las concepciones dicotómicas de las relaciones entre razón y emociones, pero también relativiza que constituyan

² Hansberg, Olbeth. Emociones morales; en Guariglia, Osvaldo. Cuestiones Morales. Edit. Trotta, España, 1996. p. 107.

un rasgo característico de toda la historia occidental. La investigación histórica contemporánea ha mostrado la presencia constante de prácticas, rituales y narrativas de cuidado del deseo y las pasiones, hasta en aquellos momentos inerciales y de represión sexual como la Edad Media; las recuperaciones de la historia del deseo en la antigüedad clásica son tema recurrente de la investigación contemporánea³. Desde la filosofía, H. G. Gadamer, nos recuerda que hasta el propio pensamiento moderno tiene un doble origen, ya que en su rasgo esencial es ilustración, pero al mismo tiempo es permanente manifestación del espíritu apasionado del romanticismo. Para Max Scheller, la persistencia de nociones dicotómicas de razón y pasiones germina en la extraña combinación de reiterados “prejuicios” contra las emociones como meramente sensibles, subjetivistas, irracionales y caóticas.

El cuarto postulado que caracteriza el “giro emocional” contemporáneo, destaca tanto las enormes dificultades de formular una teoría plausible de la emociones, en algunos casos, derivada de la heterogeneidad radical del mundo de la emociones⁴, como también que en medio de estos aprietos es conveniente transitar hacia esa teoría respetuosa de la diversidad emocional. Y ese esfuerzo teórico ya está presente en Aristóteles. Su “marco teórico” contiene básicamente seis elementos: la excitación, que da cuenta de las afecciones que las emociones producen en el cuerpo; las expresiones fisiológicas, que son algunas manifestaciones físicas de las emociones; los antecedentes cognitivos, que dan cuenta de la relación entre creencias y emociones, y que son importantes para transformar creencias, y por ende, atender y cuidar ciertas emociones, como también para establecer diferencias entre distintas experiencias de las emociones; los objetos intencionales, que son los sujetos destinatarios de nuestras emociones y de las acciones que éstas desencadenan; el componente mixto del placer o el dolor encontrado en unas y otras emociones; y por último, las tendencias de acción, que muchas veces representan la propensión a restaurar cierto “equilibrio natural” interrumpido por el acontecimiento generador de la emoción en cuestión. Todos estos dispositivos emocionales se recogen de obras como *Acerca del alma*, *las Categorías*, *la Ética a Nicómaco*, el

³ M. Foucault, R. Bennet, V. Naughton.

⁴ También de las fronteras difusas entre emociones, pasiones, afectos, sentimientos, sensaciones, etc.

Filebo entre otros textos, a partir de un minucioso listado de emociones específicas elaborado por el mismo autor.

La renovada preocupación por la emociones ha permeado la investigación en ciencias, ciencias sociales y filosofía práctica. Y esta ampliación de campos reflexivos ha mostrado, tal vez, como primera consecuencia, la conciencia de que estamos ante un tema enorme en extensión y frente a problemas distintos que es urgente delimitar. “Enumero sólo algunos de los más importantes: la neurofisiología de las emociones; las diferencias culturales en la expresión de las emociones, en la conducta emocional y en lo que se considera aceptable o inaceptable en una comunidad determinada; las relaciones entre emociones y conocimiento empírico; el problema de cuáles emociones son compatibles y cuáles emociones requieren de otras para ser posibles; el fenómeno de las emociones colectivas como, por ejemplo, la histeria, el miedo o el enojo colectivos...; la cuestión de cuáles consideraciones debemos tomar en cuenta para decidir si ciertas emociones son buenas o malas para un individuo determinado; el problema de educación y la regulación de las emociones; las relaciones entre emociones y moralidad”⁵ y muchos otros que no acabaríamos de enumerar en tan breve exposición.

Pero si la conciencia de la monumental extensión es nítida actualmente, no lo son las perspectivas diferenciadas para abordar la cuestión de la emociones. En épocas anteriores estas concepciones eran mucho más limitadas y más claramente nominadas. En la década de los sesenta la obra de Jean Paul Sartre dedicada a mostrar las insuficiencias de las teorías psicoanalíticas y a criticar las escuelas psicológicas de William James, Janet, Kohler, que terminan limitando la emoción a percepción espacio-temporal y experiencia introspectiva; en la cual el existencialista francés se acerca a bosquejo fenomenológico que postula el “principio: una emoción remite a lo que significa. Y lo que significa es la totalidad de las relaciones de la realidad-humana con el mundo”⁶. Como también aquel texto clásico de la década de los ochenta del siglo XX, que intenta acceder a una visión panorámica de la emoción de William Lyons,

⁵ Hansberg, O. Opus. Cit. P. 113.

⁶ Sartre, J. P. Bosquejo de una teoría de las emociones. Alianza Editorial, Madrid, 1971 (1965).

y con el que se formaron muchos biólogos, psicólogos y filósofos, el asunto es bastante restrictivo. Existen cuatro teorías clásicas modernas de la emoción (Sentimiento; Conductual; Psicoanalítica; Cognitiva) y es conveniente transitar a una teoría Causal-Evaluativa. “Las teorías del sentimiento y la cognitiva han influido más en la filosofía; la conductista y la psicoanalítica han dominado en psicología”⁷.

Reconociendo que el ambiente intelectual contemporáneo, no tiene la restricción conceptual y temática de aquellas épocas, procuramos en el presente escrito abordar dos asuntos. Primero, desde una perspectiva filosófica inspirada en Max Scheller, Michel Foucault, Michael Walzer, Richard Rorty, pero especialmente Jon Elster, afrontar tres interrogantes: ¿cómo sabemos lo que sabemos sobre las emociones? ¿Qué emociones hay? ¿Qué son, por lo menos provisionalmente, las emociones? Segundo, las connotaciones que el “giro emocional” de la filosofía práctica y el pensamiento contemporáneo está planteando en los campos de la reflexión bioética y sus posibles consecuencias en el inmediato futuro.

Retorno y perennidad de las preguntas

Aunque en la tradición filosófica occidental existen antecedentes que plantean lo emocional como fundamento de la eticidad (ya hemos aludido a la antigüedad clásica, pero también tendríamos que no olvidar los nombres de los moralistas franceses, de Shaftesbury, Hume, Smith, Kant, Schiller, Nietzsche) quizás es Max Scheller (1874 – 1928) quien en la filosofía contemporánea realiza una importante contribución específica a los discursos éticos actuales que retornan a las preguntas por las relaciones entre emociones y acción social. Su reconocimiento intelectual es tan relevante, que es Martín Heidegger quien lo recuerda como la fuerza filosófica “más vigorosa” de Alemania y su “inusual olfato” para desentrañar nuevas posibilidades al pensar.

Parte de su olfato y vigor filosófico se encaminó a devolverle un terreno fértil a la vida emocional. Para ello hay que liberar a la filosofía y la

⁷ Lyons, William. Emoción. Edit. Anthropos, Barcelona, 1993 (1980).

reflexión occidental de aquel prejuicio que excluye o invisibiliza la vida emocional como lo desordenado, lo caótico, lo meramente empírico-psíquico, tratando de poner al descubierto, mediante análisis fenoménicos detallados de la simpatía, del amor, del odio, de la vergüenza, de la alegría, del resentimiento, las regularidades del sentido genuino y profundo de la vida emocional. Scheller afirma que en la actualidad no se carece en modo alguno de discursos y teorías éticas, la dificultad de evidencia cuando constatamos que éstas no han hecho mejor a nadie. La existencia de aquellas teorías y discursos no es una condición suficiente para la acción moral. Esta modificación exige incentivar un “ethos” diferente, que implique sentir los valores y virtudes, una forma de sensibilización general para los valores y las cualidades. Y esto es aún más urgente en una sociedad que tiende a orientarse por criterios exclusivamente utilitarios y consumistas.

“Hasta el presente la filosofía tiende a un prejuicio que tiene su origen histórico en el modo antiguo de pensamiento. Consiste en una división, completamente inadecuada a la estructura del espíritu, entre <razón> y <sensibilidad>. Esta separación exige, en cierto modo, que se atribuya a todo aquello que no es razón (orden, ley y semejantes) a la sensibilidad. La totalidad de nuestra vida emocional (y para la mayoría de los filósofos de la modernidad también nuestras tendencias) debe formar parte de la <sensibilidad>, también el amor y el odio... La consecuencia que esto ha tenido para la ética es que en su historia ha adoptado o bien la forma de una ética absoluta a priori, y después racional, o bien una ética relativa empírica y emocional”⁸.

¿Cómo sabemos lo que sabemos sobre las emociones?

Lo que sabemos y reconocemos de las emociones, en la tradición de la cultura occidental, se manifiesta principalmente en cuatro tipos de fuentes. Algunas de las cuales son más cercanas a la cotidianidad de todos los seres humanos y otras algo más distantes.

⁸ Scheller, M. Gramática de los sentimientos. Ediciones Crítica, Barcelona, 2003. p. 28.

La primera es siempre una experiencia directa y abierta a toda condición humana: la introspección. Todos hemos experimentado con diversa intensidad y peculiaridad alguna emoción. Quiénes no hemos reconocido en nosotros la ira, el temor o la vergüenza. “El conocimiento introspectivo es indispensable pero insuficiente. Sería difícil comprender por qué la vergüenza puede tener una potencia tan impresionante capaz incluso de llevar a la gente al suicidio si nosotros mismos no hubiéramos estado nunca presos de esa emoción. Alguien que nunca haya sentido vergüenza podría estar tentado de explicar el suicidio por las sanciones materiales que se imponen sobre al persona condenada al ostracismo, más que por el sentimiento subjetivo de dolor e indignidad inducido por las sanciones”⁹.

La segunda fuente de carácter más restringido que la anterior está plasmada en la experiencia literaria, especialmente la novela y el drama. Muchas obras literarias con cargas moralizantes y profundamente humanas como las que exponen novelistas y dramaturgos de la talla de Shakespeare, Racine, Stendhal, Austen, Eliot, entre muchos otros, también nos acercan a vivencias de las emociones según la cuales éstas generan comportamientos y producen diversos estados mentales.

La tercera, mucha más sistemática y reflexiva, está contenida en las penetrantes sentencias de los moralistas y un puñado de filósofos que desde los sofistas griegos, pasado por Aristóteles y sus discípulos, exhiben una extraordinaria capacidad para analizar la emociones humanas. Las sentencias de Séneca, Plutarco y Montaigne, conforman un recurso insustituible para comprender el mundo de las emociones. Y los trabajos de Aristóteles, Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson y Hume consolidan piezas sistemáticas para enfrentar el complejo conocimiento de las emociones.

La cuarta son las fuentes científicas tanto en el campo de las ciencias naturales como sociales. Las investigaciones biológicas, etológicas y neurocientíficas aportan a cada paso importantes y sugestivas miradas sobre lo emocional. Ciencias sociales como la psicología, la antropología, la sociolingüística, entre muchas otras, siembran su grano de arena en esta tarea interminable e incierta de comprender las emociones.

“De Waal ha demostrado la presencia de culpa (¿o vergüenza?) entre los macacos subordinados cuando se les permite tener acceso a las hembras y copular con ellas en ausencia del macho alfa (dominante), posteriormente se les ve adoptar una conducta de sometimiento mayor de lo habitual cuando el macho dominante regresa. Pero en muchos casos no queda claro si se han dado los pertinentes estados cognitivos antecedentes. En animales diferentes al hombre, puede resultar difícil decidir si lo que consideramos una reacción emocional se ha desencadenado, ya sea por una representación mental de la situación o si sencillamente se trata de una respuesta aprendida”¹⁰.

Estas fuentes de que disponemos para saber lo que sabemos de las emociones, nos arrojan unas primeras y cardinales pistas para las primeras aproximaciones, que de manera sintética son las siguientes:

- a. Existe una gran variedad y variabilidad en el rango de las emociones expresadas y en las situaciones que las suscitan.
- b. Las emociones están presentes en distintos organismos con vida, todas las sociedades y múltiples culturas, pero es improbable y posiblemente indeseable, una teoría <universal> sobre ellas.
- c. Se pueden diferenciar en un primera aproximación algunas características de las emociones: entre fuertes-profundas y débiles-no intensas; entre algunas con antecedentes cognitivos complejos y otras inmediatas o viscerales. Aunque pueden existir grandes similitudes entre la química del amor y la de las anfetaminas, las diferencias entre una vivencia y otra son impresionantes.
- d. Las características concretas de la sociedad influyen o condicionan la vida emocional. Aunque no todas ellas aparezcan como sociales, todas nos hablan de la sociedad en períodos y espacios geográficos específicos.
- e. El lenguaje verbal y conceptual puede servirnos para ciertos abordajes de la vida emocional, pero, no puede en ningún caso, convertirse en un tipo de “autoridad final o definitiva”. Las emociones son irreducibles al lenguaje y en muchos casos su interrelación es de inconmensurabilidad.

¹⁰ Ibid. p. 28.

¿Qué emociones hay o reconocemos?

Definitivamente tratando de ser coherentes con nuestras pistas cardinales anteriores, herederas de la introspección, la literatura, los grandes moralistas, la filosofía y las fuentes científicas, no es posible una teoría universal u homogénea, ni del tipo de emociones como tampoco de sus rasgos constitutivos. Toda caracterización de su naturaleza y tipología depende de los criterios que utilizamos y de la sociedad desde la cuál hablamos.

Limitándonos a la siempre problemática noción de <sociedades o culturas occidentales modernas>, podríamos, provisionalmente, intentar clasificar las emociones que reconocemos en cuatro grandes tipos o campos. Los cuales siempre portan el peligro de caer en generalizaciones abstractas.

Un primer campo son aquellas que podemos clasificar como ligadas a acciones o vivencias de evaluación, regulación o interacción, entre especies o seres humanos. Las denominamos “emociones sociales” y entre ellas podemos enumerar algunas muy características de este grupo como desprecio, vergüenza, odio, culpa, simpatía, admiración, entre muchas otras. Exigen una especie de evaluación positiva o negativa de nuestra conducta o carácter en relación con otros, o de los de otro ser humano o especie.

Un segundo ámbito son aquellas emociones generadas a partir del merecimiento o inmerecimiento adjudicado a una persona o situación. A partir de la distinción hecha en este caso por la Retórica de Aristóteles son aquellas emociones incitadas en los casos de envidia, indignación, congratulación, compasión, crueldad y regodeo (emoción positiva causada por la desgracia merecida de alguien).

Un tercer grupo de emociones nacidas de la valoración positiva o negativa generadas por pensar en las cosas buenas o malas que le han ocurrido u ocurrirán a uno mismo. De este tipo son, por ejemplo, el deleite, el pesar, la felicidad pasada, la esperanza, y tal vez, hasta el aburrimiento y el tedio.

Y posiblemente un último campo que emerge por pensamientos o creencias contra fácticas sobre aquello que pudo haber ocurrido o lo

que pudo haberse hecho. En esta tipología pueden incluirse desde los sentimientos de tristeza, los malos augurios, el alivio, la decepción, el remordimiento o el regocijo.

Como vemos, una taxonomía de las emociones colmada de limitaciones que empiezan desde que entendemos por <sociedades modernas occidentales>, pero que contiene dificultades aún más profundas tales como: ¿Cuál es el criterio decisivo en esta clasificación? ¿Son estados mentales o emociones? ¿Su desencadenante son “pensamientos” o más bien otras emociones, creencias, sensaciones, representaciones, voliciones, etc.? ¿Una emoción pertenece a un solo grupo o a varios de ellos? ¿Por ejemplo, a que grupo pretenden el amor y el odio?

¿Qué son o pueden ser las emociones?

Enfrentar la naturaleza o características de las emociones también exige reiterar la imposibilidad de cualquier universalismo abstracto y renunciar a definiciones esencialistas de éstas. Se trata más bien de subrayar lo que distintas tradiciones filosóficas y científicas han reiterado en la ya larga tradición occidental.

Lo primero que salta a la vista ante este interrogante sobre su naturaleza son nuevamente dificultades y límites inquebrantables. Las más visibles y contundentes dificultades son cuatro. Primera, la palabra misma “emoción” puede tomarse en el sentido de un hecho que se da (acontecimiento; evento) o en el significado disposicional (disposición; potencia). Por tanto se puede usar en tres sentidos: acontecimiento; disposición; los dos al mismo tiempo. Segunda, actuaciones tales como la misoginia, el racismo, la arabo-fobia, la aporo-fobia, se pueden también incluir en emociones o son del tipo de prejuicios. Tercera, las propiedades o características señaladas necesariamente dependen del método o marco teórico seleccionado en el análisis de las emociones. Por este motivo son tan deferentes las concepciones conductistas, cognitivas o psicoanalíticas del psiquismo emocional. Cuarta, las propiedades destacadas de la naturaleza de las emociones no están necesariamente presentes todas y siempre existen excepciones.

A partir de la perspectiva de análisis de J. Elster, una aproximación “fenomenológica” (rasgos directamente observables) e histórico filosófica, nos destaca diez rasgos constitutivos de la emoción: 1. Sensación cualitativa singular; 2. Aparición súbita; 3. Imprevisibilidad; 4. Corta duración; 5. Las desencadena un estado cognitivo; 6. Dirigidas a un objeto intencional; 7. Inducción de cambios fisiológicos; 8. Contienen expresiones fisiológicas y fisonómicas; 9. Inducción de tendencias a realizar determinadas acciones; 10. Acompañadas por placer o dolor (“valencia”). En un reagrupamiento podrían sugerirse tres grandes momentos: rasgos intrínsecos de la experiencia emocional (1, 2, 3, 4); atributos cognitivos (5, 6); y, propiedades “viscerales” (7, 8, 9, 10).

Posiblemente los rasgos más persistentes, en las distintas interpretaciones, asociados a las emociones son: imprevisibilidad; antecedentes cognitivos; tener objetos intencionales; la excitación; las tendencias a la acción y la valencia.

Si acompañamos esta aproximación “fenomenológica” de un análisis causal (ya no descripción de rasgos observables, sino pretensión de causalidad), tendríamos en términos bastante genéricos que tratar de explorar las causas próximas o remotas de las distintas reacciones emocionales. Pero también podríamos “investigar las vías neurofisiológicas por las cuales la percepción y la cognición desencadenan emociones efectivas. Por otro lado, podríamos tratar de identificar los mecanismos de evolución que producen las diversas disposiciones emocionales”¹¹.

De las diez características condensadas por J. Elster, quisiéramos centrarnos en dos terrenos que nuestro autor destaca y que tienen inmensas consecuencias para la ética y la bioética. Sin olvidar la importancia de los aspectos viscerales y excitantes de la emoción, adquieren gran relevancia la “sensación cualitativa singular” y las relaciones entre “racionalidad y emociones”.

La sensación cualitativa singular es el rasgo fenomenológico “más impactante” de las emociones porque es la vivencia del “cómo se sienten”. Es como si la emergencia de cada emoción fuera una experiencia pura y cualitativamente única, como un tono de rojo y azul completamente único. Es

una especie de sensación de lo irrepitible. Su mayor analogía puede ser la experiencia estética (“la música suena de la manera que se siente”). Todos reconocemos que la emoción del amor es en cada caso singular, única e irrepitible. Y esto es verdaderamente impactante en la vida.

En cuanto a la interrelaciones entre racionalidad y emociones que atiende los denominados “aspectos o antecedentes cognitivos” del universo emocional, sabemos que configuran una muy intrincado laberinto. Además existen arraigados prejuicios que sitúan las emociones en el ámbito de lo irracional o no-racional. Consideraciones tales como: las emociones afectan las estimaciones de probabilidad y credibilidad de los hechos que están más allá de nuestro control; son la causa del incremento en el nivel de creencia en la eficacia de las acciones en las que uno no creería si estuviera en otras condiciones; inducen en últimas a conductas fantásticas; fomentan diversas conductas dolorosas; son causa de actuaciones irracionales; entre otras.

Si logramos tomar cierta distancia de los anteriores lugares comunes en el abordaje de lo emocional, podremos diferenciar “tres conjuntos de cuestiones que coinciden sólo en parte. En primer lugar, podemos intentar determinar el impacto de las emociones en la racionalidad de la toma de decisiones y de la formación de creencias. En segundo lugar, podemos preguntarnos si las propias emociones pueden ser valoradas como más o menos racionales, independientemente de su influencia en las elecciones que hacemos o en las creencias que nos formamos. Y en tercer lugar, podemos preguntarnos si las emociones pueden ser objeto de una elección racional, es decir, si las personas pueden entrar en una deliberación racional acerca de cuáles son las emociones que han de inducirse en sí mismas o en los demás y si realmente lo hacen”¹².

En relación con el primer conjunto de cuestiones ciertos autores y autoras de la filosofía contemporánea sostienen que lejos de interferir en la toma racional de decisiones, éstas incluso pueden llegar a fomentarla. Algunas de las tesis formuladas por estos teóricos(as) son: las emociones nos ayudan a tomar decisiones operando como factores que deshacen el empate en

¹² Elster, J. Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones. Ediciones Paidós, Barcelona, 2002. p. 343.

los casos de indeterminación en el juicio o la acción; mejoran la calidad de la toma de decisiones al hacer posible que nos centremos en los rasgos más destacados de una situación; en la formación racional de creencias es importante el papel de las emociones; las emociones afectan solamente a los parámetros de la elección si llegan a afectar a la racionalidad de la elección en sí misma; intervienen en las decisiones como costos y beneficios asociados a las diversas opciones, pero no como fuerzas psíquicas que moldean o distorsionan los procesos de la elección.

En cuanto al segundo campo de cuestiones, también existen actualmente argumentos en los que se propone que las emociones en sí mismas pueden ser valoradas teniendo en cuenta su propia racionalidad. Destacamos de estos argumentos, por ejemplo, que las emociones concretas son acciones y por tanto pueden ser evaluadas mediante los criterios consensuales de la racionalidad. También se puede argumentar que las emociones son racionales si son apropiadas o adecuadas de acuerdo con aquellas valoraciones cognitivas que las han desencadenado; y por tanto, que las emociones son racionales si esas valoraciones son racionales. De otro lado, se puede postular que las disposiciones emocionales racionales son aquellas que contribuyen a la felicidad individual y colectiva.

En relación con el tercer conjunto de problemas, es conveniente distinguir dos enfoques que afectan dimensiones diferentes. En primer lugar aquella dimensión que interroga sobre si el objeto de la elección es una emoción concreta (acontecimiento) o una disposición emocional. Y en segundo lugar otro campo que cuestiona si la elección es hecha por la persona en la que se produce la emoción o por otra persona. En otros términos, es apropiado dilucidar si son emociones inducidas por uno mismo o inducidas por otro.

La relevancia de los nexos entre racionalidad y emociones, en la reflexión contemporánea, nos muestran experiencias en las cuáles cumplen un papel destacado. Destaquemos algunas de ellas. Las emociones son fundamentales a la hora de tomar decisiones complejas: las personas, consultan a las “corazonadas” en semejantes momentos pues la capacidad defectuosa de tomar decisiones se debe precisamente a la ausencia de las emociones y corresponde, la mayoría de las veces, a enfermedades o defectos. Por otra parte, las emociones determinan las preferencias de

forma duradera, pues la relación emoción/preferencias de corto y largo plazo no es inexistente ni siquiera en la ciencia económica. Finalmente, las emociones viabilizan proyectos casi inalcanzables para las personas; el supuesto de Marx y ciertos pensadores de la utopía como los filósofos de la Escuela de Frankfurt, según el cual “todo lo que es deseable es factible, y todo lo que es deseable y factible es inevitable”.

En los campos de las cuestiones precedentes, siempre habrá que tener en cuenta, cómo los antecedentes cognitivos pueden alcanzar mayor o menor grado de conciencia en ciertas culturas. Para que una emoción “exista” debe pertenecer al “repertorio conceptual” de la cultura en cuestión, es decir, debe ser reconocida conscientemente por el agente y/o los observadores, pues en tanto es conceptualizada y registrada, puede ser sentida de manera más intensa y amplia.

El giro emocional y la bioética

Retornando a nuestra metáfora inicial sobre el “giro emocional” que experimenta el pensamiento y la vida de los inicios del siglo XXI, podríamos insinuar las posibles transformaciones que empieza a vivenciar la ética y la bioética contemporánea. Una enumeración bastante tentativa y limitada; cada uno de estos numerales exige una mayor sustentación y análisis, pero intentamos sembrar algunos hitos problemáticos de prospectiva.

- a. El “giro emocional” contemporáneo afecta la identidad de la bioética tanto en su sentido filosófico como sociológico. Filosóficamente, la identidad implica siempre al mismo tiempo pensar la diferencia y viceversa. En términos sociológicos, la identidad es el “proceso por el cual los actores sociales construyen el sentido de su acción atendiendo a un atributo cultural (o conjunto articulado de atributos culturales) al que se da prioridad sobre otras fuentes posibles del sentido de la acción”¹³. Al corresponder la época de la emergencia de la bioética, la década de los años setenta del siglo XX, a un momento muy ligado a

¹³ Castells, M. ¿Es sostenible la globalización en América Latina?. Fondo de Cultura Económica, México, 2003. p. 22.

la crítica al intuicionismo y al emotivismo, ésta ha hecho caso omiso o evitado una investigación expresa sobre la cuestión de las emociones. Por tanto en sus relaciones con la identidad y la diferencia, la bioética actualmente está necesariamente convocada a un replanteamiento de su actitud tradicional frente al universo emocional. En su condición de saber desde o entre las fronteras la búsqueda de su fundamentación implica apoyarse en éticas y filosofías de la ciencia que aborden la cuestión emocional.

- b. Esta problematización de su identidad conlleva la conciencia de los límites contenidos en visiones de la bioética como el principialismo y el neokantismo, que evitan o invisibilizan las esferas emocionales de la bioética. Es por ello que autores latinoamericanos como J. C. Tealdi y V. Garrafa, plantean el tránsito identitario de la bioética latinoamericana hacia posturas mucho más cercanas a la ética de las virtudes, las éticas del cuidado, las éticas narrativas, las éticas basadas en derechos, o las éticas comunitaristas¹⁴.
- c. El reconocimiento, cada vez más radical, de que en el campo de la bioética los discursos y las teorías nunca son suficientes. Reiterar la posición del gran filósofo Max Scheller, anteriormente evocado, quien plantea para los siglos por venir la urgencia de un nuevo ethos que implique en sus términos “sentir los valores y las virtudes” no sólo conocerlos o comprenderlos.
- d. La urgencia de una bioética mucho más atenta a los procesos educativos. Una bioética que interpele por una educación sentimental que nos disponga y nos imponga el observar nuestras propias emociones frente a los demás y prepare una pedagogía para ello; una bioética que haga notoria su conciencia de la íntima relación entre la educación emocional y posibles desarrollos de la vida moral.
- e. Destacar que en el contexto de una bioética latinoamericana la exclusión, las guerras y los conflictos violentos se prolongan y agudizan

¹⁴ Consultar Garrafa, V. Kottow, M. y Saada, A. (Coordinadores). Estatuto epistemológico de la Bioética. UNAM y UNESCO, México, 2005.

por motivos que no atañen exclusivamente a la racionalidad, sino que implican siempre también motivos “viscerales” y entrañables inadecuadamente encauzados y mal orientados.

- f. Rememorar la larga tradición de la cultura occidental que aún no había dicotomizado la razón y las emociones y que en la Grecia clásica se condensó en lo que M. Foucault indagó como la *épiméleia/cura sui*. Aquellas prácticas de la dietética, la economía y la erótica (el cuerpo, el entorno y la casa), que ineludiblemente llevarán a que el cuidado de uno mismo y de los otros conlleve “por tanto una nueva ética de la relación verbal con el otro”¹⁵.

Bibliografía

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Trad. Patricio de Azcarate; Martine Barthelemy Editorial Losada, Buenos Aires, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Editorial Gredos, Madrid 1985.

CASTELLS, M. *¿Es sostenible la globalización en América Latina?* Fondo de Cultura Económica, México 2003.

ELSTER, J. *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*. Ediciones Paidós, Barcelona 2002.

ELSTER, J. *Sobre las pasiones*. Ediciones Paidós, Barcelona 2001.

FOUCAULT, M. *Hermenéutica del Sujeto*. Ediciones La Piqueta, Madrid 1987.

GARRAFA, V. Kottow, M. y Saada, A. (Coordinadores). *Estatuto epistemológico de la Bioética*. UNAM y UNESCO, México 2005.

¹⁵ Foucault, M. *Hermenéutica del Sujeto*. Ediciones La Piqueta, Madrid, 1987. p 50.

HANSBERG, Olbeth. Emociones morales; en Guariglia, Osvaldo. Cuestiones Morales. Edit. Trotta, España 1996.

HEIDEGGER, Martín. La Vuelta [Die Kehre] conferencia de Bremen (1949) perteneciente al mismo ciclo que “La cosa”, “El engranaje” y “El peligro”, publicada en Die Technik und die Khere, Günther Neske, Pfullingen, 1962. http://www.heideggeriana.com.ar/textos/la_vuelta.htm

LIEBOWITZ, Michael R. Liebowitz Social Anxiety Scale (LSAS). <http://www.healthtechsys.com/ivr/assess/ivrlsas.html>

LYONS, William. Emoción. Edit. Anthropos, Barcelona 1993 (1980).

SARTRE, J. P. Bosquejo de una teoría de las emociones. Alianza Editorial, Madrid 1971 (1965).

SHELLER, M. Gramática de los sentimientos. Ediciones Crítica, Barcelona 2003.

Bioética, cuerpo y mercado

Salvador D. Bergel¹

Resumen

Antes de la formidable evolución que en tiempos recientes ha experimentado la biología y en especial las ciencias médicas, la posibilidad de realizar actos de disposición o contratos sobre el cuerpo humano y sus partes parecía una hipótesis de academia. El carácter sagrado de la persona arrastraba a su soporte material. Ahora, el panorama sufre un cambio sustancial al impactar sobre el cuerpo, sus partes y sus productos, los recientes avances científicos y su correlativa valoración en otros campos, lo que impone la necesidad de adoptar nuevos criterios tanto en el ámbito jurídico como en el ético respecto a la disponibilidad y la comercialidad del cuerpo, sus partes –por minúsculas que fueren- y sus productos. Para introducir en el debate la nueva realidad basta con referirnos a temas tan relevantes como el trasplante de órganos y tejidos, la utilización de seres humanos en la investigación científica, el alquiler de úteros para concebir un ser en cuya conformación genética no interviene la “madre de alquiler”, las posibilidades abiertas con la fecundación médica asistida y el patentamiento de partes del cuerpo humano, incluyendo un gen o una secuencia parcial del mismo, embriones, células madres, líneas celulares, etc. Jamás, excepto durante el período de la esclavitud y la servidumbre se había transformado al cuerpo humano en mercancía en tan amplia escala. Estas situaciones respecto a cuya frecuencia no es necesario extenderse crean para la bioética un conjunto de problemas y dilemas de muy compleja elaboración y solución.

¹ Salvador Bergel, Doctor en Ciencias Jurídicas, Cátedra UNESCO, Sección Latinoamericana de SIBI, Argentina <http://www.uba.ar/homepage.php>

I. El principio de no comercialización del cuerpo humano

Desde antiguo se consideró que el cuerpo humano y sus partes constitutivas quedaban excluidos del derecho patrimonial y por ende no podían ser objeto de convención alguna, pero cuando buceamos en la fuente de tal principio nos encontramos con ciertos vacíos. Se trataría –según expresa L. Mazeaud- de una regla tradicional, de un axioma jurídico que nadie experimenta la necesidad de demostrar².

El respeto de la personalidad no constituyó un centro de interés para el derecho romano o para el intermedio. Recién en el Código de Napoleón –que tuvo gran influencia en la posterior codificación- aparecen algunas pistas que orientan al intérprete sin llegar a acuñarse una regla clara. En este sentido, el artículo 1128 de dicho cuerpo dispone que sólo pueden ser objeto de convenio las cosas que no están fuera del comercio.

Para Mazeaud el Código Francés no consagra un texto dirigido a situar a la persona fuera del comercio. Es que la regla parece tan evidente –a su juicio- que nadie pensó en enunciarla. Después durante generaciones de juristas todos fueron repitiendo que la persona humana está por encima de las convenciones. Nadie discutió el principio, nadie experimentó la necesidad de justificarlo, ni siquiera de analizarlo³.

A juicio de Carbonier identificar a la persona con el cuerpo humano atribuye a éste un emplazamiento peculiar en el ámbito jurídico y en cierto modo lo dota de un carácter sagrado⁴.

De hecho, frecuentemente se argumenta su indisponibilidad y extracomercialidad como dos caras de una misma moneda, acuñada singularmente por el pensamiento cristiano para preservar la dignidad natural de todo ser humano.

² Mazeaud, L.: Los contratos sobre el cuerpo humano, en ADC, Enero-Marzo 1953, p. 81-83.

³ Mazeaud, L.: op. cit., p. 81

⁴ Carbonier, J.: Derecho civil, Tomo I, Volumen I, Edit. Bosch, Barcelona 1960, p. 217.

Es que, por otra parte, antes de la formidable evolución que en tiempos recientes ha experimentado la biología y en especial las ciencias médicas, la posibilidad de realizar actos de disposición o contratos sobre el cuerpo humano y sus partes parecía una hipótesis de academia. El carácter sagrado de la persona arrastraba a su soporte material.

Ahora, el panorama sufre un cambio sustancial al impactar sobre el cuerpo, sus partes y sus productos, los recientes avances científicos y su correlativa valoración en otros campos, lo que impone la necesidad de adoptar nuevos criterios tanto en el ámbito jurídico como en el ético respecto a la disponibilidad y la comercialidad del cuerpo, sus partes –por minúsculas que fueren- y sus productos. En esta dirección Berlinguer y Garrafa afirman que el conocimiento y la valorización del cuerpo humano constituyen una de las mayores conquistas del hombre, destacando la exigencia de crear un sistema de normas y de culturas orientadas a la tutela y a la afirmación de la dignidad corporal⁵.

Para introducir en el debate la nueva realidad basta con referirnos a temas tan relevantes como el trasplante de órganos y tejidos, la utilización de seres humanos en la investigación científica, el alquiler de úteros para concebir un ser en cuya conformación genética no interviene la “madre de alquiler”, las posibilidades abiertas con la fecundación médica asistida y el patentamiento de partes del cuerpo humano, incluyendo un gen o una secuencia parcial del mismo, embriones, células madres, líneas celulares, etc. Jamás, excepto durante el período de la esclavitud y la servidumbre se había transformado al cuerpo humano en mercancía en tan amplia escala⁶.

Estas situaciones respecto a cuya frecuencia no es necesario extenderse crean para la bioética un conjunto de problemas y dilemas de muy compleja elaboración y solución. Junto a los espectaculares avances científicos que han modificado la concepción del mundo viviente, se observa un marcado avance de los intereses económicos por participar en nuevos nichos del mercado, que ofrecen altos réditos y que prometen aún mayores beneficios, vinculados al cuerpo, sus partes y sus productos.

⁵ Berlinguer, G. – Garrafa, V.: *O mercado humano*, Edit. UNB, Brasilia 1996, p. 212.

⁶ Berlinguer, G.: *Bioética cotidiana*, Siglo XXI Ed., México 2002, p. 149.

Es que las nuevas tecnologías de la vida han invadido todas las órbitas del mundo natural originando una importante competencia entre los asistentes al mercado, conflictos en cuya trama –lamentablemente- se encuentra involucrado el cuerpo humano. Ya no se trata de hipótesis antojadizas sino de problemas actuales que es necesario encarar para rescatar algunos de los principios fundamentales de nuestra civilización, entre ellos –y en forma preponderante- el respeto a la dignidad de la persona humana.

El mercado, nuevo agente que se ha incorporado al debate –con un papel protagónico esencial- se rige por reglas y principios que nada tienen que ver con la ética ni con la bioética y que ejercen una influencia muchas veces decisiva sobre los poderes del estado.

II. De la unidad del cuerpo a su desintegración y reconstrucción

Las ciencias de la vida han logrado significativos avances a partir de la segunda mitad del siglo pasado especialmente en el campo de la biología molecular, la bioquímica, la nueva genética, la genómica, etc. El hombre ha llegado no sólo a dominar aspectos relevantes de la naturaleza, sino que –paralelamente- se ha convertido en un ingeniero que puede manejar la variabilidad y la riqueza biológica. Se trata de una nueva era cultural cuyos rasgos tenemos que comenzar a esbozar⁷.

Hoy, los trasplantes de órganos, de médula, la utilización directa de genes como arma terapéutica, el perfeccionamiento de las técnicas de fecundación asistida, la amenaza de la clonación reproductiva humana, la utilización de líneas celulares cultivadas en laboratorio, la fecundación in vitro, el patentamiento de genes, el alquiler de úteros, etc., nos brindan una nueva imagen del ser humano y de su cuerpo.

La deconstrucción y la paralela reconstrucción del cuerpo humano adquiere por momentos dimensiones tales que nos muestran un mundo

⁷ Gross, E.: La ingeniería de la vida, Editorial Acento, Madrid 1993, p. XVIII.

para el cual no estamos suficientemente preparados en el orden moral pues como muy bien lo señalara Queralto, “los modelos de comprensión de la realidad que tiene a mano el hombre se forjaron en condiciones históricas diferentes”⁸.

No es sólo la integridad física del individuo lo que está en juego, sino la identidad de la persona misma. Ante estos cambios, surgen muchos interrogantes que a veces no encuentran respuestas convincentes.

¿Dónde queda el sujeto puesto que se lo separa progresivamente de su cuerpo, tratado cada vez más como una cosa y cada vez menos según su relación con la persona?

El hombre –lo señala Ost- ha conseguido transformar en mercancía sus propios atributos. El “gran equivalente general” que es la moneda culmina la operación de confusión que se anunciaba: lo humano se reduce a la célula, la célula a la mecánica, la mecánica a productos y el producto en mercancía “traducible en dinero”⁹.

Cuando fundamos el respeto y el principio de no comercialidad del cuerpo, lo hicimos partiendo de su unidad, unidad que hoy está puesta en tela de juicio. La idea de la dignidad humana como razón última de la no comercialidad del cuerpo estaba –hasta no hace mucho tiempo- referida a la unidad biológica del individuo. No existían razones para concebirlo en forma distinta.

Pero ahora, ¿esa idea de dignidad humana, es aplicable a todo lo humano, aún cuando esté separado del cuerpo? Es extensible la idea de dignidad a un órgano, a un tejido, a una línea celular, al genoma, a los elementos que lo integran?

En qué medida puede intervenir el mercado en la compra de un órgano, de un tejido, de sangre, de espermatozoides, de ovocitos, o en el patentamiento de genes y de secuencias de genes?

⁸ Queralto, R.: Ética, tecnología y valores en la sociedad global, Edit. Tecnos, Madrid 2003, p. 12.

⁹ Ost, F: Naturaleza y derecho, Edit. Mensajero, Bilbao 1996, p. 82.

A la luz de esta nueva realidad, la dignidad que se le reconoce al cuerpo como sustento material de la persona, se esfuma?

Estos temas han sido materia de profunda reflexión y resulta muy ilustrativo repasar algunas de las elaboraciones que lo abordan.

Hottois, reconoce que en la literatura bioética la dignidad del cuerpo humano generalmente es asociada a la idea de integridad del cuerpo. Esta manera de describir es de hecho parcial. Holística y simbólica, ella es implícitamente hostil al pensamiento tecnocientífico que analiza y opera, separa, distingue e identifica. Muy rápidamente la famosa diferencia antropológica considerada como antológicamente fundante de la dignidad intrínseca del cuerpo humano se desvanece a nivel orgánico, celular, génico y de las proteínas. Compartimos con los otros organismos vivos (comprendidas plantas y microorganismos) una multitud de identidades y una diversidad de diferencias que la tecnociencia explota siempre primero”¹⁰.

De lo transcrito, Hottois extrae la conclusión que los “límites” del cuerpo humano y de su dignidad son problemáticos en el tiempo y en el espacio. La realidad que nos circunda nos desafía constantemente a ensayar nuevos argumentos y a realizar construcciones para poder encajar principios que consideramos fundamentales, a la luz de los cambiantes escenarios.

Lucien Seve –destacado filósofo que fuera miembro del Comité Nacional de Bioética Francés-, al analizar los problemas y dilemas que genera la deconstrucción del cuerpo, se pregunta ¿cuándo pasamos del cuerpo en su integridad a sus partes más y más pequeñas, es válido utilizar el mismo criterio? Aquí ya no existe el ser humano, el cuerpo dividido no es más el individuo, ¿hasta qué nivel es sensato reconocer aquí lo menos de lo humano y asignarle una dignidad? En el órgano o en el tejido la biología parece menos clara en el individuo: biológicamente la forma humana permanece aquí identificable, socialmente la persona está presente en la donación que pueda hacerse de ellos. Por eso, es frecuente aunque

¹⁰ Hottois, G.: *Essais de Philosophie, bioéthique et biopolitique*, Librairie Philosophie J. Vrin, Paris 1999, p. 56.

amenazante el rechazo de verlos tratados como cosas. Pero, descendiendo en la escala más abajo aún, he aquí la célula, el gen, la proteína. En la medida en que se borra todo tratamiento específico de humanidad, ¿qué queda aquí de humanidad?¹¹.

Bien, el nuevo panorama de la utilización de las partes del cuerpo o sus productos nos llama a elaborar principios que contribuyan a sentar criterios dirigidos a reafirmar el principio de dignidad.

En esta tarea, cabría interrogarse acerca de si el principio de dignidad vinculado con el cuerpo debe comprender a las partes y a los productos del mismo? He aquí un interrogante fundamental.

La dimensión -algunas veces imperceptible- de los elementos componentes del cuerpo humano, no puede llevar a “cosificarlos”, sin comprometer la idea de dignidad que se le reconoce.

Sea integrándolo anatómica o fisiológicamente; sea como elementos separados del cuerpo, no pueden en momento alguno perder su naturaleza humana y ser considerados “cosas”. Un órgano, un tejido, un gen o una proteína, aisladas del cuerpo, no mutan su naturaleza ni adquieren un carácter distinto. Siguen siendo un órgano, un tejido o un gen *humanos*.

La idea de dignidad en la que se funda el principio de no comercialización del cuerpo humano debe necesariamente extenderse a sus elementos componentes y a sus productos, es decir a todo lo que nos concierne como especie. La técnica no puede llegar al extremo de “cosificar” al cuerpo fragmentado, aún cuando dichos fragmentos carezcan de dimensión o no sean perceptibles por el ojo humano.

Seve¹², citando a Anne Fagot Lageaunten señala que: “el genoma no es sagrado, lo que son sagrados son los valores o la idea que nosotros construimos de la humanidad”. Si aceptamos que una parte aislada del cuerpo o un producto puedan entrar en el comercio e ingresar en el

¹¹ Sève, L.: Pour une critique de la raison bioéthique, Edit. Odile Jacob, Paris 1994, p. 105.

¹² Sève, L.: op. cit., p. 108.

mercado, habremos dado un gran paso en falso al iniciar un camino –tal vez sin retorno- que conduzca a la cosificación de lo humano. Habremos renunciado a la dignidad que simbólicamente atribuimos al hombre, vanalizando al ser humano y justificando a Edelman en cuanto afirma que: “el hombre desprovisto de sus valores humanos, se prepara para convertirse en un objeto de valor”¹³.

Para Hermitte, las categorías jurídicas tradicionales resultan inadecuadas para ordenar la materia. Entre la persona y la cosa haría falta instituir *a la cosa de origen humano y con finalidad humana* “cuyo estatuto apuntaría a encasillar los mecanismos de mercado que amenazan poner al cuerpo humano dentro de la lógica de producción, lógica –que por otra parte está instalada en otros sectores”. El derecho debe impedir que ello ocurra llevando la noción de “fuera de comercio” al campo más amplio de “fuera del mercado”¹⁴.

La elaboración de los regímenes jurídicos en esta materia pasa –a juicio de Labrousse Riou– por las cualificaciones que apuntan a distinguir entre las diversas situaciones a manejar. El cuerpo humano puede ser concebido junto a la persona que lo constituye o como elemento separable o separado de la persona, es decir como “producto humano”.

Las cualificaciones particulares a estas dos situaciones podrían encontrar una unidad en las finalidades y conocimientos que permiten aprehender la vida, incluso el género humano como un patrimonio a la vez biológico y cultural, que se trata de preservar más que de explotar¹⁵.

Constituye –a no dudarlo- una tarea compleja y no exenta de dificultades que convoca necesariamente a lo interdisciplinario, el establecer el estatuto del cuerpo humano y sus partes a la luz de los avances señalados en las ciencias de la vida. Pero estas dificultades de cualificación entre las clásicas categorías del derecho privado –persona o cosa- no pueden

¹³ Edelman, B.: La fabrication de l'homme, en Edelman, B. – Hermitte, M.A. : L'homme, la nature et le droit, cit., p. 141.

¹⁴ Hermitte, M.A.: Le corps hors du commerce, hors du marché, en Arch. Du Philosophie du Droit, Tomo 33, p. 323.

¹⁵ Labrousse Rioux, C.: Servitude, Servitudes, en Edelman B. – Hermitte, M.A. : L'homme, la nature et le droit, Edit. Burgeois, Paris 1988, p. 354.

llegar al extremo de hacernos olvidar la esencia de lo humano y su representación. El derecho no puede desentenderse en este campo de valores que consideramos fundantes de la civilización, so pena de convertirse en un catálogo de normas deshumanizadas.

Ya con mucha antelación a las leyes francesas sobre bioética Carbonier había planteado si cabe preguntarse acerca de si las convenciones relativas al cuerpo humano deberían someterse a un régimen jurídico autónomo y derogatorio del derecho común de las convenciones¹⁶.

Rodotá considera que los avances de la ciencia muestran que el cuerpo se presenta como un objeto jurídico nuevo. La imposibilidad evidente de recurrir a las categorías tradicionales fundadas en la existencia de procesos naturales no modificables impone la revisión de tales categorías, mas no excluye la necesidad de determinar los principios de referencia, sea en la legislación o sea en la reconstrucción científica que se proyecten a restituir al cuerpo la unidad perdida por los efectos de la descomposición en partes y funciones, a lo que conduce irreversiblemente las innovaciones científicas y tecnológicas¹⁷.

Se impone en consecuencia la elaboración de un verdadero “estatuto del cuerpo humano”, no sólo con la finalidad de “aggiornar” las categorías jurídicas tradicionales, sino también con el fin de evitar que el cuerpo desintegrado en su estructura y funcionalidad se convierta en una mercancía más que ingresa al mercado, y pueda ser sometido a sus leyes. Es un imperativo no sólo jurídico sino esencialmente ético.

III. Dos enfoques encontrados

Sgrecia distingue –sobre el plano teórico- dos concepciones fundamentales acerca del cuerpo humano¹⁸.

¹⁶ Carbonier, J.: op. cit., p. 217.

¹⁷ Rodotá, S.: *Ipotesi sul corpo «giuridificato»*, en *Tecnologie et diritti*, Edit. Il Mulino, Boloña 1995, p. 179.

¹⁸ Sgrecia, E.: *Corpo e persona*, en Rodotá, S. (a cura di): *Questioni di bioetica*, Edit. Saggiario-Latterza, Roma 1993, p. 113.

Una, la perspectiva reduccionista-materialista que considera al cuerpo como un objeto que el hombre tiene o posee. La corporeidad entra en la dimensión del haber del hombre, de lo que se sigue que el cuerpo es manipulable empíricamente, científicamente “disponible” por el hombre mismo.

La otra apunta a una significación subjetiva de la corporeidad que se coloca en la perspectiva metafísica personalista fundada en el modelo aristotélico-tomista. Para esta concepción el hombre “es cuerpo” y “no tiene cuerpo”. A través de la corporeidad se manifiesta la persona no sólo en la exterioridad sino en la misma estructura ontológica. El cuerpo no es mero objeto del cual pueda disponer el hombre sino que adquiere un valor que participa de la dignidad que se le reconoce.

Es fácil advertir las consecuencias que derivan de una u otra perspectiva en lo que se refiere a la materia de nuestra indagación.

Si el cuerpo es “propiedad del hombre”, este tiene la facultad de disponer del mismo en iguales términos que podría disponer de un objeto de su pertenencia, sin ningún tipo de limitaciones, lo que comprende el poder de llevarlo al mercado en la forma que desee.

En un enfoque que presenta similitudes con el anterior –aún cuando el punto de partida sea distinto- Hermitte entiende que la regulación del intercambio de productos del cuerpo humano depende de la forma en que una sociedad considera el cuerpo como objeto o como sujeto¹⁹.

En el primer caso los límites puestos a disposición del sujeto sobre su cuerpo dependerán esencialmente de las circunstancias materiales ligadas a las características fisiológicas de la sustancia o del órgano considerado. El criterio de base a tomar en consideración será entonces aquél del carácter regenerable o no, vital o no.

En el otro extremo se encuentra la concepción del cuerpo sujeto, que reconoce no un vínculo, sino una relación de identidad entre el sujeto y

¹⁹ Hermitte, M.A.: Commercialisation du corps et ses produits, en Hottois, G. – Misse, J. M.: Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique, Edit. Broeck Université, Bruselas 2001, p. 207.

las partes del cuerpo, aún después de la separación de estas últimas. Esta concepción importa dos series de consecuencias: en principio ella funda una exigencia de gratuidad muy extendida, dado que ningún producto es totalmente asimilable a un puro objeto, quedando siempre aún después de un largo proceso de industrialización, impregnado de humanidad; y a la vez funda seguidamente la supresión de todo consentimiento tácito de utilización, aún para los desechos.

Las referidas visiones del cuerpo “sujeto” u “objeto” han motivado dos corrientes normativas que –partiendo de supuestos distintos- arriban a concepciones muy difíciles de conciliar: La europea (con gran protagonismo francés) que rescata la dignidad del cuerpo fragmentado y la anglosajona que privilegia la autodeterminación del sujeto y la más amplia libertad de disposición del cuerpo, de sus partes y sus productos.

La posición europea responde a una tradición asentada fuertemente en la sociedad, que se relaciona con la visión universalista de los derechos humanos.

Hottois considera que la posición francesa –que en mejor forma expresa la tradición continental- es de inspiración roussoniana y kantiana²⁰.

De Rousseau el modelo recepta la idea que el individuo accede a la libertad (deviene un sujeto) por el hecho de pertenecer al cuerpo social, de participar en la formación de la voluntad general. Es el estado (el derecho público) el que instituye-crea el individuo sujeto y lo convierte en ciudadano.

Ninguna libertad individual puede primar sobre la voluntad general o el bien público que el estado expresa. En lo que concierne específicamente al cuerpo de cada individuo, se lo concibe como componente del entramado social y los individuos son usufructuarios más que propietarios del mismo.

En un estado así concebido, el principio de beneficencia tiende a dominar netamente por sobre el principio de autonomía, que se lo vincula con cierta tradición paternalista de la medicina.

²⁰ Hottois, G.: *Corps humain*, en Hottois, G. – Misse, J.M.: op. cit., p. 243.

De Kant proviene la interdicción de objetivación y de instrumentalización del individuo, en nombre de la dignidad de la persona. Ciertamente para Kant la persona no es el cuerpo sino que por el camino de diversas tradiciones y argumentaciones filosóficas religiosas (el catolicismo y la encarnación, el aristotelismo y la sustancia, la fenomenología..., etc.); éste modelo subraya la inseparabilidad de la persona y del cuerpo y se transfiere automáticamente a través de éste, el valor –la dignidad– asociada a la persona.

La indivisibilidad del cuerpo y de las personas constituye un verdadero leit motiv de los estudios preparatorios de las leyes francesas sobre bioética.

El modelo anglosajón se inspira Hobbes y sobre todo en Locke. Para esta concepción el individuo tiene derechos naturales inalienables, entre ellos el de propiedad, más precisamente el de apropiación, en función del trabajo realizado. El cuerpo de una persona es en todo caso el producto de la actividad, del trabajo, de la persona.

La fundamentación del liberalismo individualista, económico y político –que inspira esta concepción– lleva a una práctica contractual de la medicina y de las relaciones humanas en general.

A esta concepción Hottois le formula las siguientes críticas:

- la confusión fundamental entre libertad individual (autonomía en sentido pleno del término) y los deseos individuales y racionales o profundamente condicionados por la situación (económica, cultura, psicológica) de los individuos.
- el reino de la razón del más fuerte y del darwinismo social que afecta al conjunto de ideologías del neoliberalismo económico.
- la ruptura de la sociedad por la destrucción de la solidaridad y de todos los lienzos sociales simbólicos y el abandono de lo social a las tecnoestructuras manipuladas por intereses privados²¹.

Es necesario captar en toda su dimensión la radical diferencia que media entre la tradición europea, que privilegia como un principio fundante

la dignidad del ser humano y cuya derivación lógica a esta altura de los tiempos es otorgar a las partes fragmentadas del cuerpo y a sus productos la misma consideración; lo que importa excluir la intervención del mercado en todo lo vinculado con el cuerpo humano.

La concepción liberal anglosajona, que coloca por sobre todas las cosas los principios de autonomía y libertad conduce a sostener la prevalencia de las decisiones personales en torno al cuerpo, sus partes y sus productos.

Cabría preguntarse de qué autonomía y de qué libertad gozan los seres humanos que deben realizar ingentes, y a veces inútiles esfuerzos para sobrevivir y se ven obligados a vender o alquilar partes de su cuerpo. Los argumentos que se esbozan sobre este particular están desconectados de la realidad y sólo sirven para justificar situaciones aberrantes.

IV. La construcción del principio de no comercialización del cuerpo humano y sus partes a la luz de la nueva realidad

La referida evolución operada en el campo de las ciencias de la vida, junto a la impetuosa arremetida del mercado, motivó una reacción que es dable observar en convenios internacionales, leyes nacionales, resoluciones judiciales y dictámenes de las comisiones nacionales de bioética, que en poco tiempo contribuyeron a consolidar una doctrina importante para hacer frente a los intentos por cambiar principios muy caros a nuestra civilización. En algunos casos la presión de los sectores económicos llevó a erosionar el cuadro, tema al que nos referiremos más abajo (vgr. patentamiento de material genético humano).

En este orden de ideas comenzamos –en razón de su relevancia- por el Convenio de Oviedo relativo a los derechos humanos y a la biomedicina, suscripto el 04-04-97 que dedica el capítulo VII a la “prohibición de lucro y utilización de una parte del cuerpo humano”, y cuyo artículo 21 (prohibición de lucro) establece que “el cuerpo humano y sus partes, como tales, no deberán ser objeto de lucro”.

El informe explicativo del Convenio, al referirse al artículo 21, señala que aplica el principio de la dignidad humana, establecido en el Preámbulo y en el artículo 1. El artículo “afirma que el cuerpo humano y sus partes como tales no deben generar un aprovechamiento económico. Bajo esta disposición los órganos y tejidos, incluida la sangre, no deben ser comprados o vendidos o generar cualquier ganancia financiera a la persona de quien se lo ha extraído o a un tercero, sea un individuo o una corporación”.

Esta disposición no afecta a productos tales como el pelo o las uñas, que son productos de desecho y cuya venta no atenta contra la dignidad humana.

Esta resolución es coincidente con la resolución del Consejo de Europa N° 29 en el sentido que tanto la cesión de sustancias de donantes vivos como las procedentes de cadáveres deben ser gratuitas; y con la Resolución WHA 44.25 de la OMS del 13-05-91 la que estableció que el cuerpo humano y sus elementos no pueden ser objeto de transacciones comerciales, por lo que debe prohibirse el dar o recibir una retribución o cualquier tipo de compensación a cambio de un órgano (Directiva 5ª).

Estos principios –por otra parte– fueron receptados por la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (art. 3.2), y se los ha considerado como uno de los derechos fundamentales de la persona.

En la reforma operada en Francia por las leyes de bioética, en 1994, se estableció claramente en el artículo 16.1 del Código Civil que “el cuerpo humano sus elementos y sus productos no pueden ser objeto de un derecho patrimonial” lo que entronca con la norma contenida en el artículo 16-5 en el sentido que “las convenciones que tengan por objeto conferir un valor patrimonial al cuerpo, a sus elementos o a sus productos, son nulas”.

Tal como puede advertirse desde diversos ámbitos se va fortaleciendo la concepción que el cuerpo humano, sus partes y sus productos están fuera del mercado. Es la reacción adulta de una sociedad que observa con natural preocupación los avances del mercado en un tema que debería serle

ajeno y que desea reiterar ante los avances científicos y tecnológicos en las ciencias de la vida su incondicional adhesión al principio liminar del resguardo de la dignidad atribuida a la persona humana y a su cuerpo.

V. El cuerpo, sus partes y sus productos en el mercado

Cuando hacemos referencia al “mercado” hablamos del ámbito delimitado o fragmentado al que concurren compradores y vendedores para realizar transacciones de mercancías que poseen un valor de cambio.

En el debate bioético -lo señala Berlinguer- se olvida o subestima el papel asumido hoy día por el mercado. Se consideran sujetos dignos de reflexión bioética a los hombres y a las mujeres, a los gametos y a los embriones humanos, a las especies vivientes y a su ambiente, a las ciencias médicas y biológicas y a las profesiones vinculadas a éstas, a las instituciones públicas, a las leyes civiles y penales, a los comportamientos y a las orientaciones morales. El mercado es casi siempre mantenido fuera o considerado de manera general²².

Aquí es claro remarcar que lo que prima en la concepción del mercado es que los valores en juego son “valores económicos” de los cuales el dinero constituye por antonomasia el “común denominador”. Reducida la “cosa comercializable” a un valor dinerario, puede ingresar al mercado para ser transada.

El valor económico –apunta en esta misma dirección Seve- suplanta al valor ético. En el caso del ser humano es el dinero lo que va a jugar el rol piloto de fin en sí mismo: personificación de esa “cosa” y cosificación de la persona son corolarios.

Si la sangre se vende, ¿por qué no vender también los órganos, los tejidos, los gametos, porqué no acceder a las patentes industriales sobre células

²² Berlinguer, G.: Bioética cotidiana, cit., p. 150.

o sobre genes? Todo el cuerpo se arriesga a ser tenido por una mina de materias primas rentables. El individuo entero podría devenir en objeto de comercio. Así, sólo los logros del dinero mercancía serán suficientes para poner en camino una cosificación general del ser humano²³.

Pero preciso es tomar en cuenta que la alienabilidad del cuerpo humano es la puerta abierta a la alienación del sujeto.

Berlinguer, al estudiar la tendencia que incorpora partes y productos del cuerpo al mercado analiza con gran sutileza la relación entre el nuevo mercado humano a escala total. La experiencia más grande y duradera del mercado humano en la historia –tal como fue la esclavitud– ha sido dejada de lado, quitada del medio. La razón de este silencio estriba probablemente en el hecho que hoy en día la esclavitud se ha convertido en sinónimo de barbarie. El comparar la esclavitud, es decir, el comercio incondicional del cuerpo humano completo (incluida su descendencia) con el mercado biotecnológico del cuerpo “por partes separadas” habría seguramente acentuado más que atenuado la profunda repulsión que el biomercado actual despierta de manera casi espontánea²⁴.

En el plano moral el uso del cuerpo como bien comerciable está basado en la asunción de que el ser humano podría ser valorado como una cosa, como un bien instrumental²⁵.

Hablar de “mercado” con relación al cuerpo humano –señala Sgrechia– presupone la aplicación de la categoría “cosa”, “objeto”, “propiedad”. El mercado o la compraventa se refieren a los bienes u objetos de propiedad. Si el cuerpo no es una propiedad del hombre, por ser la emanación de la persona humana no es asimilable a una “mercadería de cambio”. Si el cuerpo no es objeto, sino “sujeto” asume una dignidad infinitamente superior a la “cosa”. Entre el cuerpo humano y la cosa subsiste un salto ontológico y cualitativo inconmensurable²⁶.

²³ Sève, L.: op. cit., p. 295.

²⁴ Berlinguer, G.: op. cit., p. 154.

²⁵ En el mundo clásico –acota Berlinguer– el esclavo era considerado como un “instrumentum vocale”, así lo definían los antiguos para distinguirlo de las herramientas “instrumentum mutun” y del mundo animal “instrumentum semivocale” (Berlinguer, G.: op. cit., p. 154).

²⁶ Sgrechia, E.: op. cit., p. 114.

En la cosificación del hombre que el avance de las ciencias extiende a sus partes constitutivas, cualquiera sea su tamaño y sus productos, se pierden las notas de humanidad. Por respeto a sí mismo y a la dignidad inherente a su condición no le es dada al hombre la facultad de comercializar con su cuerpo, con sus componentes y con sus productos ya que ello importaría su utilización como medio por otros hombres.

Kant –cuya influencia en el pensamiento filosófico que lo sucedió es indiscutible– señalaba que “así, de igual modo que él –referido al hombre– no puede enajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de autoestima) tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás, como hombres que es igualmente necesaria: es decir que está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre”²⁷.

El ingreso de partes o productos del cuerpo humano en el mercado debe partir de un presupuesto básico: la libertad de la cual dispone quien vende esos productos, libertad que en los hechos no se da.

Quien concurre al mercado ofreciendo las partes del cuerpo o sus productos está en una situación de inferioridad con relación al eventual adquirente, inferioridad que se acentúa según el género de la oferta (no es lo mismo ofrecer al mercado sangre o esperma –productos naturalmente renovables– que ofrecer una córnea o un riñón).

En todos los casos se explota la vulnerabilidad de quien ofrece partes o productos de su cuerpo lo que torna doblemente repudiable la transacción, ya que a la afrenta a la dignidad humana se une la explotación de un estado de necesidad, que en algunas circunstancias somete al oferente a una mutilación inhumana.

En un mundo caracterizado por múltiples desequilibrios en cuanto a la distribución de riqueza y posibilidades de realización del individuo, el

²⁷ Kant, I.: *La metafísica de las costumbres*, Edit. Tecnos, Madrid 1989, p. 335.

tema adquiere una dimensión mayor ya que nadie ignora la condición de extrema pobreza en la que están sumidas grandes masas de población.

El admitir o consentir mercados como el relativo a órganos humanos constituye una grave afrenta a la persona humana. La transformación del cuerpo humano en mercancía —señalan Nelkin y Andrews— viola la integridad del cuerpo, explota a personas desprovistas de poder, se entromete con los valores de la comunidad, distorsiona los proyectos de la ciencia y mina la confianza pública en los científicos y en los médicos²⁸.

Aquí no puede hablarse del *consentimiento libre* que no lo puede dar quien carece de libertad en tanto su vida está condicionada a cubrir las necesidades vitales mínimas para poder sobrevivir. Simplemente, si en tales circunstancias se vende un órgano se está permitiendo la explotación inhumana de necesidades vitales. La sociedad que tolere la existencia de tal tipo de mercado cínicamente parte de renunciar a los deberes primarios que tiene para con los hombres al tolerar la forma más grave de explotación humana.

El derecho a la autonomía del cuerpo -lo señala Berlinguer- debe ser válido no sólo contra la arbitrariedad del poder político, sino también contra el poder totalizador del mercado. No es aceptable poner a las libertades fundamentales enfrentando a una idea distorsionada del “bien común” en el caso que se lo admitiera libertad del bien común serían sacrificados conjuntamente²⁹.

La bioética no puede convertirse en un campo propicio a la especulación filosófica que ignore las bases sobre las cuales se asientan los hechos a valorar. Los argumentos que se esbozan para justificar el mercado parten de un mundo imaginario construido en base a desconocer los datos de la realidad.

En este campo la “bioética justificativa” —tal como la denomina Berlinguer- trata de legitimar la adquisición, la venta, el alquiler y el préstamo del cuerpo humano. Si prevaleciera esta tendencia ya no tendría límites

²⁸ Nelkin y Andrews, cit por Berlinguer, G.: op. cit., p. 173.

²⁹ Berlinguer, G.: op. cit., p. 158.

morales el mercado y el cuerpo humano se convertiría en la “mercancía final” con el consentimiento de la profesión médica, con el permiso de la ley y con la aprobación de la filosofía³⁰.

VI. Tres casos para examinar

Habiendo pasado revista a los conceptos generales de la problemática cuerpo-mercado, nos detendremos a analizar tres casos de naturaleza disímil, que sirven para ratificar cuanto se ha dicho acerca de la necesidad de ubicar al cuerpo humano, sus componentes y sus productos fuera del comercio.

a) *La venta de órganos*

La venta de órganos constituye tal vez la forma más repudiable de intervención del mercado sobre el cuerpo, en tanto importa la mutilación del vendedor con una evidente disminución de sus funciones vitales.

Lamentablemente es una práctica extendida, pese a que existen muchas legislaciones que la sancionan a nivel civil y penal.

Vamos a revisar algunos de los argumentos, que, desde una perspectiva liberal, tratan de justificarla o de restarle la relevancia que tiene.

Eduardo Rivera López³¹, luego de examinar los argumentos contrarios a la comercialización de órganos (kantiano, paternalista, de la pendiente resbaladiza, de la distribución injusta, de la explotación), se pregunta qué es lo malo de la venta de órganos? Observando que el resultado de la discusión ha sido que los mejores argumentos no permiten justificar una prohibición lisa y llana de la venta de órganos de personas vivas, sino como máximo un control estricto del estado, agrega que la perturbación moral que nos produce la comercialización de órganos aparece sólo por-

³⁰ Berlinguer, G.: op. cit., p. 151.

³¹ Rivera López, E.: *Ética y trasplante de órganos*, Edit. FCE, México 2001, p. 176.

que el motor del éxito de esa comercialización es la pobreza, de modo que lo que debe perturbarnos no es la venta en sí, sino únicamente la situación que causa la venta. La superación de esta crítica –a su juicio– no puede ser la mera prohibición de vender órganos, agregando “yo diría que la persona que vende un riñón para evitar que sus hijos se mueran de hambre hace muy bien. La decisión individual es perfectamente racional y moralmente correcta, por eso la mera prohibición de la venta de órganos cuando reflexionamos atentamente, resulta una actitud hipócrita”.

Al concluir su argumentación sostiene que “lo indeseable no proviene de la comercialización de los órganos, ni de la instrumentalización de los seres humanos, ni de la transformación de personas en mercancía, ni de ninguno de los argumentos antes analizados. Lo indeseable proviene única y exclusivamente de la situación en que se encuentran las personas dispuestas a vender sus órganos. La venta de órganos revela esa situación, pero en sí misma no la agrava”.

En una posición que no varía sustancialmente de la anterior Ernesto Garzón Valdez³² considera que el razonamiento de Kant es solo convincente a medias. Conforme a su criterio no pueden ser objeto de transacciones comerciales los bienes incluidos en lo que él suele llamar “coto vedado” de los bienes básicos. Llevarlos al mercado sí equivale a una autolesión de derechos inalienables y por lo tanto a una degradación moral. Tal podría ser el caso de alguien que se vende como esclavo: pone en venta un derecho inalienable como es el derecho a la libertad y con ello lesiona su propia libertad. Pero –agrega– esto no es aplicable a la venta de órganos, a menos que se sostenga que cada una de las partes del cuerpo es igual que éste, una entidad de naturaleza racional capaz de actuar de acuerdo con principios morales, dotada de autonomía, y con cita de Munzer agrega “aún si un cuerpo humano viviente tiene una dignidad incondicionada e incomparable, no se sigue que las partes de ese cuerpo la tengan”.

Más adelante señala que si no se da la condición de explotación, la única diferencia que existe entre la donación voluntaria y la venta de órganos es

³² Garzón Valdez, Ernesto: Algunas consideraciones éticas sobre el trasplante de órganos, en Vázquez, R. (comp): Bioética y Derecho, FCE, México 1999, p. 214.

el componente mercantil de ésta última que podría ser considerado hasta un factor positivo para aumentar la disponibilidad de un bien escaso. “A menos que se tenga una aversión moral a toda operación mercantil, no veo porqué si se acepta una permisión moral de la donación ha de prohibirse la venta cuando se dan las mismas condiciones de voluntariedad y no explotación”.

Finalmente trae al debate a Hillel Steiner que ha acuñado la expresión “propiedad liberal plena de nuestro cuerpo”. Esta propiedad es, en la terminología del autor, un dominio originario que implica la libertad inalienable de disponer como querramos de nuestro cuerpo y sus partes, mientras conservemos estos derechos de propiedad no le está permitido a nadie impedirlo (no contractualmente) nuestro suicidio o que conservemos nuestros tejidos corporales o los donemos o los vendamos.

Las precitadas opiniones pertenecen a dos destacados filósofos que expresan una posición liberal.

Estas argumentaciones no son convincentes a la luz de los datos que nos ofrece la realidad cotidiana. En primer lugar en cuanto a la perturbación que causa la venta de un órgano, tanto la pobreza extrema (causa) como la venta en sí (efecto) son igualmente repudiables a la luz de los principios morales que informan nuestra civilización. En un caso se trata de la injusticia social que compromete a los gobiernos y a los pueblos del mundo por permitir que a esta altura de los tiempos grandes masas de población carezcan de medios para sobrevivir. En el otro, quien paga un precio en dinero explota las necesidades de un indigente y vulnera su dignidad como persona, lo que no es moralmente tolerable.

Es cuestionable la afirmación que la “prohibición de venta de órganos” constituya una actitud hipócrita, ya que el Estado, como expresión de la voluntad social tiene el deber de evitar que –a través de la comercialización de los órganos se afecte la dignidad de las personas. Con relación a la situación que motiva el acto –la pobreza extrema- el tema tiene otra dimensión y no puede ser solucionado sólo por leyes emanadas de un Estado o por decisiones en materia de política social; lo cual no importa sustraerse a la obligación moral de realizar cuantos actos sean necesarios

para reducirla; obligación que, es justo reconocer, no se cumple en forma adecuada. La prohibición constituye una vía correcta en sí, que no puede acabar con el “mercado negro” de órganos, pero al menos lo reduce y expresa el repudio social a una práctica aberrante. Las leyes no sólo tienen una función ordenatoria o sancionatoria sino que también tienen una función pedagógica.

Si bien la venta de órganos no agrava la situación del indigente, importa una conducta inmoral por parte de quien lo adquiere, y un comercio repudiable que el Estado debe evitar con las condignas sanciones.

En lo que respecta a los argumentos de Garzón Valdez no me parece atendible que entre lo que llama “coto vedado” de bienes básicos, no se encuentren los órganos humanos, que si bien en un sentido patrimonial no son “bienes” constituyen partes del cuerpo humano que no por ser segmentos adquieren la calidad de cosas.

No es necesario para incluir a los componentes del cuerpo en el paraguas que importa el cartabón de “dignidad” que se les reconozca el carácter de “una entidad de naturaleza racional capaz de actuar de acuerdo con principios morales, dotado de autonomía”.

Hemos señalado más arriba y lo reiteramos aquí que el cuerpo fragmentado sigue siendo tan humano como el cuerpo en su integridad y que la dignidad que se le reconoce es extensiva a sus partes por más pequeñas que sean. Es lo que impone el estado actual de las ciencias. Por esta razón no es necesario ni atendible que cada parte “sea una entidad racional, etc.”. Es suficiente que lo sea el individuo del cual se separan las partes.

No compartimos el aserto que la única diferencia que existe entre una donación voluntaria y una venta del órgano sea el componente mercantil. En éste último caso existe en el adquirente una grave trasgresión moral que desconoce al hombre como fin en sí mismo y que debe ser sancionada por el Estado.

Reiteramos aquí que el hombre no tiene la libre disponibilidad de su cuerpo, menos aún cuando su libertad está conculcada por el estado de necesidad que presupone la oferta de un órgano al mercado.

b) *El alquiler del útero*

Considerada como una forma de comercio del cuerpo, la maternidad de sustitución ha sido objeto de fuertes críticas en tanto vulnera el principio de intangibilidad del cuerpo humano, afectando la dignidad de quien se presta a ello. La contraprestación en dinero lo convierte en una verdadera locación del cuerpo haciendo que la mujer sea instrumento de los deseos de otra.

El derecho a la libertad corporal –reconocido legalmente- no puede llegar al extremo de permitir la disposición del cuerpo a título oneroso. Se trata de una libertad fundamental que no permite asimilarla a un derecho de propiedad. La maternidad de sustitución en función de un contrato oneroso entraña una verdadera forma de prostitución del cuerpo de la madre. La posición del Parlamento Europeo es claramente contraria a este tipo de prácticas. En su resolución del 16-03-89 sobre fecundación in vivo e in vitro, expresa que “toda forma de maternidad por sustitución debe ser rechazada”.

El Grupo de Consejeros para la Ética de la Biotecnología del Consejo de Europa marcó tres principios que conducen a la prohibición de esta práctica. El primero indica que ningún médico o establecimiento debe utilizar técnicas de reproducción asistida para concebir un niño que será portado por una madre sustituta; el segundo que ningún contrato o acuerdo entre una madre de sustitución y la persona o la pareja por cuenta de la cual o de aquél un niño es concebido, podrá ser invocado en derecho; y el tercero, que toda actividad de intermediación en esta materia debe ser interdicta, así como toda forma de publicidad. A su vez la reforma del Código Civil Francés, contenida en el bloque de las leyes de bioética de 1994, establece que las convenciones de maternidad por otro son nulas (art. 16.7 Cód. Civil).

Este “negocio” presenta –a juicio de Berlinguer- probablemente las analogías más fuertes con la esclavitud: a) porque los recién nacidos son adquiridos por la pareja que hace el encargo mediante un contrato de entrega celebrado con la mujer que gestó el producto; b) porque la mujer que gestó el producto durante nueve meses no es libre. De hecho se obliga en el contrato a observar principios de comportamiento así como a seguir

tratamientos y chequeos médicos acosadores, por la obligación de entregar “el producto” en las mejores condiciones a la expiración del plazo³³.

Ya en 1991 el Tribunal de Casación Francés afirmó nítidamente la nulidad de este tipo de convenciones, declarando contrario tanto al principio de orden público de indisponibilidad del cuerpo humano, cuanto a la indisponibilidad del estado de las personas, el hecho que una mujer se comprometa a concebir y gestar un niño para abandonarlo al nacimiento³⁴.

Aquí cabe remarcar que ni la autonomía que se le reconoce al sujeto, ni su libertad –que nadie discute- pueden prevalecer por encima de la dignidad que se le reconoce a la persona humana.

Junto a la dignidad, la bioética hace referencia a los principios de autonomía, respeto e integridad. A juicio de González Valenzuela tales conceptos forman más bien una constelación, cada uno de los cuales se ilumina y se complementa entre sí y acaso el que vertebra a todos es el concepto de dignidad, sobre todo si no se peca de amnesia filosófica de la tradición cultural de occidente. La dignidad se quebranta cuando el otro no es respetado en su condición de fin en sí mismo, sino como medio para otro fin. Cuando es tratado como objeto “en sí”, no como sujeto “para sí”, como una cosa y no como persona, en su libertad³⁵.

Las corrientes liberales no encuentran mayores objeciones al instituto.

Así, por todos, cito la opinión de Charlesworth para quien resulta difícil encontrar cualquier argumento basado en principios morales que sea convincente contra la maternidad de alquiler. No supone de por sí tratar a las mujeres como medio para fines de otra, ni para su explotación, ni tratarlas como “esclavas”. Por el contrario afirma el principio “pro opción” según el cual una mujer debería poder elegir por ella misma cómo va a usar su cuerpo y afirma el principio de “pro vida”, en que tener un niño es un bien humano fundamental³⁶.

³³ Berlinguer, G.: op. cit., p. 170.

³⁴ Delmás Marty, M.: Pour un droit commun, Edit. De Seúl, Paris 1994, p. 36.

³⁵ González Valenzuela, J.: Genoma humano y dignidad humana, Edit. Anthropos, Barcelona 2005, p. 66.

³⁶ Charlesworth, L.: La bioética en una sociedad liberal, Cambridge University Press, Nueva York 1966, p. 97.

Tal como puede observarse resulta casi imposible conciliar puntos de vista en torno a este tema ya que el pensamiento liberal pareciera transitar en la irrealidad más absoluta.

Cómo es posible sostener que en la maternidad por sustitución no importa considerar a la madre portadora como un medio para fines de otra! Quien se somete a ello compromete por dinero la función más noble de la mujer –la maternidad- para poder entregar el hijo por encargo, lo cual importa utilizar su cuerpo como una especie de incubadora y pensar que la entrega del fruto –inmediatamente después de obtenido- no importa afectación alguna a su psiquis.

La libertad de disposición del cuerpo tiene como límite la dignidad de la persona humana y si bien tener un niño implica “un bien humano fundamental”, el entregarlo después de nacido constituye una grave agresión a la persona que se presta a ello máxime cuando lo hace por dinero.

c) El tema particular de las patentes sobre genes

Las patentes sobre material genético humano merecen un tratamiento especial ya que pese a quedar comprendidas dentro de la comercialización del cuerpo humano –en mi criterio- presentan características singulares.

En primer lugar la concesión de una patente no implica la atribución de un derecho de propiedad al titular, ya que lo que adquiere es un “ius prohibendi”, es decir el derecho de impedir que terceros durante el curso de vida de la patente (ahora armonizado a nivel mundial en veinte años) pueda industrializar, comercializar o realizar cualquier acto jurídico sobre el objeto patentado, sin consentimiento del titular.

En los hechos durante la vigencia de la patente ésta confiere la facultad de apoderarse del objeto patentado y dado el haz de derechos que complementariamente acuerda el título (cederla, licenciarla total o parcialmente, incorporarla como activo a una sociedad, etc.) lo convierte en objeto comercializable.

En segundo lugar la patente presenta una diferencia relevante con la venta o alquiler de partes o productos del cuerpo ya que el gen apropiado por vía de la patente no pertenece a Cayo o Ticio sino al “género humano”.

Si el genoma humano es –conforme lo califica la Declaración Universal sobre los Derechos Humanos y el Genoma Humano– “la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su unidad intrínseca y su diversidad” la apropiación de un segmento (el gen es una unidad de información que constituye un segmento del genoma) debe tener el mismo tratamiento que el genoma.

Hemos sostenido en anterior oportunidad que dado el estado de los conocimientos científicos, la información genética de la que es portadora el genoma lo constituye a los fines de su consideración ética en una parte del cuerpo humano³⁷.

La propia Directiva Europea 98/44/C sobre protección jurídica de las invenciones biotecnológicas le reconoce tal carácter al establecer en su artículo 5.2 que “un *elemento aislado* del cuerpo humano u obtenido de otro modo mediante un procedimiento técnico, *incluida la secuencia o la secuencia parcial de un gen...*”.

El gen que se patenta contiene información propia que caracteriza y singulariza a la especie humana. Aún cuando las recientes investigaciones hayan llegado a revelar la gran cantidad de información genética que compartimos con otras especies zoológicas, y aún cuando se sostenga que lo genético no es todo, que los factores ambientales externos y que la epigenética juegan un papel destacado en la herencia y en la evolución de la especie, no podemos negar que la información genética sigue constituyendo una pieza angular para el individuo y que por tanto, introducir en el comercio tal información constituye una grave afrenta a la dignidad de lo humano. No es un problema de tamaño sino que ello envuelve un tema más profundo. El hombre no puede permitir que por vía de los derechos de propiedad industrial ingrese en el comercio parte

³⁷ Bergel, S.D.: Apropriación de la información genética, en Bergel, S.D. – Minyersky, N. (org): Genoma Humano, Edit. Rubinzal Culzoni, Santa Fe 2004, p. 69.

de su información genética, que contiene la historia de su evolución como especie.

El patentamiento de secuencias o de genes completos es por tanto contrario a la dignidad de la persona humana. Aún aquí está presente la dignidad de la especie como valor a proteger.

La Directiva Europea 98/44/C sobre Protección de las Innovaciones Biotecnológicas al permitir el patentamiento del gen o de la secuencia parcial del mismo, aún en el caso que la patente contenga la misma información natural, importa un grave retroceso respecto a los principios que han inspirado la tradición filosófica europea.

Sobre el particular destaco que el Grupo Asesor para la Ética de la Biotecnología de la Comisión Europea en su Dictamen N° 8 del 25-09-96 señaló “que el cuerpo humano, en las diferentes etapas de su constitución y desarrollo, así como sus elementos, no constituye invención patentable. Esta exclusión no se origina sólo en las usuales condiciones de patentabilidad, sino que se inspira en el principio ético de la no comercialidad del cuerpo humano³⁸.

En la ley francesa 94/653 incluida en el bloque de las leyes de bioética, que reformó la ley de propiedad intelectual, en su artículo 1611-7 estableció que el cuerpo humano incluido sus elementos y sus productos así como el conocimiento de la estructura total o parcial de un gen humano, no pueden como tales ser objeto de patentes³⁹. En el Informe presentado por Noel Lenoir al Primer Ministro para fundar estas leyes se expresa que la misma interdicción debe comprender al cuerpo humano en todos sus componentes y comprendido el material genético. Así los genes o secuencias de ADN que son identificables en el marco de un programa de investigación sobre el genoma no deberían ser comercializados, lo mismo que los órganos o tejidos.

Conforme a los criterios de la citada Directiva el soporte de la información genética, junto a la propia información que porta, adquiriría el carácter

³⁸ European Commission, SEC/9332/98, p. 73.

³⁹ Este artículo fue reelaborado por la ley que recibió la Directiva Europea 98/44/C.

de cosa por oposición a un elemento integrante de la persona, una vez que se lo separa del cuerpo. Este es un subterfugio, ya que, como bien lo enseña Cadiet, si la información genética humana es una cosa distinta del sujeto mismo, esta cosa es susceptible de apropiación y por tanto de comercialización en el sentido jurídico así como del económico. Ella podría ser patentada, cedida a las bases de ADN construidas a partir del material genético, que sería de esta forma objeto de un derecho privativo en provecho exclusivo del propietario⁴⁰.

La caracterización de la información genética como “cosa” que luego es clonada secuenciada y purificada cuando es separado del cuerpo su soporte material constituye a nuestro juicio un recurso para justificar su apropiación privada. Sea que integre funcionalmente el cuerpo o que sea separada del cuerpo para estudiar su estructura química, la información genética es parte integrante del cuerpo humano, soporte de la persona.

En rigor de verdad se patenta “información genética humana”, lo que naturalmente debería obligar a otro enfoque en el campo de la propiedad industrial, en atención a las cuestiones éticas, sociales y científicas que suscita. Claramente lo expresa Kahn, “cuando se menciona la comercialización de los genes o las patentes sobre genes, se está hablando en realidad de información genética”⁴¹.

Dos fundamentos se manejan en torno a la legitimidad de tal patentamiento: a) la equiparación del ADN a las moléculas químicas y b) la creación de una nueva molécula.

Con relación al primero de ellos, la USTPO (Oficina de patentes de los Estados Unidos) explica las “razones de esta equiparación”: “si las patentes sobre genes son tratadas de la misma manera que la de otros componentes químicos ello estimularía el progreso porque el inventor original tendría la posibilidad de recuperar gastos de investigación, porque los otros investigadores serían estimulados para inventar alrededor de la

⁴⁰ Cadiet, C.: La notion d'information génétique en droit français, en Knoppers-Cadiet-Laberge: La génétique humaine: de l'information à l'informatisation, Litec, Paris 1992, p. 53.

⁴¹ Kahn, A.: Et l'homme dans tout ça?, Nil Edit, Paris 2000, p. 307.

primer patente y porque el nuevo componente químico sería accesible para facilitar investigaciones”⁴².

Conforme a Khan un gen puede ser sintetizado químicamente sin dificultad a partir de los constituyentes de base, es decir de los nucleótidos. Sin embargo comparado con otras moléculas inermes del mundo biológico por ejemplo azúcar, ácido úrico o una proteína tal como albúmina, los genes poseen una propiedad complementaria que hace a su especificidad: constituyen el soporte del desarrollo genético⁴³.

Esta sola circunstancia hace que la comparación predicada caiga por su base.

El otro argumento parte de considerar que el aislamiento y clonado del gen implica la creación de una molécula artificial que incluye la misma información que la contenida en el gen.

Este argumento ha sido sólidamente rebatido por los investigadores en genómica. Por todos cito la opinión de Sulston –uno de los artífices del Proyecto Genoma Humano- “la secuencia de un genoma es un descubrimiento no una invención. Igual que una montaña o un río es un objeto natural que estaba allí, si bien no antes que nosotros, al menos antes que tuviésemos conciencia de su existencia”⁴⁴.

La secuenciación y clonación del gen no “crean” una molécula nueva, o sea que la información que porta es la misma que la del gen; y lo que aquí interesa es precisamente su contenido: la información genética.

En síntesis la apropiación de la información genética humana por vía del derecho de patentes carece de sustento en el orden legal en cuanto se trata de un simple descubrimiento y no de una invención patentable y paralelamente constituye un agravio a la dignidad humana en cuanto importa incorporar al mercado un elemento del cuerpo humano, que

⁴² Federal Register 66 N° 4, January 5th, 2001.

⁴³ Kahn, A.: op. cit., p. 288.

⁴⁴ Sulston, J. – Ferry, G.: El hilo común de la humanidad, Edit. Siglo XXI, p. 262.

junto a otros elementos similares conforman el genoma que caracteriza e individualiza a la especie.

Bibliografía

BERGEL, S.D.: Apropiación de la información genética, en Bergel, S.D. – Minyersky, N. (org): Genoma Humano, Edit. Rubinzal Culzoni, Santa Fe 2004.

BERLINGUER, G.: Bioética cotidiana, Siglo XXI Ed., México 2002.

BERLINGUER, G. – Garrafa, V.: O mercado humano, Edit. UNB, Brasilia 1996.

CADIET, C.: La notion d'information génétique en droit français, en Knoppers-Cadiet-Laberge: La génétique humaine : de l'information a l'informatisation, Litec, Paris 1992.

CADIET, C.: La notion d'information génétique en droit français, en Knoppers-Cadiet-Carbonier, J.: Derecho civil, Tomo I, Volumen I, Edit. Bosch, Barcelona 1960.

CHARLESWORTH, L.: La bioética en una sociedad liberal, Cambridge University Press, Nueva York 1966.

DELMÁS MARTY, M.: Pour un droit commun, Edit. De Seúl, Paris 1994.

EDELMAN, B.: La fabrication de l'homme, en Edelman, B. – Hermitte, M.A.: L'homme, la nature et le droit. C. Bourgois, www.aaba.org.ar Paris, 1988.

EUROPEAN COMMISSION, SEC/9332/98.

FEDERAL REGISTER 66 N° 4, January 5th, 2001.

GARZÓN VALDEZ, Ernesto: Algunas consideraciones éticas sobre el trasplante de órganos, en Vázquez, R. (comp.): Bioética y Derecho, FCE, México 1999.

- GONZÁLEZ VALENZUELA, J.: Genoma humano y dignidad humana, Edit. Anthropos, Barcelona 2005.
- GROSS, F.: La ingeniería de la vida, Editorial Acento, Madrid 1993, p. XVIII. Kahn, A.: Et l'homme dans tout ça?, Nil Edit, Paris 2000.
- HERMITTE, M.A.: Le corps hors du commerce, hors du marché, en Arch. Du Philosophie du Droit, Tomo 33.
- HERMITTE, M.A.: Commercialisation du corps et ses produits, en Hottois, G. – Misse, J. M.: Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique, Edit. Broeck Université, Bruselas 2001.
- HOTTOIS, G.: Essais de Philosophie, bioéthique et biopolitique, Librairie Philosophie J. Brin, Paris 1999.
- KAHN, A.: Et l'homme dans tout ça?, Nil Edit, Paris 2000.
- KANT, I.: La metafísica de las costumbres, Edit. Tecnos, Madrid 1989.
- LABERGE: La génétique humaine: de l'information a l'informatisation, Litec, Paris 1992.
- LABROUSE RIOUX, C.: Servitude, Servitudes, en Edelman B. – Hermitte, M.A.: L'homme, la nature et le droit, Edit. Burgeous, Paris 1988.
- MAZEAUD, L.: Los contratos sobre el cuerpo humano, en ADC, Enero-Marzo 1953.
- QUERALTÓ, R.: Ética, tecnología y valores en la sociedad global, Edit. Tecnos, Madrid 2003.
- OST, F.: Naturaleza y derecho, Edit. Mensajero, Bilbao 1996.
- SÈVE, L.: Pour une critique de la raison bioéthique, Edit. Odile Jacob, Paris 1994.

RIVERA LÓPEZ, E.: Ética y trasplante de órganos, Edit. FCE, México 2001.

RODOTÁ, S.: Ipotesi sul corpo « jiuiridificato », en *Tecnologie et diritti*, Edit. Il Mulino, Boloña 1995.

SGRECIA, E.: Corpo e persona, en Rodotá, S. (a cura di): *Questioni di bioetica*, Edit. Saggiario-Latterza, Roma 1993.

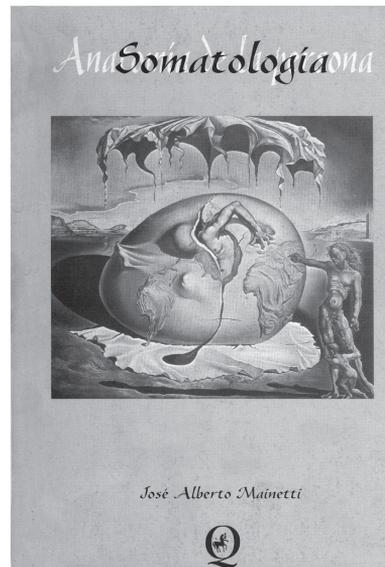
SULSTON, J. – Ferry, G.: *El hilo común de la humanidad*, Edit. Siglo XXI, Madrid 2003.

Reseñas bibliográficas

MAINETTI, José Alberto. Somatología. Anatomía de la persona. Editorial Quirón, La Plata, 2003. 117 páginas. ISBN No. 950-9331-06-6

Por: Constanza Ovalle¹

En el libro “Somatología” escrito por el profesor José Alberto Mainetti, se explora un nuevo paradigma de la bioética a partir de una visión antropológica, que exige un replanteamiento de la vida del hombre, su cultura y la percepción del mismo, a raíz de la revolución biotecnológica, que a juicio del autor, motiva como respuesta multidisciplinaria, pluralista y transcultural el surgimiento de la bioética en dos campos, a saber: la médica o clínica y la global o política. En tanto la bioética médica se ha anclado en un paradigma biomédico, la bioética global se abre paso en el marco de una crisis mundial.



El enfoque tradicional de la medicina está mostrando señales de agotamiento, siendo necesario, para Mai-

¹ Odontóloga de la Universidad El Bosque, con Especialización y Maestría en Bioética de la misma Universidad. Profesora de la Universidad El Bosque.

neti, introducir ciertas discusiones alrededor de los cambios y avances biotecnológicos que hacen del cuerpo humano un “objeto cada vez más plástico, al cual no se contenta sólo con restaurar sino que aspira a transformar o perfeccionar”. De esta manera, según él, la medicina metafóricamente adopta las siguientes expresiones: Pigmalión o la medicina del deseo; Narciso o la utopía de la salud; Knock o la medicalización de la vida, esto es, el autor ofrece a través de relatos de la cultura occidental, una explicación de cómo ha evolucionado la práctica médica, que ha transcurrido de una medicina curativa y normativa a una medicina transformativa o del deseo.

En cuanto al carácter político de la bioética en un contexto global, establece, entre otros, los siguientes aspectos como importantes dentro de una agenda bioética acorde a este nuevo siglo: la decodificación del genoma humano, la investigación en células germinales, la clonación, la epidemia VIH/SIDA, los cambios medioambientales, circunstancias que ponen en cuestión, para el autor, la pregunta: “¿qué es el hombre?; su naturaleza, su existencia y su futuro poshumano.

En el intento, pues, de ilustrar estos dos campos de la bioética en correspondencia con las transformaciones contemporáneas e implicaciones antropológicas, se presenta la teoría del cuerpo en el curso de los capítulos de ésta manera: en el primero, la **Somatología general**, donde se exhiben las dimensiones ontológicas del cuerpo que dan sentido a cada uno de los otros capítulos. En un primer momento se anuncian las implicaciones morales de la articulación tecnocientífica y simbólica o humanista que inciden en el hombre.

En el capítulo segundo, **Somatología natural**, se explica lo que el cuerpo físico es, la “realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano”. Igualmente se abordan las posibilidades de la biología molecular y la genética, a la vida, al hombre, y por ende, es considerada por el autor como una revolución cultural que permite grandes transformaciones en el proceso de civilización de la humanidad.

En el capítulo tercero, **Somatología cultural**, se hace alusión a la noción de “técnicas del cuerpo” tomada de Marcel Mauss, e intenta incorporarla

a la mirada del cuerpo en la medicina actual, con el fin de elaborar una teoría del cuerpo acorde con los avances contemporáneos de la tecnología en biomedicina.

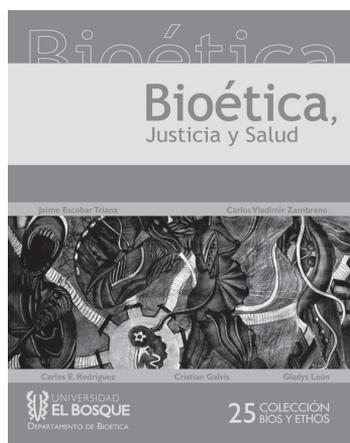
Finalmente en el capítulo cuarto, **Somatología existencial**, se explora la visión metafísica de la vida humana individual y colectiva, incorporando una narrativa que intenta resolver “nuestro problema de vivir una vida plena y con sentido” en circunstancias que se dan, al inicio de la vida, en la experiencia vital de lo cotidiano, como ante la muerte. Concluye a manera de resumen con las tesis centrales de la somatología y sus implicaciones “como idea del hombre y teoría moral de la bioética”.

En síntesis, es una obra que recupera las dimensiones ontológicas del cuerpo y las actualiza desde una perspectiva constructivista a la luz de las ciencias biológicas, las ciencias sociales y las humanidades, en torno a la bioética. Su pretensión de construir una teoría del cuerpo con un compromiso ético nos hace pensar y preguntar por lo que trascendentalmente se nos sugiere por parte de el autor: ¿qué es el hombre?, o mejor, ¿quién es el hombre en un nuevo contexto global, de ciencia y tecnología?

TRIANA ESCOBAR, Jaime y otros. Bioética, justicia y salud. Editorial Kimpres, 2006.

Antonio J. Sánchez M.¹

Sin duda, una de las grandes preocupaciones, motivo de discusión en bioética (Escobar Triana, 2006), “está relacionada con la distribución adecuada y equitativa de los recursos para lograr el acceso a los servicios de salud de toda la población colombiana. Se ocupa de esto el principio de justicia que se escapa del campo meramente clínico de la bioética hospitalaria y se expande a la economía, la política y las situaciones sociales que afectan a las comunidades que constituyen el país”.



En este volumen de la Colección Bios y Ethos (No. 25): **BIOÉTICA, JUSTICIA Y SALUD**, se presentan algunas de las más destacadas investigaciones y trabajos de grado, que fueron objeto de discusión en los seminarios de la Maestría en Bioética de la Universidad El Bosque, dentro de las líneas de investigación: “Justicia en Salud” y “Bioética Médica”. En esta forma se busca contribuir de alguna manera al estudio de la ley 100 y de las inequidades de su aplicación en el país, que son objeto de constante preocupación, tanto de los profesionales de la salud como de los usuarios, así como de insatisfacción creciente para todos los involucrados.

¹ Economista, Licenciado en Filosofía y Letras, Especialista en Pedagogía de la Universidad Javeriana. Especialista en Planeación y Desarrollo organizacional. Profesor Universidad El Bosque.

Los intentos de reformas y ajustes han tropezado con resistencia de los sectores económicos y de seguros que ven, de manera sesgada en beneficio propio, la “economía de la salud”, mientras soslayan principios universales de la seguridad social como son la universalidad, la equidad, la igualdad y la solidaridad. A veces, estos se mencionan en la ley, pero están lejos de la realidad y del contexto social colombiano. De otra parte, en el empeño de hacer funcionar el propuesto sistema en forma contraevidente de esa realidad, se han intentado y vanamente alcanzado los ajustes que se pretenden. Así, es tal la complejidad y la maraña de normas contradictorias que se ha caído en el “encarnizamiento jurídico”.

Carlos Vladimir Zambrano introduce el tema con un capítulo denominado Bioética, Justicia Sanitaria y Diversidad Cultural, en donde relaciona a la bioética y a la justicia sanitaria con la diversidad cultural, en un intento de aproximación al tema de reconocimiento de las diferencias culturales en la formulación de las políticas públicas que tienen que ver con la salud y el bienestar de los ciudadanos, bien sea como individuos, o bien con los colectivos. Parte del supuesto de que “dicho reconocimiento hará más justa la justicia, más saludable la salud, más sana la sanidad”. Es un ejercicio que pretende alimentar el debate de la inclusión de lo cultural en los estudios de la bioética.

Carlos Edgar Rodríguez, experto estudioso de la ley 100, en su escrito Aportes a la evolución de la reforma de la salud en Colombia hace un agudo análisis desde la bioética al sistema originado por dicha ley. Parte del supuesto derecho a la atención de la salud consagrado en la Constitución del 91, indaga sobre la insatisfactoria aplicabilidad de la norma y la ubica en un conflicto sobre el desconocimiento de los criterios reales que pretenden ser cubiertos por el sistema y las contradicciones entre la deontología y la teleología, en busca de la convergencia de ambas en una lógica racionalidad.

Como un proyecto inconcluso señala Cristian Galvis la justicia sanitaria en Colombia. Dentro la sociedad de mercado deben tenerse en cuenta las implicaciones económicas, administrativas y la organización y canalización de todos los recursos: humanos, financieros, políticos y gerenciales, con miras a satisfacer de manera racional y genuina las demandas de

salud de la población. Es necesaria, además, en la toma de decisiones, la aproximación de orden ético y filosófico para esclarecer principios y pautas sobre las prioridades del servicio de salud, relacionados con los fines de la medicina.

Hace un recuento histórico del papel del Estado Colombiano desde la época colonial, pasa por las diferentes etapas en lo relacionado con la atención de la salud: el estado de bienestar, la Década perdida, el neoliberalismo y sus implicaciones para la economía y la producción y su implementación en Latinoamérica y, en Colombia, a través de la promulgación de la ley 100. En su escrito, Galvis busca comprender el principio de justicia a partir de una posición igualitaria y otra libertaria y relaciona las dos con la justicia, la libertad, la igualdad y el bienestar común. Se apoya para la reflexión filosófica en las teorías de justicia de Rawls, A. Sen y Aristóteles y, finalmente, destaca el derecho a la salud como uno de los derechos humanos.

En los avances en la genética, un reto frente a la bioética, Gladys León Salcedo expresa sus reflexiones acerca de la importancia que para la salud proporciona la secuencia específica de las bases en la molécula de ADN. La aplicación de estos conocimientos, además de ayudar a resolver problemas de carácter industrial, agrícola y ganadero, son impactantes en cuanto a lo relacionado con la medicina humana, la veterinaria, la farmacia, las aplicaciones que se centran en la lucha contra la enfermedad humana y animal, y la síntesis de las moléculas con fines terapéuticos para obtener logros que se espera superen a los hasta ahora aportados por la investigación científica en ese campo. En todos estos aspectos la bioética tiene un papel que trasciende todas las fronteras en la búsqueda universal de libertad, justicia, equidad y solidaridad que deben inspirar a los Estados en las propuestas de leyes y regulaciones.

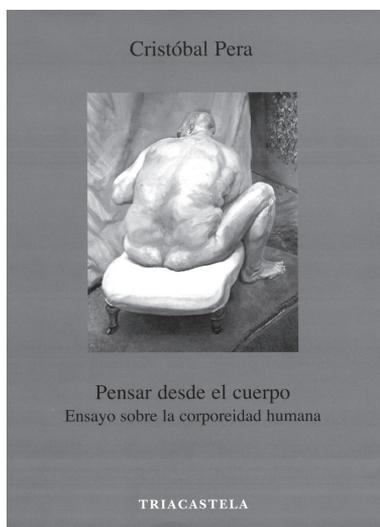
Considerado en su conjunto, el libro aporta significativamente al debate sobre bioética y justicia sanitaria, es rico en planteamientos y sugerencias, especialmente para nuevas líneas de investigación en torno a tan importantes temas.

PERA, CRISTÓBAL. Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana. Editorial Tricastela, Madrid, 2006. 271 Páginas. ISBN: 84-95840-24-3

Por: Carlos Vladimir Zambrano

Cristóbal Pera Blanco-Morales es médico cirujano, profesor emérito de la Universidad de Barcelona, miembro del comité editorial de la Revista Jano, en donde se han publicado la mayor parte de los trabajos que aquí se reseñan. Se declara cirujano intelectual, didáctico por vocación y amante de la literatura. De Extremadura, pasó por Andalucía y se quedó en Cataluña. Es autor de dos manuales de cirugía, de un diccionario filosófico de la cirugía, y del libro *el cuerpo herido*. Así que este nuevo libro tiene la ventaja de estar hecho desde el más hondo conocimiento de la humanística

médica. El perfil realizado por Silvia Churruga señala que “tan fuerte como su vocación quirúrgica... es... la docente. Para el profesor Pera, la medicina se vertebra en la narración de lo que le sucede al paciente y en la reflexión del médico que intenta solucionar el problema”. *Pensar desde el cuerpo* es prologado por Carme Riera, ávida lectora de Pera en Jano, a la vez que colaboradora de la misma revista y, por supuesto médica. Ella dice del autor que “pertenece a la mejor tradición de médicos humanistas como evidencia su vastísima cultura y prueba este ensayo, en el que se combinan los conocimientos científicos con los filosófico-literarios.



Incluso la parte final de este libro, ‘el cuerpo bajo la mirada médica’, que guarda relación directa con la profesión del autor, está enfocada también desde la perspectiva humanística” (p.15).

Pera organiza 43 artículos en seis partes, todas ellas sugerentes, además de los ya insinuantes artículos, para recuperar la perspectiva epicúrea y oponerla a la cartesiana que piensa el ser como una mera *res cogitans*, y tiene al cuerpo como una mera *res extensa* que no piensa. Parece algo estrambótico el número de trabajos, pero no sobra ninguno, y en conjunto dan la impresión de que no faltara otro. Dan buena cuenta de lo que es un *ensayo sobre la corporeidad humana*, y por supuesto, de lo que es *pensar desde el cuerpo*. La primera parte trata al cuerpo como el icono cultural de nuestro tiempo; la segunda, bosqueja las geografías del cuerpo; y la tercera, habla del cuerpo entre otros cuerpos. Luego viene la cuarta parte que trata al cuerpo como la morada del yo; la quinta, analiza al cuerpo como un espacio vulnerable, deteriorable y caducable, para cerrar el libro, en la sexta parte, con la mirada médica sobre el cuerpo.

“*Pensar desde el cuerpo* es, en palabras de Cristóbal Pera, pensar desde nuestro sentiente espacio corporal, ya que es esa corporeidad biológica el ámbito desde donde se despliega el lenguaje y el pensamiento. Es *pensar hacia afuera*, transitando con mirada curiosa por el mundo de nuestras circunstancias, pero también es *pensar hacia dentro*, por el inexplorado y nebuloso territorio de la conciencia personal... Este libro es una reflexión sobre el cuerpo desde el propio cuerpo, que sabe de la exaltación física de la juventud y de la fatiga de la vejez, del gozo y la tristeza, del placer y del dolor. Una reflexión sobre la existencia humana y su destino en el mundo, ligada inexorablemente a su corporeidad y a su vivir como cuerpo, como espacio biológico con una historia y una identidad personal, difícilmente vivida entre los otros cuerpos (sic)” (p. 18).

No es extraño pensar que los tiempos que corren, tremenda y paradójicamente rituales, se manifieste la ritualidad cultural de la época en el culto al cuerpo. Tal idea no es novedosa, simplemente constata una realidad, cada vez más evidente. Basta imaginar las vituallas de un baño de hombres o de mujeres: la cantidad de menjurges, cremas, perfumes, cepillos, peinillas, cuchillas, máquinas, ceras y jabones. No obstante, lo

interesante, y por ello este libro es atrayente, es lograr sopesar la banalización a la que los cuerpos están siendo sometidos, a pesar de que, cada vez más se desarrollan la autonomía y control sobre ellos. De la misma manera, sopesar la sacralización de los cuerpos en que es muy fácil caer. *El cuerpo, icono cultural de nuestro tiempo*, es caracterizado en primer lugar por su fuerte y diversificada presencia en la cultura actual, sus derechos a la intimidad, a su identidad, y a su autonomía. La cara y el sello de la misma moneda, de lo sublime y lo grotesco. “El cuerpo –dice Pera- se comporta como un objeto semiótico, como un texto que se escribe con varios lenguajes: gestos, palabras, posturas, movimientos, es decir, el cuerpo como representación” (p.33).

Como objeto semiótico el cuerpo en sí mismo significa, tal es la idea que sostiene Pera para abordar el tema de la modificación de los cuerpos en nuestro entorno cultural, centrándose en los cuerpos que se llenan de *piercing*. El cuerpo es un lienzo y una escultura animada, podemos recordar la imagen de Señal Colombia ideada por el ministerio de cultura hace unos años: cuerpos lienzos; pero también podemos ver el cuerpo escultura en los *realities* que se dedican a transformar físicamente a las personas, a esculpir las ante los ojos de los televidentes sanguinolentos. La cultura del deseo que ha llamado Jaime Escobar Triana, o la *cultura de la modificación del cuerpo*, que lacónicamente sugiere Pera, son manifiestamente formas culturales y rituales, llenas de significación. Así se expresan las tribus. La ornamentación corporal es un distintivo cultural que siempre estará presente, de un modo u otro. Qué diferencia hay entre un *piercing*, y un arete que se coloca a una niña, ninguna en sí misma: ambos tienen que perforar una parte del cuerpo. Lo que cambia es la significación que quien lo usa le asigna, por lo cual la diferencia es llanamente cultural.

Las geografías del cuerpo, es un apartado que está conformado por cinco artículos. La tesis de autor es que “el cuerpo humano, como territorio donde se encarna el yo, es dominio de Gea la diosa de la tierra y madre de todas las cosas” (p. 55) La geografía anatomoclínica contempla el cuerpo como el territorio de la enfermedad y lo describe con términos geográficos. La sensibilidad del autor apunta a una reflexión interesante: el cuerpo que es, en parte, una parte, es evocado siempre como un todo. Parece ser una vieja idea que da ‘cuerpo’ a las iglesias de las confesiones,

y que luego es retomada por la percepción que se hereda sobre el cuerpo confesionalizado: así, es útil la cita de Pablo de Tarso: “porque así como el cuerpo es uno, más tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo a pesar de ser muchos, forman un mismo cuerpo” (cfr. 60). Los ejemplos del autor son variados e interesantes. El cuerpo es expresado como cabeza o cerebro donde se generan las ideas, corazón donde se genera el amor, “poner la cara” para hacer frente a cosas, la lengua cuando se trata de decir que es de palabra rápida e irreflexiva (cfr. 55-76).

El cuerpo entre otros cuerpos es la tercera parte, y esta constituida por 17 trabajos. El solo título da para pensar la política de los cuerpos, así como la sumisión, la rebeldía. De eso tratan los temas como el cuerpo visto como espacio de posesión y de sumisión, el uso y abuso de los cuerpos (por uno mismo y por los otros), la experiencias límites a las que se llevan los cuerpos, de modo individual y colectivo, los cuerpos sometidos a los comportamientos, a las tradiciones, a las costumbres, los cuerpos enamorados, la locura, y el arte. La puesta en escena de los cuerpos, sometidos creyendo estar liberados, espectáculo andante, y la pornografía. El cuerpo y el poder, y el poder de los cuerpos. Los cuerpos icónicos, epigónicos y farsantes. La violencia. El cuerpo esta sobrecargado y eso que no se contabiliza la fuerza de gravedad. O mejor dicho, a todos los indicadores de subordinación y violencia citados, es menester atenderlos por la gravedad del asunto.

La *morada del yo* es el cuarto apartado constituido por cuatro artículos, que se pueden resumir entre el menosprecio y la exaltación. Qué se exalta de los cuerpos y que es lo que se menosprecia. “¿Y qué el cuerpo no vale menos que el alma?, ¿y si el cuerpo no fuese alma, qué es el alma?” dice el poeta Whitman. Tres categorías emergen de la percepción quirúrgica de Pera: vulnerabilidad, corruptibilidad y caducabilidad de los cuerpos. Triada que me recuerda la cancliana de “diferentes, desiguales y desconectados” porque así también se proyectan los cuerpos de hoy en día. “Los cuerpos humanos –señala Pera- son, muy a menudo, menospreciados por otros cuerpos, y, desde este menosprecio, sometidos a abuso, maltrato, degradación y asesinato. Pero hay otra especie de menosprecio del cuerpo humano que nace del propio cuerpo, que se menosprecia así mismo como espacio biológico vulnerable, corruptible y caducable” (p. 156).

El antepenúltimo aparte desarrolla la idea del cuerpo como *espacio vulnerable, deteriorable y caducable*, en cinco artículos. El problema del dolor, de las heridas, de las enfermedades, y de la vejez. Cuanto dolor esconderá la medicina del placer, cuanta frustración esconderá la medicina del deseo. Si el cuerpo además de su característica biológica e individual se proyecta social y colectivamente, como se desplaza el dolor de la persona a la sociedad, y cómo la sociedad ha asumido tal desplazamiento. Los rituales funerarios no son suficientes para explicarlo. Resulta conmovedor un verso de Cicerón que sirve de epígrafe al trabajo “de la vejez del cuerpo” de la página 173, que dice: “Que si no hemos de ser inmortales, es del todo deseable/ que el hombre se extinga a su debido tiempo;/ pues la naturaleza ha puesto un límite a la vida, como a todas las demás cosas” (p.173). Qué corolarios bioéticos nos dice la sabiduría poética, si cuando lo que en el fondo queremos es extender la vida más allá de la muerte: el poeta Valente lo describe así: “El cuerpo se derrumba/ desde encima/ de sí/ como una ciudad roída/ corroída,/ muerta” (p. 174).

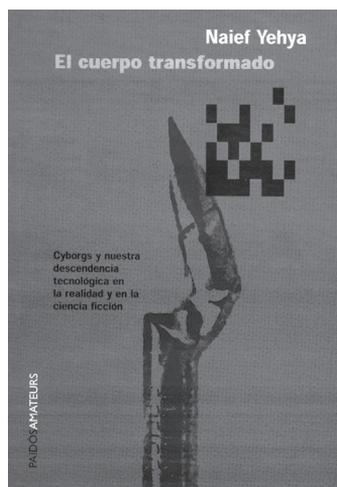
El cuerpo bajo la mirada médica, es la confesión deontológica de Cristóbal Pera. Una mirada epicúrea y renacentista que se proyecta a la actualidad con claridad y buen gusto. ¿Cómo miró el renacimiento el cuerpo humano?; ¿qué significa ver y mirar un cuerpo en perspectiva médica?; ¿cómo se observa lo normal y lo patológico?; ¿cómo lo distingue un médico?; ¿cuál es el orden caníbal y cual el cuerpo como artefacto?; ¿cómo se puede lograr la salud, el bienestar y la felicidad del cuerpo? Y, ahí está el autor apuntando audaces ideas.

El *ensayo sobre la corporeidad humana*, revela muchos años de ejercicio médico, y otros tantos de escritor; deja ver a un ser humano reflexivo desde su práctica, mostrando las tensiones y las complejidades desde los cuerpos que tiene que cercenar para curar, desde sus manos humanamente técnicas, humanísticamente quirúrgicas. 43 indicios de diferentes problemas que se deben seguir abordando. El cuerpo, ese permanente desconocido, ese lugar de oscuridad y de animalidad, de naturaleza aún inexplorada, apenas visualizada, según Agamben. Después de leer años de reflexión recogidos en el libro, se siente un dolor en el cuerpo y una esperanza que no duele menos.

YEHYA, NAIEF. El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción. Paidós Amateurs, México, 2001. 230 Páginas. ISBN: 968-853-466-8

Por Carlos Vladimir Zambrano

De Yehya no había leído nada. Él es un crítico de cine muy reconocido en México y, por ahí, ha escrito algunas novelas como la *verdad de la vida en Marte*. Su camino como ingeniero ha sido el interrogarse sobre la influencia de la tecnología en el individuo, la cultura y la sociedad, y en las respuestas prefirió la ciencia ficción a las ciencias duras, la literatura a la matemática. En este libro que se acerca al problema de la relación libertad y cuerpo, Yehya, introduce un tema interesante con metáforas iconográficas extractadas de escenas clásicas del cine de ciencia ficción y de algunas obras literarias. Y, ese es el punto en esta reseña. Su libro está en la colección PaidósAmateurs porque esa colección “nace de la sospecha de que la manera más gozosa de acercarse a un tema es ser invitado o seducido por un aficionado, profesional no del tema en cuestión sino de la escritura... a cargo de poetas, ensayistas o narradores” (p. 7).



Me gusto el libro porque es un ensayo sobre cultura, sociedad y tecnología a partir de las reflexiones que deja el cine sobre nuestra forma de entender ese mundo, en particular porque ellas tienen que ver con el

cuerpo y las transformaciones que este sufre. Escrito en 2001, el *cuerpo transformado: cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción* se le adelantó a “tecnología del cine en nuestras casas”, la nueva serie documental de *Discovery Channel* sobre el uso cotidiano y real de las tecnologías sofisticadas (las creíamos quimeras científicas) que usan los personajes protagónicos de las películas de ciencia ficción, vr. gr, Jhon Anderton (Tom Cruise) en *Minority Report* de Spielberg (2002). Director éste, siempre tan bien documentado en las investigaciones científicas de vanguardia.

Me había interesado en “lo *cyborg*” leyendo el libro de Harding, *Simios, Cyborgs y mujeres*, que es material de lectura imprescindible, sin lugar a dudas. Sin embargo, Yehya convirtió los problemas que ella plantea en imágenes de películas, películas –que entre otras cosas- jamás hubiera pensado que podrían ayudar a pensar el cuerpo y sus transformaciones, o el efecto de la cibernética y la biónica en nuestras realidades corporales. *The Invasion of the Body Satchers* de Siegel (1956), Kauffman (1978), y Ferrara (1993), *El Blade Runner* de Ridley Scott (1982), el *Terminator* de Cameron (1984 y 1991), y el *Robocop* de Verhoeven (1987), Kershner (1990) y Dekker (1993), terminaron significando nuevas cosas.

Al decir del autor hay que ver y pensar la cadena evolutiva de Mollok en *Metrópolis* de Fritz Lang, la dictatorial computadora Alpha 60 en *Alpha-ville* de Godard, la computadora traicionera HAL en 2001 *Odisea en el Espacio* de Kubrick, la genocida red skynet de *Terminator*, la inteligencia artificial de *Matrix* de los Wachowsky, o la ingeniería genética de los válidos (personas concebidas mediante diseños genéticos), y no-válidos (personas concebidas naturalmente), registrada en *Gattaca* de Andrew Nicol (1997), en la que actuaron Ethan Hawke, Uma Thurman, Jude Law y Ernest Borgnine (cfr. p. 77).

Sigue llamando poderosamente la atención la cantidad de películas que se convierten en el centro de sesudas reflexiones de importantes académicos de distintas ciencias, por ejemplo, físicos (Ezensberger), Filósofos (Zizec), historiadores (Gruzinski), Antropólogos (Piault), matemáticos (Zalamea), y bioéticos (Tomás), y la cantidad de escenas cinematográficas a las que uno tiene que recurrir para explicar fenómenos complejos

que sean comprensibles, por lo menos imaginables para nuestros estudiantes. Incluso, no deja de llamarme la atención las metáforas poéticas que dan presencia en el lenguaje cotidiano a las complejas teorizaciones algorítmicas. Tal es el caso de *efecto mariposa* (2004), película dirigida por Eric Bress y J. Mackye Gruber, e interpretada por Ashton Kutcher y Amy Smart, que bien podría generar tantas reflexiones filosóficas, antropológicas y bioéticas como lo logró en su momento la trilogía *Matrix* de Andy y Larry Wachowsky, interpretada por Keanu Reeves, Laurence Fishburne, Carrie-Anne Moss, y Hugo Weaving.

Progresivamente se está escribiendo sobre el cine y su uso pedagógico en la enseñanza de la bioética. Por ejemplo: Fresnadillo, et al., *Metodología docente para la utilización del cine en la enseñanza de la microbiología médica y las enfermedades infecciosas*, Revista MedCine; Menéndez A, *Cine, historia y medicina*, Suplemento de Conecta n° 1, Gloria Tomás, *El Cine, instrumento en la Bioética*, Bioética en la Red; González Martel, *El cine en el universo de la ética*, Alauda, Anaya; Muñoz S, y Gracia Diego, *Médicos en el cine: dilemas bioéticos, sentimientos, razones y deberes*, Editorial Complutense; Rivera J., *Lo que Sócrates diría a Woody Allen*, Editorial Espasa; María Consuelo Tomás y Garrido, *la vida humana a través del cine cuestiones de antropología y bioética*, Ediciones Internacionales Universitarias.

El libro está organizado en nueve capítulos de títulos extraños, no obstante enuncian la idea: desechar el envase, cyborgs en la realidad y la ficción, nuevas tecnologías: nuevas percepciones, cyborgs corporativos e institucionales, neodarwinismo: bebés cyborg y eugenesia, la feminidad de la máquina humana, la modelo inmortal y la belleza fugaz, la disputa por la explicación del mundo, y, los hijos de nuestra mente.

Dice Yehya que “hemos tratado de explorar la forma en que el uso y el abuso de diversas tecnologías nos están transformando como especie y han desarrollado en nosotros nuevas aptitudes, nos han acostumbrado a condiciones de vida y de trabajo extraordinarias... no se hace ninguna predicción; tan solo se trata de describir la inevitable transición de una sociedad humana...” (p. 15). Lo primero que es interesante es la fragilidad del cuerpo, citando a Hans Moravec, director del laboratorio de Robots móviles de Carnegie Mellon, Yehya señala que “las neuronas no

son dispositivos tan complejos y funcionales como se había creído, y considera que si bien son el proceso de millones de años de evolución, bien podrían ser mejoradas” (p. 32). Además, según Moravec, a pesar de las cualidades físicas formidables de nuestros cuerpos, mediante la manipulación del ADN, las deficiencias de nuestro diseño corporal pueden ser revertidas. La fragilidad biológica del cuerpo está haciendo pensar en la posibilidad de que las mentes existan fuera de los cuerpos.

Acerca de la cibernética describe sus edades que concibe como oleadas. La primera, es la de concepto de homeostasis, entre 1945 y 1960, la segunda, es la del concepto de reflexividad, entre 1961 y 1980, y la tercera oleada de 1981 a la fecha, está dominada por la virtualidad y una de sus características es la emergencia. De los Cyborgs habla desde Clynes y Kline, quienes trabajaron en un hombre mejorado que pudiera hacer viajes espaciales sin contratiempos. Las características que debían obtener estos cyborgs de los años 60, eran mantener el estado de alerta y vigilia, reducir el efecto de radiación, los problemas metabólicos y los controles hipotérmicos, sostener la oxigenación y reducir el carbono, permitir la entrada y salida de fluidos, controlar los sistemas de enzimas, mantener el control cardiovascular, estimular el mantenimiento muscular, evitar problemas de percepción, vigilar la presión y las variaciones de temperatura externa, y eliminar la psicosis. Hay cyborgs, robots y androides; el cyborg es una combinación de organismo evolucionado y máquina, el robot es un aparato electromecánico con autonomía relativa, y, el androide que puede ser un robot antropomórfico carente de elementos orgánicos, o bien un humanoide manufacturado tecnológicamente. El Cyborg es el sujeto de esta nueva transformación del cuerpo, por su capacidad de ser fragmento, de ser parte, de poder estar disperso, de su virtual capacidad de distribución: “los límites del sujeto son una invención de la cultura y no una certeza biológica. Las fronteras corporales no bastan para contener la mente, las percepciones, ni las sensaciones.

Las nuevas tecnologías implican nuevas percepciones, cualquier cambio tecnológico genera cambios proporcionales en la estructura de la sociedad, por lo que la introducción de una herramienta en una cultura, es la introducción de una nueva percepción concomitante, por lo tanto de un cambio cultural. “Al mismo tiempo que creamos herramientas, nos

recreamos a nosotros mismos a su imagen” (p. 76). La forma básica de la relación naturaleza cultura, siempre tan descriptiva y tan útil. Hay un proceso cultural en la relación cuerpo tecnología porque es un esfuerzo por cambiar el orden natural o de modificación del entorno.

Una vez Yehya despacha los cyborgs y sus minucias, señala que “el verdadero tema de la mayoría de los relatos de ciencia ficción no son las batallas entre imperios galácticos, ni las invenciones tecnológicas prodigiosas, ni siquiera la fascinación con el futuro, sino la amenaza de la cultura a la condición humana del hombre” (p. 73), y sus mitos. “Así como las culturas paganas imaginaban a sus divinidades y demonios como hombres, animales o quimeras, dice Yehya, los primeros seres artificiales eran concebidos como hombres de barro, metal, maíz” (p. 76). Seres que trasmutan sus cualidades originarias en otras distintas con propiedades nuevas. Esa es la razón de los mitos, pero los mitos son expresiones sociales, por lo que reflejan es un gran proceso cultural. Esa es la idea de la emergencia: una realidad puede adquirir propiedades nuevas que no tienen las partes constitutivas y para las que no fue creado. Deleuze llamó *filum maquina* a la emergencia. Al final lo distinto comienza a cooperar para formar una entidad de más alto nivel que la anterior, dando nacimiento a un fenómeno distinto de naturaleza, a un alter, un cuerpo, en este caso social, transformado.

Para finalizar, luego de mostrar las transformaciones en los cuerpos de los hombres y de las mujeres, las posibilidades de reproducción asistida, las formas de asistencia al placer, la segmentación de los cuerpos, implantes para sordos, y demás transformaciones, Yehya, señala que “los progresos en la robótica, inteligencia y vida artificial, redes de comunicación y miniaturización de componentes, en general anuncian que de cumplirse hasta las predicciones más conservadoras pronto habrá una nueva ecología biomaquina, poblada por computadoras y robots que podrán aprender de la experiencia, adaptarse a medios cambiantes, y a la larga a adquirir inteligencia real...” (p. 205).

Políticas Editoriales

“Es tarea fundamental de la Universidad El Bosque crear las condiciones a la transmisión, transformación y generación del conocimiento. Se entiende, que se ha de transmitir el conocimiento para ampliar sus fronteras actuales. Todo acto de investigación que en ella se procure debe estar inspirado por el “Deseo irrestricto de buscar la Verdad”.

La alternativa espiritual de búsqueda es consecuente con la libertad, la autonomía, la espontaneidad y la creatividad del espíritu.

Por ello, la investigación como nota fundamental por excelencia de la Universidad El Bosque, debe ser elemento dinamizador de todo su quehacer académico.

El modelo investigativo de la Universidad El Bosque, es por esencia, interdisciplinario y asume constructivamente los problemas más cercanos a nuestra realidad siempre en proceso evolutivo de transformación”.

Tomado de la Misión y Proyecto Educativo

IDENTIDAD

La REVISTA COLOMBIANA DE BIOÉTICA, es una publicación del Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque, editada con una frecuencia semestral y constituida como un órgano de difusión eficaz para que los docentes, investigadores y estudiantes entreguen a la comunidad académica nacional e internacional periódicamente lo mejor de sus investigaciones, estudios, reflexiones sobre temas científicos, tecnológicos y culturales, relacionados con la Bioética, en el más amplio sentido de la palabra, y entendida como un campo de estudio interdisciplinario enmarcado por las diferentes disciplinas científicas en que se basa el conocimiento y la práctica de la bioética. “Será un espacio de reflexión, un

nuevo discurso y una nueva aproximación ética de todas estas cuestiones en un ambiente pluralista, interdisciplinario, global y prospectivo”.

TEMÁTICAS TRATADAS

La Revista se propone presentar investigaciones y estudios originales de nuestra comunidad académica para la comunidad académica nacional e internacional. Una función paralela consistirá en hacer conocer trabajos y estudios importantes y cuya calidad y pertinencia sea indudable. Contendrá estudio de casos y revisiones que sirvan de elementos de reflexión para académicos, profesionales de las diferentes profesiones, consultores y en general estudiosos de temas éticos y bioéticos contemporáneos. Será una publicación abierta a distintas perspectivas disciplinarias, temáticas y metodológicas para abordar los desarrollos investigativos, analíticos y empíricos de la Bioética.

CALIDAD

Calidad científica: Se velará por la calidad de las investigaciones y estudios científicos, tecnológicos y culturales que se publiquen. En la Revista sólo aparecerá lo mejor de la producción de la comunidad académica del Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque y de los estudios e investigaciones que nos sean remitidas por los académicos nacionales e internacionales interesados en comunicar sus ideas contribuyendo en esta forma a la difusión del conocimiento científico.

Para REVISTA COLOMBIANA DE BIOÉTICA la prioridad es por tanto la calidad de los artículos publicados. Para tal efecto cumple con un riguroso proceso de selección por parte del Editor y del Comité Editorial, evaluación y certificación por pares académicos especializados en el campo específico del documento.

VISIBILIDAD Y RECONOCIMIENTO

Tiene una amplia difusión entre los docentes, investigadores y estudiantes de la Universidad El Bosque y además está presente en las principales bibliotecas nacionales e internacionales, en las bibliotecas universitarias,

en las asociaciones y corporaciones y en otros selectos grupos interesados en las temáticas tratadas.

1. Entre los tipos de documentos que se publicarán se precisan:
 - a) Artículo de Investigación Científica y Tecnológica: Documento que presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación. En su estructura debe contener Resumen y “Abstract” (Traducción técnica del Resumen), Palabras Claves o “Key Words” (Traducción literal de las Palabras Claves).
 - b) Artículos de reflexión: Documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
 - c) Artículo de revisión. Documento resultado de investigación donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por los menos cincuenta (50) referencias.
 - d) Artículo corto. Documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica que por lo general requiere una pronta difusión.
 - e) Reporte de caso. Documento que presenta los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.
 - f) Revisión de tema. Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema particular.
 - g) Cartas al editor. Posiciones críticas, analíticas o interpretativas sobre los documentos publicados en la revista, que a juicio del Comité Editorial constituyen un aporte importante a la discusión del tema por parte de la comunidad científica de referencia.
 - h) Editorial. Documento escrito por el Editor, un miembro del Comité Editorial o un investigador invitado sobre orientaciones en el dominio temático de la revista.

- i) Traducción. Traducciones de textos clásicos o de actualidad o transcripciones de documentos históricos o de interés particular en el dominio de publicación de la revista.
 - j) Documento de reflexión no derivado de investigación.
 - k) Reseña Bibliográfica.
2. Los autores pueden o no estar vinculados a la Universidad El Bosque. Se debe adjuntar al documento una breve reseña biográfica que incluya títulos, ocupación laboral, reconocimientos y publicaciones e investigaciones realizadas junto con la dirección electrónica.
 3. Los artículos enviados al Editor para ser publicados en la Revista, serán previamente aprobados por el Comité Editorial y el Comité Científico de la Revista. Una vez seleccionados por dichos Comités los documentos serán remitidos a pares académicos (referees) para su evaluación y certificación.
 4. Todo artículo publicado debe contener derechos de autor y por tanto será considerado material inédito, lo cual exime de toda responsabilidad a la Universidad y sus miembros, al Editor y al Comité Editorial de eventuales reclamos por derechos de autor.
 5. El Comité Editorial podrá hacer correcciones formales o de redacción sin ulterior revisión de los autores. Los artículos, revisiones, ensayos o reseñas que sean rechazadas no serán devueltas a su autor, pero este recibirá información sobre la decisión tomada. Los autores de los artículos publicados recibirán cinco (5) revistas.