

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 armazón: 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 ἀσθησις, 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 ayudarle 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 transplantes, 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. Valiatitis 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 irreveleable, 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*, nº 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.