

## DOSSIER

# FENOMENOLOGÍA DE LA INTERCORPOREIDAD

**José Luis Mainetti**

---

*Fundación Mainetti  
Escuela Latinoamericana de Bioética  
CONICET*

**Autor:** Doctor En Medicina y Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Investigador Principal del CONICET. Es doctor *Honoris Causa* por las Universidades de Juan Agustín Maza de Mendoza y la Universidad Nacional de Cuyo. Es creador del Instituto de Bioética y Humanidades Éticas, preside la Escuela Latinoamericana de Bioética y es Director Académico de la Fundación Mainetti. Es Presidente de la Academia Argentina de Ética en Medicina y Miembro de la Comisión Nacional de Bioética del Ministerio de Salud de la República. Autor de innumerables artículos y libros entre los que se destacan: *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano* (1972), *Antropobioética* (1995), *Bioéticas. Ética en las especialidades médicas* (1997), *Compendio Bioético* (2000, 1º edición y 2004 2º edición), *Bioética narrativa*, Quirón 2001, Vol. 32 N° 1; *Somatología. Anatomía de la persona* (2004).

**Resumen:** Este artículo se refiere al concepto de intercorporeidad, como una posibilidad de intercambio de partes o piezas entre seres humanos, profundizada por nuevas tecnologías biomédicas. Explica cómo estos intercambios producen otra intersubjetividad, con sus distintas formas de concreción, (transplantes, implantes, transfusiones, donaciones) y analiza sus efectos en un plano biológico, experiencial y cultural. Establece nexos entre los posibles procesos de revolución de los cuerpos y su estrecha relación con las transformaciones sociales. Luego el texto al remitirse al concepto de propiedad corporal, muestra diversas posiciones ideológicas que se pueden establecer con los cuerpos, según las apropiaciones y disponibilidades personales, colectivas o universales validadas en un momento particular de la cultura. Con base a estas posibles construcciones sociales, se configuran doctrinas biojurídicas peculiares, que nos exhortan a pensar en la bioética como una teoría de la vida.



**Palabras claves:** Intercorporeidad, Cuerpo Humano, Bioética, Somatología, Somatoplástica, Propiedad Corporal.

**Summary:** This article refers to the concept of intercorporeity, as a possibility of interchange of parts or pieces between human beings, by new biomedical technologies. Explains how these interchanges produce other intersubjectivities, with its different concretion forms, (transplants, implants, transfusions, donations) and analyzes its revolution process of bodies and close relations with social transformations. Then, the text, remits to the corporeal propriety concept and sows different ideological positions that can be established with bodies, according to the properties and personal availabilities, collective or universal, validated in a particular moment of culture. These possible social constructions, shape particular biojuridic doctrines, that move us to see the bioethics as a theory of life.

**Key words:** Intercorporeity, Human body, Bioethics, Somatology, Somatoplastic, Corporal propriety.

*Es mi deseo exponer las transformaciones de los cuerpos  
en formas nuevas. Oh dioses, puesto que también  
vosotros habéis sido autores de tales transformaciones,  
ayudadme en mi empresa y haced que mi poema  
discurra sin interrupción desde el principio del  
mundo hasta la actualidad.  
Ovidio, Metamorfosis*

La “resurrección de la carne” que Ortega anunció en los años veinte del siglo se ha vuelto hoy una realidad planetaria, pues cultura del cuerpo es la nuestra, tanto por su forma de vida como por su interés intelectual<sup>1</sup>. La fenomenología, que inició la visión

<sup>1</sup> P. Laín Entralgo, en su libro *El cuerpo humano. Teoría actual*. (Espasa-Universidad, Madrid 1989), se hace eco hoy de esa expresión de Ortega en “Vitalidad, alma, espíritu”, de 1926: “Cuando daba sus primeros pasos la etapa de la cultura occidental que llamamos actualidad, avizoró Ortega que el hombre europeo -lo diré con sus propias palabras- ‘se dirige recto a una gigante reivindicación de su cuerpo, a una resurrección de la carne’. Era en 1926. Sesenta años más tarde, en plena resurrección de la carne vivimos todos los hombres del planeta, no sólo los europeos. La pasión por el cuerpo se hace a todos patente en la práctica y la contemplación del deporte, en el exquisito cuidado de la salud, en el invasor auge de la dietética y la cosmética, en la arrolladora vigencia del sexo, en tantos y tantos rasgos más de la vida actual. Por otro lado, la

filosófica contemporánea del cuerpo, debe ahora conducirnos hacia una somatología o teoría integral del cuerpo humano, a la vez biológica, experiencial y culturalmente comprendido<sup>2</sup>. Este desafío parte de una revolución somatoplástica de la presente biomedicina, capaz de transformar la naturaleza humana y recrear al hombre, cuyo cuerpo ha dejado de ser reparo natural o condición inmodificable, replanteando su estatuto ontológico y axiológico. Intercorporeidad es una dimensión fenomenológica abierta por las nuevas técnicas del cuerpo que realizan la quimera, como los trasplantes de órganos y tejidos, la donación de gametas y embriones o la intervención genética. La biomedicina obliga hoy a considerar el cuerpo como objeto de derecho, con su ambivalencia fenomenológica de cuerpo que se es y cuerpo que se tiene, traducida en dispares doctrinas biojurídicas sobre la propiedad corporal y su licitud de comercialización. Este reciente capítulo de la pertenencia y disponibilidad del cuerpo es un oportuno ejemplo de las virtualidades de la somatología para la fundamentación de la bioética, la nueva ética de la vida<sup>3</sup>.

#### Idea de la somatología

Si es verdad que vivimos en la “cultura del narcisismo”, no resultaría extraño el fascinante descubrimiento actual del cuerpo como objeto de cuidado y estudio<sup>4</sup>. En tal caso sólo debiéramos prevenirnos contra la ficción de un cuerpo heredero metafísico del alma, que daría sentido profético al anuncio de Ortega sobre la “resurrección de la carne” en la cultura occidental contemporánea. Pero quizás, como lo iremos viendo, el actual resurgimiento del cuerpo se debe más bien al *habeas corpus* de una revolución somatoplástica en la que Pigmalión ha sacado a Narciso del espejo<sup>5</sup>.

Contra toda la tradición que desatendió al cuerpo en la reflexión filosófica, una serie de pensadores (Schopenhauer, Maine de Biran, Feuerbach, Nietzsche, Bergson...), si se quiere alineados en el *pathos* de la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*), fueron

---

meditación acerca del cuerpo viene siendo, a partir de Nietzsche, Bergson y Husserl, tema obligado para cuantos quieren conocer la realidad del mundo desde lo que en esa realidad nos es más inmediato. Por todas partes, de mil distintos modos, nuestro cuerpo se nos ha hecho más-que-cuerpo” (p. 15-16). Sobre la aportación de Ortega a la filosofía contemporánea del cuerpo, véase mi estudio “El problema del cuerpo en Ortega”, en *Estudios Bioéticos II*, Quirón, La Plata 1993.

<sup>2</sup> Remito a mi libro *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*, Quirón, La Plata 1972.

<sup>3</sup> Cf. J. A. Mainetti “Filosofía del cuerpo”, en *Estudios Bioéticos*, Quirón, La Plata 1993.

<sup>4</sup> Véanse, *inter alia*, Chr. Lash, *The Culture of Narcissism*, Warner Books, New York 1979, y J. A. Mainetti “La idea del cuerpo y la crisis de nuestro tiempo”, Quirón 1983, 14: 3-4.

<sup>5</sup> Cf. J.A. Mainetti “La revolución de Pigmalión”, en *Introducción a la bioética*, Quirón, La Plata 1987.

los analistas de la experiencia del cuerpo propio que precedieron a la fenomenología<sup>6</sup>. Husserl introduce la distinción, terminológica en alemán, entre el cuerpo-objeto (*Körper*) de la explicación científica y el cuerpo-sujeto (*Leib*) del mundo de la vida, incorporando este último a la subjetividad trascendental<sup>7</sup>; Husserl describe el cuerpo intencional o fenomenológico que permanece tras la *epoché* como realidad material autosentiente (nivel táctil de la constitución del cuerpo)<sup>8</sup>, y propone una somatología o teoría fenomenológica del organismo animal<sup>9</sup>. A partir de Husserl, que no tuvo intención de descubrir una experiencia original del cuerpo propio, sino atribuir lo psíquico al cuerpo en tanto cosa, la filosofía contemporánea, y principalmente francesa, desarrolló una genuina y fecunda teoría del cuerpo respecto de la metafísica tradicional de la corporeidad (Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Lévinas...)<sup>(10)</sup>.

Acaso ha llegado el momento de retomar esa propuesta husserliana de la somatología, pero en el amplio sentido de una teoría integral del cuerpo humano, que reconcilie y complemente la ciencia y la experiencia del mismo, pues la historia de dos cuerpos (*Leib* y *Körper*, cuerpo propio y cuerpo ajeno), separados y heterogéneos, reedita a su modo la ontología centáurica del dualismo antropológico tradicional. Para ello tiene la filosofía que recuperar su relación con la ciencia, venciendo un resentimiento tecnocientífico al que no es ajena cierta fenomenología corriente. Entonces aparecería un nuevo paradigma del cuerpo, a partir de sus representaciones biológicas y de sus construcciones culturales<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. J. A. Mainetti *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*, op. cit.

<sup>7</sup> "Sólo por medio de la relación con el organismo animal (*Leib*) llego a ser humano y animal, y sólo así alcanzo un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza" (*Ideas*, 103, 1913).

<sup>8</sup> "El cuerpo (*Leib*) se constituye originariamente de doble modo: por una parte es cosa física, *materia*, y así tiene su extensión, en la cual entran sus propiedades materiales, y por otra parte yo encuentro sobre él y *siento* sobre él y en él: calor en el dorso de la mano, frío en los pies, sensaciones de contacto en la punta de los dedos" (*Ideas*, II, 145-146).

<sup>9</sup> El término y concepto de somatología (*Somatologie*) como ciencia del cuerpo viviente (*Wissenschaft des Leibes*) lo introduce Husserl en *Ideas* III, cap. 1°, "Las diferentes regiones de la realidad".

<sup>10</sup> Para una exposición de conjunto sobre el tema del cuerpo en esos autores, véanse R. Zaner, *The Problem of Embodiment*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964; P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano*, op. cit.; y J. A. Mainetti, *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*, op. cit.

<sup>11</sup> Como afirma Ricoeur (cit. por Laín Entralgo, op. cit. p. 280) "La filosofía se agota a sí misma cuando pierde el contacto con las ciencias ... A partir de Hegel, y sobre todo a partir de Nietzsche y de Heidegger, la filosofía se recluye en un debate con su propio pasado, dejando de lado su relación con la ciencia". Con razón denuncia L. Sève (*Pour une critique de la raison bioéthique*, Odile Jacob, París 1994) esa actitud fenomenológica de rechazo a los saberes objetivos y su sólo atenimiento a la subjetividad como *la* realidad, en la postura de M. Henry (*La barbarie*, Grasset, París, 1987), para quien la ciencia es "bárbara" al imponerse como conocimiento riguroso y verdadero que atenta contra el valor irremplazable de nuestra experiencia de nosotros mismos y opera una ruptura completa con los conocimientos tradicionales de la humanidad.

Por un lado la biología reconoce ahora en el organismo a un sujeto *sui generis*, un cuerpo de autopercepción y conducta específicamente humanas. Como intenta mostrar la psiconeuroinmunología, los procesos fisiológicos son procesos cognitivos y conductivos, de alguna manera pertenecientes a la experiencia significativa: el cuerpo es historia, biografía<sup>12</sup>. Por otro lado, las ciencias sociales denuncian la visión naturalista de un cuerpo universal e invariable y descubren su construcción cultural e histórica<sup>13</sup>. De modo que el secular y hoy renovado conflicto entre un paradigma holístico (ecosistémico) y otro reduccionista (ingenieril) del cuerpo, refleja las transformaciones de nuestro cuerpo contemporáneo, su nueva fábrica biológica y social, en la que es preciso comprender “lo que puede el cuerpo”, la “gran razón” o “sabiduría del cuerpo”<sup>14</sup>.

### Revolución somatoplástica

La revolución biológica de la segunda mitad del siglo XX es comparable, desde el punto de vista científico y tecnológico, a la revolución de la física en la primera mitad de nuestra centuria. En ambos casos se trata de un nuevo modelo teórico (física nuclear--biología molecular) y de una innovación tecnológica de aquel derivado (Fisión atómica--biogenética). También por alguna de sus consecuencias, aunque de distinto signo, pueden aquellas asimilarse (una bomba destructiva de la vida y otra en explosión que promete recrearla). Pero la revolución biológica constituye acaso una revolución cultural en el orden de esas transformaciones fundamentales en la historia de la humanidad que implican un cambio radical en el sentido de la técnica. 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 10.000 años y en escala planetaria con la revolución industrial, sino que tiene la posibilidad de transformarse a sí mismo y controlar la propia evolución biológica. Es ésta la revolución de Pigmalión o antropoplástica, remodeladora o recreadora del hombre<sup>15</sup>.

La vocación demiúrgica de la nueva tecnociencia biomédica se aprecia ya en una medicina del deseo o desiderativa, que no se conforma, como creía Chesterton, con el

---

<sup>12</sup> Cf. “Biological Research and Reality”, *The Journal of Medicine and Philosophy* (vol. 15, N° 5, Oct. 1990), en particular C. M. Levin y G. E. Solomon “The discursive formation of the body in the history of medicine”.

<sup>13</sup> Cf. M. Feher (ed.) *Fragmentos para una historia del cuerpo*, trad. esp., Taurus, Madrid 1991.

<sup>14</sup> Como es sabido, estas últimas expresiones pertenecen, respectivamente, a Spinoza, Nietzsche y W. Cannon. Sobre el nuevo paradigma del cuerpo, véase D. Leder (ed.) *The Body in Medical Thought and Practice*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/ Boston/ London 1992.

<sup>15</sup> J. A. Mainetti, “La revolución de Pigmalión”, en *Introducción a la bioética*, op. cit.

cuerpo humano normal y sólo trata de restaurarlo. El arte de curar se ha vuelto factivo y no meramente correctivo, promesa de mutaciones vertiginosas por las cuales, en ciertos aspectos, la condición humana deja de ser una realidad irreparable, sustantivamente irreformable. Este pigmalionismo biomédico somatoplástico no es como otros de nuestros saberes y poderes, pues nos obliga a repensar la vida -lo que ahora llamamos bioética- en su naturaleza humana individual, familiar, social, política y cósmica, y esto significa mucho más que acomodar las innovaciones tecnocientíficas a nuestras creencias y costumbres, como hacemos con la astronáutica y la televisión o el automóvil. La transformación actual del cuerpo humano modifica el correspondiente mundo de la vida, y la pregunta por el ser del hombre se torna en la pregunta sobre qué debemos hacer de él<sup>16</sup>.

La medicina desiderativa presenta variedad de formas, en línea de máxima una medicina perfectiva que con la futura biogenética podría fabricar al hombre. Pero ya una medicina sustitutiva, que reemplaza las partes y funciones del cuerpo, está señalando el destino protésico de la vida humana y en particular de sus modos de nacer, procrear y morir. Las nuevas técnicas biomédicas permutativas o de recambio del cuerpo comprenden la bioingeniería (aparatos y órganos artificiales), los trasplantes de órganos y tejidos, la donación de gametas y embriones, y las intervenciones genéticas (trasplantes moleculares). Estas técnicas -dejando a un costado las prótesis *stricto sensu* (capítulo de la transcorporeidad bio-artificial en el que se inscribe la ficción del cyborg) y los organismos transgénicos (híbridos o capítulo quimérico de una corporeidad interespecífica) abren una nueva dimensión fenomenológica del cuerpo que llamaremos intercorporeidad<sup>17</sup>.

### Dimensiones de la intercorporeidad

Intercorporeidad es la relación de intercambio de partes o productos del cuerpo entre seres humanos. Se trata de una nueva dimensión intersubjetiva del cuerpo, cuyo prototipo son la ablación y trasplante de órganos y tejidos, y la disposición de productos somáticos (sangre, gametas y embriones). Siempre han existido formas "pretécnicas" de intercorporeidad, anteriores a las intervenciones biomédicas (los llamados "postizos",

---

<sup>16</sup> J. A. Mainetti *Bioética Ilustrada*, Quirón, La Plata 1994.

<sup>17</sup> Algunos estudios recientes sobre el cuerpo humano por parte de las ciencias sociales empiezan a prestar atención a la novedad de la revolución biomédica y sus implicancias bioéticas, biojurídicas y biopolíticas. Por ejemplo, J. O. Neill, *Five Bodies. The Human Shape of Modern Society*. Cornell University Press, Ithaca and London 1985; J. Miller, *The Body in Question*, Jonathan Cape, London 1978.

como cabellos, uñas y dientes). Pero las actuales tecnologías intercorpóreas crean otra realidad y plantean una singularidad de las partes y productos del cuerpo: estatus ontológico personal, valor vital y recurso exótico<sup>18</sup>.

Es posible la descripción de formas imaginarias y naturales de la intercorporeidad. Entre las primeras, dejando aparte la protoforma quimérica interespecífica, tenemos presente el relato bíblico de la creación de Eva con la costilla de Adán, y el mito del andrógino según Platón, sin dejar de ver las imágenes de la magia y las narraciones de milagros, que conforman un rico repositorio fantástico. Entre las segundas, el registro no es menos variado en la sexualidad y la reproducción (coito, embarazo y lactancia), en la antropología digestiva (canibalismo), la teratología (siameses) y la epidemiología (contagio)<sup>19</sup>.

Las nuevas formas tecnológicas de la intercorporeidad se refieren fundamentalmente a la trasplantología, la reproducción asistida y la ingeniería genética. No es este el lugar para el inventario de la presente fábrica del cuerpo. Es larga la lista de trasplante de órganos únicos, ablacionados del cadáver o del vivo, y de tejidos que se renuevan periódicamente (sangre, médula). Las tecnologías reproductivas implican los dones de espermatozoides en la inseminación artificial, de ovocitos en la FIV con donante, de embriones en la FIV con transferencia de embrión. La ingeniería genética por ahora sólo promete la donación embrionaria morular, con lo que un gemelo fetal en el freezer de cada uno (San Clon, el nuevo ángel de la guarda o doble genético) podrá servirnos para el oportuno recambio de órganos<sup>20</sup>.

Estas transformaciones a la vez del cuerpo biológico, vivido y representado rememoran el célebre texto de M. Mauss "Ensayo sobre el don". El don es una forma de intercambio de bienes en la sociedad primitiva, regulada por las obligaciones de dar, de recibir y de retribuir. Dicho modelo antropológico, que mantiene las relaciones humanas y personales entre los grupos e individuos, sirve a la comparación crítica con nuestro

---

<sup>18</sup> J. A. Mainetti "La revolución trasplantológica", en *Estudios Bioéticos II*, Quirón, La Plata 1993.

<sup>19</sup> A pesar de una aparente obviedad y/o artificiosidad, la fantasmalogía y la fisiología intercorpóreas revelarían la "pulsión de muerte" del "conócete a tí mismo" (Narciso), además de "explicar" los posibles significados latentes de la experiencia del cuerpo con las nuevas tecnologías biomédicas.

<sup>20</sup> Una nueva Anatomía, la cartografía genética, señala el paso de la medicina restauradora a la medicina fabricadora. Con acierto una serie de libros sobre las nuevas técnicas que transforman la historia de la fábrica del cuerpo lleva el título de Vesalio: A. Vésale *La fabrique du corps humain*, Edition Actes Sud Inserm, Arles 1987 (edición bilingüe latin-francés, prefacio de C. Ambroselli, A. Fagot-Largeault y C. Sindino).

sistema biocrático en términos bancarios, de anonimato y economía moralmente neutrales<sup>21</sup>.

La variedad de formas imaginarias y naturales de la intercorporeidad, así como de las funciones y productos del organismo (de la leche a las heces, de la sangre a las lágrimas) determina un complejo y ambivalente estereotipo de la donación de órganos y gametas. Estos son dones vitales y de filiación, lazos de sangre, pero también “objetos parciales” en el sentido de Freud, partes del cuerpo a la vez reales y fantaseadas como equivalentes simbólicos. Se explica entonces la Pandora del don, su impureza ligada a la magia y su rito de purificación técnica en los “bancos” que aseguran su circulación<sup>22</sup>.

### Propiedad corporal

Los trabajos y los días de la biomedicina han abierto la nueva *Fábrica* del cuerpo humano, cuyos recursos se utilizan como repositorio de material terapéutico, de investigación, recopilación de datos e información (*screening genético*, HUGO). El bioshopping comprende células, tejidos y órganos para trasplantes o implantes, provenientes de embriones, fetos, personas y cadáveres. Un problema reciente y de escaso tratamiento es el de la propiedad del cuerpo, en especial con referencia a los trasplantes y a la ingeniería genética. ¿Quiénes son los propietarios de los órganos y del patrimonio genético? De la propiedad se desprende la disponibilidad para donar o vender. La comercialización del cuerpo en algunos de sus productos “episomáticos” (cabellos, uñas, placenta, etc.) ha sido práctica milenaria de peluqueros y nodrizas, sin objeciones morales ni inmunológicas<sup>23</sup>.

Con la nueva disección (“disociación”) biomédica del cuerpo humano se genera una crisis profunda de la persona si no la disolución del sujeto. Dos posiciones filosóficas enfrentan el desafío. Una es la del retorno radicalizado al dualismo antropológico, en virtud de que la realidad del cuerpo se desprende de la persona para hacerse cosa entre

---

<sup>21</sup> M. Mauss “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, en *Sociologie et Anthropologie*, P. U. F. París 1950. Sobre la actualidad de la noción de don en el debate bioético, véanse L. Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, op. cit., y J. Derrida, *La Fausse Monnaie*, Galilée, París 1991.

<sup>22</sup> Cf. M. H. Parizeau (ed.) *Les fondements de la bioéthique*, De Boeck Université, Bruxelles 1992, y en particular G. Delaisi de Parseval “Anonymat, don et partage dans les techniques de procréation médicalement assistés”.

<sup>23</sup> F. Queré, en *L'éthique et la vie* (Odile Jacob, París 1991), recuerda la Fantine de *Los miserables*, que para pagar la pensión de la pequeña Cosette vende sus dientes y no ya su leche; pérdida definitiva, que transforma en una bruja a una belleza resplandeciente. En su *Metafísica de las costumbres*, Kant se pronuncia sobre la inmoralidad de la comercialización del cuerpo humano: vender un diente para implantarlo en la encía de otro constituye un suicidio parcial; y aún ceder lo que no es un órgano, como los cabellos, no es cosa inocente cuando se añade el lucro.

las cosas, objeto reemplazable, útil o instrumento, y el yo se reduce al pronombre posesivo *mío*, sujeto abstracto del derecho sobre su cuerpo como propietario de un bien disponible. Otra postura reafirma la clásica unicidad antropológica, reformulada por la fenomenología como apropiación personal del cuerpo, distinguiendo el cuerpo que tengo y el cuerpo que soy, con lo cual la “propiedad” del mismo es primariamente ontológica y no legal (extrapatrimonial). La biomedicina obliga a pensar el cuerpo como objeto de derecho, y el antagonismo surge entre las dos representaciones filosóficas expuestas, en vías de elaboración jurídica conforme a un modelo anglosajón y otro latino, especialmente en Francia, donde la fenomenología del cuerpo y el corporalismo mediterráneo son una suerte de antídoto contra el primero <sup>24</sup>.

Para entender el actual debate bioético sobre la propiedad del cuerpo se precisa una aproximación histórica al problema, pues aquel se presenta como recapitulación y síntesis de sucesivas y diferentes doctrinas<sup>25</sup>. Para la doctrina clásica occidental o personalista (resultado de la filosofía griega, el derecho romano y la religión cristiana, y que perdura hasta el siglo XVII), el hombre no es el propietario sino el administrador de su cuerpo, en principio inviolable e indisponible. Para la doctrina moderna liberal (según sus teóricos anglosajones como J. Locke y D. Hume) el individuo es el propietario de su cuerpo, propiedad natural del hombre en la apropiación de bienes, y por tanto violable y alienable, vendible. Para la doctrina socialista de los siglos XVIII y XIX (Romanticismo, socialismo utópico y positivo), la sociedad es la propietaria del cuerpo, que es violable pero no alienable, no vendible en cuanto bien público o común. 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)<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> La ética de la no-comercialización del cuerpo humano y sus partes tiene plena vigencia en Francia, en tanto que bienes extrapatrimoniales o personalísimos, indisponibles jurídicamente (ningún contrato legal, por ejemplo, puede obligar a una madre portadora a entregar su bebé).

<sup>25</sup> Sobre este punto histórico sigo los lineamientos de D. Gracia, “Problemas en torno a la propiedad del cuerpo humano”, conferencia dictada en Buenos Aires el 17/9/93, y que es parte de las conclusiones preliminares de un estudio multicéntrico en la Comunidad Europea para generar elementos de fundamentación de las nuevas legislaciones bioéticas. Estos trabajos se publicarían en *Philosophy and Medicine* y en *Social Science and Medicine*.

<sup>26</sup> En relación con el Programa Genoma Humano (HUGO) se ha planteado la tesis del patrimonio genético de la humanidad, en el sentido estricto del término latino, vale decir un bien heredado con la obligación de preservarlo y retransmitirlo.

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<sup>27</sup>.

Una pista en ese sentido sería la fenomenología de la intercorporeidad, que nos abre a las nuevas dimensiones del cuerpo biológico, vivido y representado o simbólico. Más acá de mi cuerpo objeto, material descartable por sus partes y funciones, pero nada despreciable porque nadie sabe lo que puede el cuerpo, según dijo Spinoza, está mi cuerpo de la relación interhumana al que debo llamar *mío* como pensaba el mismo Descartes. Mi cuerpo-yo, en el hipotético trasplante de cerebro. Mi cuerpo-otro, en la experiencia singular de la maternidad. Mi cuerpo-especie, en las manipulaciones reproductivas y genéticas. Mi cuerpo-tuyo, en la donación de órganos *inter vivos*. Mi cuerpo-anónimo, en la disponibilidad cadavérica. Son las dimensiones respectivas de una propiedad “personal”, “interpersonal”, “específica”, “traspersonal” y “social” del cuerpo humano, en cuya nueva construcción podría apoyarse nuestra urgente filosofía de la vida, la ciencia que buscamos bajo el nombre de bioética<sup>28</sup>.

### Conclusión

Intercorporeidad es la dimensión fenomenológica del cuerpo actualizada por la moderna biomedicina con sus técnicas de trasplante de órganos, donación de gametas y embriones e ingeniería genética. Un reciente y debatido capítulo de la bioética, el de la propiedad corporal, puede ilustrarse rica y sutilmente con la filosofía fenomenológica y hermenéutica, cuyo pensamiento del cuerpo evita corismos y reduccionismos metafísicos desacreditados tanto en la filosofía como en la ciencia contemporáneas, y con ello sostiene el *ethos* de la apropiación personal del cuerpo como respeto a la dignidad

<sup>27</sup> Cf. G. Hottos “Solidarité et disposition du corps humain. Au delà de la symbolique du don et de l’opérativité du marché”, en M. H. Parizeau, op. cit., donde el autor sostiene la tesis de que la bioética encontraría en la fenomenología y la hermenéutica una teoría fundamental del cuerpo.

<sup>28</sup> Poco se ha investigado la experiencia del cuerpo propio en estas referidas situaciones privilegiadas, por ejemplo el enajenamiento del cuerpo en la maternidad. Véase L. Piossek Prebisch, “Aislamiento y Comunicación: A propósito de la experiencia del cuerpo en la maternidad”, en *Aislamiento y Comunicación*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1966.

humana. Ante el desafío de la revolución biomédica somatoplástica, urge constituir la somatología o teoría integral del cuerpo humano para la fundamentación de la bioética.