



# LA TECNIFICACIÓN DE LA VIDA HUMANA Y SU ADMINISTRACIÓN EN LA CIENCIA MÉDICA

## **AUTORES**

Catalina Barrio  
Leandro Catoggio

## **Cómo citar este artículo:**

Barrio, C. y Catoggio, L (2021). "La tecnificación de la vida humana y su administración en la ciencia médica". *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 129-140.

## **Artículo**

Recibido 08/06/2021  
Aprobado 12/07/2021

## **RESUMEN**

El hilo conductor sobre el que se basa este trabajo refiere a lo siguiente: ¿Cuál es el rol de la ciencia médica en la época de la técnica? La respuesta a esta pregunta involucra un rodeo ontológico y social que se dará a continuación a través de la hermenéutica heideggeriana y los conceptos de dos discípulos suyos: Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer. La idea es mostrar, en primer lugar, de qué manera la ontología elaborada por Heidegger a través de sus últimos trabajos puede desarrollar una base conceptual que posibilite describir lo que es la técnica y su empleo en la actualidad. Así, postulamos tres momentos: (1) los análisis heideggerianos de una ontología capaz de explicar la praxis; (2) el modo en cómo estos análisis se muestran en su desarrollo histórico y conceptual respecto a la noción de técnica; (3) el impacto de los presupuestos ontológicos en el campo de la medicina como saber administrativo.

**PALABRAS CLAVE: TÉCNICA, PRAXIS, CIENCIA MÉDICA, ONTOLOGÍA, SOCIEDAD.**

## **ABSTRACT**

The common thread on which this work is based refers to the following: ¿What is the role of medical science in the age of technology? The answer to this question involves an ontological and social detour that will follow through Heideggerian hermeneutics and the concepts of two of his disciples: Hannah Arendt and Hans-Georg Gadamer. The idea is to show, in the first place, how the ontology elaborated by Heidegger through his latest works can develop a conceptual basis that makes it possible to describe what the technique is and its use today. Thus, we postulate three moments: (1) Heideggerian analyzes of an ontology capable of explaining praxis; (2) the way in which these analyzes are shown in their historical and conceptual development regarding the notion of technique; (3) the impact of ontological assumptions in the field of medicine as administrative knowledge.

**KEY WORDS: TECHNIQUE, PRAXIS, MEDICAL SCIENCE, ONTOLOGY, SOCIETY.**

## I)

El hilo conductor sobre el que se basa este trabajo refiere a lo siguiente: ¿Cuál es el rol de la ciencia médica en la época de la técnica? La respuesta a esta pregunta involucra un rodeo ontológico y social que se dará a continuación a través de la hermenéutica heideggeriana y los conceptos de dos discípulos suyos: Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer. La idea es mostrar, en primer lugar, de qué manera la ontología elaborada por Heidegger a través de sus últimos trabajos puede desarrollar una base conceptual que posibilite describir lo que es la técnica y su empleo en la actualidad. Así, postulamos tres momentos: (1) los análisis heideggerianos de una ontología capaz de explicar la praxis; (2) el modo en cómo estos análisis se muestran en su desarrollo histórico y conceptual respecto a la noción de técnica; (3) el impacto de los presupuestos ontológicos en el campo de la medicina como saber administrativo.

En el escrito de Heidegger “Superación de la metafísica” (*Überwindung der Metaphysik*) plantea el ocaso de Occidente o, lo que es lo mismo, el ocaso de la filosofía como metafísica (2000: 67-98). Este acabamiento es indicativo de un límite en el que la metafísica ha llegado a desarrollar su última posibilidad filosófica como inversión (*Umkehrung*); es decir, una transformación que da vuelta la vieja jerarquía platónica entre “mundo verdadero” y “mundo sensible”. Esta inversión está representada por Nietzsche y sus conceptos centrales de “voluntad de poder” y “eterno retorno” que no hacen más que invertir a Platón bajo una misma estructura representativa del ser. El dominio de la *idea* ha sido reemplazado por el dominio de la voluntad, del *querer* que quiere el retorno de lo mismo bajo un antropomorfismo incondicionado (*unbedingten Anthropomorphie*) que se identifica con un vitalismo biologicista. Por eso, Heidegger encuentra en Nietzsche la última palabra de la metafísica (*letzte Wort der Metaphysik*) (1997: 17). Debido a esto, la pretensión heideggeriana es dar paso a una torsión (*Verwindung*) de la metafísica, y no ya una inversión, para dirigirse a otra forma de pensar, a un pensamiento que no se ancle en la subjetividad como fundamento y ser del ente. La torsión, de esta manera, se configura al modo de la destrucción (*Abbau*) enfocándose en las distintas formas históricas que revelan al Ser (*Sein*) en su estructura entitativa; es decir, dando cuenta de la metafísica en tanto olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre Ser y ente. El análisis heideggeriano, en este sentido, se ofrece como una crítica de la época (*Zeitkritik*) que se enraíza en lo que denomina desde su hermenéutica temprana “el hoy” o “actualidad” (*des Heute*) (Heidegger, 1988: 17). La hermenéutica de la facticidad (*hermeneutik der Faktizität*) es lo que puede denominarse una destrucción de la actualidad, y tiene como eje vertebrador la interpretación (*Auslegung*) del presente histórico que determina el modo

en que la vida humana se comprende a sí misma desde su actividad pública. Esta perspectiva metodológica Heidegger la menciona así: “El ahora público de lo interpretado de la actualidad hay que atrapararlo de tal modo que, mediante una interpretación en retroceso que parta de este planteamiento, sea posible llegar a tener el control de cierto *carácter de ser* de la facticidad”<sup>1</sup>.

Esta operatividad no puede lograr su acceso al “ahora público” desde las ciencias constitutivas debido a que ellas mismas son las determinantes de lo “interpretado en la actualidad”. Lo que se convierte en “objeto” de la hermenéutica de la facticidad es, justamente, el modo en que, para decirlo a grandes rasgos, el conocimiento instituye lo público; las distintas formas en que la existencia humana se reconoce a sí misma bajo una serie de saberes con pretensión de verdad. En este sentido, Heidegger encuentra dos exponentes (*Exponents*) determinantes: la conciencia histórica de la actualidad (*das geschichtliche Bewußtsein im Heute*) y la filosofía de la actualidad (*die Philosophie im Heute*) (1988: 35). Esta consideración metodológica que apunta a destruir lo público a partir de la interpretación dominante (*herrschenden*) reaparece en el marco de *Ser y Tiempo* en la figura del Uno (*das Man*) como tematización de lo público y, a la vez, como punto de partida de la investigación ontológica relativa a la pregunta por el ser. Esto último puede verse al comienzo del texto cuando Heidegger afirma: “Se dice (*Man sagt*): el concepto de “ser” es el más universal y vacío” (1977: 3). La actualidad sumergida en la interpretación dominante se muestra, en resumidas cuentas, en la apelación a lo obvio (*die Berufung auf Selbstverständlichkeit*), que no es más que la estructura conceptual heredada por la filosofía y las ciencias (1977: 6). Aquello que aparece como evidente, insospechado y acrítico, representa la confluencia de la tradición metafísica y sus conceptos centrales fijados en enunciados paradigmáticos. Así como “el ser es el concepto más universal y vacío” son ejemplares otras proposiciones que determinan el punto de partida del método destructivo. Tal es el caso en “Ciencia y meditación” (*Wissenschaft und Besinnung*) con el siguiente enunciado: “La ciencia es la teoría de lo real” (*Die Wissenschaft ist die Theorie des Wirklichen*) (2000: 40). En “La pregunta por la técnica” (*Die Frage nach der Technik*) transita el mismo camino indicando que la técnica en su representación cotidiana (*die gängige Vorstellung*) se entiende a partir de una definición instrumental y antropológica (*instrumentale und anthropologische*) (2000: 10).

En un sentido general, la actualidad se revela fenoménicamente en el lenguaje ordinario, en juicios característicos que revelan la conceptualidad metafísica inmanente a una posición determinada que determina tanto la verdad como

<sup>1</sup> “Das öffentliche Zunächst der Ausgelegtheit des Heute soll gefaßwerden, so zwar, daß es möglich wird, durch den auslegenden Rückgang von diesem Ansatz her einen Seinscharakter der Faktizität in den Griff zu bekommen” (1988: 35).

lo que se entiende por realidad. Cabe pensar que los juicios pueden nunca haber sido dichos o escritos pero eso no implica que no se ajustan a una representación corriente que describe la medianía por la cual se modela la autocomprensión a través de tales expresiones. Los juicios representativos son construcciones hermenéuticas a fines de acceder a los pre-juicios (*Vor-urteile*) metafísicos que los sostienen. Pero esto no quiere decir que dichas construcciones trabajen en vacío, por el contrario, son ejemplares del olvido de la diferencia ontológica; es decir, son representativas de los diferentes modos en que el ser es comprendido ónticamente bajo la forma de un fundamento o principio (idea, causa, Dios, subjetividad, etc.). En este sentido, la destrucción de la interpretación dominante opera a partir de sus exponentes mostrando de qué manera se articula la fundamentación con la zona de objetos que domina. Por eso la destrucción no deja de ser una desarticulación de las formas en que el fundamento se apropia del ente, En la medida en que la destrucción desmonta la articulación se muestran los pre-juicios ocultos en sus enunciados paradigmáticos y la relación que mantienen con el fundamento histórico que los valida. Debido a esto el concepto central de *Ge-Stell* indica la configuración mediante la cual el ente deviene objeto de conocimiento por la articulación entre el fundamento y la forma empleada para ordenarlo y asegurarlo en un espacio definido de ciertas características. En "El principio de Identidad" (*Der Satz der Identität*) Heidegger aclara que el *Ge-Stell* debe entenderse en el sentido del término *Ge-setz*, que nombra la ley o la disposición judicial (2006: 44). Tanto el verbo "stellen" como el verbo "setzen" significan "poner", "situar" o "asentar"; y el prefijo "Ge-" significa "conjunto" o "compuesto". El *Gestell* es lo mismo que la *Gesetz* en el sentido de aquello que dispone en su conjunto el modo de situar el mundo y la vida humana según un ordenamiento específico. Situar algo es ponerlo a disposición en un orden regulativo y preestablecido pero no desde un marco trascendental al estilo kantiano sino desde un a priori histórico; y el ordenamiento, en este sentido, representa una verdad performativa, una forma representativa de la verdad que regula las modalidades agenciales de lo disponible a partir de su fundamento. El *Gestell*, como dice Heidegger en el seminario de Le Thor, es "la unidad que reúne todos los modos de situar" (*die versammelnde Einheit aller Weisen des Stellens*) (1986: 366).

La destrucción de la actualidad de la hermenéutica de la facticidad encuentra en el pensamiento tardío de Heidegger el fundamento histórico en la Técnica (*Technik*) y sus exponentes, como diferentes modos de situar la constelación vida humana-acontecimiento, en las diferentes ciencias que en sus juicios ocultan dicha fundamentación. La metafísica como técnica conlleva una diferencia esencial en el marco de su historia. En el último protocolo del seminario de Le Thor Heidegger deja ver que la modernidad ya no se caracteriza por la objetividad (*Gegenständlichkeit*) sino por la disponibilidad (*Beständlichkeit*). Desde la segunda mitad

del siglo XIX y durante el siglo XX se produce una variación histórica mediante la cual ya no se trata de un *subjectum* que se vuelve a un *objectum* erigido ante su mirada sino de una cosa que está lista para ser consumida (*das sich zum Verbrauchwerden bereit hält*). Se pasa de una comprensión de las cosas como substancias (*Substanzen*) a una como medios de subsistencia (*Subsistenzmittel*) (1986: 368). Ya no se trata de la objetivación en el sentido de la elaboración cognitiva del ente en tanto ente como de un conocimiento direccionado al uso, es decir, se pasa de una concepción finalista de la producción de conocimiento del ente a una concepción utilitaria del ente en que él ya no es un fin en sí mismo sino un medio para otra cosa. La idea heideggeriana del consumo del ente (*der Verbrauch des Seienden*) demarca el modo en que se sitúa el estar en el mundo de la actualidad durante el siglo XX dando a entender ese cambio medular (2000: 90). El concepto de consumo no deja de ser la última figura o la radicalidad del pensamiento representativo de la modernidad que toma el ente en tanto *disponible*, es decir, la entidad comprendida en su aparecer bajo la idea directriz del uso. Algo es consumible en la medida en que se puede disponer de él abiertamente sin restricción ontológica que obstaculice toda utilidad posible. Lo que aparece como obstáculo al consumo es solamente una delimitación del orden de la planificación; es decir, de la forma en que lo disponible aparece en tanto tal respecto a un horizonte de utilidad (*Horizont der Nutzbarkeit*).

Esta noción no deja de ser la regulación del fenómeno debido a que se constituye en el control (*Kontrol*) del ente que permite disponer y operar sobre él según la determinación de su carácter de consumo. De esta manera, la idea de consumo del ente remite a la "forma de uso" (*Form der Vernutzung*), el modo en que todo fenómeno es enviado a una estructura utilitaria en la que su aparecer se sitúa como "medio de subsistencia"; y, en tanto medio (*mittel*), el ente no es un existente en sí mismo ni tiene una serie de predicados esenciales que lo hacen único e invariable sino que, por el contrario, el ente queda "vaciado" de todo contenido y es puesto en una serie de medios que lo "des-substancializa" dando lugar a un intercambio indefinido de "objetos". En la medida en que no hay entidad substancial en el sentido de *subjectum* (lo que subyace permanentemente presente) el mundo técnico (*technischen Welt*) desde el siglo XIX se define por esa serie de medios donde no hay un fin más que el estar a disposición para el consumo. Esta representación del mundo es la que, por otro lado, conlleva una indistinción esencial: la ausencia de diferencia entre lo natural y lo artificial. Para la técnica, debido a que sitúa los fenómenos como medios carentes de notas substanciales, la naturaleza no aparece más que como medio de efectuación para un uso que vuelve a manifestarse como uso en esa serie continua de mediaciones para el consumo hasta su agotamiento. Lo producido "naturalmente" no se distingue de lo producido "artificialmente"; hay, si se quiere, una artificialización de

lo natural como una naturalización de lo artificial que lleva a la indistinción de los términos griegos *physis* y *téchne*. A partir de aquí es que puede observarse de qué manera todo ente es susceptible de ser suplantado; la caracterización de medio y la indistinción entre lo natural y lo artificial confluyen en la esencia técnica de la reemplazabilidad (*Ersetzbarkeit*), sea tanto de partes como de la totalidad de cualquier ente. La des-substancialización se concreta en la sustitución que opera desde un nivel micro a un nivel macro no sólo borrando toda diferenciación esencialista entre los fenómenos sino también en el mismo fenómeno. Por eso Heidegger indica "Ser es, hoy, ser reemplazable" (*Sein ist heute Ersetzbarsein*) (1986: 369).

Disponibilidad y reemplazabilidad se identifican dando lugar al fundamento del mundo técnico de la actualidad. El rol configurativo del orden, dado por la modernidad del siglo XVII, ya no descansa en la entidad del ente según su *subjectum* sino en la forma capaz de asegurar el ente para su utilidad. El aseguramiento ofrecido por la *mathesis universalis* cartesiana, dado por los conceptos centrales de *ordo* y *dispositio* (orden y disposición), es guiado ahora por una finalidad de consumo que se revela en un ordenamiento que articula el fundamento con sus distintos exponentes sin validar ningún tipo de proyecto trascendente. Pero el ordenamiento (*Gestell-Gesetz*) no niega solamente una finalidad trascendente al consumo sino también un principio de ordenamiento único o unívoco; es decir, la referencia de la significatividad no es una cosa inamovible sino un proceso de mediación que desarraiga toda posible referencia estable. Por eso la idea de objeto como medio comprende a este último en tanto *función*. Que el ente sea aprehendido como función quiere decir que el mismo nunca tiene un sitio propio sino que su sitio depende del lugar que ocupa respecto a otros entes en un espacio de significación dado, y, en esa medida, su sitio puede ser ocupado por otro ente que pueda ejecutar la misma tarea. Según esto, el horizonte de utilidad que garantiza la función es el ordenamiento desde dónde surge la disponibilidad del ente sin referencia a algo externo a ese horizonte significativo. De esta forma Heidegger sostiene que, a diferencia del hombre científico del siglo XVIII y XIX que veía en un bosque un objeto (*Gegenstand*) el técnico de la actualidad ve un "espacio verde" (*Grünraum*) (1986: 368). El ordenamiento "espacio verde" no es un objeto en sí mismo en el sentido clásico del término sino un sitio disponible desde el cual se vuelven significativos los diferentes entes situados en ese espacio como medios de consumo.

Pero no se trata aquí de cierta definición de una supuesta "sociedad de consumo". Lo que está en juego es una modalidad de comprensión del mundo en el que Heidegger describe un modelo de verdad mediante el cual el Ser es entendido reductivamente a través del posicionamiento del *Gestell*, el dispositivo técnico de apropiación. En la misma medida en que el *Gestell* indica el final de la metafísica es indicativo de su torsión como comienzo de otro pensar. Por eso Heidegger

dice que el *Gestell* es el "negativo fotográfico" (*photographische Negativ*) del *Ereignis* (1986: 366). Sin embargo, este último concepto no debe entenderse como acontecimiento sino como apropiación.<sup>2</sup> El dispositivo técnico es una forma histórica de la metafísica en la que la apropiación del ser se ofrece según el registro de la disponibilidad y la reemplazabilidad. Debido a esto el bosque como "espacio verde" nos habla del modo en que las cosas nos salen al encuentro a través de un ordenamiento que no distingue objetos concretamente sino medios que se definen por sus funciones al interior suyo. No es casual que Heidegger remita al sintagma de "espacio verde" como concepto decisivo ya que en él pueden verse dos claves interpretativas de la fenomenización del mundo técnico. La primera es la interpretación técnica de la naturaleza en la que ésta se enmarca como lugar de consumo en el que los entes naturales tienen la característica de medios de explotación. La segunda, e igual de importante, es la configuración espacial, territorial, que asume la disposición de los entes en el ordenamiento. El *Gestell*, como se vio anteriormente, comprende el verbo "stellen" que significa "poner", "asentar", "situar"; debido a esto le es propio al dispositivo técnico el ordenamiento de un espacio de disponibilidad que predetermina cualquier agencia posible, sea práctica o teórica.

En este sentido, al dispositivo técnico le es constitutivo un ordenamiento del espacio que se determina por una política que tiene un registro específico; lo que Heidegger denomina "políticas de energía y de regulación del territorio" (*die Energiepolitik und die Politik der Bodenbewirtschaftung*) (1986: 368). Estas políticas instituyen una planificación general (*einer allgemeinen Planung*) en la que el ente en su totalidad queda establecido por espacios de disposición funcionales a un horizonte de utilidad que aseguran su disponibilidad presente como futura. La esencia moderna de la técnica se caracteriza por esos espacios y es a partir de ella que debe pensarse el dispositivo técnico de apropiación como la articulación de los diferentes ordenamientos en los que se dispone cada región particular de entes. Las ciencias, por ejemplo, son ilustrativas de esos diferentes ordenamientos en tanto configuran espacios de disponibilidad regulados por la utilidad. Los espacios de disposición se presentan por una comprensión que opera desde los siguientes pre-juicios:

1) El ente según el sentido de la reserva (*Vorräten*). La reserva es el recurso, lo que aguarda o permanece como medio para ser utilizado en un espacio significativo dado.

2) El ente (reserva) como medio (*mitte*) en el que todo puede ocupar el lugar de todo según la función que ejecute.

3) La indiferencia material. El ente en tanto medio reemplazable se muestra en la indiferencia material, es decir, en la posibilidad de ser comprendida su función, total o parcial, desde una materialidad "natural" como "artificial".

2 "Ereignis: das appropriement" (1986: 365).



4) La funcionalidad óptica en el marco de un ordenamiento que regula un espacio o región en el que el aparecer del ente es planificado por el horizonte de utilidad inmanente a esa localidad de sentido.

5) La ordenabilidad (*Bestellbarkeit*) como el cálculo de utilidad. Ya no se trata de la cuantificación del objeto como ha hecho la *mathesis universalis* desde los tiempos de Descartes y Leibniz sino de una cuantificación ordenada en relación al uso y consumo de los espacios de disponibilidad donde se articulan los entes respecto a su función.

## II)

Estos prejuicios en tanto presunciones de verdad (performativas) son los que aparecen en el desarrollo de las ciencias a partir de la segunda mitad del siglo XIX, y sobre todo en el siglo XX, dando lugar a un cambio de época en que, quizás, lo más importante no deje de ser la transformación de la vida humana en una cosa que toma sentido como reserva al mismo nivel operativo que cualquier otro ente. El proyecto (*Entwurf*) no es propio de la intencionalidad humana sino del dispositivo técnico y sus espacios de disponibilidad. En este sentido, la vida humana está sumergida en el proyecto de la técnica y sus políticas de la energía y del territorio, en un ordenamiento en el cual la vida se fenomeniza como un espacio disponible en sí mismo. Esta modalidad implica, para Heidegger, que se tome a la vida humana como el “recurso más importante” (*wichtigste Rohstoff*); es decir, la vida humana es la materia prima básica que habilita la comprensión de la época de la técnica bajo el concepto central de producción (*poiesis*) (2000: 90). La disponibilidad de la naturaleza va de la mano de la comprensión de la vida humana como material de uso. Por eso, cuando se habla de naturaleza en el mundo técnico debe entenderse dicha noción en su máxima amplitud y no debe pensarse que la vida humana ocupa un lugar especial en ella. La vida humana no deja de ser un medio o elemento funcional propio del espacio natural. La conocida descripción de una época medieval “teocéntrica” y su pasaje a una época moderna “antropocéntrica” no resulta viable, en última instancia, en el marco del dispositivo técnico. La actualidad como época de la técnica es la era de la neutralidad nihilista que asemeja todo ente independientemente de su sustancialidad. El conocimiento se instituye, entonces, como la modalidad filosófica y científica que no tiene otra finalidad más que la de comprender la entidad para un consumo. El recurso humano es “recurso” en la medida en que es para el consumo, es decir, materia prima disponible y manipulable sujeta a un ordenamiento planificado.

Debido a esto el diagnóstico del análisis heideggeriano se centra en el reconocimiento primario de la definición moderna de la vida humana como “ser vivo que trabaja” (*das arbeitende Lebewesen*) (2000: 70). El concepto de “trabajo” opera como el desencadenante moderno de la compren-

sión del ente en el sentido del consumo mediante la interpretación de la premisa antropológica tradicional “animal racional”. La clave aquí es cómo interpretar el concepto de “trabajo” en relación a dicha premisa. Es decir, si “trabajo” es un reemplazante directo de “racional” o si “trabajo” es el modo moderno de lo “racional”. Hay una diferencia importante. Se puede interpretar que el concepto de “trabajo” al reemplazar el concepto de racionalidad anula por completo a ésta o, por otro lado, puede entenderse que “trabajo” es el acontecimiento que termina por definir la característica moderna de la racionalidad. La dirección interpretativa de Heidegger parece conducirse por la segunda opción ya que lo que queda estructurado como un espacio disponible es la vida misma, la animalidad. La racionalidad moderna regida por el control metodológico desde los últimos tiempos se construye bajo la comprensión de la animalidad según los parámetros de la disponibilidad y el consumo; y su máxima expresión es la identificación de la animalidad humana con el trabajador, el *homo faber*.

Esta identificación es la que observa Hannah Arendt en *The Human Condition* (La condición humana) para mostrar de qué manera la subsistencia de la vida humana queda atrapada por el registro operativo de la disponibilidad de los objetos fabricados. El trabajo aparece según un diseño del mundo en que el ordenamiento instituye una diferencia esencial entre lo que es la producción artesanal y la producción industrial. En la primera la fabricación de objetos manifiesta como condición de posibilidad un uso relativo a ciertas funciones corporales reconocidas; es decir, los factores de la producción y el uso están determinados por una adaptación al ritmo de la vida. Por el contrario, desde la época de la fabricación de máquinas los objetos producidos son el referente del ritmo vital. No hay un uso de herramientas y objetos de los cuales se sirve la persona para realizar trabajos artesanales específicos sino un uso de la corporalidad humana para la producción que vuelve disponible la vida humana. En palabras de Arendt, “las máquinas demandan que el trabajador las sirva a ellas, que ajuste el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico” (*the machines demand that the laborer serve them, that he adjust the natural rhythm of his body to their mechanical movement*) (1998: 147). Este ajustamiento es el determinante de la disponibilidad en cuanto el trabajador se transforma en un recurso a ser utilizado en la estructura de medios y fines. El organismo ya no es el punto de partida sino el punto de llegada respecto a la planificación del ordenamiento y su “naturaleza” no deja de ser una práctica de ajuste en que se especializa como cualquier recurso en una cinta transportadora y línea de montaje (*the process of the conveyor belt and the assembly line*) (1998: 149). La idea de montaje o ensamble es directriz en cuanto el ajuste es lo que posibilita el ritmo de la vida corporal en el marco de una planificación, pero no se reduce solamente a eso. La vida humana aparece como recurso y uso respecto a un fin planificado en la misma medida en que resulta un fin en sí

misma, aunque no en el sentido formativo de la praxis sino en el sentido puramente utilitario de ser finita en su propia corporalidad.

Lo que tenemos aquí es un “agotamiento del poder laboral” (*the exhaustion of labor power*) que se revela como un límite del horizonte de todo ordenamiento planificado (1998: 143). Por eso, en realidad, el concepto de “fin” tiene dos significados. Por un lado, implica la finalidad en cuanto al consumo máximo del recurso esencial a todos los recursos: el ritmo corporal de la vida humana. Por otro lado, el fin representa un límite que se revela como una “fuerza mayor” que es capaz de suspender el consumo diseñado. El cansancio, la extenuación, o las diversas enfermedades que puedan llegar a padecer los trabajadores conlleva la posibilidad de que se vuelva indisponible el recurso humano. El ser vivo que trabaja, el recurso más importante, es susceptible de ser utilizable como inutilizable tanto como lo puede ser la reserva energética de la minería. En este sentido, la idea de agotamiento es un pre-juicio fundamental inmanente a toda planificación que busca la finalidad del consumo, y por esto mismo, cuando se habla del “agotamiento de los recursos naturales” la referencia última del acabamiento es siempre la subsistencia del ritmo corporal humano. La escasez de recursos sólo tiene sentido por la escasez del recurso humano; pero no de cualquier subsistencia sino de aquella que queda enmarcada en el cálculo de utilidad.

Este cálculo en su práctica de ajuste es la que, por otro lado, se corresponde con lo que Arendt llama “el auge de lo social” (*the rise of the social*) durante la modernidad. El *homo faber*, desde el siglo XVIII, es comprendido a través de la absorción de la familia en los diferentes grupos sociales que actúan públicamente y se reconocen a partir de sus actividades. El modelo de reconocimiento, desde esa época, queda configurado socialmente por la planificación de tipologías conductuales que sirven a los fines de la productividad y posibilitan una planificación social en la que el orden y la seguridad quedan confirmados por la legitimación legal de esas tipologías. El espacio público no se visibiliza como amorfo o indeterminado sino que, por el contrario, representa una dimensión normativa, un ordenamiento, que es regulativo y constitutivo de la identidad y el reconocimiento intersubjetivo. Así, “la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta (*a certain kind of behavior*) mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” (*normalize*) a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente” (Arendt: 1998: 40). Esta normalización es la que se radicaliza durante los siglos XIX y XX, en la época de la sociedad de las masas para Arendt, y termina por hacer de la igualdad un concepto operativo que se encuentra a los fines de un cálculo de utilidad. De esta manera, cualquier instancia de diferenciación o particularización de la vida humana queda restringida al ámbito de la vida privada; mientras que la vida pública se define

por un espacio de homogeneización realizado por los procesos de normalización. Al mismo tiempo que el ritmo corporal se configura por la dinámica de las máquinas, ese ritmo es reconocido e identificado por un espacio social en el que debe adaptarse a ciertos tipos de conducta. Son dos procesos adaptativos que no se muestran separadamente sino que son las dos caras de una misma moneda que hacen del cuerpo humano un cuerpo disponible. Pero, así como Heidegger distingue entre una modernidad ligada a la objetividad de los entes y una modernidad tardía ligada a la disponibilidad de los entes, Hannah Arendt asume una diferencia entre un concepto temprano de sociedad estructurado por la economía política y un concepto de sociedad marcado por el desarrollo de las ciencias de la conducta:

“Si la economía es la ciencia de la sociedad en sus primeras etapas, cuando sólo podía imponer sus normas de conducta a sectores de la población y a parte de su actividad, el auge de las “ciencias del comportamiento” señala con claridad la etapa final de este desarrollo, cuando la sociedad de masas ha devorado todos los estratos de la nación y la “conducta social” se ha convertido en modelo de todas las regiones de la vida”.<sup>3</sup>

La conducta social normalizada por las ciencias del comportamiento significa que el gobierno del Estado ha pasado a una “pura administración” (*pure administration*) en la que la animal humano se presenta como un “animal de conducta condicionada” (*a conditioned and behaving animal*) (Arendt, 1998: 45). Esta representación de la vida humana es la que se corresponde con la idea de administración de recursos donde el cuerpo es adaptado a un cálculo de utilidad a partir de la operatividad de las diversas ciencias humanas y sociales sobre el ritmo corporal. De esta manera, el ordenamiento del espacio se presenta como la normalización de las conductas y la adaptación continua de diferentes funciones corporales que sólo están al servicio de la finalidad de consumo. Pero esta administración no implica una centralización del conocimiento sino un esparcimiento de ciencias que se especializan en la misma medida en que se especializa el cálculo de utilidad, en tanto el trabajo humano se especializa cada vez más las ciencias son cada vez más especializadas y convergen en producir un modelo de subjetividad que sólo puede reconocerse como espacio de disponibilidad. La idea de trabajo resulta, de esta manera, un operador discursivo en este análisis indica la posibilidad última de la metafísica que se resume en la disponibilidad y manipulación de la vida. Ésta, bajo el desarrollo científico

---

<sup>3</sup> “If economics is the science of society in its early stages, when it could impose its rules of behavior only on sections of the population and on parts of their activities, the rise of the “behavioral sciences” indicates clearly the final stage of this development, when mass society has devoured all strata of the nation and “social behavior” has become the standard for all regions of life” (1998: 45).

y su control metodológico no representa un límite sino la mayor posibilidad de la época de la técnica; es decir, la vida no sólo se desacraliza sino que entra en la estructura de medio-fin en que se comprende desde diferentes tipos de ordenamientos. Con esto el mundo técnico expresa no sólo la determinación de la vida como un espacio de disponibilidad teórico sino también una neutralidad valorativa respecto a ella que le posibilita una operatividad ilimitada al nivel práctico. De esta manera, la racionalidad científica:

1) Por un lado, actúa en su rol investigativo teórico a través de las ideas de progreso y planificación comprendiendo la vida como un recurso susceptible de disponibilidad ilimitada permitiendo un acceso y manipulación irrestrictos. Desde este punto de vista, sólo aparece la restricción a la investigación en los propios procesos técnicos inmanentes a su desarrollo proyectado. El ordenamiento científico está exento de algo externo. Es independiente de todo ámbito ajeno a su ejecución; es decir, la investigación avanza en la construcción de conocimiento de forma autónoma sin ningún tipo de regulación externa a su propia constitución. En este sentido, la investigación científica esencialmente es inconclusa. Su progreso es indefinido e independiente. De aquí se entiende que cualquier tipo de regulación, como por ejemplo la ética, sea considerada una intromisión al progreso científico. Por este motivo la especialización del conocimiento y su autonomía respecto a cualquier otro dominio conlleva que cada conocimiento óptico restringido a una determinada región de objetos sólo pueda ser evaluado por los mismos investigadores ligados a ese dominio de objetos.

2) Por otro lado, el conocimiento científico implica una intervención práctica directa. No puede pensarse una elaboración determinada de conocimiento sin referencia a una situación de aplicación mediante la cual se terminan por validar los resultados obtenidos teóricamente. El cálculo de utilidad invierte todo tipo de recursos (económicos, materiales, y humanos) en la medida en que puedan ser aplicados a eso mismo recursos con beneficios de algún tipo. Las ciencias, operativas en ese círculo utilitario, producen en dos sentidos básicos: efectuando novedades y restableciendo funciones. Y esta aplicación manifiesta una neutralidad valorativa ligada a otra forma de independencia que es la de la propia investigación; es decir, la ausencia de responsabilidad respecto al momento aplicativo del conocimiento producido. Por más que la ciencia se piense desde la modernidad en su modelo intervencionista dicha efectuaración se desliga del proceso aplicativo como un momento derivado que es parte de otro sistema regulativo. El "uso" del conocimiento, una vez realizado y validado, es propio de una instancia administrativa ajena al ámbito académico-investigativo que se corresponde, en un última instancia, con las políticas llevadas a cabo. La racionalidad científica mantiene una neutralidad valorativa no sólo respecto al tratamiento óptico de los entes sino también respecto a la administración de sus resultados.

Esto es lo que Hans-Georg Gadamer llama "aplicación constructiva" (*konstruktiven Anwendung*) (1993: 17). Este modo de aplicación del conocimiento tiene su centro neurálgico en la múltiples actividades de la sociedad y puede reconocerse en el desarrollo de las ciencias del comportamiento que mencionamos con Arendt. Según esto la producción de conocimiento no tiene una dirección hacia la "verdad" sino que su sentido constructivo está vinculado a la modelización de cierta subjetividad; no se trata tanto del progreso en sí mismo de las ciencias sino de una "decidida racionalidad en la aplicación de la ciencia" (*die entschlossene Rationalität in der Anwendung der Wissenschaft*) (1993: 21). Esta aplicación constructiva tiene su significado en la sociedad contemporánea en la comprensión del individuo según *funciones adaptativas reguladas a fines ajenos a su propio juicio*. Gadamer lo dice así: "No sólo la ciencia es una empresa (*ein Betrieb*): todos los procesos de trabajo de la vida moderna (*alle Arbeitsgänge des modernen Lebens*) están organizados de manera empresarial. El individuo es incorporado, con una determinada función (*bestimmten Leistung*), a un todo empresarial mayor. Tiene una planificación precisa (*eine genau vorsehene*) dentro de la organización, altamente especializada, del trabajo moderno, pero, a la vez, carece de una orientación propia (*eine ohne eigene Orientierung*) respecto a ese todo" (1993: 32). En otro contexto, afirma que el peligro mayor de nuestra civilización es "el privilegio que se otorga a la capacidad de adaptación" (*die Privilegierung der Anpassungsqualitäten*); es decir, llevar al individuo a concentrarse solamente en "administrar su función" (*Verwaltung seiner Funktion*) (1991: 60). Esta idea gadameriana, junto a la arendtiana de la administración en relación al dominio de las ciencias del comportamiento, es lo que lleva a pensar que la ontología de la disponibilidad conlleva una antropología estructurada por una administración y adaptación de funciones. La conjunción de administración y adaptación, de esta manera, operan sobre la corporalidad entiendo a ésta como un recurso que es susceptible de modificar ilimitadamente y reemplazar sus funciones particulares en beneficio de un cálculo de utilidad.

Esto se puede observar en el cuestionamiento que lanza Gadamer, en su libro *Über die Verborgenheit der Gesundheit* (El estado oculto de la salud) a la medicina moderna cuando entiende que la idea de cura consiste, con frecuencia, en "conservar la capacidad de trabajo" (*die Arbeitsfähigkeit zu erhalten*) (1993: 131). El concepto de cura aparece en sí mismo problematizado en el contexto del mundo técnico de la administración y adaptación de la corporalidad, lo que viene a significar que la recuperación de la salud del enfermo no deje de estar subsumida al consumo de sus funciones. La cura, en tanto restitución de la salud, implica la recuperación de las funciones corporales adaptadas al mundo; y, en este sentido, el mundo técnico de la actualidad es el que determina la readaptación del equilibrio perdido. La conservación, por recuperación o reemplazo, de la capacidad de trabajo es la que demarca la finalidad de la cura en el sentido de que el cuerpo esté dispuesto para volver a producir en condiciones "normales". Sin embargo, la medicina moderna ha ido avanzando sobre un terreno que no se encontraba en el desarrollo de siglos anteriores. La capacidad adaptativa es un recurso humano modificable y, en este sentido, no sólo es susceptible de recuperarse y reemplazarse sino también de perfeccionarse. Esto quiere decir que en el racionalismo médico el factor de la adaptación aparece bajo otro fenómeno que se denomina "mejoramiento humano" (*human enhancement*) (Sandel, 2007: 1-25). Con esto nos referimos al uso de implantes



como también a ciertas “correcciones” que la persona puede realizar en partes de su cuerpo o en los de otro sin presuponer en la intervención médica algún tipo de patología sino cierta idealidad funcional. Pero no debe reducirse el concepto de “mejoramiento” a una dimensión quirúrgica. También debe señalarse el fenómeno de la medicalización de la vida. Un ejemplo de esto último es el uso y abuso de la medicación psiquiátrica como las simples pastillas para dormir, o los diferentes ansiolíticos utilizados para padecimientos que se circunscriben a un diagnóstico tan extendido como lo es, por ejemplo, el trastorno de ansiedad. Tanto el fenómeno de la medicalización de la vida como la intervención quirúrgica caen por fuera de toda comprensión patológica y comprenden los conceptos aplicativos de *optimización* y *perfeccionamiento* (Mainetti 2014: 37).

A partir de esto último se puede discernir que el alcance de la medicina moderna, el racionalismo médico, no sólo se inscribe en la recuperación y reemplazo de funciones sino también en el mejoramiento de funciones. Esto puede advertirse desde los siguientes dos puntos:

1) Desde la concepción mecanicista la medicina se constituyó en la modernidad bajo un concepto de enfermedad que radica en el grado o intensidad de la recepción de la excitación externa. El criterio, como puede verse, es cuantitativo. Se presupone un umbral aceptable, lo normal, a partir del cual la enfermedad es comprendida como un exceso o un defecto de ese umbral. Por ejemplo, los prefijos hiper- e hipo- que catalogan ciertas enfermedades (hipoacusia, hipertiroidismo o hipotiroidismo, hipertensión e hipotensión etc.). Lo patológico es un exceso o un defecto del estado normal. George Canguilhem lo dice así: “Exceso y defecto existen con respecto a una medida que se considera válida y deseable, por lo tanto, con respecto a una norma” (1971: 33). La normalidad desde el mecanicismo es comprendida desde el criterio de homogeneidad, continuidad, y regularidad. Estos tres conceptos son concurrentes en las ciencias de la vida que se desarrollan desde el siglo XVII para describir el comportamiento natural de los organismos vivos. La vida debe comprenderse según esos conceptos entendiendo la enfermedad como un desequilibrio que se produce debido al contacto con el medio ambiente. La homogeneidad es la totalidad orgánica de la vida que se presupone como dada desde un comienzo de una manera completa y autónoma. La continuidad se entiende como la sucesión temporal de la actividad del organismo en su medio sin ningún obstáculo. Y la regularidad alude al funcionamiento orgánico según determinados patrones biométricos que se cumplen como constantes del organismo. De esta manera, la enfermedad se presenta como extraña al organismo y se caracteriza por producirse a partir de estímulos recibidos por el medio. El proceso de la patología comprendido como un exceso o defecto implica al mismo tiempo la consideración del estado normal del individuo bajo categorías cuantitativas. Así los patrones biométricos operan como criterios de discernimiento entre la salud y lo patológico. Una de las primeras construcciones biométricas fue la institución de patrones universales para poder medir el crecimiento sano o normal de los niños y niñas. Dichos patrones son una multiplicidad indicativa que oficia de criterio para establecer el exceso o el defecto. Por ejemplo, estatura, peso, desarrollo intelectual, desarrollo sexual, etc. La biometría opera bajo un concepto estadístico que da lugar a una noción de “hombre promedio” que nunca existió, y nunca va a existir, en la realidad sino en un promedio ideal-idealista. En este sentido, los patrones

biométricos se constituyen a través de una idealización, un idealismo que distingue los individuos basado en patrones biométricos. Lo normal, de esta manera, aparece al mismo tiempo como “normalización”, es decir, como un proceso formativo que actúa sobre los cuerpos desde un estándar inexistente en el mundo.

2) La normalización es normativa-formativa porque ella constituye una idealización que indica el modo de comportamiento del individuo ajustado a los patrones establecidos en el sentido del “deber”. El individuo normal es aquel que se ajusta o adapta a la idealidad de la norma. Lo enfermedad, en este sentido, es el desvío de lo normado, del proceso de normalización. Así, un comportamiento patológico es un comportamiento que no se ajusta a los patrones instituidos. Esta normalización científica o, más específicamente, normalización biológica, sin embargo, no puede establecer los patrones biométricos aisladamente. El desarrollo normal del individuo (nacimiento, peso, altura, intelectualidad, sexualidad, comportamiento psicológico, etc.) implica que los patrones sólo operan eficazmente, producen normalización, si el ambiente en el que se desarrolla la persona ofrece las condiciones necesarias para ello. En este sentido, la normalización biológica va acompañada al mismo tiempo de una normalización social que debe dar cuenta de los medios necesarios para el desarrollo normal de la persona. Lo que se muestra aquí es una relación biunívoca entre la ciencia y la sociedad. Los patrones biométricos sólo resultan eficaces si, para el caso del crecimiento por ejemplo, los individuos tienen acceso a una alimentación correcta (suficiente y sana), a una vivienda confortable y a una educación que le permita su desarrollo intelectual y sexual. De esta manera, la idealización del estándar socio-biológico opera invadiendo todos los registros del espacio vivido al mismo tiempo que representa una búsqueda de optimización y perfeccionamiento de las funciones corporales para la subjetividad. Esto último, por ejemplo, es lo que aparece en el progreso biotecnológico que se impuso en las últimas décadas con la disposición y manipulación genética de las células madre en el campo de la medicina reproductiva y preventiva. (Habermas, 2002: 29-38).

### III) CONSIDERACIONES FINALES

Como se pudo ver, Hannah Arendt advertía en su texto *The Human Condition* las implicancias prácticas y políticas que supone pensar en términos de tecnificación a la vida humana. En este sentido, el trabajo del *animal laborans* constituye la repetición de un proceso de la vida biológica y reproductiva en donde permanece estacionada una única significación que es la de “abarcar y controlar a todos los miembros de una sociedad determinada.” (2020:52). Este modelo sedimentado en ciertas proezas de la modernidad reemplaza la noción de acción por el de conducta como principal exponente de la vida activa del hombre. En el mismo sentido, Arendt postula que es también el avance y progreso de esta lógica estructuralmente social la que convierte a los seres humanos y a sus asuntos en agentes disponibles en la esfera pública puesto que “los hombres se comportan y no actúan respecto a los demás [...] su nacimiento coincide con el auge de la sociedad junto con su principal instrumento técnico, la estadística.” (2020: 52-53). Los modelos de

conducta, la disposición del cuerpo tecnificado revelan un significado para la vida cotidiana mostrando las perplejidades que se suscitan en las relaciones humanas como así la uniformidad de un mismo criterio adaptado a un “ideal científico desde donde se halla la propia existencia.” (Arendt, 2020: 54). Según esto, la actividad laboral, al igual que en Heidegger y Gadamer, reconoce el beneficio de la vida que adquiere público significado desde su poder potencial y gobernable para la conservación de las actividades relacionadas con la supervivencia. De esta manera, podemos comunicar, transmitir e identificar aquello que compartimos con otros en la esfera pública intensificando el hecho de que ciertas experiencias sean intransmisibles o indecibles. El dolor como sensación intensa, la experiencia del sufrimiento o cualquier enfermedad aguda podemos experimentarlas sólo en privado, desvinculadas de la realidad y “adecuándolas para la presentación pública” (Arendt, 2020: 60). De aquí podemos inferir dos hipótesis: (1) el trabajo produce vida y, como tal, naturaliza expresiones del discurso moderno y del pensamiento vinculados a un modo de actuar, de tener verdades acerca de la realidad del mundo de las cosas artificiales y de cómo deben ser entendidas en su publicidad; (2) hablar y pensar sobre las cosas que nos circundan redundan sobre “la imprudencia o desesperada confusión o complaciente repetición de `verdades` que se han convertido en triviales y vacías.” (Arendt, 2020: 18).

El poder administrativo de un “saber estadístico” que produce la existencia humana demuestra que en el espacio público el cuerpo es una herramienta disponible del que tenemos derecho a diagnosticar. En términos de F. Svenaeus (2018), el desarrollo tecnológico en la práctica médica ha limitado la comprensión del sí mismo, figura indispensable para pensar la categoría de responsabilidad en la dimensión de la experiencia de la enfermedad en primera persona (2018: 5-6). El saber del enfermo se encuentra contrapuesto al saber popular vinculado al saber práctico de los médicos. Pues no puede desplazarse de las “fuerzas culturales macrosociales y culturales” la tipificación del estar enfermo (Azeredo; Schreiber, 2016: 11). El cuerpo que representa esa tipificación, permite pensar el fenómeno de la experiencia de la enfermedad situado en la práctica clínica. De este modo, el control sobre el cuerpo es un control establecido en diversos órdenes sociales e institucionales puesto que indica un “estar disponible” en su posible calculabilidad estadística sobre el que avanzó la ciencia moderna. La incorporación de tecnologías a mediados del siglo XX en el marco de nuevos recursos terapéuticos que respondan o se adecúen a un determinado diagnóstico, se encuentra basada en un único productor/trabajador/animal laborans para hacer valer su autoridad y, en consecuencia, tomar decisiones sobre su propia práctica. (Azeredo; Schreiber, 2016: 13). Esto conduce a que las mismas exigencias de productividad de un saber especializado, supone el anonimato de quien ejerce la práctica médica teniendo que responder a mediaciones como por

ejemplo, un plan de salud, un hospital o una clínica, etc. De este modo se evidencia en la relación médico-paciente, una “despersonalización y una consecuente pérdida de confianza ante el desgarro de los vínculos interpersonales” (Azeredo; Schreiber, 2016: 14).

Así, el pensamiento heideggeriano ha tenido gran relevancia para pensar dicha práctica médica. El ejercicio responsable en la práctica clínica involucra no sólo a la primera persona que transita una experiencia enferma en su privacidad sino al médico mismo que debe adaptarse a los mecanismos institucionales sobre el que opera dicha práctica. En consecuencia, podemos advertir que el progreso de un saber tecnificado acerca del cuerpo clausuran la posibilidad de pensarlo como vivido. Esto mismo es lo que Heidegger en su curso del año 1919 *Zur Bestimmung der Philosophie* va a denunciar cuando expresa que la vivencia viene a estar calificada como tal en el marco de los criterios de validez que la misma ciencia ha impuesto. Cuando denuncia la referencia a que todo conocimiento supone un objeto de estudio dando por supuesta su significación originaria, indaga dicha correspondencia en relación a un planteo metodológico de acceso a una verdad fallida. Pues las ciencias naturales no han podido involucrarse desde su recorrido conceptual al origen desde el cual se accede a las ideas que hacen a una “realidad empírica” convirtiéndose en norma (Heidegger, 2005: 35-37).

En resumen, podemos advertir que la práctica médica deviene de un entramado significativo en donde el avance de la técnica, el cuerpo como recurso y la disponibilidad emergen como problemas ontológicos y, en consecuencia, impactan en la praxis. Esto posibilita indagar las formas en las que aparece el fenómeno de la medicina como efecto de un criterio normativo, de los modos de comportarse encarnados en las instituciones y en la comprensión de lo que significa la salud y la enfermedad.



## REFERENCIAS

- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago. University of Chicago Press.
- Azerdo, Yuri; Schreiber, Lilia (2016), " El poder médico y la crisis de los vínculos de la confianza en la medicina contemporánea." En *Revista Salud colectiva*, Nro. 12, Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Madrid. Siglo XXI.
- Gadamer, H.-G. (1991). *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt. Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt. Suhrkamp.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona. Paidós.
- Heidegger, M. (1977). *Gesamtausgabe Band 2. Sein und Zeit*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M. (1977b). *Gesamtausgabe. Band 5. Holzwege*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M. (1986). *Gesamtausgabe Band 15. Seminare*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M. (1988). *Gesamtausgabe Band 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Band 63*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M. (1997). *Gesamtausgabe Band 6.2. Nietzsche*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M. (2000). *Gesamtausgabe Band 7. Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M (2006). *Gesamtausgabe Band 11. Identität und Differenz*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Mainetti, J.A (2014). "Bioética del poshumanismo y el mejoramiento humano", en *Redbioética-UNESCO*, año 5, 1 (9), pp. 33-44.
- Sandel, M. (2007). *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*. Cambridge. Harvard University Press.
- Svenaesus, Fredrik (2018), *Phenomenological bioethics. Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive*. London and New York. Routledge.

## SOBRE LES AUTORES

Catalina Barrio (Universidad Nacional de Mar del Plata-UNMdP)  
catalinabarro@gmail.com

Catalina Barrio es Doctora en Filosofía desde el 2014 por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa) con su trabajo de tesis titulado "Narrar lo ausente. El juicio reflexivo como juicio político en Hannah Arendt". Ha sido becaria doctoral y postdoctoral del CONICET (2010-2018). Es docente en la carrera de Psicología dependiente de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ha publicado varios artículos en revistas nacionales e internacionales en torno al pensamiento teórico político de Hannah Arendt en relación a la fenomenología y en particular a los estudios fenomenológicos de la enfermedad y el testimonio. Es miembro docente de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad Nacional de Mar del Plata desde el 2019. Es miembro investigador del proyecto: La subjetividad en la perspectiva de la primera persona. Formas y grados de autoconciencia, dirigido por Leticia Basso Monteverde donde actualmente se insertan sus estudios y trabajos en el ámbito de la filosofía de la Medicina.

Leandro Catoggio (Universidad Nacional de Mar del Plata- UNMdP; CONICET)  
leandrocatoggio@gmail.com

Leandro Catoggio es Doctor en Filosofía. Investigador del CONICET y docente de las cátedras de Filosofía Moderna y Antropología filosófica en la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). Actualmente participa como investigador de la UNMdP mediante el proyecto "La subjetividad en la perspectiva de primera persona. Formas y grados de autoconciencia". Es miembro de la *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas* (regional Bs. As.), y de la Rede de Pesquisa em Fenomenologia Naturalizada, Hermenêutica e Teorias da Enfermedad. Sus principales áreas de trabajo son: la fenomenología y hermenéutica, la ética y la antropología. Sobre ellas ha coeditado los libros *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del '30* (Mar del Plata, Eudem, 2010); *Texto, significado y mundo. Aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas* (Mar del Plata, Suarez, 2012); y *Merleau-Ponty. Corporalidad, política, y otros problemas contemporáneos* (Mar del Plata. UNMdP. 2016).

