



Revista Bioética

ISSN: 1983-8042

bioetica@portalmedico.org.br

Conselho Federal de Medicina

Brasil

Roque Junges, José

Hermenêutica como profanação dos novos sagrados: desafio e tarefa da bioética

Revista Bioética, vol. 24, núm. 1, 2016, pp. 22-28

Conselho Federal de Medicina

Brasília, Brasil

Disponibile en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361544715003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Hermenéutica como profanación de los nuevos sagrados: desafío y tarea para la bioética

José Roque Junges

## Resumen

El texto reflexiona y argumenta sobre la desafiante tarea de la bioética de profanar los nuevos sagrados immanentes – vida, salud y cuerpo – en el actual contexto sociocultural. El punto de partida es el concepto profanación de Agamben. Algo se torna sagrado cuando es retirado del uso común y concebido como una realidad separada, para la cual hay que tener autoridad y competencia para manejarlas. La vida, la salud y el cuerpo son hoy entidades separadas del uso común y transformados en sagrados immanentes. Agamben propone como tarea fundamental para la filosofía la profanación de los nuevos sagrados que persisten en contextos secularizados. Si la bioética es conocimiento secular, ella no puede eludir esta tarea. La hermenéutica crítica es la más adecuada metodología para esta profanación, porque intenta deshacer críticamente los motivos ocultos y las explicaciones dadas en una estrategia de desmontaje.

**Palabras-clave:** Bioética. Hermenéutica. Religión. Capitalismo. Cultura.

## Resumo

### Hermenêutica como profanação dos novos sagrados: desafio e tarefa da bioética

O texto reflete e argumenta sobre a desafiante tarefa da bioética de profanar os novos sagrados imanentizados – vida, saúde e corpo – presentes no atual contexto sociocultural. O artigo tem como ponto de partida o conceito de profanação de Agamben. Algo se torna sagrado quando é retirado do uso comum e concebido como realidade separada, a qual requer autoridade e *expertise* para manejar. A vida, a saúde e o corpo são hoje entidades separadas do uso comum e tornadas sagrados immanentes. Agamben propõe, como tarefa fundamental para a filosofia, a profanação dos novos sagrados que persistem em contextos secularizados. Se a bioética é um conhecimento secular, não pode eludir essa tarefa. A hermenêutica crítica é a metodologia mais adequada a essa profanação, porque intenta desfazer criticamente os motivos ocultos e as explicações dadas, valendo-se de uma estratégia de desmontagem.

**Palavras-chave:** Bioética. Hermenêutica. Religião. Capitalismo. Cultura.

## Abstract

### Hermeneutics as a profanation of the new sacred: the challenge and task for bioethics

The paper considers and argues about the challenging task of bioethics to profane the new immanent sacred realities – life, health and body – that are present in the current socio-cultural context. The starting point of the article is the Agamben concept of profanation. Something becomes sacred when removed from its common use and conceived as a separate reality, which requires authority and expertise to control. Life health and body are currently perceived as entities separated from common use and made immanently sacred. Agamben proposes as a fundamental task of philosophy, the profanation of the new sacred realities that remain within a secularized context. If bioethics is a secular knowledge, it cannot elude this task. Critical hermeneutics is the most appropriate methodology for this profanation, because it seeks to critically unravel the hidden reasons and the given explanations by making use of a dismantling strategy.

**Keywords:** Bioethics. Hermeneutic. Religion. Capitalism. Culture.

**Doutor** roquejunges@hotmail.com – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo/RS, Brasil.

## Correspondência

Caixa Postal 101 CEP 93022-630. São Leopoldo/RS, Brasil.

Declara não haver conflito de interesse.

La modernidad significó la secularización de la ética, ya que no estaría más basada en realidades trascendentes y heterónomas, como la naturaleza o la revelación divina, sino en la propia consciencia del sujeto, que, a partir de máximas, formularía autónomamente el imperativo, el deber a ser seguido. La obra de Emmanuel Kant<sup>1</sup> fue la máxima expresión de esa tendencia, sirviendo como fundamentación a lo que se ha convenido en llamar ética de la autonomía. Esa ética no define contenidos morales a ser seguidos, sino apenas sugiere los procedimientos para llegar a una decisión autónoma, base de cualquier moral personal.

Así, la ética dejó de expresar contenidos morales, pasando a asumir la dimensión formal de las máximas. Ella no define lo que es moral, sino el modo de proceder para llegar a un juicio moral que es formulado por la autonomía de la consciencia. La ética moderna, por ser autónoma, siempre asumo un cuño formal, procedimental. Ese fenómeno significó la total secularización de la moral, por no estar más fundamentada en contenidos religiosos.

La secularización es un fenómeno sociocultural y político de gran complejidad, siendo necesario distinguir sus diferentes dimensiones y facetas, a fin de relacionarlas con la moralidad. Taylor<sup>2</sup>, en su consistente obra "La era secular", distingue tres significados para ese fenómeno: 1) secularización de los espacios públicos, ya que la religión perdió la función y el papel público en la sociedad, quedando reducida al ámbito de lo privado; 2) declinación de la creencia y de la práctica religiosa, que no tiene más fuerza para definir valores y hacer que sean aceptados por la sociedad; y, como consecuencia, 3) surgimiento de nuevas condiciones subjetivas para la creencia, determinando la nueva configuración de la experiencia religiosa. Taylor pone el acento en ese último significado, que defino el verdadero sentido de la secularización, al ser comprendido más en nivel experiencial que institucional, como sucede con los dos primeros sentidos.

Por otro lado, algunos autores afirman que en Occidente no existió una auténtica secularización. Webb<sup>3</sup>, en su análisis del fenómeno religioso en la literatura moderna, no constata la desaparición de lo sagrado, sino su transformación en algo inmanente a la realidad, superando sus formas trascendentes religiosas. Por lo tanto, la presencia de lo sagrado no se extinguió en los tiempos modernos, apenas se tornó inmanente, determinando nuevas condiciones para la experiencia religiosa. Para el autor, lo sagrado hoy se manifiesta en las realidades de la naturaleza y de los ecosistemas naturales, donde a

los movimientos ambientalistas cuño de inmanencia religiosa.

Agamben<sup>4</sup> llega a esa misma constatación al analizar la presencia de lo sagrado, desvestido de su ropaje religioso, en el ejercicio actual del poder, valiéndose de una genealogía teológica de los conceptos fundamentales, ritos y liturgias de la política y de la economía en la modernidad. Teniendo presente esa presencia de sagrados en un mundo pretendidamente secularizado, Agamben<sup>5</sup> propone su profanación, a fin de que sean devueltos a su uso común, del cual fueron retirados para su sutil y travestida sacralización en algo separado.

Agamben hace una distinción ente secularización y profanación. La primera *es una forma de remoción que mantiene intactas las fuerzas, que se restringe a mover de un lugar al otro*<sup>6</sup>. En esa perspectiva, el poder travestido de lo sagrado dejó de pertenecer al ámbito trascendente religioso para inmanentizarse en realidades terrenas y profanas de lo político. *La profanación implica, a su vez, una neutralización de aquello que profana. Después de haber sido profanado, lo que estaba no disponible y separado pierde su aura y acaba restituido al uso*<sup>7</sup>. La secularización tiene que ver con el ejercicio del poder sacralizado, que deja de tener connotación religiosa y trascendente, tornándose inmanente y terreno, pero permaneciendo con su aura sacra. La profanación, a su vez, desactiva esos dispositivos de poder sacralizados y separados, devolviéndolos al uso común del cual fueron confiscados.

Lo sagrado se expresa en aquella realidad que es sacada de la operación y de la vida cotidiana, así como del uso común, tornándose algo indisponible y separado, sobre lo cual es necesario tener autoridad par poder manejarlo, ya que depende de un sistema de verdades y ritos del cual se debe tener dominio. En ese sentido, explica Agamben, la religión no viene del verbo latino *religare* (religar lo humano con lo divino), sino de *relegere* (dudar y tener escrúpulos frente de y apartar lo que le pertenece a los dioses)<sup>5</sup>. Por eso, es preciso tener autoridad para lidiar con esas realidades que no pertenecen al ámbito del dominio común. La secularización inmanentizó la manifestación de lo sagrado, una vez que las condiciones subjetivas de su experiencia no se dan más en un contexto trascendente religioso. Aunque siendo un sagrado inmanente, deja de ser parte del uso rutinario, porque es separado y queda indisponible al uso común.

Restringiéndose al ámbito de la bioética, ¿cuáles serían los posibles sagrados que hoy se manifiestan como separados e indisponibles al uso

común y que deberían ser profanados y devueltos al manejo cotidiano? Aquí también es posible traer la contribución de Agamben<sup>8</sup>, al tomar la distinción que los griegos hacían entre *zoé* (vida física y biológica) y *bios* (vida moral y política). La primera hacía del ámbito privado del *pater familiae* y la segunda era del interés público de la *polis*.

En la modernidad, los polos se invierten: la vida física y biológica pasa al espacio público del poder político y económico, dando origen al biopoder, y la segunda, la vida moral y política de los individuos, comienza a formar parte del ámbito privado de la subjetividad. En otras palabras, la vida física y biológica, que antes, en las civilizaciones antiguas, integraba el uso común y privado del manejo de la vida, se torna, entonces, algo separado y apenas disponible y manipulable por los entendidos con autoridad para ejercer ese manejo: la ciencia y la técnica. Por lo tanto, la bioética trata uno de los sagrados inmanentes más significativos de la realidad actual. A él están ligados otros sagrados típicos de la cultura actual, como la salud, el cuerpo, etc.

El abordaje de esas temáticas es secularizado; entre tanto, como muy bien señala Agamben, la secularización no acaba con la fuerza de lo sagrado, remueve apenas su fuerza sacra hacia otro ámbito, no más trascendente y religioso, sino secular, dejando intacto, por eso, lo sagrado. Por eso, Agamben afirma que la secularización es insuficiente; se impone la profanación desveladora de los dispositivos del biopoder que continúan sacralizando la vida, al separarla y tornarla indisponible para el uso común. Ese es el desafío primordial de la bioética, el cual sólo podrá realizar esta tarea si asume una perspectiva hermenéutica.

Partiendo de esa intuición agambeniana, este artículo tiene por objetivo defender la comprensión de la hermenéutica como profanación de los nuevos sagrados, especialmente aquellos ligados al ámbito de la vida, de la salud y del cuerpo, así como las consecuencias de esa perspectiva para la identidad de la bioética.

## Secularización y moral

Para Taylor<sup>9</sup>, la secularización es el fenómeno de la declinación de la creencia y de la práctica religiosa como consecuencia del gradual decrecimiento de la presencia pública de la religión, acarreado por la pérdida del poder de la definición moral y del papel social de la formación moral por parte de las instituciones religiosas. Esa pérdida tiene que ver con

el decrecimiento de la importancia institucional de la religión y su pasaje al ámbito experiencial de la subjetividad. Tal fenómeno sociocultural determinó la secularización de la moral, fruto, según Lipovetsky<sup>10</sup>, de la ilustración, que intentó crear las raíces de una moral independiente de los dogmas religiosos, no fundamentada en la revelación trascendente y liberada de temores y recompensas en el más allá. Significó la conformación de una moral lega, emancipada del espíritu de la religión, pero a la procura de otro fundamento absoluto para la moral, identificado con el deber de la consciencia. Esa fue la contribución inestimable de Kant.

La pasión por el deber autoimpuesto quería conjurar la dinámica licenciosa de los deseos del individuo mediante el espíritu de disciplina moral. El ideal ético se identificaba con el culto a las virtudes legales, que magnificaba el sacrificio en el altar sagrado de la familia, de la patria y de la historia. Así, el modelo del sagrado moral continuo en el esquema inmanente del imperativo ilimitado de los deberes, apenas fue desvestido de su ropaje religioso. Los deberes incondicionales frente a Dios se convirtieron deberes incondicionales frente a la consciencia ciudadana y el colectivo social. Se trataba del deber lego, no más fundado en una base trascendente, sino inmanente de la consciencia.

Esa primera secularización de la moral, típica de la modernidad, ya fue sobrepasada, según Lipovetsky<sup>10</sup>, por el advenimiento de la segunda secularización, que se manifiesta en la eclosión, en las últimas décadas, de una onda ética de la cual la bioética es una de las expresiones. Esa vuelta al interés por la ética no significó el retorno a los parámetros tradicionales de la moral, sino a la aparición de un nuevo tipo de ética, fruto de la segunda secularización de la moral. No se trata de construir una moral independiente de la religión, como aconteció con la fundamentación llevada a cabo por Kant, sino de disolver socialmente su forma religiosa y sacra, la cual permanecía en el deber absoluto que fundamentaba la moral.

Esa segunda secularización de la moral instituyó la época del pos-deber. En eso reside la novedad de la cultura ética actual, que desvaloriza los ideales de abnegación presentes en el deber e instaura la dinámica del bienestar y de los derechos subjetivos como base de la moral. La ética se organiza, en esencia, fuera del modelo del deber y propone, como referencia moral, la autorrealización y los derechos subjetivos. De ese modo, se asiste, según Lipovetsky<sup>10</sup>, al surgimiento de sociedades del pos-deber, pos-moralistas, que no rinden culto a los deberes frente al colectivo, sino los derechos de cada cual.

El papel de la primera secularización de la moral fue el de crear las condiciones para el surgimiento de una consciencia autónoma movida apenas por la buena voluntad de actuar por deber y por máximas procedimentales en la determinación de la acción a realizar. Así, la moralidad de la consciencia es definida por la autonomía, esto es, por la autoimposición de un imperativo de deber, y no por el cumplimiento de normas heterónomas inculcadas por una autoridad externa a la consciencia. La segunda secularización tiene la pretensión de liberar a la moral de cualquier absoluto, ya que el deber es todavía un sagrado que se impone a la consciencia. Ella establece como referencia ética no al deber, sino a los derechos subjetivos.

### Subjetividad y nuevos sagrados

Aquí surge la cuestión: esa subjetividad, que peticiona sus derechos, es realidad pura y dada a priori, desvestida de cualquier sagrado, o culturalmente construida, siendo tal requisición consecuencia del modo como acontece esa subjetivación? ¿Cuáles son los valores y fines que la configuran? ¿Están para definir el contenido de los derechos subjetivos?

Hoy no se puede más hablar de una subjetividad trascendental fuerte, de tipo kantiano del inicio de la modernidad, sino de un continuo proceso de constitución del sujeto mediante dispositivos de subjetivación. Se trata, por lo tanto, de una subjetividad flaca en continua formación, interactuando con su contexto sociocultural. Teniendo presente esa comprensión de la subjetividad, se puede levantar, nuevamente, la pregunta hermenéutica: ¿la ética fue totalmente desvestida de lo sagrado, tanto del orden de lo religioso (primera secularización) como de lo moral (segunda secularización), o lo sagrado se travistió de formas no trascendentes, religiosa y moralmente hablando, asumiendo configuraciones inmanentes, que definen la subjetivación en la cultura actual? ¿Cuáles es lo sagrado que actualmente configura la subjetividad, determinando la actuación moral?

Si antes de los tiempos modernos los individuos satisfacían sus necesidades básicas por su pertenencia a un colectivo, en la modernidad emerge un individuo gradualmente independiente y separado del colectivo, cuya subjetividad está ligada y construida en base al deseo<sup>11</sup>. Ya lo decía Spinoza que el deseo es la propia esencia del ser humano y el verdadero motor de la acción, porque tiende para

aquello que causa alegría y place. Por lo tanto, no se desea algo porque es bueno, sino que se juzga bueno porque es deseado. Así, el deseo genera la actividad de tender a determinado objeto deseado<sup>12</sup>.

A despecho de esa visión del deseo como posesión de algo anhelado, él también puede ser entendido como falta. El deseo es la percepción de que aquello que es deseado va mucho más allá de la satisfacción de la falta sentida de que esa búsqueda continua de satisfacción permanece siempre como falta en el deseo, pues lo que es deseado nunca consigue ser satisfecho plenamente, porque su satisfacción aumenta la energía deseante. Por eso, el deseo es diferente de la necesidad, una vez que ella puede ser satisfecha por ser una carencia definida en su límite, en cuanto el deseo permanece siempre en la falta, pues su satisfacción abre siempre nuevas posibilidades<sup>13</sup>.

Antes, lo sagrado religioso suplía esa falta; hoy, entre tanto, con la salida de la religión del contexto cultural público y su reducción a la experiencia subjetiva, ¿quién es que completa esa falta y conforma la subjetividad? ¿Cuál es el nuevo sagrado inherente a esa falta?

Dos nuevos sagrados de la cultura actual, esencialmente vinculados a la satisfacción del mundo del deseo y a la respectiva construcción de la subjetividad, son la *salud* y el *cuerpo*, ambos pertenecientes al gran sagrado secularizado, indisponible al uso, de la realidad actual que es la vida. La salud y el cuerpo fueron sacados del uso común y separados del manejo autónomo, una vez que la manipulación y el modo de lidiar con esas realidades dependen totalmente de *experts* autorizados, que irán a determinar lo que es una salud y un cuerpo perfecto y normal<sup>14</sup>.

La ideología de la salud perfecta, identificada y explicitada por Sfez<sup>15</sup>, es la utopía que hoy responde a los deseos humanos. Ella implica la superación de la mayoría de las enfermedades y la posibilidad de una vida sin insuficiencias. La medicina genómica, creada a partir de las promesas del Proyecto Genoma, es la base de esta utopía. La posibilidad de la salud perfecta alimenta el deseo humano de un mundo sin defectos, típica característica de todo lo sagrado, que es prometer un mundo idealizado y utópico como superación de la falta. Tornándose sagrada, la salud fue separada y retirada del uso común; con eso, se perdió la autonomía sobre su gestión, y ella se convirtió en una realidad totalmente heterónoma, como bien demostró Illich<sup>16</sup>.



Otro sagrado del ámbito de la vida, profundamente vinculado al deseo y a la subjetividad, es el cuerpo, al cual se le dijo adiós en la cultura actual al comprenderlo como una realidad separada del sujeto, según lo expone Le Breton<sup>17</sup>. En sentido estricto, el cuerpo, entendido como realidad separada del uso común, fue escindido del sujeto y depende ahora de *experts* para ser gestionado, o sea, pasa a ser un sagrado secularizado. La subjetividad, pretendidamente autónoma frente al cuerpo captado como realidad separada del yo y presentada como escenario y borrador sobre el cual el sujeto escribe su historia, hace que la subjetividad esté separada del cuerpo, ya que no existe una identidad entre ambos, siendo el cuerpo entendido más como un accesorio a ser transformado y adaptado a los deseos de la subjetividad. Así, el cuerpo se entrega a todas las manipulaciones biotecnológicas, desde las medicalizadas y farmacológicas hasta las reproductivas y sexuales, analizadas por Le Breton<sup>17</sup>.

Así, por sus fragilidades y deficiencias, el cuerpo es siempre más experimentado como exceso y defecto, lo que lleva a su negación y a su fin, porque es separado del uso común y de la subjetividad: *el cuerpo no es solamente un accesorio a ser rectificado; percibido como un anacronismo indigno, un vestigio arqueológico todavía ligado al hombre, es llevado a desaparecer para satisfacer a aquellos que buscan la perfección tecnológica*<sup>18</sup>.

Aparece, así, una dinámica que es esencial a todo objeto o ser tornado sagrado: su negación y destrucción sacrificial, porque dejó de formar parte del convivio y el uso común. Los análisis de Agamben sobre el *homo sacer*, definido como alguien sagrado, retirado del convivio común y de la protección colectiva y, consecuentemente, amenazado y posible víctima de un asesinato, son la prueba de esa dinámica negadora y destructiva de todo aquello que es retirado del uso común y definido como sagrado. Si la vida, la salud y el cuerpo son los nuevos sagrados separados del uso común, entonces ellos también se encuentran amenazados por esa dinámica. En ese sentido, el desafío fundamental de la bioética es profanar esos nuevos sagrados, revelando y analizando los dispositivos de poder que, al separarlos y retirarlos del uso común, los transforman en sagrados en la actual cultura secularizada.

### Hermenéutica como profanación de lo sagrado

La profanación sucede mediante una hermenéutica ética de esos sagrados. ¿Cómo reunir estos dos elementos, ética y hermenéutica, que nunca

están juntos, ya que la ética se define por la crítica a priori, que no se fundamenta en hechos aposteriorísticos (Kant), en cuanto la hermenéutica se basa en la facticidad, que tiene como punto de partida la interpretación de hechos (Gadamer)? El filósofo español Jesús Conill propone la construcción de una ética que sea crítica a partir de la facticidad, intentando combinar dos elementos tenidos como antagónicos en una propuesta original de ética hermenéutica<sup>19</sup>. Para llegar a ese modelo de ética, Conill parte de una comprensión hermenéutica apuntada por Heidegger en el así llamado “Informe Natorp”, abriendo, por lo tanto, la posibilidad de una hermenéutica crítica:

*La hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación, (...) siente la obligación de asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una estrategia de desmontaje*<sup>20</sup>.

Si la tarea de toda ética, especialmente de la bioética, no es ofrecer recetas para actuar, sino llevar a pensar de forma autónoma y crítica, con el fin de llegar a un juicio y a una decisión responsable, base de cualquier moral, entonces es imperioso realizar un análisis hermenéutico crítico del contexto de esa acción, de modo de desmontar las explicaciones e interpretaciones heredadas y dominantes que la determinan. Esa es la tarea de la ética de la hermenéutica y, por consiguiente, de una bioética que asume la perspectiva hermenéutica en sus análisis. Esa perspectiva es previa y necesaria a cualquier bioética casuística que intente proponer soluciones para casos concretos.

Partiendo de la constatación, apuntada por Agamben, de que la fuerza y el poder de lo sagrado no desaparecerán con la secularización, sino que mudarán de contexto, siendo necesario profanarlos para restituirlos al uso común, y teniendo presente que, en la cultura actual, lo sagrado secularizado se manifiesta en el ámbito de la vida, por realidades que fueron retiradas del uso y el manejo común de las personas, como la salud y el cuerpo, ¿qué sería una hermenéutica de profanación de esos nuevos sagrados?

Para responder esa pregunta, es necesario volver a Agamben<sup>5</sup>, que recurre a una intuición original de Walter Benjamin sobre el capitalismo como religión<sup>21</sup> para explicar en qué consiste la profanación.

El capitalismo se manifiesta como fenómeno religioso, según Benjamin, porque sostiene un mecanismo sacro y sacrificial, al separar al ser humano de las cosas y de las realidades a él mismo relacionadas, retirándolas del uso común y transformándolas en mercaderías de cambio y consumo. Algo que se convierte en mercadería de consumo cuando es separado del uso, porque el consumidor no tiene más dominio sobre ella. El consumo, en ese sentido, imposibilita el acto de uso (*usus*), porque, por el cambio, introduce la destrucción (*abusus*) de lo que es consumido.

En esa dinámica sacrificial de transformar todo en mercadería de consumo, aparece una segunda característica del capitalismo como fenómeno religioso, que es su referencia total al culto de consumir, y no a un dogma. El capitalismo es una religión cultural permanente, y no un culto restringido a determinados momentos; entre tanto, no está implicado en la redención y la expiación de una culpa, como es propio de las religiones, sino, al contrario, su objetivo es la continua culpabilización. Como afirma Benjamin, *el capitalismo es, tal vez, el único caso de un culto no expiatorio, sino culpabilizante. (...) Una monstruosa consciencia culpable, que no conoce redención, se transforma en culto, no para expiar con él su culpa, sino para tornarla universal*<sup>22</sup>.

La transformación de todo en mercadería para ser consumida en un culto permanente, no expiatorio, sino continuamente culpabilizante, una vez que exige siempre más culto al consumo, lleva a Agamben a preguntarse a sí mismo si el capitalismo nos sitúa frente a un sagrado que es imposible de profanar por ser imposible de devolver al uso común del que fue tomada la mercadería. Él responde que es posible profanar ese sagrado no profanable, devolviendo a un nuevo uso lo que fue transformado en mercadería y retirado de un uso al cual ya no se puede volver por ser antiguo e inoperante. Con todo, la posibilidad de un nuevo uso, profanador de lo aparentemente no profanable, exige la discusión sobre formas de vivir que posibilitan su existencia, lo que se constituyó en objeto de investigación de Agamben en los últimos años<sup>23</sup>.

Partiendo de la constatación de Rosa<sup>14</sup> de que la vida adquirió, en el contexto actual, un creciente valor económico, abriendo las condiciones para una capitalización de la vida y para el surgimiento de una bioeconomía, el análisis de Benjamin sobre el proceso sacralizante y sacrificial de la mercadería en el capitalismo y su culto permanente al consumo, así como la consecuente propuesta de Agamben de una profanación de los nuevos sagrados secularizados

de la cultura actual, adquiere sentido y una importancia fundamental para la bioética.

La capitalización de la vida transforma la salud y el cuerpo en mercaderías, retirados del uso común y separados como algo sagrado, y, por eso mismo, manejados y manipulados por quien dispone de *expertise*, con el fin de ser consumidos en un culto sacrificial que los reniega y destruye en el acto de consumir. La negación y la destrucción son propias de la dinámica de algo que es separado y tornado sagrado, ya que es retirado del uso rutinario sobre el cual el sujeto y el colectivo tienen dominio. Transformar algo en mercadería significa retirar algo del ámbito del uso y transferirlo al ámbito separado del cambio, de tal modo que pueda ser consumido.

El consumo es un culto que, en vez de redimir la falta, culpabiliza permanentemente, exigiendo siempre un nuevo consumo, porque la salud y el cuerpo, elementos separados que fueron de la subjetividad y del uso común, nunca serán suficientemente perfectos, porque quien determina esa perfección somática son los que disponen de autoridad sobre el sistema de verdades y ritos de ese nuevo sagrado.

La bioética tiene como una de sus tareas fundamentales el desafío de profanar, mediante la hermenéutica del desmontaje, los dispositivos del biopoder de las verdades y de los ritos de lo sagrado la vida y sus correlatos, la salud y el cuerpo, que fueron acaparados por la actual bioeconomía capitalista como mercaderías, en un fenómeno de culto religioso de consumo permanente, que resiste en un contexto secularizado, porque continua creando nuevos sagrados como realidades separadas del uso común, con sus verdades y ritos.

Si Agamben indagó en sí mismo si sería posible profanar el sagrado no profanable del capitalismo, la mercadería, delante de su imposibilidad de volver al uso, entonces esa pregunta es todavía más pertinente cuando se trata del sagrado vida y sus correlatos salud y cuerpo, tornados mercadería. ¿Cómo es posible profanar esos sagrados no profanables, inherentes, más que de cualquier otro sagrado tornado mercadería, al deseo como falta, por su relación más directa con la subjetividad, como fue analizado anteriormente? ¿Cómo sería posible profanar, devolviendo la salud y el cuerpo al uso común?

Aquí es necesario afirmar, con Agamben, que no se trata de un regreso al uso antiguo y ya inoperante de salud y cuerpo, sino de crear las condiciones para un nuevo uso común. Esas condiciones

dependen, según él, de repensar las formas de vida y el modo de vivir que hasta ahora han definido la subjetividad y la convivencia humana. Por lo tanto, el desafío es todavía más fundamental.

## Consideraciones finales

Una hermenéutica de profanación orientada a la bioética es condición necesaria para definirla como verdaderamente crítica en un contexto aparentemente secularizado, pudiendo demarcar elementos de su identidad. La bioética siempre defendió, con razón, su identidad secular, pero, si ella no se diera cuenta de los nuevos sagrados, immanentes a sus objetos de interés —vida, salud, cuerpo—, que son

retirados del uso común, sacralizados en algo separado y tornados mercadería de consumo, pecará por ingenuidad al no profanarlos.

Este es un reto clave de la bioética. Sin embargo, ella sólo podrá asumir esa tarea si no se reduce a la pura casuística de solución de casos particulares, indispensable, pero no suficiente. Para desempeñar su importante papel crítico en el actual contexto sociocultural, la bioética necesita asumir la perspectiva hermenéutica, con el fin de revelar la dimensión simbólica de las acciones, desmontando las explicaciones, cultural y científicamente heredadas, manifestando las motivaciones ocultas de las acciones y profanando los sagrados secularizados inherentes a la vida, a la salud y al cuerpo.

## Referências

1. Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Kants-Werke [Akademie Ausgabe]. Band IV. Berlin: Walter Gruyter; 1968. p. 385-463.
2. Taylor C. Uma era secular. São Leopoldo: Unisinos; 2010. p. 35.
3. Webb E. A pomba escura: o sagrado e o secular na literatura moderna. São Paulo: É Realizações; 2012.
4. Agamben G. O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo; 2011.
5. Agamben G. Profanações. São Paulo: Boitempo; 2007.
6. Agamben G. 2007. Op. cit. p. 60.
7. Agamben G. 2007. Op. cit. p. 61.
8. Agamben G. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG; 2004.
9. Taylor C. Uma era secular. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos; 2010.
10. Lipovetsky G. El crepúsculo del deber: la ética indolosa de los tiempos modernos. Madrid: Grijalbo; 1994.
11. Monzani LR. Desejo e prazer na idade moderna. Campinas: Editora da Unicamp; 1995.
12. Spinoza B. Ética. São Paulo: Autêntica; 2010.
13. Lacan J. Écrits. Paris: Seuil; 1966.
14. Rose N. The politics of life itself: biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century. Princeton: Princeton University Press; 2007.
15. Sfez L. A saúde perfeita: crítica de uma nova utopia. São Paulo: Loyola; 1996.
16. Illich I. A expropriação da saúde: nêmesis da medicina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1975.
17. Le Breton D. Adeus ao corpo. Campinas: Papirus; 2003.
18. Le Breton D. Op. cit. p. 211.
19. Conill J. Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad. Madrid: Tecnos; 2006.
20. Heidegger M. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica. Madrid: Trotta; 2002. p. 51.
21. Benjamin W. Kapitalismus als Religion. In: Tiedermann R, Schweppenhäuser H, Herausgeber, organizadores. Gesammelte Schriften. Band VI-1. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1985.
22. Benjamin W. Op. cit. p. 100.
23. Agamben G. Altissima povertà: regole monastiche e forme di vita. Milano: Neri Pozza; 2011.

