

# A N A M N E S I S

## Revista de bioética

Número 8, Enero - Julio 2013

ISSN 2011-1258

### Director y editor

Eduardo Díaz Amado

### Co-editor

Efraín Méndez

### Grupo de investigación en Bioética

Eduardo A. Rueda Barrera

Germán Calderón Legarda

Jairo Clavijo Poveda

José E. Cuéllar Saavedra

Eduardo Díaz Amado

Hugo Escobar Melo

Javier A. González Cortés

Edgar A. López López

Olga Maldonado Gómez

Edilma M. Suárez Castro

Fernando Suárez Obando

Efraín Méndez Castillo

Liliam Torregrosa

Nelsón Castañeda Alarcón

### Con el apoyo de:

Instituto de Bioética,  
Facultad de Medicina,  
Pontificia Universidad Javeriana.

### Diagramación, CTP e Impresión

Fundación Cultural Javeriana  
de Artes Gráficas –JAVEGRAF–  
Bogotá, DC., Colombia.

### Contenido

#### Editorial

**La bioética y la reflexión filosófica** ..... 3

**¿Son suficientes nuestras categorías morales para responder la pregunta por el estatus moral del embrión humano?**

*Federico Gallego Vásquez* ..... 5

**Los discursos de la bioética en Colombia**

*Eduardo Díaz Amado* ..... 15

**Maternidad y reproducción en República V de Platón**

*Laura Almandós* ..... 28

**La naturaleza del ser humano en el planteamiento ético y biológico aristotélico**

*Catalina López Gómez* ..... 40

**Límites de la bioética clínica en la formación moral del médico**

*Efraín Méndez Castillo* ..... 52

**Algunas anotaciones sobre la dimensión ética del concepto de forma de vida**

*Kenneth Moreno May* ..... 58

**Salud, violencia estructural y ley estatutaria: un vistazo rápido a nueve patologías estructurales**

*Eduardo A. Rueda Barrera* ..... 70

**Moral de señores y derechos humanos**

*Mauricio Suárez Crothers* ..... 76

**Reciprocidad y solidaridad como principios en el análisis de la vejez y el envejecimiento**

*Fernando Lolas Stepke* ..... 87

**La "lógica" de la biotecnología y las intervenciones genéticas en la línea germinal humana con fines de mejora**

*Vicente Bellver Capella* ..... 94



# EDITORIAL

## La bioética y la reflexión filosófica

El presente número de *Anamnesis Revista de Bioética* es una edición especial. Contiene las ponencias que hicieron parte del Simposio de Bioética desarrollado en el marco del IV Congreso Colombiano de Filosofía, que tuvo como país invitado a Chile, y que se llevó a cabo en Manizales del 24 al 28 de septiembre de 2012.

Además de resaltar lo interesante y pertinente para el desarrollo de la bioética en Colombia de los textos que aquí se presentan, y que el lector seguramente descubrirá por sí mismo una vez se adentre en su lectura, hay que decir que lo que hace especial esta edición es que se hace en memoria del profesor Guillermo Hoyos Vásquez, Director del Instituto de Bioética por casi tres años hasta su muerte en enero de 2013. Aunque ya en la edición pasada (número 7) de nuestra revista habíamos comentado lo

que significó el profesor Hoyos, no solo para el instituto, sino para la bioética en Colombia, en esta ocasión vale la pena volver a tocar algunos puntos de su legado, en particular porque el evento del cual hicieron parte las ponencias que aquí se presentan fue organizado por él, con el entusiasmo que siempre lo caracterizó, junto a su discípulo, Federico Gallego.

Como se ha insistido varias veces, para el profesor Hoyos la bioética debe ser, entre otras cosas, ética pública. En un país como Colombia, donde tantas cuestiones relativas a la ciencia y la tecnología, a la atención de salud y las profesiones de la salud, a la educación, y a la explotación de recursos naturales siguen sin ser discutidas o, peor aún, decididas, no con la participación de todos los afectados por tales decisiones, vale decir, to-

dos los ciudadanos y ciudadanas, sino por grupos particulares con intereses particulares o por expertos cuyas agendas políticas y económicas no responden a un verdadero interés público, no cabe duda que la bioética tiene una gran labor que realizar. En varios de los actos de homenaje a la memoria del profesor Hoyos que se han realizado este año han salido siempre a relucir sus virtudes morales y su apasionada manera de ser lo que era: un filósofo comprometido con la educación, con la ciudadanía y con la construcción de una cultura política pluralista e incluyente<sup>1</sup>. Su interés en la bioética, ya lo había llevado a involucrarse en discusiones relacionadas con la manipulación y administración de la vida, el futuro de la naturaleza humana (al estilo de uno de sus filósofos de cabecera, Jürgen Habermas) y cuestiones relativas a la biomedicina. En todas sus intervenciones en Manizales este fue el espíritu y el carácter que mostró. Su conferencia magistral en este IV Congreso de Filosofía nos recordó a todos que el profesor Hoyos era un intelectual capaz de analizar y criticar la situación presen-

te apoyándose en autores como Husserl, Adorno y Habermas.

Haber contado en el campo de la bioética, no solo en Colombia, sino en toda Latinoamérica, con un intelectual y, sobre todo, un educador de la altura del profesor Hoyos, orienta sin lugar a duda el pensamiento y la acción en dicho campo: solidez académica, integridad moral, compromiso político, respeto por el otro y generosidad sin fin.

**COLOFÓN:** En esta edición se publican además dos artículos que aunque no fueron parte de las ponencias hechas en Manizales provienen de dos importantes autores que transitan por los caminos de la bioética: Fernando Lolas Spetke, reconocido bioeticista de Chile, y Vicente Bellverd Capella, profesor de Derecho en la Universidad de Valencia, y quien nos visitara recientemente como participante del Simposio de Bioética y Bioderecho que organizara el Instituto de Bioética y el Centro de Bioderecho de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Javeriana, el 16 de octubre pasado.

1 *El Tiempo* (2012, mayo 30) 4 Cultura política, nuestra asignatura pendiente: Guillermo Hoyos.

# ¿SON SUFICIENTES NUESTRAS CATEGORÍAS MORALES PARA RESPONDER LA PREGUNTA POR EL ESTATUS MORAL DEL EMBRIÓN HUMANO?

Federico Gallego Vásquez<sup>1</sup>

## Resumen

Algunos desarrollos científicos y tecnológicos recientes en las ciencias de la vida, como el diagnóstico genético de preimplantación, la investigación con células madres y la clonación, han generado grandes expectativas sobre la posibilidad de su uso terapéutico, pero también han suscitado grandes preocupaciones de carácter moral. Puesto que algunos de esos desarrollos implican la creación, instrumentalización o destrucción de embriones humanos, una buena parte del debate gira en torno a la pregunta por su estatus moral.

En este artículo mostramos de qué modo las partes involucradas en el debate ofrecen explicaciones del estatus moral o bien en términos biológicos o bien en términos psicosociales. Luego señalamos por qué no es posible encontrar una respuesta a la pregunta por el estatus moral del embrión humano. Concluimos que sería dejar a un lado esa pregunta y concentrarse en los auténticos problemas morales que plantean los desarrollos investigativos y tecnológicos del caso.

**Palabras clave:** Estatus moral, persona, manipulación genética, embrión humano.

---

<sup>1</sup> Profesor del Programa de Filosofía de la Universidad de Cartagena (Colombia). Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Director del Grupo de Estudios Filosóficos Babel. Líneas de investigación en Ética y Filosofía Política y en Bioética. Su investigación más reciente es sobre "Problemas morales y jurídicos de la manipulación genética de la vida humana".

Correo electrónico: efgallego@gmail.com

## Abstract

Some recent scientific and technological developments in the sciences of life, such as the pre-implantation genetic diagnostic, research on stem cells, and cloning, have generated great expectations about the possibilities of their therapeutic use; they have also raised, however, important moral concerns. Inasmuch as some of these developments imply the creation, manipulation or destruction of human embryos, so much of the debate turns on the question about the moral status of the embryo.

In this paper, we show how the parties in dispute offer either biological or psycho-social explanations of moral status. Then, we show why it is not possible to find an answer to the question about the moral status of the human embryo. We conclude that it would be better to leave aside this question and to focus on the authentic moral problems brought about by that those scientific and technological developments.

**Key words:** Moral status, person, genetic manipulation, human embryo.

## Planteamiento del problema

Algunos desarrollos científicos y tecnológicos recientes en el campo de las ciencias de la vida han creado grandes expectativas sobre la posibilidad de su uso terapéutico, pero también han suscitado grandes inquietudes sobre sus posibles aplicaciones eugenésicas. Puesto que algunos de esos desarrollos implican la creación, utilización o destrucción de embriones humanos, una buena parte del debate gira en torno a la pregunta por su estatus moral. Según algunos, el embrión humano tiene un estatus moral semejante al de una persona y, en consecuencia, resulta moralmente incorrecto permitir su manipulación; según otros, la condición de persona solo se adquiere después del nacimiento y a través de la socialización y, en consecuencia, al embrión humano no le corresponden las especiales protecciones morales que se conceden a la persona.

En lo que sigue quisiéramos mostrar el modo como efectivamente la preocupación por la manipulación genética del embrión humano ha suscitado la pregunta por su estatus moral y los términos en que se ha desarrollado la controversia.

Según Michael Sandel (2007, p. 104), la principal objeción contra la investigación con células madre es aquella según la cual “destruir un embrión humano, incluso en sus primeras etapas de desarrollo, e incluso para la búsqueda de los fines más nobles, es moralmente repugnante, es como matar a un niño para salvar la vida de otras personas”. Y a continuación afirma: “La validez de esta objeción depende, por supuesto, del estatus moral del embrión”. También según John Robertson (2006, p. 139), “el debate sobre si se pueden destruir con fines investigativos los embriones donados por parejas bajo tratamiento de infertilidad ha suscitado la pregunta por el

estatus moral del embrión". En el mismo sentido señala Søren Holm (2006, p. 174) que "los argumentos contra la derivación de células madre embrionarias humanas [...] se concentran en el estatus moral del embrión".

En términos generales, las respuestas a esa pregunta se mueven entre dos posiciones extremas. De un lado, están aquellos para quienes el ser humano tiene un estatus moral pleno incluso desde el mismo momento de la concepción. Como señala Robertson (2007, p. 140) "muchas personas [...] creen que el potencial del óvulo fertilizado para desarrollarse como un ser humano le confiere automáticamente el estatus moral pleno de una persona". De otro lado, están quienes consideran que el ser humano solo adquiere una condición de persona después del nacimiento y a través de la socialización, lo que deja al embrión humano en una especie de limbo moral; en este sentido señala Holm (2006, p. 170) la opinión según la cual "los embriones humanos no tienen un estatus moral", porque "al analizar sus características podemos ver que no son personas [...] que no califican para ningún tipo de estatus moral inferior".

También Siegel (2006, p. 320) encuentra que el debate en cuestión se mueve entre los dos extremos señalados:

*La permisibilidad moral de la destrucción de embriones gira principalmente en torno al estatus moral del embrión. El debate acerca del estatus moral de embrión ha girado tradicionalmente al-*

*rededor de la cuestión de si el embrión tiene el mismo estatus moral que los niños y adultos humanos, con un derecho a la vida que no se puede sacrificar en beneficio de la sociedad. En uno de sus extremos está la opinión de que el embrión es un simple manojito de células que no tiene más categoría moral que cualesquiera otras células humanas [...] En el otro extremo está la opinión de que los embriones tienen el mismo estatus moral de las personas.*

Desde otro punto de vista, el Consejo Asesor de Ética de Geron Corporation (Geron Ethics Advisory Board, 2007, p. 119) distingue tres escuelas de pensamiento desde las cuales se ofrecen respuestas a esa pregunta. La escuela genética (*Genetic School*) ubica el comienzo de la personalidad humana y, con ello, la existencia de un estatus moral para el embrión, en el "comienzo genético", esto es, desde el momento mismo en que el ser humano adquiere la información genética que le es propia. La escuela del desarrollo (*Developmental School*) sostiene que si bien el embrión humano tiene un estatus moral, no tiene el estatus moral pleno que solo se adquiere en las etapas finales de su desarrollo. La escuela social (*Social Consequences School*), por su parte, sostiene que la personalidad no es algo que se pueda definir en términos biológicos sino solo en términos sociales, lo que plantea dudas sobre la atribución de un estatus moral al embrión humano.

Como se puede apreciar, este debate presenta, en sus posiciones extremas, dos características que bien vale la pena se-

ñalar. De un lado, están los intentos de definir en términos estrictamente biológicos aquello que hace del embrión humano un ser humano o una persona y que, en consecuencia, le confiere un estatus moral. Del otro, están los intentos de definir lo que es una persona en términos estrictamente sociales, cuestionando de este modo la atribución de un estatus moral al embrión humano. De este modo, la respuesta a la pregunta por el estatus moral del embrión humano ha dependido en gran medida de las concepciones de persona que se tienen en cada caso. Como veremos a continuación, también con respecto a este asunto se presentan grandes controversias.

## Teorías de la personalidad

En *"The Cambridge Handbook of Personality Psychology"*, Philip J. Corr y Gerald Matthews distinguen tres grandes tipos de teorías de la personalidad: las biológicas, las cognitivas y las sociales. Para las teorías biológicas, las diferencias genéticas individuales son las que, en conjunción con factores ambientales, ocasionan variaciones en la personalidad. Para las teorías cognitivas, la personalidad está determinada por diferentes representaciones del mundo en conexión con diferencias individuales en el procesamiento de la información. Para la psicología social, la personalidad surge de, e influye en, la interacción social, al tiempo que concibe estas interacciones como algo moldeado por la cultura. Según los autores, "las teorías biológicas y cognitivas se ajustan de manera típica al modelo de las ciencias

naturales, pero por lo menos algunas variantes de la psicología social deben más a las tradiciones idiográficas y humanísticas" (Corr y Matthews, 2009, p. xxx). Y, como era de esperar, también aquí, como sucede en el ya milenario debate de si lo que somos como seres humanos está determinado por la naturaleza o por la cultura, las partes en disputa siguen enfrascados en un debate sin perspectivas de solución: "El estudio de la personalidad ha sido muy conflictivo y se ha visto escindido por disputas fundamentales entre los investigadores [...] A veces pareciera que las diferentes escuelas de investigación sobre la personalidad estuvieran tratando asuntos totalmente diferentes." (Corr y Matthews, 2009, p. xxii).

En el debate sobre el estatus moral del embrión humano, a la hora de argumentar si el embrión es o no es un ser humano, se ha hecho un uso, implícito o explícito, de estas teorías biológicas y sociales. De particular interés resultan aquí una teoría biológica (la teoría de los cinco grandes factores), y la psicología social en general. Demos primero una breve mirada a la teoría de los cinco grandes factores.

### a) Enfoques biológicos

En un interesante libro titulado *"The Agile Gene"*, Matt Ridley (*The Agile Gene*, 2004, 82) presenta esta teoría en los siguientes términos:

*Hoy en día los sicólogos definen la personalidad en cinco dimensiones –*



los llamados “cinco grandes” factores: apertura, responsabilidad, extroversión, amabilidad y neuroticismo. Los resultados personales para cada una de estas dimensiones se pueden obtener por medio de cuestionarios, resultados que parecen variar de manera independiente. Uno puede ser de mente abierta, escrupuloso, extrovertido, celoso y calmado. En cada caso un poco más del 40 por ciento de la variación de la personalidad se debe a factores genéticos directos, menos del 10 por ciento a influencias ambientales compartidas (en su mayor parte familiares), y cerca de un 25 por ciento a influencias ambientales únicas experimentadas por el individuo (desde enfermedades y accidentes hasta los compañeros en la escuela). El restante 25 por ciento es simplemente una medida de error.

También en ese libro, Ridley (*The Agile Gene*, 2004, 84-85) intenta mostrar de qué modo las recientes investigaciones en el campo de la genética ofrecen, por así decirlo, un soporte científico a la teoría de los cinco grandes factores.

¿Qué tipo de gen podría causar variaciones en la personalidad? Un gen es un conjunto de instrucciones para hacer una molécula de proteína. Saltar de este paradigma de la simplicidad digital a la complejidad de la personalidad parece imposible. Sin embargo ahora, por primera vez, se puede hacer. Se están encontrando los cambios en la secuencia genética que conducen a cambios en el carácter: el pajar está dejando ver sus primeras agujas. Considérese el gen para una proteína llamada factor neurotrópico derivado del cerebro [BDNF, por su sigla en inglés], en el cromosoma 11. Es un gen corto, un trozo de ADN de sólo 1.335 letras de largo.

El gen deletrea en un código de cuatro letras la receta completa para una proteína que actúa como una especie de fertilizante en el cerebro, estimulando el desarrollo de las neuronas [...] En muchos animales, la letra 192 del gen es la G, pero en algunas personas es la A. Cerca de tres cuartas partes de los genes humanos portan la versión G, el resto la versión A. Esta diferencia minúscula, sólo una letra en un gran párrafo, hace que se produzca una proteína ligeramente diferente —con metionina en lugar de valina en la posición 66 de la proteína. Puesto que todos tenemos dos copias del mismo gen, eso significa que hay tres clases de personas en el mundo: aquellos con dos metioninas en su BDNF, aquellos con dos valinas y aquellos con una de cada una. Si hacemos una encuesta sobre personalidad y simultáneamente averiguamos que tipo de BDNF tienen los encuestados, encontraremos un efecto sorprendente. Los met-met son notablemente menos neuróticos de los val-met, quienes a su vez son notablemente menos neuróticos que los val-val.

*Los val-val son los más, y los met-met son los menos, depresivos, tímidos, ansiosos y vulnerables —cuatro de los seis rasgos que constituyen el dominio del neuroticismo de los psicólogos. [...] Este gen, en otras palabras, afecta específicamente el neuroticismo [...]*

*La lección que quiero sacar de aquí es [...] qué fácil es saltar de un cambio en la secuencia del ADN a una diferencia real en la personalidad. Nadie puede todavía decirnos cómo y por qué un cambio tan diminuto da por resultado una personalidad diferente, pero es casi seguro que lo hace [...] Así, no es descabellado concluir que las diferencias de personalidad entre los individuos tienen que ver más con la posesión de*

*genes diferentes que con la crianza en familias diferentes.*

*crear un sentido subjetivo e intersubjetivo de quiénes son, de dónde vienen, y hacia dónde van.*

## **b) Enfoques sociales**

Seguramente los rasgos de la personalidad descritos por la teoría de los cinco grandes factores tienen un componente biológico, en particular genético. Lo que no está claro es que esos rasgos constituyan aquello que hace de nosotros algo diferente de las otras especies animales, aquello que hace de nosotros seres humanos y que, en consecuencia, nos confiere un estatus moral.

La Parte VI de *The Cambridge Handbook of Personality Psychology*, titulada *Social and Cultural Processes*, hace una presentación de aquellas teorías de la personalidad que, de un lado, cuestionan los intentos de explicación de los rasgos de la personalidad en términos biológicos y, de otro, hacen énfasis en el modo como la personalidad se genera a través de la socialización.

En *The storied construction of personality*, Avril Thorne and Vickie Nam (2009, p. 491) hablan de la personalidad como algo que se construye a través de la narrativa, quizá de ahí el nombre de “psicología narrativa”. Dicen:

*Para los sicólogos de la narrativa, los relatos son algo que la gente hace, no algo que la gente tiene. Tal como los relatos son construcciones psico-sociales, así, también, lo es la personalidad, que es una producción conjunta de los individuos y sus comunidades. Las personas narran sus vidas básicamente no en busca de la verdad objetiva, sino para*

Mencionan dos tipos de enfoques: “Storytelling” (Narrativa) y “Story Told” (Historia de vida). Con respecto al primero, dicen que muchos de los estudios sobre los procesos de “Storytelling” se han concentrado en mostrar cómo se usan las narrativas para “socializar el sentido de sí mismo del niño” (Thorne y Nam, 2009, p. 492). Entre sus resultados destacan, por ejemplo, que la narrativa “es crítica para el desarrollo del entendimiento de sí mismo y de los otros” (Thorne y Nam, 2009, p. 493) o que “explicar y resolver [a través de la narrativa] experiencias emocionales negativas ayuda al niño a establecer el significado personal de los eventos y a incorporarlos en una autobiografía coherente” (Thorne y Nam, 2009, p. 494).

Con respecto al segundo, señalan que la historia de vida es “un proyecto individual de vida a largo plazo, parecido a trabajar de manera permanente en una autobiografía en un esfuerzo por sintetizar y dar un sentido a la propia vida” (Thorne y Nam, 2009, pp. 496-497). La historia de vida se concibe como “un dominio especial de la personalidad, conceptualmente separable de aquellos rasgos impersonales y biogénéticos, que inculca las vidas individuales con un sentido de integración y significado personales” (Thorne y Nam, 2009, p. 497). Para este enfoque, “se considera que, más que los rasgos [fenotípicos], las vidas individuales son las unidades básicas

de la personalidad” (Thorne y Nam, 2009, p. 497).

Hacia el final, los autores hacen referencia a algunos intentos de enlazar este enfoque con la teoría de los cinco grandes factores. El problema es que “los rasgos se conciben como esencias bio-genéticas, mientras que las narrativas personales tienen un origen psico-social, están más incorporadas en la cultura y en la experiencia de vida, y evolucionan más dinámicamente a lo largo de la vida” (Thorne y Nam, 2009, p. 500). Si bien es posible establecer una correlación entre los rasgos y las historias de vida, ya que estas están constreñidas por aquellos, “para los psicólogos de las narrativas, sin embargo, las disposiciones de la personalidad tienen un interés especial [solo] cuando se invocan en un relato personal en un esfuerzo por explicar quién es uno, quién fue y quién quiere llegar a ser” (Thorne y Nam, 2009, p. 500).

### **¿Tiene el embrión humano un estatus moral?**

Seguramente los rasgos de que habla la teoría de los cinco grandes factores son manifestaciones fenotípicas que, probablemente, tienen un origen genético. También podríamos admitir que esos rasgos son en cada caso un aspecto de nuestra personalidad: que uno sea extrovertido o introvertido, ansioso o calmado, sincero o manipulador, depresivo o alegre, de mente abierta o cerrada, etc., es parte de lo que cada uno ve en los demás como constitutivo de su forma de ser. Sin embargo,

esta teoría no logra dar una explicación de otros aspectos de nuestra personalidad (quizá podríamos llamarla nuestra identidad) que, tal como sostienen los enfoques psicosociales, se forma a través de la socialización. Esta, como acertadamente señala George Herbert Mead (1967), conduce a la interiorización de las expectativas generales de comportamiento de los miembros del grupo social y, en este sentido, permite identificarnos con los miembros de nuestra comunidad y diferenciarnos de los de las demás, no precisamente por nuestros rasgos fenotípicos de origen genético, sino por los resultados de la socialización en el contexto de una determinada tradición cultural.

No obstante lo anterior, alguien podría insistir en que, desde el punto de vista de la teoría de los cinco grandes factores, el embrión humano tiene ya la información genética que hará de él una persona con tales o cuales características fenotípicas y que esas características serán definitorias de su personalidad. Después de todo, tampoco un niño menor de edad es todavía una persona en el sentido de la psicología social. Y así como no podemos disponer de la vida de un niño a voluntad, tampoco podríamos hacerlo con el embrión humano.

El problema con este planteamiento es que nuestros conceptos morales se predicen de personas a quienes se supone, para decirlo con Kant, libertad de la voluntad y, en consecuencia, capacidad de responder por sus propios actos. Un menor de edad

es inimputable, esto es, no se le puede atribuir responsabilidad por sus propios actos. No es, en este sentido, sujeto moral. A fortiori, tampoco lo será el embrión humano. Es posible que el embrión humano y el menor de edad compartan esta característica de no ser personas en el sentido de la psicología social; también que este no es un motivo para disponer de ellos a voluntad. Pero esto por sí mismo no les confiere un estatus moral.

La psicología social, por su parte, ofrece una explicación que se acomoda sin dificultades a la comprensión que tenemos de nosotros mismos como personas y miembros de un grupo social. En efecto, en muchas y diversas ocasiones en las que nos vemos llevados a decir quiénes somos, es usual que nuestra respuesta de cuenta de nuestras relaciones de parentesco (padre, hijo, hermano o compañero de), de nuestra pertenencia a determinados grupos sociales (colombiano, deportista, músico, afrodescendiente, etc.) de lo que consideramos valioso e importante en la vida (cristiano, liberal, ecologista, etc.). Esta forma de concebir las personas también se ajusta sin dificultades a importantes reflexiones de tipo moral, tales como las planteadas por Charles Taylor en su ética de la autenticidad, John Rawls en su teoría de la justicia y Jürgen Habermas en su ética del discurso. No obstante lo anterior, la psicología social carece de las herramientas teóricas y conceptuales para dar cuenta de la dimensión orgánica de nuestra vida que, según hemos visto, también forma parte de lo que los demás

ven en nosotros como personas y que, en alguna medida, también nos diferencia de los demás.

Ahora bien, desde el punto de vista de la psicología social, tampoco un niño es, en sentido estricto, una persona, es tan solo alguien que está en proceso de formación, precisamente en el proceso que hará de él una persona, un miembro de un grupo social a quien se le reconoce una identidad. Tal como señala McAdams (En: Thorne y Nam, 2009, p. 497), los individuos comienzan a narrar sus vidas en la adolescencia tardía y es esto lo que dota a sus vidas individuales de un creciente sentido de unidad y propósito. Y si un niño no es una persona, con menor razón lo será el embrión humano, razón por la cual ambos se encontrarían en una especie de limbo moral. Pero aun en el caso de que no resultara apropiado atribuir al niño un estatus moral, a nadie en su sano juicio se le ocurriría que esta es una razón para disponer de su vida a voluntad. ¿Quiere esto decir que tampoco se podrían crear, utilizar o destruir embriones humanos?

Como quiera que sea, las posturas sobre el estatus moral del embrión humano que se apoyan en las concepciones de persona antes mencionadas enfrentan serias dificultades. Decir que el embrión humano es una persona es atribuirle cualidades que solo tiene sentido predicar de los miembros de un grupo social a quienes, por ejemplo, se supone la capacidad de responder por sus propios actos, que es precisamente uno de los aspectos constitutivos de su estatus

moral. Intentar explicar la emergencia de esas cualidades en términos estrictamente biológicos es, además, incurrir en una práctica científicista de tipo reduccionista difícilmente sostenible. Decir, por otra parte, que se llega a ser persona a través de procesos de socialización no es en sí mismo incorrecto, pero negar sobre esta base un estatus moral al embrión humano es promover y agudizar una discusión sin perspectivas de solución; se corre, además, el riesgo de incurrir en una nueva unilateralidad, que desconoce la importancia de la dimensión orgánica de la vida humana.

El debate sobre el estatus moral del embrión humano se nutre de dos concepciones diferentes sobre la "naturaleza humana" que se originan, o bien en las ciencias de la vida o bien en las ciencias sociales. Ahora bien, por su propia naturaleza, las ciencias de la vida no tienen más alternativa que ofrecer explicaciones causales de la dimensión orgánica de la vida humana, pero no disponen de herramientas teóricas y conceptuales para una adecuada comprensión de los fenómenos sociales y personales. También por su propia naturaleza, las ciencias sociales disponen de herramientas teóricas y conceptuales para la comprensión del significado de la vida social y personal, pero esas herramientas son inapropiadas para la explicación de la dimensión orgánica de nuestra vida. La gran confusión que ha generado este debate se ha originado en la indebida intromisión de cada una de ellas en los dominios de la otra, confusión

propiciada por la naturaleza ambigua e imprecisa de la misma expresión "estatus moral del embrión humano".

Consideramos que se puede superar esta dificultad mostrando que la manipulación genética del embrión humano sí plantea serios problemas morales, pero que ninguno de ellos tendría por qué girar en torno a la pregunta por el estatus moral del embrión humano. Se trata de problemas que tienen que ver, por ejemplo, con las posibles consecuencias de las decisiones de los padres para la autocomprensión de sus hijos, con las posibles consecuencias irreversibles de la manipulación genética de células madre de línea germinal, con los posibles problemas de discriminación que la nueva eugenesia podría generar entre los mejor y los peor dotados, con las limitaciones del uso de las nuevas tecnologías que se originan de sus altos costos, etc.

Nuestra expectativa es que, en la medida en que se cobre conciencia de las dificultades que entraña la discusión sobre el estatus moral del embrión humano, el debate sobre los problemas morales de la manipulación genética del embrión humano habrá superado un escollo importante. Por supuesto, este debate debería estar informado por el conocimiento de los expertos; pero en el debate público la última palabra no la tiene el experto, la tiene el ciudadano. El debate público debería poder concentrarse en los auténticos problemas morales que suscitan los nuevos desarrollos científicos y tecnológicos; ello es necesario para la implementación

de una regulación jurídica y el diseño de políticas públicas que permitan canalizar esos desarrollos de una manera moralmente aceptable.

## Referencias

- Mead, George Herbert. 1967. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press.
- Ridley, Matt. 2004. *The Agile Gene: How Nature turns on Nurture*. New York, Harper Collins.
- Geron Ethics Advisory Board. 2006. Research with Human Embryonic Stem Cells: Ethical Considerations. In: Ruse, Michael and Pynes, Christopher A. (eds). *The Stem Cell Controversy: Debating the Issues*. New York, Prometheus Books. 117-130.
- Holm, Søren. 2006. *The Ethical Case against Stem Cell Research*. In: Ruse, Michael and Pynes, Christopher A. (eds). *The Stem Cell Controversy: Debating the Issues*. New York, Prometheus Books. 169-185.
- Robertson, John A. 2006. Ethics and Policy in Embryonic Stem Cell Research. In: Ruse, Michael and Pynes, Christopher A. (eds). *The Stem Cell Controversy: Debating the Issues*. New York, Prometheus Books. 131-160.
- Siegel, Andrew. 2006. Locating Convergence: Ethics, Public Policy, and Human Stem Cell Research. In: Ruse, Michael and Pynes, Christopher A. (eds). *The Stem Cell Controversy: Debating the Issues*. New York, Prometheus Books. 311-328.
- Sandel, Michael J. 2007. *The Case Against Perfection: Ethics In The Age Of Genetic Engineering*. Cambridge. Harvard University Press.
- Corr, Philip J. and Matthews, Gerald (eds.). 2009. *The Cambridge Handbook of Personality Psychology*. New York, Cambridge University Press.
- Thorne, Avril and Nam, Vickie. 2009. The Storied Construction of Personality. In: Corr, Philip J. and Matthews, Gerald (eds.). *The Cambridge Handbook of Personality Psychology*. New York, Cambridge University Press. 491-505.

# LOS DISCURSOS DE LA BIOÉTICA EN COLOMBIA

**Eduardo Díaz Amado<sup>1</sup>**

## **Resumen**

Se presenta una perspectiva crítica, inspirada en un enfoque foucaultiano, para analizar la historia de la bioética en Colombia. Las narrativas y la retórica de la literatura de carácter histórico sobre la bioética en Colombia son analizadas, revelando su carácter estrecho y su falta de perspectiva histórica. Se describen también algunos conceptos clave que caracterizan a los discursos de la bioética en Colombia.

## **Abstract**

A critical perspective, based on a Foucauldian approach, to the history of bioethics in Colombia is outlined. The narratives and the rhetoric about the history of bioethics in Colombia are analysed, showing their narrowness and lack of a critical historical perspective. Some key concepts that have contributed to shape the official discourse of bioethics in Colombia are also criticised.

---

1 Profesor asistente, Instituto de Bioética, Pontificia Universidad Javeriana. Entre sus títulos se cuentan el de médico, magíster en Historia y filosofía de la medicina, y PhD en Filosofía. Coordina el grupo de Bioética Clínica y Filosofía de la Medicina del Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana. Este artículo presenta algunos apartes del capítulo dedicado al análisis de la historia de la bioética en Colombia en el marco de mi tesis doctoral titulada *The transformation of the medical ethos and the birth of bioethics in Colombia. A Foucauldian approach*, aceptada en la Universidad de Durham, Reino Unido, en abril de 2013.

Correo electrónico: [eduardo.diaz@javeriana.edu.co](mailto:eduardo.diaz@javeriana.edu.co).

## 1. Introducción: la historia de la bioética, pero no según los bioeticistas

Más allá de los acuerdos o desacuerdos sobre su origen, naturaleza y métodos, lo cierto es que la bioética se ha instalado en el escenario social a diferentes niveles y logrado un alto grado de institucionalización. Desde su surgimiento, a principios de los años setenta, y hasta nuestros días, la bioética, en tanto disciplina académica y práctica profesional, no ha cesado de desarrollarse y expandirse, en particular en lo que se refiere a la función que cumple en ámbitos e instituciones relacionados con el área biomédica. Durante estos años los objetos de sus análisis, sus temáticas y también sus promesas no solo han acaaparado la atención del público en general, sino que han resultado en la migración de académicos y profesionales provenientes de las más diversas áreas para unirse a sus filas. Las discusiones en torno a las consecuencias éticas, jurídicas, políticas, económicas y religiosas, entre otras, de los avances biomédicos, así como las denuncias sobre lo inadecuado de nuestro modelo de desarrollo, que atenta contra la vida en el planeta y destruye los recursos poniendo en peligro, no solo la supervivencia de muchas especies de animales y plantas, sino la de nosotros mismos, hacen de la bioética un campo de debates muy interesante.

Hay dos maneras de acercarse a la bioética. La primera sería participando de las

discusiones que constituyen dicho campo, es decir, *haciendo bioética*. La otra sería tomando a la bioética como objeto de estudio. *Hacer bioética*, es decir, adentrarse en el mundo de la ética de las decisiones clínicas, la distribución justa de recursos en salud, los límites en la experimentación biomédica con sujetos humanos, los retos de la investigación científica y las diversas consecuencias prácticas de los avances médicos, constituyen algunos de los objetivos fundamentales de la mayoría de quienes se han unido a sus filas, los *bioeticistas*. Aquí las discusiones tienen que ver, entre otras, con cuál es el mejor método para una correcta toma de decisiones y cuáles son las teorías éticas más adecuadas para fundamentar diversos cursos de acción. Sin embargo, en los últimos 20 años ha habido un creciente interés, no en los objetos y debates que hacen parte de la bioética como campo particular, sino en la bioética misma como fenómeno llamativo de nuestra época. En este último sentido es que me interesa hablar aquí de bioética. Específicamente me interesa indagar sobre su historia y los discursos que la constituyen en Colombia.

No solo en Colombia, sino en todo el mundo, la historia de la bioética ha sido fundamentalmente contada por los propios bioeticistas. Parece que para nadie más, excepto para los propios bioeticistas, había algo interesante en contar la historia de la bioética. Es de recalcar que los bioeticistas han evidenciado tradicionalmente una gran necesidad de señalar los orígenes de su disciplina y de cómo esta llegó a constituirse



como campo diferenciado del saber. No es raro ver en los bioeticistas un enorme placer y gusto cuando hablan de su propia historia, como si se tratara de una gran revelación u acontecimiento. Sin embargo, en los últimos años (no hay que olvidar que los orígenes de la bioética se ubican entre mediados de los sesenta y mediados de los setenta) la historia de la bioética ha dejado de ser tema exclusivo de los bioeticistas y ha despertado el interés de científicos sociales, historiadores y filósofos. Su tarea, más que refrendar lo ya dicho por los bioeticistas, ha sido la de *retar* y *criticar* las diversas teorías y “mitos de origen” que los propios bioeticistas han construido sobre su propio campo (Fox & Swazey, 2008).

En el caso concreto de Colombia la literatura disponible sobre la historia de la bioética es escasa y denota la falta de una aproximación crítica al origen y desarrollo del campo. Los pocos trabajos que existen sobre el tema son historiografías y hagiografías, es decir, listas de fechas y nombres, y el inventario de las ‘gestas’ que los llamados ‘pioneros’ de la bioética en realizaron para introducirla y desarrollarla en el país. Pero más allá de la crítica que uno podría hacer a esta aproximación simplista, particularmente por su falta de rigurosidad histórica y su tono a todas luces autolegitimador del actual estado de cosas (es decir, como se entiende y se practica hoy la bioética en Colombia), la pregunta es si más allá de un interés académico o simple curiosidad intelectual vale la pena preguntarnos e indagar por la historia de la bioética en Colombia.

Permítaseme dar dos razones que justificarían tomar en serio dicha pregunta. La primera es que no podemos olvidar que los relatos históricos no son simplemente la descripción de hechos del pasado, sino que constituyen tomas de posición frente a objetos, prácticas, instituciones, campos, disciplinas y temas del presente. Esto significa que aproximarnos a la historia de la bioética en Colombia es develar las posturas ideológicas, racionalidades y juegos de poder que constituyen la formación del campo, lo que se torna en una tarea importante, hay que recalcarlo, para entender mejor el contenido y la manera como se dan los debates hoy en dicho campo. La segunda, que estudiar la historia de la bioética conduce, entonces y necesariamente, a comprender mejor los alcances y límites del campo, analizando cómo entran en juego diversas problematizaciones (es decir, cómo se vuelven problemas determinados asuntos), los regímenes de verdad que delinean las discusiones y hacen que determinados asuntos puedan legítimamente ser discutidos mientras que otros sean desestimados y, finalmente, el papel que cumplen ciertas instituciones y autoridades en la formación y desarrollo del campo. En esta aproximación deseo hacer explícita el ángulo desde el cual estoy hablando, esto es, una aproximación foucaultiana que toma en cuenta las dinámicas de saber/poder, de poder sobre la vida que implica entre otras su administración (biopolítica) y la constitución del sujeto como ser contingente.

## 2. Puntos de partida para el análisis

Mi análisis de las narrativas de tipo histórico que los bioeticistas colombianos han utilizado para explicar el nacimiento y desarrollo de su propio campo es un intento por *desmitologizar* los orígenes de la bioética en nuestro país, por revelar determinadas fuerzas que han llevado a su naturalización, y, lo más importante, por mostrar en qué medida estas narrativas están saturadas con poder, en un sentido foucaultiano, es decir en el contexto de los juegos verdad/poder. Es una aproximación genealógica a la historia de la bioética en Colombia en la medida en que esta ha llegado a constituirse en una verdad aceptada de antemano (lo que los anglosajones llamarían una verdad *taken-for-granted*). Mi objetivo no es, debo decirlo, descubrir la esencia de la bioética, sino mostrar cómo ciertos discursos particulares, por ejemplo, acerca de la naturaleza y el alcance de la bioética han llegado a convertirse en *verdades*, y cómo tales verdades han delineado las prácticas e identidad de los bioeticistas, grupos e instituciones que trabajan en bioética en Colombia. Esta perspectiva crítica ha sido tradicionalmente desdeñada por los bioeticistas colombianos. Así, lo que intento hacer es ir más allá de esas narrativas lineales, de esas historiografías y hagiografías que han caracterizado hasta ahora a la escasa literatura de tipo histórico sobre la bioética en Colombia. Como argumenté en una de las editoriales de la revista *Anamnesis*, la revista del Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad

Javeriana en 2012, en vez de apelar a explicaciones de tipo auto-indulgente, auto-legitimizador y mesiánico de porqué la bioética emergió, es necesario analizar cómo se dio este proceso en un tiempo y un espacio determinados, yendo lo suficientemente profundo como para revelar las *condiciones de posibilidad* para su surgimiento, así como las dinámicas de poder involucradas en el nacimiento de dicho campo en Colombia.

Como ya lo dije, los bioeticistas en general tienen una especial propensión a hablar de sus propios orígenes y de su *razón de ser*. Suelen dedicar mucho tiempo y energía a discutir cuál fue el momento, evento, persona, o circunstancia que marcó el nacimiento de la bioética, y los bioeticistas colombianos no son la excepción. Pero, la palabra "nacimiento" es un concepto polisemántico, no un simple y único hecho. De aquí que la cuestión acerca del nacimiento de la bioética en Colombia implique múltiples respuestas. ¿Cuál es la correcta? Todas y ninguna. Cualquiera que sea ella, será necesario considerar contextos y quién está hablando. Las respuestas particulares están ligadas a contingencias y mitos de origen. En Colombia, la bioética puede haber nacido hacia los sesenta, mediados de los setenta o incluso en los noventa. Depende la perspectiva escogida. Sin embargo, no estoy buscando fechar el nacimiento de la bioética en Colombia como un arqueólogo haría para fechar un objeto que acaba de desenterrar, sino mostrar que en el escribir y acuñar dicha historia, en ese proceso de 'hacer

memoria', de recordación y grabado de nombres y fechas, hay un efecto de poder que ha sido subestimado. Entonces, en vez de tratar de identificar el 'primer año', el 'evento singular' o el 'verdadero pionero' de la bioética en Colombia, lo que hay que hacer visible es esa racionalidad detrás de las historiografías oficiales de la bioética en Colombia y el rol que dicha racionalidad juega para lograr que las cosas sean lo que son. Mi objetivo es señalar cómo ciertos discursos y verdades aceptados en bioética han sido formados en relación con ciertas autoridades, expertos, instituciones y agendas económico-políticas particulares.

### 3. La literatura histórica sobre la bioética en Colombia

Los bioeticistas colombianos suelen referirse a una "prehistoria de la bioética", un período que estaría ubicado entre fines de los setenta y mediados de los ochenta, cuando algunos académicos empezaron a discutir, se dice, temas de bioética sin que la bioética existiera aún como disciplina independiente. Al plantear esta supuesta "pre-historia" ¿están los bioeticistas colombianos refiriéndose a las "condiciones de posibilidad" para el surgimiento de la bioética? Hasta cierto punto, sí, pues se hace un inventario de cómo aparecen nuevas problematizaciones, por ejemplo, alrededor del morir y la muerte, o los problemas éticos relacionados con los avances biomédicos. Pero luego de un análisis de la manera cómo algunos bioeticistas colombianos usan la expresión "prehistoria

de la bioética" lo que se descubre es que se utiliza esta expresión principalmente como una manera de engrandecer a los que se llaman pioneros", aquellos que supuestamente hicieron bioética en una época en que la misma palabra era todavía desconocida en la región.

Dentro de la *comunidad bioética*<sup>2</sup> en Colombia, ser designado como 'pionero' no implica solamente ostentar un título mediante el cual se reconoce a quien ha sido de los 'primeros' en el terreno de la bioética en Colombia. Tal designación es también una forma de empoderamiento de un grupo particular de bioeticistas. Los llamados *pioneros* quedan usualmente investidos de autoridad, y cuando ellos hablan, por ejemplo, acerca de la historia de la bioética en Colombia o del contenido de algunos de los debates que constituyen el campo, sus afirmaciones fácilmente adquieren el talante de 'verdad' *indisputable*. Hay aquí una reclamación contraintuitiva: que uno haya protagonizado una historia no lo certifica de facto para contar, y menos para hacer inteligible dicha historia. Así, los llamados pioneros no son solamente voces autorizadas sobre el pasado de la

2 En mi trabajo de investigación distingo entre '*comunidad bioética*' y '*establishment bioético*' o '*establecimiento bioético*'. Mientras con la primera expresión designo al grupo constituido por todas las personas trabajando de una u otra manera en bioética en Colombia, con la segunda me refiero a un grupo mucho más pequeño, constituido por quienes ejercen gran influencia y control sobre los '*medios de producción*' de la bioética en Colombia (e.g. publicaciones, organización de programas académicos, entre otros) dada su posición de poder dentro de la comunidad bioética.

bioética en Colombia, sino que se constituyen en un dispositivo de verdad sobre la naturaleza, alcance y objetivos del campo en el presente. El análisis de lo que estos pioneros, y otros que los siguen, dicen, muestra que lo que ellos llaman 'historia' es generalmente el registro de unos hechos particulares (e.g. cuando un determinado grupo creado para el estudio de la bioética fue formado, o la fecha cuando se creó el primer posgrado en bioética, etc.), así como la lista de las *personalidades* e instituciones relacionados con la construcción del campo en Colombia, pero seleccionados y presentados de acuerdo a criterios particulares aunque cronológicamente ordenados. El efecto de este tipo de discurso es que da la impresión de que se está dando una explicación *objetiva* y *exhaustiva* de la constitución del campo. Por esta razón, puedo afirmar que hasta ahora la historia de la bioética en Colombia ha carecido de una perspectiva crítica sobre cómo esta emergió y floreció como campo académico y profesional<sup>3</sup>.

Algunos bioeticistas han afirmado que las reflexiones sobre el morir y la muerte promovieron una reflexión ética particular alrededor de las nuevas relaciones entre medicina y sociedad en Colombia durante esta llamada 'prehistoria de la bioética'. De acuerdo con J. Mendoza Vega, entre 1975 y 1978 algunos médicos, particularmente en Bogotá, llevaron a cabo una

discusión académica a través de seminarios y talleres sobre la muerte digna en hospitales universitarios, así como la fundación de organizaciones pro-derecho a morir dignamente. En 1988 Alfonso Llano publicó *In Colombia, dealing with death and technology*<sup>4</sup> en el Hastings Center Report, una de las revistas de bioética más prestigiosas en el mundo, artículo en el que se discutían los efectos negativos del avance biotecnológico en lo que había sido hasta ahora el proceso "natural" de morir. En él también se deploraba la "pérdida de valores éticos en la práctica de la profesión médica" durante las últimas décadas (1988). En un artículo posterior el padre Llano se lamentaba de que el morir se había convertido en una experiencia prolongada, pasiva, profana y aislada en la sociedad contemporánea. Para él, "el hospital, y hasta cierto punto los miembros de la familia, se hacen cargo de la muerte del paciente, a quien no se le permite morir su propia muerte... [Ahora] la gente muere 'científicamente' en hospitales y clínicas" (1990). Este fenómeno fue relacionado con la 'deshumanización' y el 'alejamiento' de los valores morales tradicionales en el escenario clínico. Para Llano, sin embargo, había una respuesta a este desolador escenario: la bioética. Dice el padre Llano: "... la respuesta, cuando ésta llega, asumió un nombre: la bioética, que no es una disciplina fría, calculadora, abstracta, definida y precisa en sus métodos y contenido. Es, por el contrario, un movimiento, un esfuerzo in-

3 Sin embargo, el culto a la personalidad en la historia de la bioética no es un asunto meramente colombiano, sino que se extiende por toda Latinoamérica.

4 "En Colombia, tratando con la muerte y la tecnología" (mi traducción).

terdisciplinario, un proceso creciente de búsqueda de valores morales...” (1990). Así, la bioética fue presentada desde sus inicios como una solución para la creciente deshumanización de la medicina y como un verdadero defensor de los pacientes y cualquiera otro que de algún modo estuviera sufriendo por causa de la tecnocientificación de la vida.

Los comienzos de la bioética en Colombia se presentan también como relacionados con la idea de que el progreso biomédico implicaba *nuevos dilemas éticos* para los cuales la ética médica tradicional (la ética hipocrática) se consideraba insuficiente o inadecuada. Fernando Sánchez, miembro de la Academia de Medicina, argüía en 1990, por ejemplo, que las consecuencias éticas de las nuevas tecnologías médicas habían empezado a ser discutidas en Colombia hacia principios de los ochenta. Para esa época, la eutanasia era considerada un crimen y había una falta de regulación ética sobre los trasplantes, aunque la muerte cerebral ya había sido legalmente definida. Las tecnologías reproductivas eran también una gran preocupación y el aborto era ilegal en todas las circunstancias, aunque “virtualmente cualquiera, incluyendo las autoridades en salud y la policía, sabían que las grandes ciudades albergaban clínicas de aborto donde trabajaban médicos y enfermeras, y frente a las cuales ninguna acción correctiva había sido tomada” (Sánchez, 1990). De acuerdo con Sánchez (1990) había poca literatura bioética disponible en los ochenta; básicamente, aparte del *Código*

*de ética médica*, que se implementó en 1981, se consultaban, según Sánchez, dos libros: *Deontología médica general*, de Gerardo Paz, publicado en 1955, y *Ética médica*, de Luis A. Vélez, publicado en 1988.

Entre los años 1980 y 2000 se encuentra el periodo que algunos en el establecimiento bioético colombiano han llamado de “normalización de la bioética”, y al que se caracteriza por la creación de las primeras asociaciones profesionales y grupos de trabajo en este campo, las primeras revistas seriadas y colecciones de libros, y los primeros programas de posgrado (Escobar, 2002). En los ochenta, según A. Llano, “tres desarrollos en Colombia se convirtieron en la esperanza de que la responsabilidad sería renovada en la práctica profesional de la medicina” (1988): el código de ética médica de 1981, el programa de ética médica de Ascofame, y la creación del ICEB<sup>5</sup>. Miremos el caso del ICEB.

Actualmente el ICEB es el “órgano consultivo” de la Academia Nacional de Medicina (en adelante, la Academia) para temas bioéticos. Con el soporte de la Academia, el ICEB ha publicado libros y organizado conferencias sobre diferentes temas relacionados con la bioética, por ejemplo, eutanasia, aborto y reforma de la salud. Aunque su director, Fernando Sánchez Torres, ha insistido en que la bioética es un campo nuevo, interdisci-

5 Instituto Colombiano de Estudios Bioéticos.

plinario, plural y secular, comprometido con la protección de la vida “en general” y que ha superado además a la vieja ética hipocrática, para otros bioeticistas el ICEB ha permanecido demasiado cerca a la tradición hipocrática (Escobar, 2002). Merece la pena mencionar este aspecto por cuanto, en general, para los grupos de bioética en Colombia es importante establecer claramente que ellos han acogido el nuevo paradigma de la bioética en el cual no hay espacio para el paternalismo de la vieja tradición hipocrática. Olvidarse de la ética hipocrática (o lo que se entiende en Colombia por tal) es una ‘necesidad’ si uno ha de ser contado entre los bioeticistas.

Pero al igual que en el caso del ICEB, hablar del surgimiento, desarrollo, permanencia y transformación de las instituciones, organizaciones, grupos y escuelas de bioética en el país parece que solo se refiere al acto de listar nombres y fechas. La idealización, el presentismo, la apelación a la tradición y el anacronismo, todos ellos vicios que debe evitar quien desee hacer una historia crítica, en el decir de Nietzsche (1999), y de autores que específicamente han hablado de la historia de la bioética como Baker & McCullough (2009), son comunes en las narrativas de la historia de la bioética en Colombia. De esta manera, las circunstancias de índole sociopolítico, religioso y económico, entre otras, que han hecho parte sustancial del desarrollo del campo casi nunca son analizadas. Las relaciones con los grupos de poder, instituciones privadas de educación y de

salud, asociaciones profesionales con intereses y ethos particulares, entre otros, no se visibilizan. Mi argumento es que la creación de los grupos e instituciones que forman parte del establecimiento bioético colombiano debe ser, en vez de ‘ensalzada’, ‘problematizada’<sup>6</sup>. En el caso de cada grupo o escuela de bioética en Colombia no basta decir si fue el primero, el más grande o el que mejor entendió a Potter, sino que habrá que analizar cuáles han sido sus ‘agendas políticas’ en todos estos años, por qué se han ocupado de ciertos temas y han desdeñado otros, cuáles han sido las dinámicas de poder/saber que han operado en el discurso que allí se presenta sobre la bioética. Igualmente sigue pendiente en Colombia realizar una verdadera investigación histórica sobre el desarrollo de la bioética en otras ciudades, pues la literatura disponible sobre la historia de la bioética en Colombia sigue siendo Bogotano-céntrica, desconociendo importantes desarrollos en polos de pensamiento importantes como los que se encuentran en las principales ciudades el

6 Según Rose (1999), con el concepto de *problematización* se busca analizar “...la emergencia de problemas en relación con preocupaciones particulares de orden moral, político, económico, militar, geopolítico o jurídico, o dentro de las operaciones de prácticas particulares o espacios institucionales (cortes, ejércitos, escuelas, prisiones...); las autoridades que definen ciertos fenómenos como problemas (educativas, legales, religiosas, políticas...); los criterios en relación con los cuales ciertas personas, cosas o formas de conducta llegan a ser vistas como problemáticas (normas institucionales, requerimientos militares, regulaciones legales ...); las clases de prácticas divisorias involucradas (enfermedad/salud; locura/criminalidad, normalidad/patología...)” (mi traducción).

país, como Medellín, Cali, Barranquilla y Bucaramanga.

En 1985 el *Centro para la ética médica* fue creado en Ascofame según J. Mendoza (2006), “por el sacerdote jesuita Alfonso Llano Escobar, quien estaba interesado en el surgimiento de la bioética en la arena internacional y en el duro trabajo que representaba su introducción en Colombia”. Aunque Ascofame ha sido una poderosa asociación médica y a través de este Centro jugó un papel importante en el desarrollo de la bioética en el campo de la educación médica en los ochenta, su papel importancia ha declinado después de la reforma de 1993. A través de este centro, A. Llano ofrecía cursos y seminarios sobre ética médica, principalmente para profesores de ética en las facultades de medicina y enfermería y otros profesionales de la salud. Según Mendoza Vega, quienes asistían a estos cursos y seminarios “iban por tres o cuatro días a un lugar apacible, casi siempre una casa de retiro espiritual como esas que algunas comunidades religiosas tienen en localidades de clima caliente cerca de ciudades turísticas” cerca a Bogotá. Esta no es una simple o inocente descripción. Por el contrario, refleja el ambiente académico en el cual la discusión sobre temas de ética médica se ha dado en el país y del cual la bioética es, en gran medida, heredera: los orígenes de la bioética están profundamente ligados a una élite profesional y social relacionada con universidades privadas, asociaciones

médicas y la Iglesia Católica<sup>7</sup>. En este ambiente la mayoría de actores e instituciones han mostrado una tendencia a no darse cuenta de su talante conservador y cerrado aunque anuncien ser incluyentes y dispuestos a transformar el *statu quo*.

#### 4. Ideas y discursos sobre bioética

Para los noventa la idea de que la bioética abarcaba mucho más que temas de ética biomédica había ganado *momentum* dentro de la comunidad bioética. Esta posición era, además, una forma de resistencia frente a la bioética norteamericana que se veía como demasiado enfocada en el escenario biomédico y, de hecho, un producto médico en sí misma. En Colombia la bioética fue entonces promovida como una especie de ‘*ética de la vida en general*’. Para J. Mendoza algunas voces señalaban la inconveniencia de considerar a la bioética principalmente en relación con temas biomédicos. Estas voces se preguntaban “por un campo de acción más amplio para la bioética, uno de ética general orientado tanto hacia la regulación del comportamiento de los seres humanos en sus relaciones consigo mismos como con todo lo que los rodea, sea inanimado o viviente” (Mendoza Vega, 2006). En algunas universidades y asociaciones profesionales la bioética fue introducida como la “forma moderna” de humanizar a la práctica médica. En 1993 José Félix

7 Algo sobre lo cual D. Diniz & D. Guilhem (2010) han llamado la atención.

Patiño, por ejemplo, argüía que la bioética era la nueva ética para la medicina en el contexto de las nuevas condiciones económicas que la rigen en nuestros días.

La bioética fue vista también como la ‘defensora de la vida’ en el mundo contemporáneo. Mucho de la promoción de la bioética hecha por el establecimiento bioético colombiano puede ser visto como la amplificación de las advertencias de V.R. Potter acerca del futuro del planeta y su propósito de crear “la nueva ciencia de la bioética”. Así, en un mundo deshumanizado y guiado por la biotecnología, la bioética tendría la misión de promover y proteger la vida, como dice G. Cely (2007), otro de los llamados pioneros de la bioética en Colombia. Es el mantra de muchos bioeticistas colombianos. Hoy en día, aunque la literatura bioética colombiana permanece principalmente enfocada en temas biomédicos, esta incluye con más frecuencia un amplio ramillete de temas y problemas, por ejemplo, la violencia política, el conflicto armado, ética profesional, la crisis del medio ambiente, pobreza, entre otros. Además, la bioética se ha convertido en una palabra que otorga cierto prestigio a debates, conferencias, talleres y cursos en los que se discuten o se debaten diferentes temas. La idea de que una amplia variedad de preocupaciones sociales, problemas políticos, temas científicos, etc., tienen una ‘implicación bioética’ ha llegado a ser paradigmática en Colombia. Hoy por hoy no hay virtualmente un tema que no merezca o requiera una reflexión bioética (Díaz, 2007b). A esta

vocación totalizante y omni-abarcadora la he denominado el *bioeticismo* de la bioética colombiana, aunque tal vez se trate de un rasgo de la bioética en otras partes del mundo.

Otro discurso extendido dentro de la comunidad bioética colombiana es el de que la bioética es una disciplina que está aún en construcción. Esto ha traído como consecuencia, entre otros, que exista una ‘zona gris’, en la que con mucha frecuencia es difícil distinguir qué tópicos o temas pertenecen al ámbito de la bioética y cuáles no. Esto podría explicar por qué la llamada *epistemología de la bioética*, un campo de estudio que ha sido promovido en toda Latinoamérica, se haya convertido en una prominente área de investigación en Colombia. Tal como ha advertido F. Lolas, la bioética en Latinoamérica está en riesgo de llegar a ser una marca comercial que garantiza muchas cosas: respeto por la sacralidad de la vida, amor por la naturaleza, y respeto por la dignidad humana. Mediante el uso de la palabra bioética muchas instituciones, por ejemplo, universidades, hospitales, oficinas gubernamentales e incluso individuos particulares logran enviar un mensaje de ‘excelencia moral’ que algunas veces contrasta con la realidad de dichos grupos o instituciones.

Una especie de axioma del discurso bioético colombiano es la interdisciplinariedad. La interdisciplinariedad es a la bioética lo que la democracia es a la política moderna: un a priori, pero también un ideal. Pero



la interdisciplinariedad no es solo una característica intrínseca de la bioética, como a muchos bioeticistas les gusta afirmar, sino también una estrategia política. Vale la pena mencionar que, de acuerdo a J. Moran (2002) "el estudio de la interdisciplinariedad dentro de las humanidades es frecuentemente un intento por desafiar la preeminencia de las ciencias como un modelo para el desarrollo disciplinario, basados en la creencia de que pueden obtener formas objetivas y neutrales de conocimiento dentro de sus propias áreas de investigación". De esta manera, es una forma importante de legitimación social, académica y profesional para los discursos de la bioética. Mediante su identificación con la interdisciplinariedad, la bioética ha alcanzado una posición de poder en tanto que los debates y análisis bioéticos son vistos como holísticos, exhaustivos e incluyentes. Como resultado las resistencias frente a la bioética son doblegadas y, concomitantemente, la intervención de la bioética en cualquier campo es vista como *natural*. Por esta razón todo grupo trabajando hoy en bioética busca desesperadamente garantizar su 'pureza bioética' mediante la confirmación de su ejercicio de interdisciplinariedad.

En 1990 A. Llano describió las principales características de la bioética de tal forma que se convertirían en los fundamentos para la comprensión de la bioética en Colombia y que 20 años después no ha cambiado en lo sustancial con muchos bioeticistas co-

lombianos reproduciendo aún hoy este modelo. Según Llano la bioética:

1. Se originó para proteger la vida humana y el medio ambiente.
2. Es interdisciplinaria.
3. Ofrece nuevas soluciones para nuevos problemas.
4. Apela a la razón y al buen juicio moral en vez de a la autoridad de cualquier escuela de filosofía o religión.
5. Tiene el objetivo práctico de guiar el proceso de toma de decisiones en vez de ser una discusión sobre elaboradas teorías.
6. Busca humanizar el escenario clínico como promover los derechos de los pacientes.
7. Se integra con las ciencias biomédicas para humanizar las profesiones de la salud.
8. Regula la investigación biomédica, pero no la práctica médica, que sería tarea de la ética médica.
9. Se expresa principalmente en centros académicos de bioética y las comisiones nacionales de bioética.
10. Está interesada en los nuevos problemas que surgen de los desarrollos biomédicos y estudia temas tradicionales, e.g. eutanasia o aborto, desde nuevas perspectivas.

## 5. A modo de conclusiones

Igual que en Latinoamérica, en Colombia es poco lo que se ha investigado y escrito sobre la historia de la bioética. La mayor parte de lo poco que se ha escrito sobre este tema consiste en los puntos de vista o historias personales de los llamados 'pioneros', muchos de los cuales hoy son aún bioeticistas activos.

La historia que los bioeticistas colombianos cuentan acerca de sí mismos y del desarrollo de su propio campo ha proveído una racionalidad que permite legitimar el estado actual de cosas de la bioética en Colombia. La bioética en Colombia fue establecida y es aún manejada por poderosas organizaciones médicas, universidades privadas, y los así llamados 'pioneros'. Así mismo, grupos conservadores ejercen una gran influencia en cómo la bioética es entendida y practicada.

Dado que la bioética en Colombia ha sido conceptualizada como un campo pluralista, secular, interdisciplinar y 'en formación', parece ser que para los bioeticistas no hay virtualmente nada que no tenga un 'lado bioético'. De esta manera, los bioeticistas colombianos, particularmente aquellos que pertenecen a lo que he llamado el 'establishment bioético' logran reclamar la legitimidad necesaria para su intervención [bioética] en cualquier discusión. El intenso deseo de los bioeticistas colombianos de encontrarle un aspecto o lado bioético a todo ha llevado a lo que he llamado el 'bioeticismo' de la bioética colombiana.

La bioética colombiana es entonces un discurso totalizante, disponible para la mayoría del público, pero producido, administrado y controlado por una minoría, el establishment bioético.

En sus inicios fue la bioética norteamericana, con su énfasis en el principialismo, la que llegó a nuestro país. Sin embargo, muy pronto los así llamados pioneros transformaron la bioética en una especie de 'holo-ética', palabra que ha sido usada por algunos bioeticistas colombianos para significar que la bioética es una nueva área con capacidad para intervenir en cualquier tipo de discusión ética y con poder para intervenir en todo tipo de debates. La bioética fue rápidamente presentada como una 'ética de la vida', como un discurso salvífico, o en términos foucaultianos en un *discurso pastoral*.

Hay dos consecuencias que quisiera subrayar de asumir a la bioética como un discurso pastoral y totalizador. La primera, la falta de una adecuada definición del campo, lo que ha contribuido a una especie de debilidad teórica de la bioética en Colombia, al mismo tiempo que ha facilitado los usos ideológicos de dicho campo.

La segunda, que la bioética se ha convertido en un campo en el cual miedos y esperanzas de diverso tipo han terminado siendo reconceptualizados como temas relacionados con la protección de la vida. De esta manera, asuntos tales como la pobreza, la violencia, la explotación y la

corrupción, por citar algunos de los problemas más extendidos en nuestro país, se reconfiguran como violaciones a la dignidad humana o limitaciones a la autonomía personal. Pero de este modo los orígenes socioeconómicos y políticos de tales problemas no logran ser reconocidos o son ocultados. Además, se presentan como problemas abstractos y universales que deben ser resueltos en la esfera individual mediante la interiorización de las actitudes y comportamientos 'correctos', por ejemplo, amar a la naturaleza, reconocer la dignidad humana, respetar la autonomía de las personas y proteger la vida en general.

## Referencias

- Baker, R. & McCullough, L. B. 2009. What is the history of Medical Ethics. In R. Baker & L. B. McCullough (Eds.), *The Cambridge World History of Medical Ethics*. New York: Cambridge University Press. 3-15.
- Cely Galindo, G. 2007. *Bioética global. Homenaje a Van Rensselaer Potter*. Bogotá: Javeriana.
- Díaz Amado, E. 2007b. Crítica a la bioética si ha de ser instrumento para la construcción de paz en Colombia. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 7 (12), 92-101.
- Díaz Amado, E. 2011. Bioética en Latinoamérica ¿Avanzamos? *Anamnesis*. Revista de Bioética, 4, 2-5.
- Diniz, D. & Guilhem, D. 2010. Bioethics and Women in Latin America: A Biographical and Genealogical Essay. In L. Pessini; C. d. P. de Barchifontaine & F. Lolas (eds.), *Ibero-American Bioethics: History and Perspectives*. Dordrecht; London: Springer. 297-307.
- Fox, R. & Swazey, J. P. 2008. *Observing Bioethics*. New York: Oxford University Press.
- Llano Escobar, A. 1988. In Colombia, Dealing With Death and Technology. *The Hastings Center Report*. 18 (4), 23-24.
- Llano Escobar, A. 1990. Human Dying Has Changed. *Bulletin of Pan American Health Organisation*. 24 (4), 446-453.
- Mendoza, J. 2006. Caminos de la bioética en Colombia [Bioethics Paths in Colombia]. *Revista Latinoamericana de Bioética*. 6 (11), July, 30-45.
- Moran, J. 2002. *Interdisciplinarity*. London: Routledge.
- Nietzsche, F. 1999. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* [Il Intempestiva]. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Patiño Restrepo, J. F. 1993. Ética, moral y deontología en la práctica médica. *Tribuna Médica*. 87 (5), 199-200.
- PBUEB, Programa de Bioética de la Universidad El Bosque & Escobar Triana, J. 2002. *Historia de la Bioética en Colombia*. Bogotá: Universidad El Bosque.
- Sánchez Torres, F. 1990. Background and Current Status of Bioethics in Colombia. *Bulletin of Pan American Health Organisation*. 24 (4), 510-514.
- Varga, A. 1988. *Bioética. Principales problemas* [Bioethics. Main Problems]. (Trad. Llano Escobar). Bogotá: Ediciones Paulinas.

# MATERNIDAD Y REPRODUCCIÓN EN *REPÚBLICA* V DE PLATÓN

Laura Almandós<sup>1</sup>

## Resumen

En el proyecto de una ciudad feliz de *República*, Sócrates asigna un rol reproductivo a las mujeres guardianas pero les niega el rol materno. Ellas parirán niños para la patria pero no los criarán ni conocerán los rostros de los hijos nacidos de sus cuerpos. La supresión de la maternidad de las guardianas es coherente con la supresión de cualquier desarrollo de afecto o lealtad que anteponga el interés individual al interés público.

**Palabras clave:** Platón, República, Maternidad, Mujeres Guardianas.

## Abstract

In the project of a happy city, in *Republic*, Socrates assigns a reproductive role to the female guardians, but not a maternal one. Women guardians will provide the country with children, but these women will not be allowed to raise them or know the faces of the children born of their bodies. The abolition of maternity in the female guardians goes hand in hand with the abolition of any affection or loyalty that privileges individual interest over public interest.

**Key words:** Plato, Republic, Maternity, Women Guardians.

---

<sup>1</sup> Profesora, Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: [laura@carrascal.net](mailto:laura@carrascal.net)

## Introducción

El libro V de la *República* reflexiona acerca del lugar que deben ocupar las mujeres en la clase de los guardianes, que son los que gobiernan. La propuesta platónica proferida por boca de Sócrates es polémica, hasta el punto de que podemos considerarla una ironía, en la que el autor no tenía un ápice de fe o entusiasmo. Aunque la anterior es una interpretación plausible, nosotros la tomamos en serio o resultaría un poco inútil evaluar la consistencia de los distintos elementos que se ponen en juego, en el texto referido. Uno de los más polémicos elementos del proyecto de Sócrates de una 'ciudad bella' cuestiona un sentido importante de la concepción de lo femenino, a saber la condición de madre de las mujeres guardianas. En cambio, favorece el rol meramente reproductivo de ellas. Nuestra hipótesis es que la contradicción de asignarles a las mujeres un desempeño reproductivo negándoles la condición relacional afectiva de la maternidad es resultado del desempeño activo político y militar que se les adjudica. La negación del rol afectivo entre madre e hijo es consecuencia del desempeño de ella como gobernante. Veamos las razones.

Sócrates accede a explicar cómo sería la organización social de una ciudad feliz en lo relativo a las tareas y la posesión de las mujeres. Ninguna otra propuesta del largo diálogo en casa de Céfalo es dicha con más reticencia que la de 'la comunidad (*koinonia*) de mujeres e hijos' (449d4, 450c1-2). El filósofo, más de lo que es

frecuente en las obras del autor, expresa su temor de exponer el plan respecto de las mujeres y los niños, porque él mismo parece no estar muy convencido de lo que piensa (450d9- 451b1). Nuestra opinión es que tenía razón Sócrates en dudar de lo que iba a decir. Nosotros estamos en situación similar, respecto de nuestras afirmaciones sobre el proyecto político que nos ocupa.

Dos leyes, dos olas.

Brevemente expuesta, la propuesta de Sócrates dice dos cosas respecto de las mujeres, que se formulan una a continuación de la otra, que pueden ser entendidas como interdependientes, como independientes e incluso, como contradictorias. Nosotros defenderemos que desde el punto de vista del reconocimiento de lo femenino las dos partes del plan son contradictorias, pero desde el punto de vista de la afirmación de lo masculino absoluto las dos propuestas son interdependientes o consecuencia la una de la otra. La primera ley dice que en la ciudad fundada con palabras, las mujeres que tengan las mismas capacidades para ejercer el gobierno que los varones idóneos para ello deben ocuparse de esta tarea ya que sería un desperdicio y una injusticia dejarlas en las casas al cuidado de las crías, como sucedía en la ciudad real y que los varones solos tuvieran que resolver la seguridad del rebaño o el gobierno.

La segunda propuesta de Sócrates dice que las mujeres no deben ocuparse de la casa

(lo que es bastante comprensible) ya que desviaría la atención de lo que debe ser la tarea de sus vidas: el servicio militar para la comunidad. Si las mujeres no se ocupan del hogar, sencillamente este desaparece dado que los varones están ocupados también en las tareas de gobierno y defensa. En consecuencia, la reproducción (*paidopoiia*) se llevará a cabo siguiendo el designio de los magistrados que resolverán qué mujer tiene intimidad con qué varón, durante un período de tiempo determinado, en monogamia temporal. Durante la etapa reproductiva los guardianes no tendrán libertad de elegir su compañero sexual para evitar una progenie no deseada. Sócrates asume que el gusto o el deseo mutuo, de los que se van a reproducir, no favorece hijo óptimos. Así, las bodas programadas para procurar la mejor descendencia, a la manera como los criadores de animales seleccionan macho y hembra (459a-b) para que se reproduzcan no fundarán una casa o familia sino toda la comunidad, sin distinción de sexos los contrayentes compartirán el techo con otros (458c9-d2), pero las relaciones sexuales no serán aleatorias o voluntarias sino estrictamente reglamentadas.

Esta doble propuesta iba en contra de la realidad social conocida por los interlocutores del filósofo y Sócrates reconoce que despierta objeciones en dos sentidos: en cuanto a la posibilidad de ser realizada y en cuanto a la efectividad de la misma (450c7-d1). Dicho en otras palabras, la idea de que las mujeres sean comunes no solamente puede no tener ningún chance

de llegar a ser real, sino que incluso puede no ser lo más conveniente. Sócrates procederá a despejar las dudas en ambos sentidos.

Debemos dejar consignado, antes de avanzar, que las comunidades griegas antiguas fueron profundamente patriarcales y que las mujeres estaban subordinadas a los varones, en general, sin derecho a administrar sus bienes, sin participación política ni judicial. El matrimonio constituía la única posibilidad de vida de las mujeres adultas, sin siquiera tener como opción algo análogo al liberador convento medieval. Esa realidad social de las mujeres estaba respaldada por unos valores y relatos que afirmaban una inferioridad natural femenina y la necesidad de depender de una cabeza ajena, la del padre o marido, para guiar sus vidas. Además de la necesaria dependencia de un varón, la mujer era mala. Como cuenta Hesíodo de la primera mujer, la Pandora de que todas somos herederas, Zeus hizo poner en ella un carácter de perra y palabras engañosas. Asimismo, y sin que sea contradictorio con lo anterior, la atavió con los encantos y aderezos de una novia. Es un bello mal.

El hecho de que Sócrates, con una fina argumentación, apueste por la inclusión de las mujeres entre los gobernantes y refute las posibles objeciones a las tareas en común afirmando una semejanza entre los sexos ha despertado la simpatía de algunos sectores del feminismo<sup>2</sup>. Sin

2 Vlastos G., "Was Plato a Feminist?", en Tuana N., *Feminist Interpretations of Plato*, Pennsylvania,

desconocer que esta arista del proyecto platónico contiene importantes avances en el nivel de las representaciones, al menos da para debatirlo y conjeturar sus alcances, nosotros vamos a intentar defender una hipótesis poco optimista desde el punto de vista del feminismo. Con la inclusión de las mujeres entre los guardianes, es decir, su inclusión en el lugar de los ciudadanos mejor dotados ética e intelectualmente, se reconoce una especie de semejanza intelectual y ética entre varones y mujeres, que no es poca cosa. Pero no se alienta una igualdad en términos valorativos, no vale igual lo específicamente masculino y lo femenino porque la semejanza se plantea masculinizando a las mujeres y negándole gran parte de lo que se considera arquetípicamente femenino. La posición socrática, especialmente de la segunda propuesta, que resumimos como la supresión de la casa, ni garantiza una rehabilitación de lo femenino ni posibilita un avance ideológico aunque a primera vista lo parezca. Lo masculino seguirá reinando como superior en la *politeia* platónica como si las mujeres pudieran superar lo femenino y tener una vida viril.

Dado que lo masculino está atado arquetípicamente a la capacidad racional y agonística de nuestra especie, las mujeres guardianas de Platón suprimen casi

---

1994, p. 11, expresa que Platón es considerado el Ur del feminismo. El mismo autor cree que la posición de los libros V y VII es sin ambigüedad feminista, aunque a él aclara, por si acaso, que no le interesa para nada el feminismo sino el pensamiento de Platón.

todo lo femenino suyo para mimetizarse en la vida de los gobernantes filósofos que privilegia sobre todo el saber, la verdad y la razón. La propuesta socrática, de la ciudad fundada con palabras, integra a las mujeres en la vida del gobierno, el razonamiento y la guerra, pero minimiza en ellas aspectos de lo femenino presentes en la mente griega (y contemporánea, tal vez) a saber: las relaciones afectivas individuales que conllevan las tareas ligadas a la maternidad. Cuando digo individual o privado (*to idion*) me refiero a los enlaces afectivos de un ser humano con sus más cercanos congéneres que son significativos en su vida y que son intransferibles a cualquier otro.

Las mujeres guardianas son liberadas del trabajo del oikos porque no deben dejar a los varones solos en la pesada tarea del servicio público. Con ello se suprime todo espacio de afecto individual que se ejerce de manera paradigmática con la madre. El proyecto socrático le asigna un papel reproductivo a las mujeres guardianas, como medio para preservar la reposición de los miembros del grupo, pero le niega toda función de cuidado individual y de madres. Los hijos y las madres desconocerán sus respectivas identidades (457c10-d3; 460c8-11), así como desconocerán cualquier otro parentesco que de la relación filial se derive. El proyecto convierte a las guardianas en réplicas de Pallas Atenea: sabias guerreras sin maridos y sin hijos. En las *Leyes*, última obra atribuida a Platón, el Ateniese, principal interlocutor del diálogo, propone que la

educación ideal de las mujeres sea igual a la de los varones, en cuanto a la música y la gimnasia pero que las mujeres no lleven lanza y escudo como la diosa, refiriéndose a Atenea (*Leyes*, 806a). La mención de sustraerlas de la guerra evidentemente es una corrección de las guardianas del libro V de *República*. Nuestro autor, al final de su vida, corrige el rol que les había asignado antes a las mujeres en la guerra, el gobierno y la filosofía y refunda el espacio doméstico privado.

En la *República*, con la supresión del espacio privado y de las relaciones afectivas particulares se asfixia el simbolismo materno de todos los miembros del grupo. Como consecuencia, los varones también quedan desposeídos de la parte femenina de su alma que crea, sueña y se funde con su otro. La sabiduría sin anclajes afectivos parece ser un momento de realización de lo masculino que necesita negar lo femenino como apego irracional. Con esto quiero llamar la atención de una distinción muy arraigada en la mente que asocia, por una parte, lo masculino a la razón compartida por los seres humanos, que posibilita el debate en la plaza pública porque se supone que todos la poseen y es la condición de posibilidad de la política y el gobierno. Por otra parte, lo femenino se define como recinto de los sentimientos que tenemos como individuos, de los intereses propios, de lo que no es común sino privado. En la búsqueda de lo común y el *logos* como garantía de la *polis* una y sin fisuras, Sócrates condena el *oikos*, y por tanto la madre y lo femenino. Los

tres últimos son expresiones de lo mismo. Veamos cómo se delinea el argumento.

Sócrates defiende la similitud natural de los sexos cuando plantea la inclusión de las mejores mujeres entre los guardianes. Refuta la idea común que afirmaba que las diferencias naturales entre macho y hembra negaban la similitud en las tareas públicas y filosóficas. Pero, a nuestro juicio, junto con la superación del argumento de lo natural para justificar la subordinación, Sócrates, de cierta manera no llega a reconocer lo femenino como constitutivo de lo humano. No puede negarlo absolutamente porque la determinación femenina más importante es la reproductiva y a ella se asimila toda creación humana, toda capacidad de transformación, de génesis de lo nuevo. Los ciudadanos de la *polis* del libro V nacerán de un útero de mujer (no hay otra manera de nacer) pero no sabrán quién es ella ni tendrán relación alguna con alguien que los alimente y los cuide. De esta manera, la maternidad aceptada por el plan de Sócrates es una especie de dispositivo eminentemente biológico, la función reproductiva de la mujer no sobrepasa la función de una incubadora. Incluso cuando Sócrates pone a las guardianas a amamantar a los recién nacidos, lo hace para aliviar el dolor de los pechos de las que han parido. Amamantar se reduce a un remedio contra un mal físico para las guardianas desprovisto de la construcción de una relación entre la madre y la cría.

La recomendación de desconocimiento de aquellos con que se relaciona normalmen-



te un ser humano como individuo, desde el nacimiento, lo interpretamos como intento de suprimir las relaciones afectivas. Sócrates no dice: los ciudadanos de la ciudad fundada con palabras carecerán de afecto, dice algo más sutil: los intereses individuales, lo que la gente llama lo 'mío' es lo que origina todo conflicto en la ciudad. El conflicto no es deseable así que lo mejor será anular todo lo que llamamos 'mío' (462c3-7) y remplazarlo por lo nuestro. En lo 'mío', por supuesto, se encuentran los intereses económicos y los lazos de la familia. Donde cada uno hala para su lado, la ciudad se desintegra. El plan de Sócrates entonces suprime la propiedad privada, y llega a anular toda propiedad entre los guardianes, con el fin de evitar la corrupción y el conflicto. Pero, anulado lo 'mío' queda suprimido, de paso, lo femenino.

¿Hay algo más 'mío' que mi madre y mi mujer? La disminución de lo femenino con la supresión de lo 'mío' es coherente con una concepción de la mujer que formuló Levi-Strauss: ella es la moneda de cambio de los varones, un bien, un premio disputable y disputado. Si esto es así, y la literatura griega parece refrendarlo y si las mujeres son un bien que se negocia con otros bienes, es decir si las mujeres son una propiedad, al suprimir la propiedad entre los guardianes, Sócrates ha anulado una función femenina, a saber, ser objeto de deseo (un bien) y como consecuencia, de intercambio de los varones. Sócrates reconoce que las mujeres también son racionales y tienen voluntad y lenguaje, por

tanto traza un camino de semejanza con los varones y les extirpa su condición de bien u objeto, en la propuesta integradora de los sexos en el gobierno. Sin embargo, en el énfasis de la racionalidad de las mujeres, tira el bebé con el agua del baño; les anula la otra arista de lo femenino: el afecto, lo más propiamente 'mío' de las relaciones intransferibles de un individuo.

En el camino de la semejanza de los sexos, el plan de *República* exige la misma nutrición<sup>3</sup> y la misma instrucción para los dos sexos. Retoma las propuestas del libro III de la *República* acerca de la educación que deberán tener los guardianes, las mujeres serán entonces educadas como ellos desnudas en el gimnasio, para la formación saludable del cuerpo, y en la música, que desarrolla las mejores disposiciones del alma. Sócrates defiende su planteamiento igualitario basado en la afirmación de que la diferencia sexual no es significativa con vistas a las actividades del gobierno (454d, 456b, 455a9-b3). La objeción que alguno podría plantear se contesta, volviendo a explicar el principio rector de todo el proyecto de la ciudad fundada con palabras, defendido en el libro II, que siguiendo a Annas llamamos 'principio de especializa-

3 Demand N., *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore, 1994, pp. 8-9, afirma que salvo en Esparta donde se consideraba que el estado físico de la mujer tenía que ser bueno para producir hijos saludables, en el resto del mundo griego no solamente no se le proporcionaba ningún entrenamiento atlético, sino que a las muchachas, incluso, se les daba insuficientemente de comer y estaban desnutridas, fenómeno observado en otras sociedades agrícolas. La falta de comida es un síntoma del sometimiento.

ción', para la asignación de tareas dentro de la *polis*.

Este principio dice que a naturalezas diferentes les corresponden ocupaciones diferentes. Un contradictor puede afirmar entonces que como mujeres y varones son de distinta naturaleza, entonces deberían hacer distintas cosas: "¿Pero, puede alguien negar que entre la naturaleza de la mujer y la del varón hay una enorme diferencia?"(453b7-8). Sí, las naturalezas difieren de macho a hembra, ¿pero esas diferencias son pertinentes en lo que hace a las ocupaciones de la *polis*? Las naturalezas puede diferir respecto de algo, pero ser las mismas respecto de otra cosa. Sócrates ilustra lo anterior con el argumento de la diferencia entre ser peludo y ser calvo respecto de ocuparse de la profesión de zapatero (454c1-5). El calvo y el que tiene pelo son de naturaleza diferente respecto del pelo pero no respecto de la zapatería. El principio de especialización, que se había establecido en un libro precedente, es recordado acá como argumento de un posible contradictor a la noción de 'lo común' entre varones y mujeres guardianes. Se había convenido que cada individuo no hiciera sino una actividad, aquella que estuviera acorde a su naturaleza, o aquello para lo cual estuviera mejor dispuesto (453b3-4), se debe seguir la naturaleza que dicta aquello para lo que cada uno es mejor. La diferencia de macho hembra es relativa a la reproducción, dice Sócrates (454e1), pero no hay nada en la naturaleza femenina que le impida ejercer el gobierno (455a9-b3).

Para plantear la semejanza de los sexos, en la clase gobernante, Sócrates inicia su presentación con un símil que, a nuestro juicio, es más retórico que preciso: encuentra que los varones guardianes son como los guardianes de un rebaño (451c8) y luego pasa a confirmar que, entre los perros, hembras y machos comparten la labor del cuidado del rebaño, de caza y de todo lo demás (451d4):

Sóc.- Con respecto a las hembras de los perros guardianes (*phulakon kunnon*), ¿nuestra opinión será la de que deben compartir con los machos la vigilancia del ganado, cazar juntos con ellos y hacer en común (*koinéi prattein*) todo lo demás, o que deben quedarse dentro de la casa, como si los partos y la crianza de los cachorros las hiciesen incapaces de toda otra cosa, mientras los machos tienen todo el trabajo y el cuidado de los rebaños?<sup>4</sup>.

La respuesta a esta pregunta es que si las hembras de los perros guardianes comparten con los machos todas las tareas, entonces las hembras humanas deben ser también guardianas, no como sucede en las sociedades reales de los contertulios de Sócrates. No hay que esforzarse mucho para expresar las objeciones que se le pueden poner al símil de Sócrates. La más obvia es la de Aristóteles: las perras no se quedan en las casas porque las perras no

4 (451d) ὥδε. τὰς θηλείας τῶν φυλάκων κυνῶν πότερα συμφυλάττειν οἰόμεθα δεῖν ἄπερ ἂν οἱ ἄρρενες φυλάττωσι καὶ συνθηρεύειν καὶ τᾶλλα κοινῇ πράττειν, ἢ τὰς μὲν οἰκουρεῖν ἔνδον ὡς ἀδυνάτους διὰ τὸν τῶν σκυλάκων τόκον τε καὶ τροφήν, τοὺς δὲ πονεῖν τε καὶ πᾶσαν ἐπιμέλειαν ἔχειν περὶ τὰ ποιμνία.

tienen casas<sup>5</sup> y, agregaríamos nosotros que las mujeres no son perras. Sócrates confía a un razonamiento dudoso, que connota un estado de naturaleza, el de los perros, la propuesta de la igualdad de varones y mujeres para la clase superior de la ciudad fundada con palabras. Al varón guardián lo equiparó al perro guardián que cuida el rebaño, en el libro II (375a2-3), y dado que la raza canina comparte con la hembra<sup>6</sup> lo que hace, la hembra del guardián humano debe compartir con él sus quehaceres. Seguro que este razonamiento no resiste un examen socrático sin ser refutado, pero es efectista. Simplemente con mostrar que así como no podemos imponerle a los perros que separen sus tareas los machos de las hembras, como sucede en el comportamiento humano, tampoco podemos imponerle a nuestra especie los comportamientos de los perros, porque se trata de naturalezas distintas, en el comportamiento. Sin embargo, la propuesta de la semejanza entre los sexos de Sócrates está atada a algo más cierto que el razonamiento dudoso que nos trajo Sócrates, pero que está incluida en imagen del perro: varones y mujeres son de la misma especie y tienen propósitos y habilidades comunes, por tanto deben

tener ocupaciones comunes. Sócrates encuentra que la del gobierno y la filosofía son dos de estas ocupaciones. “Hay, pues, en la mujer y el varón la misma naturaleza (*he aute phusis*) en lo que atañe a la vigilancia de la ciudad” (556a10-11). En lo relativo al gobierno la naturaleza de varones y mujeres es la misma, podemos concluir con Sócrates.

Luego de la discusión acerca de la posibilidad y conveniencia de que las mujeres sean parte de la clase de los guardianes, Sócrates plantea, lo que considera debe ser la vida íntima de los guardianes. Sócrates lo llama la segunda ola (457c6), luego de la primera (457b8) que ha sido la legislación acerca de las mujeres, en la que nos hemos extendido. Si la primera ola dice que las mujeres deben hacer todo en común con los varones, la segunda ola propone que las mujeres sean comunes. Se formula así: “Que las mujeres serán todas ellas comunes a todos estos varones; que ninguna cohabitará privadamente con ninguno, y que los hijos igualmente serán comunes, sin que el padre conozca a su hijo, ni el hijo al padre”. (457c10-d3)<sup>7</sup>.

En aras de lo común se suprimen la casa, la cría de los hijos, la vida privada, el saber (*eidenai*) de los progenitores acerca de la progenie y, por supuesto, viceversa. En la

5 “Es absurdo deducir de la comparación con los animales que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los animales, porque los animales no tienen que administrar la casa.” (Aristóteles, *Política*, 1264b, Madrid, 1988).

6 Incluso es importante para el efecto convincente de la analogía, que sea escogido el perro, porque *kunon* no tiene femenino diferenciado en griego, cambia solo el artículo para indicar la hembra, eso identifica aún más la realidad del perro y la ‘perro’.

7 (457c10-d3) Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὐτῶν κοινούς, καὶ μήτε γονεῖα ἔκγονον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γονεῖα.

ciudad bella no habrá parentesco conocido, ni matrimonio como lo conocemos: es decir, como la asignación de una muchacha individual a un varón. Nadie dará una mujer en matrimonio. La reproducción del cuerpo ciudadano se hará, entonces, según prescripción de los magistrados, que elegirán los miembros de las parejas que deben relacionarse sexualmente, con exclusividad, para procrear ciudadanos sanos y bien dotados, durante el tiempo que el Estado lo decida. La pareja escogida de esta manera, sellada en bodas múltiples, se llama *matrimonio*, pero poco tiene del matrimonio real, sobre todo porque no se trata de la institución que funda la unión de la vida privada ni se fundamenta en un acuerdo entre varones para el cambio de tutor de una mujer.

La supresión del *oikos* de *República V* está ligada a la similitud de las mujeres con los varones respecto a su capacidad de gobernar, pero también es congruente con la prohibición de la propiedad privada para la clase de los guardianes, proclamada en el libro III y pilar fundamental de la ciudad ideal. La propiedad como la forma de posesión individual e intercambiable es monopolizada por algunos varones del grupo. En cuanto a la *polis* griega, especialmente la ateniense, que practicaba la propiedad privada, los matrimonios se hacían como se ha descrito de las comunidades humanas que ha estudiado la antropología como un medio idóneo para la circulación de los bienes. Las mujeres son parte de los bienes que los varones intercambian y por eso el matrimonio se

define como una de las formas de sellar el pacto entre los varones que se relacionan a través del intercambio<sup>8</sup>.

No se ha testimoniado que en alguna época o cultura haya sido al revés de cómo se ha descrito: que mujeres intercambien varones. Resaltamos este aspecto antropológico del matrimonio y de la diferencia general de las relaciones entre varones y mujeres en y para el matrimonio para comprender el alcance de la osadía platónica al suprimir el matrimonio y el *oikos*. Sin embargo, Sócrates no deja la reproducción de la progenie sin una instancia decisiva exterior a la pareja reproductora. La *paidopoiia* no puede provenir de la voluntad del deseo de los que se mezclan sexualmente, sobre todo cuando de las mujeres se trata. Los guardianes en edad reproductiva no son libres de elegir sus parejas. Entonces, Sócrates reemplaza el contrato entre varones de la ciudad real, por la decisión de los magistrados que dictan decretos que determinan quién debe reproducirse con quién. Los magistrados encuentran los que son 'afines por naturaleza' y resuelven, de esta manera, quién se acuesta con quién. Se conserva la pareja monogámica para la cópula humana, aunque este matrimonio sin hogar caduque pronto si el magistrado decide que para uno de los miembros de la pareja hay un candidato mejor o porque la unión ya no es conveniente. Si en la vida real el padre de la novia resolvía el matrimonio de su hija con el

8 Lévi-Strauss C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, 1969.

novio o con el padre de este, o con ambos, en la ciudad ideal los gobernantes realizarán la función de decidir lo mejor para la reproducción. El acuerdo de los varones para decidir el matrimonio, en la ciudad histórica, se hace con vistas a la conveniencia económica del contrato, por su parte, en la ciudad de *República V* se decretan las parejas para fines de la buena mezcla genética, diríamos hoy, para dar hijos de buena raza. Sin embargo, seguramente Sócrates contiene con esa medida el horror a la promiscuidad que se cierne como amenaza a todo el proyecto: libera a las mujeres de la tutela del padre pero transfiere esa tutela a los magistrados de la comunidad de mujeres.

Voy a terminar esta presentación con un aspecto que es a la vez fascinante y temible: la liberación del placer cuando se da a las mujeres el reconocimiento de ser naturalmente dotadas para realizar las mismas tareas que los varones. La intervención de Sócrates (451c4-461e5) sobre la igualdad en las capacidades de varones y mujeres, respecto a la actividad de administración de la ciudad, es desarrollada a pedido de Adimanto, quien recuerda un pasaje anterior (423e-424a) de la conversación, y le exige a Sócrates que aclare aquello que había dicho: “Has creído, al parecer, que se nos había escapado lo que tan de pasada dijiste: que con respecto a las mujeres y a los hijos era evidente a todo el mundo que todo ha de ser común entre amigos”<sup>9</sup>. Adimanto,

Glaucón y Trasímaco, que reaparece aquí (450a5), deben insistirle a Sócrates para que explique qué tenía en mente cuando había mencionado la ‘comunidad de mujeres y niños’, ya que Sócrates, según dice tiene miedo, no de quedar en ridículo, sino a “dar un resbalón fuera de la verdad”<sup>10</sup>. En las formulaciones de los interlocutores, de Adimanto y Glaucón, principalmente, la pregunta por la ‘comunidad de mujeres’ parece referirse a lo que es común a los guardianes varones, la propiedad común que serían las mujeres y los niños. Una interpretación de esto ‘común’ (424a2) podría ser una fantasía en la que todas las mujeres estarían al alcance de la mano de cada varón, sin restricciones.

Sin embargo, lo que a lo largo de la explicación va desarrollando Sócrates en la primera ola, parece ser lo común entre varones y mujeres. Hay que establecer la diferencia, por un lado, ‘las mujeres como propiedad’, en la que ellas serían compartidas por los varones, de la fantasía y, por otro lado, la puesta en común, como iguales, en las tareas de gobierno de varones y mujeres, en que ellas son parte de la clase de los guardianes. En la formulación de Adimanto que citamos (450a5) y repetida por Glaucón (450b), las mujeres se mencionan junto a los niños, con la fórmula típica que de ellas se da en la

φαύλως, ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ παίδων παντὶ δῆλον ὅτι κοινὰ τὰ φίλων ἔσται.

9 (449c1-5) Ἀπορρᾶ θυμῆν ἡμῖν δοκεῖς, ἔφη, καὶ εἶδος ὅλονοι τὸ ἐλάχιστον ἐκ κλέπτειν τοῦ λόγου ἵνα μὴ διέλθῃς, καὶ λήσειν οἱ ἠθῆναι εἰ πῶν αὐτὸ

10 (451a1-4) ἐγὼ δρῶ, φοβερὸν τε καὶ σφαλερόν, οὐ τι γέλωτα ὀφλεῖν παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε – ἀλλὰ μὴ σφαλεῖς τῆς ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους συνεπισπασάμενος κείσομαι περὶ ἃ ἥκιστα δεῖ σφάλλεσθαι.

literatura griega como vulnerables, desprotegidas y menores de edad, como sus hijos, posesión de los varones. Sócrates, más tarde, avanzada la exposición de la mujer guardiana, habla, sobre todo, de mujeres a secas y las nombra después de haber dicho varones. Nuestra lectura es que en la formulación de Adimanto (449c5) ‘comunidad’ tendría el sentido de que son propiedad de los varones, pero que Sócrates, subrepticamente, se desliza a la otra formulación. Sócrates modifica el significado de ‘la comunidad de mujeres’ que las considera propiedad, o seres para otros, significado principal en los discursos políticos,<sup>11</sup> a sujetos políticos, seres para sí mismos, sentido novedoso en el contexto de la ciudad antigua.

La opción del proyecto de *República V*, según la primera ola, no tiene que ver con la valoración de las mujeres como un bien o una propiedad (privada, o de todos los varones como grupo propietario), sino que ellas serían parte del grupo de gobernantes no propietarios. La interpretación de Adimanto de las mujeres como propiedad común, y no tanto de ellas como protagonistas, que comparten con los varones el centro de la polis, surge de la intervención de Sócrates en el libro IV, a la que Adimanto hace referencia mucho después, con aquello de “dijiste a la pasada” (*aporrraithumein*), que hemos citado arriba. La glosa socrática a la que se refiere Adimanto,

to, y que da un rumbo nuevo a la primera parte del libro V, tiene que ser la siguiente, que está mucho antes, en el libro IV:

“...con una buena educación se hacen los varones (*andres*) discretos, y así penetrarán fácilmente todas estas cosas y otras que por ahora dejamos de lado, como la posesión de las mujeres, (*ten te ton gunaikon ktesin*), el matrimonio y la procreación de los hijos, todo lo cual, con arreglo al proverbio, debe ser común entre amigos, en el mayor grado posible”. (423e4- 424a2)<sup>12</sup> (Énfasis nuestro).

La larga exposición de la comunidad de mujeres e hijos del libro V se desvía de la formulación de las mujeres como posesión, del libro IV, que acabamos de leer. La comunidad de mujeres entendida como comunidad de bienes<sup>13</sup>, deviene comunidad con las mu-

12 (República 4, 423e4- 424e7): Τὴν παιδείαν, ἣν δ’ ἐγὼ, καὶ τροφήν· ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες γίνωνται, πάντα ταῦτα ῥαδίως διόψονται, καὶ ἄλλα γε ὅσα νῦν ἡμεῖς παραλείπομεν, τὴν τε τῶν γυναικῶν κτήσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιεῖσθαι.

13 (453d1-3) ἂ ἐγὼ πάλαι προορῶν ἐφοβούμην τε καὶ ὄκνουν ἄπτεσθαι τοῦ νόμου τοῦ περὶ τὴν τῶν γυναικῶν καὶ παιδῶν κτήσιν καὶ τροφήν. Sócrates habla de su vacilación de tocar la ley concerniente a la posesión (*ktesin*) y crianza (*trophēn*) de las mujeres y los niños. Más adelante cuando se explica la ausencia de propiedad dice que los guardianes no deben tener en propiedad ni casa, ni tierra, ni otra posesión alguna (*oute ti ktema*)...”.

(464b5-c3) Τοῦ μεγίστου ἄρα ἀγαθοῦ τῆ πόλει αἰτία ἡμῖν πέφανται ἡ κοινωμία τοῖς ἐπικούροις τῶν τε παιδῶν καὶ τῶν γυναικῶν. Καὶ μάλ’, ἔφη. Καὶ μὲν δὴ καὶ τοῖς πρόσθεν γε ὁμολογοῦμεν· ἔφαμεν γὰρ που οὔτε οἰκίας τούτοις ἰδίας δεῖν εἶναι οὔτε γῆν οὔτε τι κτήμα, ἀλλὰ παρὰ τῶν ἄλλων τροφήν λαμβάνοντας, μισθὸν τῆς φυλακῆς, κοινῇ πάντας ἀναλίσκειν, εἰ μέλλοιεν ὄντως φύλακες εἶναι. «Τε-νemos, pues, por demostrado que la comunidad de mujeres y de hijos entre los auxiliares es la causa del mayor bien para la ciudad. Perfecta-

11 En la literatura, especialmente tragedia, sin embargo, los personajes femeninos son sujetos. Más reflexivos y decididos que los varones, muchas veces.

jeros, en virtud del igualitarismo planteado para la ciudad feliz. Ellas pasan de ser de y para los varones, a ser con los varones. Pero el sentido nuevo que toma 'la comunidad de mujeres' como igualdad política, sin discriminación sexual, necesita resolver cómo se aparearán los y las guardianas y cómo tendrán los hijos. De la comunidad de ocupaciones no se sigue necesariamente la manera como se procreará, incluso en la exposición son temas consecutivos, sin que se sigan argumentativamente. Primero se afirma que trabajarán juntos y harán todo compartido, luego cómo tendrán los hijos. Sócrates discrimina su propuesta en la primera y la segunda ola, como dos asuntos problemáticos, con muchas objeciones y dificultades. Sin embargo, la aparente unidad entre los dos la realiza el hecho de que 'las mujeres' estén involucradas. La igualdad política deja el interrogante implícito: ¿si ellas se ocupan con los varones en el ejército y en la administración, quién tendrá y criará los niños, quién cuidará de la casa?

Maternidad y guerra se excluyen mutuamente. No es casual que Palas, la diosa

---

mente, dijo. Y estamos de acuerdo, además, en lo que antes dijimos, sobre que estos hombres no deben tener en propiedad ni casa, ni tierra, ni otra posesión alguna, sino que, recibiendo de los demás su mantenimiento como salario de su vigilancia, deben consumirlo todo en común, si han de ser verdaderos guardianes.» Es importante que aquí, que ya se ha hablado de la igualdad de varones y mujeres en la clase de los guardianes no se menciona la mujer como una posesión de las que no se tendrán. Parece que ellas están ya instaladas con derecho propio "recibiendo de los demás su mantenimiento como salario de la vigilancia, consumiéndolo todos en común" (lo citado).

de la guerra, no tenga marido ni hijos. Las mujeres habían servido para reproducir la especie, pero el filósofo descubre que también pueden ejercer el gobierno, la razón y la guerra. El proyecto de Sócrates encuentra que las mujeres de la mejor naturaleza deben pertenecer al grupo de los mejores hombres, pero a la par reduce su rol reproductivo a un vientre de alquiler, sin maternidad posible. De modo que, a nuestro juicio, en la primera ola Sócrates reconoce el carácter de sujeto no dependiente de un varón de las mujeres, pero en la segunda ola les devuelve con creces el carácter de objeto que les otorga la ciudad real como incubadora. En la ciudad fundada con palabras, las mujeres no serán bienes o propiedad de individuos sino máquinas que reproducen sin relación de afecto con la cría y sin conocerse. Tampoco tendrán relación individual con los padres de las crías, aunque con estos debían conocerse, al menos. La reproducción sin madres era una ficción o relato que había que infundir en los guerreros: según el mito recomendado por el plan de Sócrates, todos habían nacido de la tierra y eran hermanos entre sí (414c). Ello expresa el deseo atávico de un mundo paradisiaco sin enfermedades, ni males, ... ni mujeres.

## Referencias

- Platón, 2000. *La República*, versión de Antonio Gómez Robledo, México.
- Platón. 2007. *Politeia, Thesaurus Linguae Graecae*, the Packard Humanities Institute.

# LA NATURALEZA DEL SER HUMANO EN EL PLANTEAMIENTO ÉTICO Y BIOLÓGICO ARISTOTÉLICO

Catalina López Gómez<sup>1</sup>

## Resumen

Una de las preguntas centrales de la filosofía ha sido la especificidad que goza el hombre frente a las otras especies. ¿Qué distingue al ser humano de los otros animales? ¿Hay algo que justifique el valor de lo propiamente humano frente a las características de las demás especies? El propósito de esta ponencia consiste en rastrear en el planteamiento ético y biológico aristotélico cuál es este elemento distintivo y cómo se desprende de una facultad biológica aunque termine siendo de naturaleza moral. Para ello, la ponencia indaga en un primer momento el significado de *eidos* en el ser humano y se concentra en la facultad que determina su forma específica, a saber: la operación intelectual. A sabiendas de que no bastaría con señalar como elemento distintivo la facultad racional en el hombre para distinguirlo de las demás especies –en tanto Aristóteles muestra en los tratados biológicos cómo algunos animales dan muestra de razonamientos causales–, se recurrirá a ciertos pasajes de *De Anima*, *la Política*, *la Ética a Nicómaco* y *la Investigación sobre los animales* con miras a mostrar cómo la importancia de la facultad racional estriba en el hecho de que permite en el caso del hombre superar el ámbito de la mera supervivencia en el que se encuentran las demás especies. De esta manera, se llegará a concluir que lo que resulta exclusivamente humano es la búsqueda que puede emprender el hombre de vivir bien por medio de su facultad racional, es decir, el fin que por naturaleza le corresponde perseguir: obrar y vivir bien, es decir, ser feliz.

**Palabras clave:** Aristóteles, ética, biología, *eidos*, ser humano..

<sup>1</sup> Filósofa y magíster en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Candidata a Doctora, Universidad Nacional de Colombia.

Correo electrónico: catalinalg@gmail.com



## Abstract

One of the central questions in philosophy refers to the human specificity. What differentiates human beings from the other animals? There is something that justifies the worth of the specific human among other species? The purpose of this paper is to trace, in the Aristotelian ethical and biological works, which is this distinctive element, and how it derives from a biological faculty that becomes moral. In order to do this, the paper explores, at first, the meaning of *eidos* in human beings and it focuses on the faculty that determines its specific form, i.e. the intellective operation. According to Aristotle, in the biological treatises, some animals show some kind of causal reasoning. That is why it is not enough to point the rational faculty as the distinctive trait of humans. Thus, in this paper we refer to some passages of *De Anima*, *Politics*, *Nicomachean Ethics* and *Research About Animals*, in order to show how the importance of rational faculty consists in exceeding the simple survival, which is characteristic of the other species. Thereby, we will conclude that the specific trait of humans is the ability to pursue the well-being through their rational faculty. In this way, they accomplish the goal that corresponds to them by nature: to act and to well-be, so, to be happy.

**Key words:** Aristotle, ethics, biology, *eidos*, human beings.

## Introducción

Un ámbito de estudio que ha cobrado gran valor en nuestros días es la bioética. Esta nueva ciencia ha permitido que especialistas de las áreas de la salud, el derecho y la filosofía se involucren en la discusión de dilemas como los que implican el diagnóstico genético de preimplantación, la clonación y la investigación de células madres, entre otros. Estos asuntos, que son urgentes para la comprensión de las relaciones sociales actuales y que plantean nuevos retos a nuestro entendimiento, exigen, además de la atención de la investigación médica, un análisis moral y, finalmente, filosófico. Por ese motivo, las discusiones en torno a los problemas que propone la bioética resultan fundamentales en las sociedades contemporáneas y configuran una veta de cuestionamiento y aprendizaje necesaria en el orden social.

El ciudadano contemporáneo deberá, en consecuencia, plantearse estos asuntos y dar respuesta a los interrogantes más significativos que se desprenden de ellos.

Algunos de los principales dilemas bioéticos están atravesados por una cuestión netamente filosófica. Nos referimos a la pregunta por aquello que define el ámbito de lo propiamente humano. En efecto, los problemas morales que se reflejan en dilemas bioéticos derivados casos como los del aborto y la eutanasia, entre otros, que han sido ampliamente abordados por Dworkin, Warren, Rawls, Singer, se estructuran en el conflicto que generan intervenciones o manipulaciones “no naturales” en los seres humanos. Es necesario reconocer que el imaginario general opera con una idea discriminatoria: lo que es condenable en algunas situaciones en el caso de los animales, es absolutamente

inadmisible en los seres humanos. La discusión sobre el umbral en el cual se define el inicio de la vida, que es tan propia del debate sobre el aborto, por ejemplo, alude sin distinción a la “vida humana”. De lo contrario, zootecnistas, veterinarios y encargados de los zoológicos se verían en la picota pública cuando practicaran un aborto a sus animales por motivos de salud o de preservación de la vida. En ese sentido se debe reconocer que una defensa sobre el valor absoluto de la vida humana es admisible y valorada, mientras que su contraparte en el caso animal (pese a las nuevas tendencias) puede ser tildada fácilmente como extremista.

En gracia de esta discusión, resulta válido preguntar: ¿Qué distingue al ser humano de los otros animales? ¿Hay algo que justifique el valor de lo propiamente humano frente a las características de las demás especies? Sin enfrentar abiertamente estas cuestiones, y sin reconocer el debate exclusivista que privilegia al hombre, resulta, cuando menos, incompleto estructurar algunas respuestas sobre los dilemas bioéticos y morales de la contemporaneidad.

Los dilemas éticos a los que nos hemos referido son recientes. En el mundo antiguo, por supuesto, estas discusiones no jugaban ningún papel. No obstante, la dicotomía *animal humano* - *animal no humano* sí fue abordada por las escuelas antiguas. Acerca de ella se pronunciaron presocráticos como Anaxágoras, Empédocles y Demócrito, Platón, Aristóteles y, en especial, las escuelas helenísticas:

los estoicos y los epicúreos (Cf. Sorabji, 1993: 8-16). De ahí que el propósito del presente texto consista, precisamente, en aprovechar las posturas de los antiguos, con el fin de aportar y enriquecer la discusión conceptual necesaria para abordar los dilemas contemporáneos.

De los planteamientos de la antigüedad me interesa en este trabajo en particular rastrear el punto de vista aristotélico sobre la especificidad que goza el ser humano frente a las otras especies. Dicha elección responde a que, con frecuencia, se alude a este autor para mostrar la superioridad del hombre<sup>2</sup> sobre los demás animales y, dado que buena parte de los dilemas bioéticos se soportan en dicha tesis el aporte aristotélico a la discusión es cuando menos sugestivo. Así pues, partiendo del examen argumentativo de la propuesta de Aristóteles, mostraré cómo si bien es la facultad racional del hombre la que permite sobrepasar el ámbito de la mera supervivencia y realizar una búsqueda de un buen vivir propio únicamente de los seres humanos, esta facultad tiene nexos inextricables con elementos que compartimos con el resto de los animales. De lo que se trata es de subrayar que, incluso en el marco de un planteamiento de superioridad humana (como supuestamente lo es el aristotélico), los vínculos entre hombres y animales deben reconocerse y, en

2 Por economía del lenguaje y asuntos estilísticos, a lo largo de este texto nos referimos genéricamente a “animales” como aquellos animales no racionales y a “hombres” en el caso del ser humano.

consecuencia, el debate moral discutirse a fondo.

Desde la perspectiva de la discusión filosófica, el presente trabajo hace parte de una serie de reflexiones orientadas a examinar los elementos que, conforme al planteamiento aristotélico, nos permiten pensar en el hombre en tanto animal y en el ámbito de lo propiamente humano. Para ello, he procurado proponer lecturas paralela de las obras biológicas y éticas de Aristóteles con la intuición de que entre ellas pueden establecerse conexiones, continuidades y dificultades de interpretación. Mi agenda general se orienta a mostrar diversos aspectos en los cuales aquello que es propiamente humano, de acuerdo a lo propuesto por Aristóteles, es posible únicamente gracias a otras facultades y características que compartimos con los otros animales.

## I. El ser humano: un animal racional

En el planteamiento biológico aristotélico, tanto el ser humano como los demás animales son cuerpos naturales, sustancias compuestas de materia y de forma que están dotados de vida. ¿Cómo distinguir entonces la naturaleza específica de cada uno? Aristóteles sostiene en la *Física* que “la forma es más naturaleza que la materia” (*Phys.* II, 193b 7), por lo que un estudio acerca de la especificidad humana frente a la animal supone un estudio comparativo de sus formas. En palabras de Lennox, “the form of a living thing is its soul, and Aristotle considers soul to be

a unified set of goal-oriented capacities- nutritive, reproductive, locomotive, and cognitive” (Lennox: 2001, 128)<sup>3</sup>.

En el libro segundo de *Acerca del alma*, Aristóteles define la *ψυχή* como entelequia primera de un cuerpo natural organizado y concreto (Cf. D.A II, 412b 4). Para el autor, es gracias a ella que puede actualizarse, por lo que resulta ser su causa de movimiento. Según Aristóteles, el alma del viviente es su forma específica, la sustancia primera del ente, la entidad definitoria del cuerpo natural y la responsable de determinar para este una naturaleza específica (Everson: 1995, pp. 170-175). En consecuencia, en tanto existen vivientes de distintas clases, existen necesariamente también distintos tipos de alma que les corresponden. Aunque lo anterior resulta evidente, no resulta claro si la diferencia entre la forma específica de las distintas especies animales sigue una distinción gradual o si, por el contrario, existe, al menos, un fuerte salto cualitativo, el de otras especies animales que guardan tan solo pequeñas diferencias entre sí<sup>4</sup> con

3 De esta manera, la existencia de todo ser vivo se debe a que posee alma, la cual, a diferencia de la materia del viviente, es pura actualización. No obstante, resulta importante recordar que la forma no se presenta sin materia y, dado que tanto el ser humano como el resto de los animales son de naturaleza compleja, tendrán facultades anímicas determinadas por su materia. Por ello, materia y forma solo son desligables en el pensamiento (Cf. *Phys.* II, 194<sup>a</sup> 12, P.A I, 641<sup>a</sup> 15, *Met.*, 1025b 31).

4 Es importante recordar que estas diferencias en el eidos de cada una de ellas es lo que da pie a que, en algunos casos, se presenten operaciones que en otros no podrán tener lugar.

el *eîdos* del ser humano. Para el autor, a través del alma puede rastrearse su forma específica, por lo que un estudio de las facultades y operaciones que desempeña nos conducirá a identificar la naturaleza propia del ser humano.

En E.N I, 13, Aristóteles propone una división del alma humana. En dicho capítulo, Aristóteles sostiene que al hombre le es propia una parte racional y otra no racional. A su vez, en la parte no racional identifica una facultad “común y vegetativa [...] causa de la nutrición y el crecimiento” (E.N I, 1102<sup>a</sup> 33) y una facultad apetitiva (o desiderativa) que, a pesar de no ser racional, participa de cierto modo de la razón.

La parte vegetativa es la que se encuentra en la base de la escala de las facultades humanas y la que se encarga de la generación, el crecimiento, la nutrición y la reproducción del hombre. Como varias veces lo recuerda el autor, es común al ser humano y a los otros animales, y determina esencialmente a las plantas<sup>5</sup>. Esta facultad<sup>6</sup>

5 La clara relación entre la facultad nutritiva y las plantas se evidencia rastreando en el uso mismo de los términos φυτικόν para referirse a la facultad vegetativa y φυτόν para enunciar a la planta.

6 En D.A, Aristóteles habla de alma nutritiva como de facultad o parte nutritiva. Lo anterior se debe a que, mientras se puede sostener que en el caso de las plantas estas poseen un alma nutritiva, en el caso del hombre y de los demás animales el alma no se limita al crecimiento, al desarrollo y a la alimentación y, por ende, constituye no la esencia misma de su alma sino que se presenta como una facultad que permite las operaciones anteriores. Es en este sentido que se habla de partes o facultades diversas del alma en un mismo ser.

se presenta como condición necesaria de las demás en tanto “puede darse sin que se den las otras mientras que las otras –en el caso de los vivientes sometidos a corrupción– no pueden darse sin ella” (D.A II, 413a 31). La parte apetitiva, por su parte, se deriva de la facultad sensitiva la cual se manifiesta tanto en los seres humanos como en los demás animales, en tanto las funciones que rige dicha facultad están garantizadas en, prácticamente todas las especies animales. En efecto, en tanto en el animal se da la sensación, se produce el apetito y, como respuesta a este, el movimiento.

Dado que las anteriores facultades son compartidas con los otros animales, resta que en la facultad de inteligir radique la especificidad humana. Es un lugar común el hecho de afirmar que la característica que sobresale del ser humano en el planteamiento aristotélico reside en el hecho de ser un animal racional. En el capítulo 7 del libro I de la *Ética a Nicómaco*, cuando Aristóteles indaga sobre cuál es la función propia del hombre, busca aquello que lo especifica frente a las demás especies, es decir, *lo propio* de él en cuanto ser humano. Así en E.N I, 1097b 27, Aristóteles concluye que la función propia del hombre radica en hacer uso de su capacidad racional y afirma que esta última es la actividad específica que lo distingue de los otros seres vivos.

Aunque la definición del hombre que se desprende de esta caracterización ha tenido una amplia resonancia en la historia de

la filosofía, parece necesario preguntar en qué radica la importancia que Aristóteles le atribuye a la razón. Si bien aquello que distingue al hombre de los demás animales se asegura mediante una facultad natural que le es propia en tanto especie, es necesario indagar qué es lo que se desprende de dicha capacidad biológica y qué le permite al hombre bien lograr la vida. Esta pregunta se complejiza en tanto la razón, tal y como lo señala Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, se encuentra dividida en una razón calculadora (*logistikón*) y una razón científica (*epistemonikón*).

Esta misma distinción es recogida también en el libro VIII de la *Ética Eudemia*, en el que el autor sostiene que la razón es un principio rector doble. En efecto, en ella se encuentran una razón práctica y una razón teórica (Cfr. E.E VIII, 1249<sup>a</sup> 23 ss). Teniendo en cuenta que, según Aristóteles, la razón posee distintos usos, resulta válido preguntar cuál es el tipo de razón que asegura que en el hombre se presente *lo propiamente humano*. En términos de la conocida distinción entre razón teórica y razón práctica: ¿Qué es lo propiamente humano, lo que se deriva del uso de un razonamiento teórico sobre lo necesario y lo que se presenta siempre de la misma manera, o aquello que se desprende de razonar acerca de lo contingente?

Teniendo en cuenta que el presente trabajo busca establecer puentes entre los ámbitos biológico y ético, se defenderá el punto de vista según el cual es en el

terreno de lo público y en el desarrollo de la cotidianidad que se devela lo específico del hombre.

## II. El hombre: un animal político particular

Siguiendo la taxonomía que Aristóteles realiza en el libro I de *Investigación sobre los animales* (Cf. H.A I, 1 448<sup>a</sup> 2), según la cual estos pueden ser gregarios (*agelaia*), solitarios (*monadika*), mixtos (gregarios-solitarios) y, por otra parte, políticos o dispersos (*sporadikos*), es claro que el hombre es un animal gregario y político. No obstante, el ser político no es una característica exclusiva del hombre. Sobre este punto, ¿qué hace que un animal sea político? Según Depew, las condiciones para serlo consisten en poseer una conducta asociativa, tender a un fin o actividad común distinta a la reproductiva, poseer división de trabajo y asignación de roles, y contar con disposiciones o capacidades emocionales-cognitivas que faciliten la persecución del fin común que se pretende alcanzar (Cf. Depew, 1995, 158). Visto de esta manera, es comprensible que Aristóteles acepte la existencia de otros animales políticos (abejas, hormigas...). Por consiguiente, puede formularse la siguiente pregunta: si la caracterización de ser político no es lo específico del hombre, ¿cómo puede afirmarse su singularidad frente a las otras especies?

La tesis que se defiende en este texto es que es en el terreno de la ética en donde se halla lo propiamente humano y que la

capacidad de elaborar consensos es lo que permite la caracterización del hombre como el animal más político de todos. En efecto, si no basta sostener que el hombre es un *zoon politikon*, es necesario caracterizarlo como un *zoon logon ekhon*, es decir, un animal capaz de discurso, lo cual le permite, a diferencia de los otros animales, establecer acuerdos sobre lo justo y lo injusto y, con esto, trascender aquello que se le presenta naturalmente e introducirse en el terreno de lo conveniente, de lo público y la esfera ética.

Tanto en la *Metafísica* como en la *Política*, por no nombrar otros ejemplos, Aristóteles muestra cómo la faceta social y política propia del hombre se desprende de facultades biológicas y sensibles como la audición y el habla. En el libro I de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene, con respecto a los animales, que “inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos (por ejemplo, la abeja...); aprenden, por su parte, cuántos tienen, además de memoria, esta clase de sensación” (*Met.* I, 980b 23).

Pese a que la anterior cita muestra que además del hombre existen otros animales que pueden aprender, y que ese aprendizaje supone ya un cierto grado de inteligencia, es también una vía para mostrar la jerarquía que existe al interior de la taxonomía aristotélica en la cual el hombre tiene, sin lugar a dudas, un lugar de privilegio. En efecto, Aristóteles distingue de entre los animales aquellos que imaginan y aquellos que no lo hacen, aquellos que

aprenden gracias a la audición y a la memoria (que se deriva de la capacidad de imaginar) de aquellos que no y, de entre todos, resalta el papel del hombre dentro de la escala, haciendo evidente que este, además de lo anterior, no solo posee voz (dado que esto podría compartirse con otros animales) sino que es capaz de darle a esta un uso discursivo.

En el libro I de la *Política*, Aristóteles sostiene que mientras otros animales tienen voz (*phoné*) como señal de dolor y placer, solo el hombre tiene palabra (*logos*). Y, en *Acerca de la sensación y de lo sensible*, afirma que “el discurso es la causa del aprendizaje por ser audible, mas no por sí, sino accidentalmente, pues se compone de palabra y cada una de las palabras es un símbolo” (*Acerca de la sensación y de lo sensible* I, 437<sup>a</sup> 13ss). Es entonces el uso de la palabra –no en tanto sonido o manifestación de dolor y placer– aquello que permite sostener una exclusividad en el ser humano. Ahora bien, ¿qué facultad asegura dicha capacidad discursiva? ¿Cómo permite esta una separación entre el hombre y los demás animales?

### III. La razón práctica

El elemento distintivo del hombre estudiado anteriormente se desprende del uso práctico de una facultad biológica: la razón. Es un lugar común en la literatura secundaria la tesis según la cual dicha facultad es exclusiva del hombre y, por ende, garantiza su lugar de preeminencia en tanto asegura la capacidad de realizar

inferencias, de elaborar conclusiones con base en informaciones previas y de elaborar razonamientos del tipo causa-efecto (lo cual, según ellos, constituye una muestra inocultable del uso del razonamiento). No obstante, al leer los tratados biológicos, se evidencia que los animales parecerían estar también en capacidad de hacer estas operaciones a partir de otras facultades como la imaginación.

Quizás aquello que resulta singular en el caso del hombre, tal y como se ha venido afirmando, no es la facultad práctica, pues esta podría tener una análoga en el caso de los otros animales, sino que estriba en la utilidad de las operaciones que ejecuta y en lo que de ellas se desprende. En efecto, el ser humano hace uso de dos operaciones que le son exclusivas. Por una parte está la reminiscencia. Sobre ella, recordemos que “muchos de los animales participan de la facultad de recordar, pero, (...), de la de practicar la reminiscencia, ninguno de los animales conocidos fuera del hombre” (*Acerca de la memoria y de la reminiscencia* II, 453<sup>a</sup> 8ss). Por otra parte está la deliberación, operación que se distingue de la capacidad que tienen los animales de realizar operaciones del tipo causa-efecto.

Es en esta última operación en la que nos centraremos con miras a responder en qué radica la especificidad humana. La deliberación, de acuerdo con el autor, es un proceso reflexivo que consiste en analizar los medios que conducen al fin propuesto y en determinar cuál de estos resulta más

viable para alcanzarlo. Para Aristóteles, “debe llamarse susceptible de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo cual deliberaría un hombre dotado de inteligencia” (E.N III, 1112<sup>a</sup> 20).

Una correcta deliberación es aquella que lleva a la ejecución de una acción que alcanza el justo medio y, para esto, la acción debe efectuarse racionalmente y en unas circunstancias específicas: como es debido, cuando es debido, con miras a lo correcto y por el motivo adecuado. Aristóteles sostiene que para alcanzar una buena elección se requiere una deliberación previa, “pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación” (E.N III, 1113 a 4) y, para que esto sea posible, la acción debe, por una parte, perseguir un fin bueno y, por otra, hacerlo por los medios adecuados.

Para que se dé una buena deliberación es necesario que el hombre cuente con una recta razón, la cual se manifiesta como el principio rector propio del *hombre en cuanto hombre* que especifica al ser humano frente a las demás especies. En efecto, en este principio rector se combinan dos elementos que caracterizan al hombre, a saber, su capacidad racional y su esencia social. De allí se puede afirmar que la razón que es propia del ser humano guarda relación con su aspecto social y contingente. Es a través de la razón práctica que el hombre desarrolla lo que le es propio como hombre pues a partir de su uso participa como agente moral y político.

#### IV. Teleología y el fin común del hombre

Gracias a la razón práctica, los términos deseo y movimiento –que son garantizados por la facultad sensitiva en las diferentes especies animales– en el hombre adquieren un significado distinto. En efecto, aún cuando el hombre comparte con otros animales el deseo meramente animal o apetito (*επιθυμία*) y el impulso (*Θυμός*), se presenta en él una clase de deseo que es de carácter exclusivo, a saber: la voluntad racional (*βουλησις*), (Cf. D.A II. 414b ss).

En efecto, a diferencia de los otros animales, el ser humano está en capacidad de escuchar a la razón una vez se le presenta un apetito, por lo que el tipo de movimiento que se desprende al seguir un deseo que ha sido resultado de una deliberación se distingue del movimiento que proviene del simple apetito o impulso que se da en los otros animales. De esta forma, el movimiento puede alcanzar, en el caso del hombre, la connotación de acción (exclusiva del hombre) en tanto su principio es una elección (Cf. E.N VI, 1139<sup>a</sup> 30ss).

Pero, ¿cuál es el valor de que el hombre pueda, a diferencia del animal, realizar movimientos deliberados? Lo que resulta interesante es que la acción muestra en el planteamiento aristotélico cómo el ser humano puede hacer uso de la razón práctica, con miras a tender a un fin particular: la eudaimonía, que como lo expresa Aristóteles en el capítulo cuarto del libro I de la *Ética a Nicómaco*, consiste en *vivir y obrar bien*.

Lo anterior también puede rastrearse en los tratados biológicos (Cf. D.A III), en donde se sostiene que, a partir de la facultad racional deliberativa, el hombre realiza óptimamente sus actos y comportamientos vitales, garantizando de esta manera su supervivencia. No obstante, esto no distinguiría a los demás animales del caso particular del ser humano, pues las características naturales que poseen los animales también aseguran su supervivencia, el hecho de *vivir*. La cuestión estriba más bien en sostener que solo las características del ser humano permiten sobrepasar el terreno de la mera supervivencia y dar un paso del *vivir* al *vivir bien*. En efecto, si bien Aristóteles describe en la *Investigación sobre los animales* cómo las distintas especies animales pueden optimizar su supervivencia y la búsqueda de sus fines a partir de sus capacidades naturales, en los primeros capítulos del libro I de la *Política* sostiene que *solo* el hombre tiene como fin *vivir bien* (Cf. *Pol.* I).

Esto implica que mientras el *vivir óptimamente* para las demás especies animales parece relacionarse con el hecho mismo de bien lograr la realización de los actos y comportamientos vitales, proveerse de la mejor forma de alimento, reproducirse exitosamente, camuflarse y preservar su vida con astucia, entre otras cosas, en el caso del ser humano la posibilidad de sobrepasar el mero ámbito del *vivir* para alcanzar un *vivir bien* se desprendería del comportamiento y del acto vital meramente biológico, para abrir paso a otros terrenos. En efecto, mediante la razón práctica el



hombre está en capacidad de guiar sus apetitos y obrar virtuosamente, asegurando con esto, no solo el bienestar propio sino el de sus conciudadanos y, con ello, el de la *polis* misma.

Así, solo el hombre puede perseguir la *eudaimonía* en tanto solo él puede perseguir a través de sus acciones actos con contenido moral, que no se sitúan ya en el terreno de la supervivencia sino de la *ética*. En efecto, los juicios morales, tal y como lo afirma el autor, solo se presentan en el ser humano en tanto su capacidad auditiva y de habla sobrepasa la intención de transmitir y comunicar y se instala en el ámbito del discurso y la necesidad de establecer consensos y establecer convenciones.

De esta manera, la capacidad deliberativa exclusiva del tipo de razón que se presenta en el caso del ser humano, hace que las facultades que quizá son compartidas con otros animales como la imaginación, el deseo, el movimiento, la audición, la emisión de sonidos, la comunicación y los razonamientos, tomen otro enfoque y adquieran un sentido exclusivo. De ahí que pueda concluirse que es en el terreno de lo público y en el espacio social que se comparte con los otros en que se da lo *propiamente humano*.

Gracias a esta distinción, es posible entonces afirmar que, mientras un tigre no será enjuiciado ni rotulado como “vicioso”, “malo” o “violento” por cazar a una cebra, en tanto las categorías morales no operan en su caso, la antropofagia, la eu-

tanasia, el aborto y muchos otros temas que involucran el actuar del ser humano, abordados por la bioética, deben ser examinados con miras a establecer en qué medida son justificables o no. No obstante, esta interpretación aristotélica abre paso a preguntas como las siguientes: ¿en qué medida un ser humano que ha crecido al margen de una sociedad es propiamente humano?, ¿en qué medida ha de respetarse la vida a un ser humano que ha caído en un estado vegetativo y que no cuenta con la capacidad de emitir juicios morales ni de ser un agente político?

\*

El propósito del presente trabajo ha consistido en ahondar en la referencia al pensamiento de Aristóteles según la cual frecuentemente se afirma que lo propio del ser humano es su carácter de animal racional. En efecto, en la *Ética a Nicómaco* (E.N I, 1097b 27), Aristóteles afirma que la función propia del hombre reside en hacer uso de su capacidad racional y que esta es la actividad específica que lo distingue de los otros seres vivos. Si bien la definición del ser humano que se desprende de esta caracterización ha tenido una amplia resonancia en la historia de la filosofía, para comprender con mayor precisión la postura aristotélica se ha examinado a lo largo de este escrito el contenido específico que puede atribuirse a la razón.

La tesis que se ha defendido a través de este trabajo consiste en sostener que lo *específicamente humano* radica en lo que

el ser humano puede realizar a partir de una facultad biológica con la que cuenta, a saber: la razón práctica. El mismo Aristóteles reconoce en E.N X, 1177b 27ss que la vida política es *propia del ser humano en cuanto hombre*. En efecto, es a partir del uso de esta como se ha mostrado a través del trabajo que el hombre alcanza la *vida buena* y sobrepasa el terreno de lo biológico al determinarse y crear una identidad en el plano de lo ético y lo político por medio de la socialización.

Vale la pena afirmar en un último momento, que un examen como el que se ha venido realizando acerca de lo *propiamente humano* en el planteamiento aristotélico, además de contribuir a discusiones contemporáneas en las que están en juego consideraciones sobre el valor de la vida humana, permite, como hemos visto, adicionalmente demostrar la existencia de una línea de continuidad entre los distintos tratados de Aristóteles. En efecto, al sostener que la razón práctica pertenece al terreno de lo propiamente humano, se abre paso a una lectura del corpus aristotélico en la que se puede dar cuenta de lo que es el hombre desde una faceta biológica, como agente ético y político.

## Referencias

Versiones de las obras de Aristóteles, por orden cronológico de edición:

### Acerca del Alma:

Bodéüs, Richard. 1993. Paris: GF - Flammarion.

Tomás Calvo Martínez. 2003. Madrid: Gredos.

### Ética Eudemia:

Megino Rodríguez, Carlos. 2002. Madrid: Alianza.

Lledó Iñigo, Emilio y Pallí Bonnet, Jullio. 1985. Madrid: Gredos.

### Ética a Nicómaco:

Bodéüs, Richard. 2004. Paris: Flammarion.

Araújo, María y Marías, Julián. 2002. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Broadie, Sara y Rowe, Christopher. 2002. Oxford: Oxford University Press.

Lledó Iñigo, Emilio y Pallí Bonnet, Jullio. 1985. Madrid: Gredos.

### Física:

Guillermo R. de Echandía. 1998. Madrid: Planeta.

### Investigación sobre los animales:

Pallí Bonet, Julio. 1992. Madrid: Gredos.

### Metafísica:

Calvo Martínez, Tomás. 1998. Madrid: Gredos.

Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales.

Jiménez Sánchez, Elvira. 2000. Escaricha, Almudena Alonso Miguel, Madrid: Gredos.

### Política:

García Valdés, Manuela. 1999. Madrid: Gredos.

Pellegrin, Pierre. 1993. Paris: Flammarion.

Tratados breves de historia natural:

Bernabé Pajares, Alberto. 1998. Madrid: Planeta.

## II. Comentarios y obras secundarias

Bodéüs, Richard. 1993. *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York Press.

Bostock, David. 2000. *Aristotle's Ethics*. New York / Oxford: Oxford University Press.

Broadie, Sarah. 1991. *Ethics with Aristotle*. New York / Oxford : Oxford University Press.

Gerson, Lloyd P. 1999. *Aristotle. Critical Assessments. III Psychology and Ethics*. Londres/New York: Routledge.

Gotthelf, Allan y Lennox, Allan. 1987. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: CUP.

Lennox, James. 2001. *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*. Cambridge: CUP.

Nussbaum, Martha. 2001. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: CUP.

Nussbaum, Martha y Rorty, Amelie (edit.). 1992. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: OUP.

Reagan, Tom y Singer, Peter (edit.). 1976. *Animal Rights and Human Obligations*. Engelwood Cliffs.

Schofield, Malcolm y Nussbaum, Martha. 2006. *Language & Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy*. New York: CUP.

Sorabji, Richard. 1993. *Animal minds & human morals*. Ithaca: Cornell University Press.

## Artículos especializados

Arnhart, Larry. 1994. "The Darwinian Biology of Aristotle's Political Animals".

*American Journal of Political Science*. 38 (2), 464-485.

Berns, Laurence. 1976. "Rational Animal-Political Animal: Nature and Convention in Human Speech and Politics". *The Review of Politics*. 38 (2), 177-189.

Berns, Laurence. 1999. "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal". *Phronesis*, XLIV/3.

Depew, David J. 1995. "Humans and Other Political Animals in Aristotle's 'History of Animals'". *Phronesis*. 40 (2), 156-181.

Fortenbaugh, W. 1971. "Aristotle: animals, emotion and moral virtue". *Arethusa*. 4, 137-165.

Gottlieb, Paula. 1994. "Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues". *Phronesis*. 39, 275-302.

Heinman, Robert. 1993. "Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle". *Phronesis*. 38, 31-53.

Heinman, Robert. 1988. "Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics". *Phronesis*. 33, 31-53.

Irwin, T. H. 1991. "The Structure of Aristotelian Happiness". *Ethics*. 101, 2, 382-391.

Labarrière, Jean-Louis. 2000. "Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque". *Terrain*. 34.

Lawrence, Gavin. 1993. "Aristotle and the Ideal Life". *The Philosophical Review*. 102, 1, 1-34.

Roche, Timothy D. 1992. "In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory". *Phronesis*. 37 (1), 46-84.

Sedley, David. 1991. "Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?" *Phronesis*. 36 (2), 179-196.

Warren, Mary Ann. 1983. "The rights of the non-human world". Elliot, Robert y Gare, Arran (edit). *Environmental Philosophy*. Milton Keynes. 109-134.

# LÍMITES DE LA BIOÉTICA CLÍNICA EN LA FORMACIÓN MORAL DEL MÉDICO

Efraín Méndez Castillo M.D.<sup>1</sup>

## Resumen

La inclusión de la cátedra de bioética clínica se ha ido instaurando paulatinamente en las facultades de ciencias de la salud en el mundo occidental como respuesta a la necesidad de atender adecuadamente los graves y novedosos problemas morales que el mundo contemporáneo plantea al ejercicio de las profesiones de la salud en un mundo radicalmente distinto al de nuestros antecesores en el oficio. En algunos casos ha llegado a remplazar el espacio tradicionalmente ocupado por la asignatura de ética médica, en otros se ha entendido como su versión contemporánea que permite resolver los nuevos dilemas. No obstante es urgente repensar qué significa formar buenos médicos para un mundo radicalmente distinto, abundante en realidades y circunstancias morales nuevas, y si la bioética clínica, de carácter principalmente procedimental, es suficiente para ese propósito.

---

1 Profesor Asistente. Instituto de Bioética PUJ. Correo electrónico: efrainmendezc@yahoo.com

## Panorama general

No es el lugar para hacer una descripción analítica de las distintas transformaciones que ha sufrido el contexto de la relación médico paciente y del oficio médico en los últimos 30 años. No son solo los avances tecnológicos que permiten manipular la vida desde su origen hasta su final, y las nuevas estructuras administrativas de la salud, sino un mundo distinto en sus valoraciones sobre la vida, la autonomía del paciente y el rol de las ciencias. Para los médicos en ejercicio como para los educadores de médicos, este nuevo escenario socioeconómico significa un verdadero reto, enunciado la mayoría de las veces como la necesidad de actuar: "profesionalmente" "integralmente" y con "humanismo"<sup>2</sup>, entendido en la mayoría de casos como agregar a las habilidades y conocimientos de tipo técnico, ciertos atributos morales del profesional; esto ha suscitado que en la reforma de los currículos de las profesiones médicas que se está dando en esta década a lo largo del mundo occidental, ocupe un lugar central la preocupación por la educación ética y moral del médico. Tanto la Federación Mundial de Educación Médica (WFME), como en otras agremiaciones americanas y europeas ha habido creciente interés por definir en qué consiste la educación ética y que significa el denominado humanismo en el ejercicio de la medicina. La revista *The Lancet* bajo el

auspicio de la fundación *Bill Gates* y *Rockefeller* además del *China Medical Board*, creó una comisión independiente para fomentar una reforma global de la educación médica basada en una concepción integral de la formación que responda al mundo contemporáneo<sup>3</sup>, sin embargo no hay consenso ni claridad en la manera de hacerlo, pues para comenzar la noción de ética médica, de profesionalismo, de formación integral y hasta de ciencia médica, es equívoca y problemática. Es conveniente entonces estudiar el modo de entender estos conceptos y así entender mejor el ámbito de la denominada Bioética clínica, las condiciones de su aplicación y si conviene su inclusión en el curriculum de las carreras de ciencias de la salud y si sus contenidos, metodología y perspectiva atienden a esta necesidad formativa enunciada y en especial si reemplaza a la tradicional ética médica o si lo conveniente en la formación sería más bien reforzar una enseñanza *actitudinal* basada en la inducción a buenos hábitos y actitudes que formen el carácter moral del médico, incluso desde antes de ser estudiante de medicina, a la manera de lo que Diego Gracia ha denominado "el enfoque socrático de la enseñanza de la ética"<sup>4</sup>.

2 Gual, Arcadi y otros. Proceso de Bolonia III: Educación en valores Profesionalismo, 1. Acad. Med. 2000

3 Segura, A. "Una reforma Global de la formación de los Profesionales Sanitarios". Revista de Educación Médica. Fundación Educación Médica. (14) 1 Barcelona. (2011)

4 Gracia. D. Fundamentación y Enseñanza de la Bioética. Ed. El Buho, Bogotá, 1998 Capítulo 11-12

## ¿Porque no es suficiente para este propósito la ética médica tradicional?

La primera pregunta que surge ante esta situación es ¿Por qué no basta para este propósito de ejercer bien la medicina y formar integralmente al futuro médico, enseñar la ética médica tradicional? Algunos filósofos y médicos a lo largo de las décadas finales del siglo XX consideraron, cada uno desde su propia perspectiva, que la Ética médica tradicional se quedaba corta epistemológicamente y metodológicamente, ante las nuevas realidades socioeconómicas y tecnológicas:

*Una de las críticas habituales al modelo de argumentación de corte clásico, es que su modelo parece haberse agotado y que ya no responden al tipo de exigencias planteadas por los actuales problemas bioéticos....la ética aristotélica no es una ética de dilemas aun cuando ellos no hayan pasado inadvertidos para el razonamiento moral clásico<sup>5</sup>.*

Más que reemplazar propiamente las éticas de corte tradicional en su tarea, lo que se pone de manifiesto, es que la mayoría de los problemas éticos del médico contemporáneo exceden el modelo de argumentación clásico pues suelen tener en la mayoría de los casos una estructura dilemática proveniente, casi siempre, de la creciente capacidad del hombre para intervenir las leyes naturales de la biología. En ese mismo sentido Tristram

Engelhardt en su obra *"The Foundation of Bioethics"*<sup>6</sup> se cuestiona la capacidad de la ética clásica para ofrecer herramientas argumentativas adecuadas para llegar a decisiones prácticas entre "extraños morales"<sup>7</sup>. En esa misma línea discurre la corriente principialismo, basta ver el inicio del libro de Beuchamps y Childress donde señalan que: "la ética médica goza de una significativa continuidad desde el tiempo de Hipócrates hasta la mitad del siglo veinte cuando desarrollos en la biología y las ciencias de la salud crearon preocupación sobre la vigencia y adecuación de estas guías morales tradicionales. La tradición hipocrática había descuidado los problemas éticos como la veracidad, privacidad, responsabilidad comunitaria, distribución equitativa de recursos el uso de sujetos de investigación ..." <sup>8</sup>, otros como Daniel Callahan<sup>9</sup> profundizan en esta consideración al señalar como los problemas morales en el terreno de la medicina y la biología contemporánea no se avienen a las categorías tradicionales de la ética, de esa manera Callahan no pretende propiamente "negar la validez de la teoría ética (clásica) o prescindir

6 Engelhardt, T. Los fundamentos de la Bioética. Paidós, Barcelona, 1995

7 Expresión del autor refiriéndose a distintos patrones morales que puede encontrarse entre individuos, considerados hoy legítimos, gracias a la aceptación de la diversidad y la apertura al multiculturalismo en el siglo XX

8 Beuchamps, T.; Childress, J. Principios de Ética Biomédica, Masson, Barcelona, 1999 Cap. 1 P,1

9 Médico filósofo, autoridad reconocida en Ética médica, fundador del Hastings Center.

5 Martínez, J. "El principio de autonomía" Revista Anamnesis N.5 Instituto de Bioética PUJ, Bogotá, 2011

de su rigor disciplinar”<sup>10</sup> sino romper el reduccionismo disciplinar para estudiar adecuadamente esos problemas con el concurso de otras ciencias. Callahan en el artículo “*bioética médica como una disciplina*”<sup>11</sup> acepta el carácter inacabado de la bioética e incluso dice que en términos académicos no es aun una disciplina genuina. De esta manera se he ido instaurando la idea de que el rigor de la ética filosófica, le impondría al pensamiento crítico del médico, una estrechez metodológica que lo inmovilizarían ante la complejidad de los nuevos problemas que enfrenta, lo cual justificaría que muchos coincidan con Diego Gracia en considerar a la naciente bioética medica como “*el nuevo rostro de la ética médica*”.<sup>12</sup> En esta misma línea pero con mejor provecho, desde muy temprano Warren Thomas Reich ha dado en entender a la bioética clínica más bien un “*campo de estudio*”<sup>13</sup> que como una disciplina autónoma y caracterizada. Así la explicación de la amplia difusión y desarrollo académico de la Bioética clínica provendría de su cercanía con el caso clínico práctico, de su mejor adecuación a lo demandado en la cotidianidad de las profesiones sanitarias, más que de una solida fundamentación filosófica sobre su objeto de estudio, sus métodos y su validación como ciencia.

No obstante, para muchos directivos de escuelas médicas, formar integralmente buenos médicos consistiría en remplazar los contenidos normativos de la llamada tradicionalmente “*ética médica*”, o “*deontología profesional*”, por la perspectiva novedosa de esta disciplina denominada: La bioética clínica. Si bien es cierto que el futuro profesional de la salud recibe unas herramientas conceptuales nuevas de gran utilidad (principios, categorías o metodologías específicas de valoración del dilema ético) y obtiene una perspectiva interdisciplinar que enriquece el oficio y le enseñan a deliberar de manera ordenada y con fundamento, en la mayoría de los casos la enseñanza de la bioética clínica se reduce a la transmiten de unos códigos, principios y protocolos de acción, que no inducen al pensamiento crítico, pues su único fin es resolver mecánica y prontamente los dilemas éticos puntuales que eventualmente puedan presentárseles, se trata de una iniciativa por autoregular moralmente el oficio. Mientras ello ocurre en la academia, el rotulo mismo de “**bioética clínica**” cobija estudios y perspectivas de muy diferente naturaleza, ensamblados en marcos teóricos disimiles, que incluso ha permitido que algunos hayan llegado a sugerir que la bioética clínica ha desembocado en un relativismo abierto que se distancia totalmente de la ética médica tradicional<sup>14</sup>, por lo que no es fácil de presentar la denominación “*bioética*”

10 Callahan, D. “Bioética Medica como una disciplina” *Hasting Center Studies* Vol1 N1, (1972) 66-75

11 *Ibidem*. P 66

12 Gracia, D. *op.cit.* vol.1 cap. 1

13 Reich, W : “La palabra Bioética”. *Journal of Kennedy Institute of Ethics*, Vol. 4 No 4 (1994)

14 Pardo, A. “La ambigüedad de los principios de la Bioética” *Cuadernos de Bioética*, vol. XXI (2010/1)

clínica o medica” como una disciplina autónoma o como una asignatura académica integral y carente de ambigüedades, a no ser que se trate de reducirla, como se ha señalado, a un puñado de principios de corte pragmático o una mera lista de verificación (*check list*) de postulados morales o al estudio de alguna normatividad nacional específica<sup>15</sup>. Lo cual es inmensamente útil en el terreno de la investigación biomédica o para su aplicación en algunos problemas morales puntuales y típicos de la práctica asistencial pero nos deja abierto el gran interrogante de si reemplaza cabalmente el espacio dejado por la ética médica tradicional<sup>16</sup> (entendida como la tradición moral: el *ethos* de la profesión) y si contesta cabalmente a la pregunta por la eticidad de la medicina (entendida como el ejercicio de una ética filosófica aplicada a la medicina). Es decir, si la inclusión de la asignatura de bioética clínica, así entendida, en los nuevos Planes de Estudio institucionales, es lo adecuado y suficiente para entender lo que significa hacer medicina y orientar la buena práctica clínica contemporánea y la formación humanística de los profesionales sanitarios que queremos en el futuro. De hecho algunas corrientes de pensamiento menos convencidas

de la efectividad de la bioética clínica para cumplir esta misión, han insistido en que, la buena actuación del médico debe provenir antes que todo, de los buenos ejemplos en el entorno cultural de la persona que generen en el que se hace médico una sólida disposición hacia el bien del paciente<sup>17</sup>, así la buena actuación profesional que venimos buscando, se propiciaría desde la infancia y correspondería más bien a la generación de buenos hábitos y actitudes hacia los otros y hacia la comunidad, es decir de conseguir en los ciudadanos en general y en particular en aquellos que serán futuros médicos, la buena disposición, la actitud del hombre virtuoso; seguida eventualmente por la aprehensión del *ethos* profesional durante la formación académica gracias al ejemplo de buenos maestros. En esta perspectiva, la bioética sería solo un saber instrumental, cuyo objetivo principal estaría confinado al autocontrol del ejercicio médico contemporáneo.

**Consideraciones finales:** en las anteriores reflexiones se han enunciado diferentes modos de entender lo que significa la buena medicina, y se ha cuestionado la exclusividad y protagonismo que se le ha venido dando a la denominada “Bioética clínica” en la tarea de propiciarla. Así lo que deja en claro este rico panorama polémico y dinámico, sobre la mejor manera de entender la dimensión ética de

15 La particularidad de la bioética clínica

16 En este sentido ha sido ampliamente invocada la tradición hipocrática, consignada y transmitida desde la antigüedad clásica en diferentes documentos normativos del denominado “corpus hipocrático”. La manera de entender el juramento y la tradición hipocrática ha sido fuertemente cuestionado.

17 Suárez, F. Díaz, E. “La formación ética de los estudiantes de medicina.” *Acta Bioética O.P.S* 2007



la medicina y la forma de transmitirla a las nuevas generaciones, es la necesidad de dirimir la ambigüedad conceptual en algunas categorías y nociones fundamentales del mismo quehacer médico, particularmente en cuanto a lo que significa su verdadero objetivo y finalidad: y su relación con los términos más comunes en educación médica: "profesionalismo", "humanismo" e "integralidad", pues como bien ha dicho Ellen Fox en el encabezamiento de su paradigmático artículo sobre la reforma de la educación médica "En un nivel fundamental, las metas de la educación médica son necesariamente derivadas de las metas de la medicina"<sup>18</sup>, lo cual hace patente la necesidad de que por medio de una tarea crítica se oriente esta caracterización sobre los alcances y

límites de la bioética clínica, en una perspectiva distinta y más radical que las anteriores, es decir, es necesaria la acción de una **filosofía de la medicina** que primero repiense los fines de la medicina y luego en consecuencia, fundamente la pedagogía que se le apareja y la normatización que le conviene, no meramente como una tarea de autocontrol gremial, sino como tarea de repensar la medicina, en el sentido radical que muestra Fernando Lolas en su artículo ".*Theoretical Medicine. A proposal or reconceptualizing Medicine as science of actions*"<sup>19</sup> lo cual significa entenderla como ciencia de valoraciones que requiere del pensamiento crítico, más que de la regulación formal o canónica.

18 Fox, E. "Rethinking Doctor Think : Reforming Medical Education by Nurturing Neglected Goals", *The Goals of Medicine*, Hanson, M. and Callahan, D. (eds.) Georgetown Press, Washington D.C. (1992)

19 Lolas, F. "Theoretical Medicine. A proposal or reconceptualizing Medicine as science of actions". *The Journal of Medicine and Philosophy* vol. 21 n. 6 Dic (1996)

# ALGUNAS ANOTACIONES SOBRE LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL CONCEPTO DE FORMA DE VIDA

Kenneth Moreno May<sup>1</sup>

## Resumen

En la obra de Ludwig Wittgenstein una de las expresiones más controversiales es “forma de vida”. La mayoría, sino todos los intérpretes y críticos, coinciden que, pese a sus escasas apariciones, la expresión es central en la obra de este autor. En este texto mi intención no es realizar un aporte al debate exegético en relación con esta noción tan compleja, sino explorar la manera como esta expresión, y la obra de Wittgenstein en general, puede ser explotada en una reflexión moral o ética. Para tal efecto me valgo de las interpretaciones y propuestas de tres autores: Stanley Cavell, Cora Diamond y Peter Winch.

**Palabras clave:** Wittgenstein, Vida, Cavell, Winch, Diamond.

## Abstract

In the work of Ludwig Wittgenstein, one of the most controversial expressions is “way of life”. Most, if not all interpreters and critics agree that, despite his few appearances, the expression is central to the work of this author. In this paper my intention is not to make a contribution to an exegetical debate on this complex concept, but to explore how this expression, and Wittgenstein’s work in general, can be exploited on a moral or ethical reflection. For this purpose I make use of interpretations and proposals of three authors: Stanley Cavell, Cora Diamond and Peter Winch.

**Key words:** Wittgenstein, Life, Cavell, Winch, Diamond.

---

<sup>1</sup> Profesor del Programa de Filosofía de la Universidad de Cartagena. Aspirante a Doctor, Instituto de Estudios Críticos en México D. F. Miembro del grupo de investigación *Babel*, de la Universidad de Cartagena. Correo electrónico: khelicerata@yahoo.es

## Introducción

En la obra de Ludwig Wittgenstein una de las expresiones más controversiales es “forma de vida”. La mayoría, sino todos los intérpretes y críticos, coinciden que, pese a sus escasas apariciones, la expresión es central en la obra de este autor. Pero, por otro lado, las innumerables interpretaciones de ella sugieren que tal vez una respuesta definitiva que deleve el sentido preciso de su uso, los alcances conceptuales que la delimitan, no es algo que sea razonable esperar. En este texto no es mi intención realizar un aporte a tal debate exegético, sino explorar la manera como esta expresión, y la obra de Wittgenstein en general, puede ser explotada en una reflexión moral o ética. Para hacer esto es importante para mis propósitos reflexionar inicialmente sobre la manera como el concepto de forma de vida puede ubicarse en el centro del debate filosófico en torno a la dicotomía biología/cultura (I). Luego de esto, de la mano de Stanley Cavell (II), Cora Diamond y Peter Winch (III) mostraré la manera como este concepto tiene una dimensión ética que nos permite considerar la importancia de una dimensión vital del ser humano, más allá de lo cultural o convencional. Al final, espero esbozar la utilidad filosófica que puede tener esta reflexión en los debates bioéticos contemporáneos (IV).

### I. Forma de vida. Dos caminos interpretativos (biología y cultura)

La expresión forma de vida aparece por primera vez en las Investigaciones filosó-

ficas asociada a la expresión juegos de lenguaje: “Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (IF §19), “La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (IF §23). Sería inútil, y equivocado, tratar de dar una definición precisa de qué es un juego de lenguaje. “juego(s) de lenguaje” son muchas cosas: una situación imaginada sobre el uso de una palabra (el juego de lenguaje de los albañiles), el uso mismo de una palabra en un contexto (los juegos de lenguaje donde aparece la palabra “bello”). La actividad que la palabra o el lenguaje permite (el juego de lenguaje del prometer). Las diferentes y múltiples funciones que cumple el lenguaje en nuestra vida (los infinitos juegos de lenguaje del insultar, del traducir, del adivinar, del cantar, del describir, del ordenar...). Las actividades que permiten comprender o adiestrarnos en un juego de lenguaje (el juego de lenguaje del nombrar, del definir ostensivamente, de imitar). El lenguaje en su totalidad es un juego de lenguaje, o un conjunto muy diverso de ellos. Además, hay juegos de lenguaje muy simples (primitivos) y otros complejos, y la diferencia entre ellos no siempre es irrelevante. La expresión juego de lenguaje como ya se sabe, no tiene límites precisos, es una red de rasgos compartidos por diferentes fenómenos, nosotros llamamos “lenguaje” a múltiples cosas. Sin embargo, hay ciertas anotaciones generales sobre el concepto que son importantes. El lenguaje, como juego, es una actividad humana. Es más, es una

actividad inserta en otras actividades, y es además una condición de posibilidad para muchas actividades humanas: sin lenguaje no podríamos prometer, exigir explicaciones, justificar nuestros actos: Todos estos son juegos lingüísticos. El lenguaje no es tanto un innato racional, genético, neurológico, sino que para los propósitos de Wittgenstein debemos verlo más bien como una capacidad que se gana en la interacción con otros seres humanos, pues como actividad humana se encuentra unido de una manera muy fuerte con los procesos sociales que permiten su aprendizaje. Para Wittgenstein, palabras como "lenguaje", "hábito", "costumbre" "regularidad", "institución" se encuentran gramaticalmente relacionadas. Esto último nos sugiere que así como la expresión juego de lenguaje se encuentra ligada no tanto con una competencia biológicamente determinada, sino con lo convencional cultural, así también la expresión forma de vida estaría ligada con aspectos convencionales y culturales de nuestra naturaleza, o más bien, de nuestra vida. Decir que el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida y que imaginar un lenguaje implica imaginar una forma de vida sería entonces decir que el lenguaje, nuestros conceptos y conductas, siempre se encuentra insertos en un contexto cultural que les da sentido, y que no es posible comprender un lenguaje sin ser partícipe de ese contexto cultural. Forma de vida sería aquí un sinónimo de cultura, y apuntaría también directamente al hecho que toda forma de vida se encuentra

lingüísticamente mediada. Entre los más prestigiosos defensores de esta perspectiva tenemos a P.M.S. Hacker y G. Baker. Para ellos "*Una forma de vida es una manera de vivir, un patrón de actividades, acciones, interacciones y sentimientos que están inextricablemente entrelazadas con, y en parte constituida por, usos del lenguaje*". (Hacker & Baker, 2009, p. 74). De esta forma, estos autores, rechazan de manera explícita dos interpretaciones de esta expresión. Por un lado rechazan la idea según la cual "forma de vida" haría referencia a una base biológica compartida por todos los seres de nuestra especie. Rechazan además la idea, claramente ligada con la primera, que existe una sola forma de vida humana (Hacker & Baker, 2009, p. 219 y ss). Existen múltiples formas de vida en tanto existen múltiples maneras humanas de vivir, y todas estas maneras de vivir son construidas por medio de la interacción social humana. De esta forma no hay ningún concepto, regla o conducta que sea necesario para nosotros. Diferentes conceptos y conductas son accesibles, inteligibles, en la medida en que podemos imaginar o aprender diferentes formas de vida. No hay entonces nada más allá de nuestras convenciones sociales, nada que sea "inevitable para nosotros". No quiere decir que Hacker/Baker rechacen que haya un mínimo componente biológico en la noción de forma de vida o en lo que es "natural en nosotros los seres humanos". Pero natural puede entenderse según ellos en dos sentidos (Hacker & Baker, 2009, p. 220): lo bi-

ológicamente natural, y lo culturalmente natural. Y es claro que estos autores se inclinan más por el segundo sentido, dejando la primera interpretación, podría decirse, parasitaria de la primera. *“En resumen, la historia natural del hombre es la historia de las formación de convenciones, de seguimiento de reglas, de ejecución de conceptos, la historia de un animal que usa el lenguaje, un animal cultural”* (Hacker & Baker, 2009, p. 221). Así, partiendo del concepto de lo que es natural en nosotros los seres humanos, y en el hecho que según ellos por “historia natural” Wittgenstein se refiere a algo convencional, el razonamiento de estos autores en relación con la noción de forma de vida es el siguiente:

*“Si la concepción de la naturaleza humana de Wittgenstein no es predominantemente biológica, entonces, a fortiori su concepto de forma de vida no es primariamente biológico, sino cultural. No hay una única forma de vida humana, característica de la especie –en cambio, hay múltiples formas de vida humana, características de diferentes culturas y épocas”* (Hacker & Baker, 2009, p. 221).

Así, para ellos, la noción de forma de vida tiene un componente fundamentalmente cultural. No es posible entonces hablar de una sola forma de vida humana, una sola naturaleza humana. Aquí lo que ellos tienen en mente es oponerse a la idea según la cual “nuestras estructuras conceptuales se presentan a nosotros como necesarias en virtud de nuestra naturaleza” (Hacker & Baker, 2009, p. 220). La

diversidad de formas de vida así, estaría esencialmente unida a la también esencial diversidad y convencionalidad de los infinitos juegos de lenguaje.

Es innegable que estos autores defienden un punto muy sólido aquí, y que desde el punto de vista exegético, la suya es la opción más plausible de interpretación de los textos y los propósitos de Wittgenstein. Efectivamente Wittgenstein no está interesado en hacer historia natural, o en establecer hipótesis sobre el origen biológico de nuestros conceptos, menos aún su interés es sostener que nuestras estructuras conceptuales son necesarias en virtud de la configuración empírica del mundo o de nuestra biología. Considerar la naturaleza humana como algo enraizado en lo biológico únicamente, implicaría levantar una hipótesis científica. Por otro lado afirmar categóricamente que hay una sola forma de vida humana puede incluso que vaya en contra del rechazo a la generalidad en filosofía, que es uno de los pilares metodológicos de la filosofía de este autor. Sin embargo, esto no quiere decir que esta interpretación, que ve la noción de forma de vida como algo predominantemente cultural no tenga fisuras importantes. Wittgenstein no era ciego a la evidencia indiscutible que existen ciertos hechos naturales muy generales ligados a la formación de nuestros conceptos, tan generales estos hechos, decía, *“que no suelen llamar nuestra atención”* (IF II. XII). Ahora bien, admitir esta conexión entre esos hechos y nuestros conceptos no implica suponer que tal conexión sea

necesaria, o que tenga algún valor explicativo, o que tales hechos determinen necesariamente estos conceptos, estas conductas, estas reacciones y no otras, sino resaltar que estos hechos de nuestra historia natural, y podríamos agregar, de la historia natural de la tierra, tienen una importancia en nuestra vida y en la manera como formamos nuestros conceptos. Implica, además algo mucho más importante, reconocer que nuestros conceptos son contingentes y arbitrarios, que no hay nada de metafísico ni necesario en ellos, es decir, que nuestros conceptos son nuestros conceptos. No veo por qué entre estos hechos naturales de los que él habla, no podemos introducir también nuestra configuración biológica. Admitir que existen tales hechos naturales tampoco implica de suyo que estos hechos tengan que configurar una naturaleza humana universal y necesaria, únicamente sugiere una constatación tan obvia como importante, que todos los seres humanos estamos ligados, en tanto seres sociales y biológicos, a un conjunto de actividades, tanto en solitario como en interacción con otros seres humanos: comer, beber, defecar, caminar, preguntar, planear cursos de acción, tener sexo, morir, nacer. Wittgenstein en las Investigaciones afirma: *“Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: «no piensan y por eso no hablan». Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje –si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje–. Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natu-*

*ral tanto como andar, comer, beber, jugar”* (IF §25). Este aforismo me parece importante aquí por una razón: porque ordena estos diferentes juegos de lenguaje junto con una serie de actividades humanas que no son de ningún modo de origen cultural: comer, beber, jugar no son actividades culturales, y aún así Wittgenstein las coloca como partes de nuestra historia natural. Hago una aclaración: la manera como usted come, bebe y juega, sin duda es algo culturalmente ganado. Pero la necesidad, la urgencia de realizar estas actividades, la importancia de estas actividades y la manera como configura nuestra vida, el simple hecho que usted las haga, no lo es.

Por otro lado, en *Sobre la certeza* se encuentra: *“Ahora quiero considerar esta certeza (...) como una forma de vida. (Esto está muy mal expresado y probablemente mal pensado también). Pero lo que eso significa es que quiero concebirla como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado, algo, por decirlo de algún modo, animal”*. (SC §358-359). Aquí animal es, como generalmente se ha aceptado, sinónimo de algo automático, una reacción no mediada racionalmente. Es claro que Wittgenstein no utiliza el término animal como sinónimo de biológico, pero no hay necesidad de llegar hasta allá, pues en algunos casos, ciertamente no en todos, esto “animal” puede muy bien ser interpretado como algo biológicamente dado: el hecho que mi vida se fundamente en la certeza absoluta que tengo un cuerpo, que tengo manos, que

el dolor me lleva al llanto, que el cuerpo que no se alimenta, muere, son hechos biológicos de nuestra vida, del mismo modo que son certezas irreflexivas que se encuentran más allá de toda fundamentación. Este aspecto de algo dado más allá de la posibilidad de la duda y del conocimiento ciertamente puede ser alcanzado por ciertas reacciones automáticas de conducta producto del adiestramiento social. Pero aquí parece haber también algo que parece residir profundo, inanalizable, más allá de lo cultural.

## II. La forma de vida de la carne y la sangre: Stanley Cavell

El concepto de forma de vida no puede ser tratado como un concepto técnico, con una definición cerrada y estructuralmente uniforme. Puede que haya algo en él que escape a la teorización filosófica y que nos enfrenta a una multiplicidad de dimensiones, algunas de ellas solapadas, enfrentadas, contrapuestas, que aumentan su riqueza. Así, hablar de "forma de vida" como sinónimo de "estilo de vida", de convenciones culturales, no es deshacertado, sino insuficiente. En ese sentido, Stanley Cavell expone esta limitación. Cavell insiste en que la expresión forma de vida tiene dos dimensiones. Una horizontal, que él llama "etnológica" privilegiada por la mayoría de los expositores y que hace referencia a los aspectos culturales y lingüísticos de la expresión. La segunda dimensión, la vertical, relacionado con patrones biológicos compartidos

por toda la humanidad y que permitiría distinguir entre formas de vida elevadas, como la humana, y otras inferiores, como los animales (Cavell, 1989, pp. 41, 42). Cavell no pretende oponer una dimensión a otra, sino resaltar la importancia de la dimensión vertical o biológica, frente a la dimensión privilegiada usualmente.

*"Ahora estamos pensando en las convenciones no como las configuraciones que una cultura particular ha encontrado conveniente, en términos de su historia y geografía para satisfacer las necesidades de la existencia humana, sino como aquellas formas de vida que son normales para cualquier grupo de criaturas que llamamos humano, cualquier grupo del que podemos decir que, por ejemplo, tienen un pasado al que responden, o un entorno geográfico que deben manipular o explotar de maneras determinadas para ciertos fines humanamente comprensibles. "Aquí la serie de "convenciones" no son patrones de vida que diferencian a los seres humanos entre sí, sino aquellas exigencias de conducta y sentimiento que compartimos todos los seres humanos. El descubrimiento de Wittgenstein, o más bien, su redescubrimiento, es el de la profundidad del acuerdo en la vida humana, un descubrimiento que insiste no sólo en los aspectos convencionales de la sociedad humana, sino también, podríamos decir, de los aspectos convencionales de la naturaleza humana misma" (Cavell, 1982, p. 111).*

Así, lo que Cavell intenta mostrarnos es la importancia de reconocer una base natural, esto es, biológica, humana, para nuestras convenciones culturales. Para Cavell, la conexión entre el concepto de forma de vida y de ser humano es ínti-

ma, hasta el punto que es la naturaleza humana la que ofrece estabilidad a las particularidades de toda cultura. Comprender que otro tiene un dolor, que tiene una conciencia o que es una persona, no solo se debe a satisfacer unos criterios articulados culturalmente, sino que la misma capacidad de comprender, adscribir a otros, y poder cumplir estos criterios, se encuentra relacionado, con el hecho que es un ser humano, que tiene un cuerpo "de carne y sangre" (Cavell, 1982, p. 397).

Frente a la interpretación etnográfica de la expresión "forma de vida" Cavell pretende colocar el énfasis en la expresión "vida" y su significación íntima, inatrapable, misteriosa y abarcadora. Puede afirmarse que colocar el acento en una dimensión biológica del concepto de forma de vida es colocar un fundamento precisamente donde Wittgenstein afirmaba que no había ninguno. Pero también es posible afirmar que, al contrario, decir que nuestra vida es un límite de nuestra existencia y de nuestros conceptos, es afirmar esa carencia de fundamentos en su más desnuda profundidad. Me siento tentado a decir que Baker/Hacker no pueden realmente estar negando que no hay una única naturaleza humana biológicamente configurada, es evidente que la hay, nacemos, morimos, nos alimentamos, nos reproducimos, palpítamos, sufrimos de hambre, de dolor, caemos en enfermedad (la filosofía como una enfermedad), escuchamos y olemos. Lo que estos autores parecen estar negando, en el subtexto de

una buena o mala interpretación de Wittgenstein, es más bien que esta dimensión de la vida humana compartida por todos los seres humanos es filosófica y moralmente, relevante.

El concepto de forma de vida, ya lo habíamos sugerido, es teóricamente evasivo y puede que en él convivan una dimensión cultural y una dimensión biológica, incluso una dimensión existencialista, como el mismo Cavell sugiere. Sin embargo, he aquí un problema con de denominación que no es trivial ¿Cuál es el problema con llamar a esta dimensión "biológica"? Decir que nuestra forma de vida se encuentra en parte biológicamente constituida puede fácilmente llevarnos a introducir el concepto en una serie de discursos, empíricos, científicos, evolutivos, genéticos y fisiológicos que distorsionan una idea original importante que creo se encuentra en Cavell. Nadie estaría dispuesto a sostener, por ejemplo, que para Wittgenstein, la base biológica, y aquí esto significa: "fisiológica", "neurológica", del lenguaje, es decir el apatato cerebral que lo posibilita, haga parte de la forma de vida humana tal como él la podría entender, o que pueda comprenderse como algo relevante para entender el fenómeno del lenguaje en tanto este es comparado con un juego (Wittgenstein rechaza este enfoque de manera explícita). Así que la misma denominación de esta dimensión como "biológica" es problemática. Valdría la pena entonces explorar cómo la intuición de Cavell puede afinarse, mostrando su sentido más



allá de un biologismo explicativo científico.

### III. La dimensión ética de nuestra (forma de) vida

En este apartado final deseo complementar, de forma muy breve, la reflexión de Stanley Cavell con las de Cora Diamond y Peter Winch. Aquí no tendré tiempo de exponer a estos autores como merecerían, ni de mostrar las fundamentales diferencias entre ellos. Espero sin embargo, que me sirvan para hacer señalar una posible dimensión ética del concepto de forma de vida, corrigiendo a su vez los peligros de un biologismo radical.

Cora Diamond en su ensayo “La importancia de ser humano” (Diamond, 1991) explora la importancia moral del concepto de ser humano más allá de las teorías filosóficas tradicionales de la moral que privilegian categorías racionales y deliberativas, incluyendo la noción de persona. A diferencia de una consideración filosófica y científica que trata nuestros cuerpos como meros hechos, hay en nosotros una “*respuesta imaginativa*” frente a la vida humana en general, respuesta que configura la propia experiencia de nuestra vida. Ser humano de esta forma no hace referencia al hecho que pertenezcamos a la misma especie, o que compartamos ciertas características que otros seres no tienen. Diamond no se refiere aquí de modo alguno a una dimensión biológica de nuestra vida, sino a algo más profundo en nosotros, aquello

que es “*misterioso en la vida humana*” (Diamond, 1991, p. 45). Lo realmente valioso en ética no es una reflexión teórica, sobre las propiedades o capacidades de ciertos seres, ya sean humanos o no: la capacidad de hablar, de responder, de tener las capacidades de la personalidad moral, la habilidad de llegar a acuerdos racionales, de ser personas, sino el hecho de ser seres humanos y de poder elaborar imaginativamente lo que consideramos único y misterioso en la vida humana.

*“El sentido del misterio alrededor de nuestras vidas, la percepción de la solidaridad en un misterioso origen y en un destino incierto: esto nos une entre nosotros, y esta unión incluye a los muertos y a los no nacidos, y a aquellos que llevan en su rostro ‘una expresión de desnuda idiotez’, aquellos que carecen de cualquier poder de habla, aquellos detrás de cuyos ojos acecha ‘un alma en mudo eclipse.’” (Diamond, 1991, p. 53).*

Sobre Diamond tendré algo adicional que agregar más adelante.

En lo que respecta a Peter Winch el ensayo al que deseo referirme es tal vez uno de los ensayos más conocidos y discutidos de este autor. En “*Para comprender una sociedad primitiva*”. Al final de este ensayo introduce lo que él llama “*nociones-límite*” que son esenciales según él para comprender la forma de vida de una cultura diferente a la nuestra.

“Quisiera señalar que la sola concepción de la vida humana entraña ciertas nociones fundamentales –que yo lla-

maré “naciones limitantes”– que tienen una dimensión ética obvia, y de hecho, en un sentido, determinan el “espacio ético” dentro del cual pueden ejercerse las posibilidades del bien y del mal en la vida humana. Las nociones que aquí discutiré muy brevemente corresponden estrechamente a aquellas a partir de las cuales Vico fundamentó su idea de ley natural, donde pensó que estaba la posibilidad de entender la historia humana: en el nacimiento, la muerte y las relaciones sexuales. Su importancia aquí es que están involucradas ineludiblemente en la vida de cualquier sociedad conocida, de forma tal que nos da una pista de dónde buscar si nos intriga el sentido de un extraño sistema de instituciones. Las formas específicas que toman estos conceptos, las instituciones particulares en las que se expresan, varían muy considerablemente de una sociedad a otra; pero su posición central dentro de las instituciones de una sociedad es y debe ser un factor constante.” (Winch, 1991, p. 98).

La reflexión de Winch no solo apunta, al igual que en Cavell, a resaltar a ciertos aspectos naturales de la vida humana (el nacimiento, la muerte y el sexo), sino que, además, coloca el acento en el papel ético de estas nociones a través de su significación en nuestra vida. Para Winch son estos, podríamos llamarlos, hechos de la vida humana, los que configuran la base de lo bueno y lo malo en una sociedad. Para Winch, “*la mera noción de la vida humana está limitada por estas concepciones*” (Winch, 1991, p. 98). Winch no afirma que estos hechos o nociones límite signifiquen lo mismo en todas las culturas, sino que tienen un significado fundamental que es configu-

rador de toda una serie de estructuras y conceptos que moldean la cultura misma y sobre todo, como dice Winch, la manera como entendemos la manera correcta de vivir y nuestra capacidad de hacer el bien o el mal. Así como yo entiendo a Winch, hablar del nacimiento, del sexo y la muerte como límites fundamentales de la noción de vida humana no es referirse directamente a los hechos científicos, biológicos, alrededor de estos fenómenos, sino a su incontestable significación e importancia en nuestra forma de vida. Sin embargo, quisiera resaltar para mis propósitos que es curioso, y sumamente revelador, que estas nociones limitantes, nacimiento, muerte y sexualidad, son a la vez pasiones del cuerpo humano, como comer, beber y caminar. Y a la vez apuntan a los límites mismos de la vida biológica: sus necesidades, su inicio, su desaparición y su vulnerabilidad.

Desde mi perspectiva la visión de la importancia de ser humano en ética defendida por Cora Diamond sirve de contrapeso a la visión de Cavell, y permite evadir los peligros de un biologismo desproporcionado que no creo se encuentre en él, pero del cual puede ser acusado. Winch, por su parte, introduce la idea de nociones límite mostrando que, a la par con los hechos biológicos considerados, que son fundamentales en tanto que son fenómenos universales, está el asunto de que estos hechos deben adquirir una significación en toda sociedad. Para Diamond, podemos decir, no es la realidad meramente biológica del ser humano,

sino la construcción imaginativa de esta vida biológica humana la que es éticamente relevante. No es la muerte como fenómeno biológico lo que es esencial, sino nuestra reconstrucción imaginativa, poética, biográfica, literaria y metafórica de lo que es morir (Diamond, 1991, p. 60). Podríamos seguir llamando a esto algo biológico que nos configura y que nos delimita éticamente, si por biológico no se entiende aquello que puede ser estudiado genéticamente, evolutivamente, fisiológicamente, sino el misterio desnudo de ser cuerpos, de estar vivos, y tener que soportar un destino humano en la muerte, el deseo, el dolor y la desesperación. Porque aquí no se toma al cuerpo meramente como una figura orgánica de sí mismo, sino como *“una figura del alma humana”*.

#### IV. Anotaciones finales

Gran parte de la tradición filosófica moderna y contemporánea, esa tradición que bebe de Platón, que hereda la visión racionalista de Descartes y Kant, que pasa por el antibiologismo humanista heideggeriano, esa tradición de la filosofía práctica que justifica nuestras máximas morales (y políticas) en las facultades dialógicas deliberativas de la persona, gran parte de esta tradición, decía, ha despreciado, dejado a un lado, o infravalorado la realidad sensible del cuerpo y de nuestros instintos biológicos, de la misma forma han dejado de lado la manera como estos hechos de nuestra historia natural moldean nuestra vida. La

mayoría de los intérpretes de Wittgenstein reconoce la manera como este autor nos ha enseñado que nuestra realidad se encuentra lingüísticamente mediada, y el poder del adiestramiento social para configurar múltiples formas de vida, es decir, culturas. Sin embargo, pocos autores han reconocido que Wittgenstein además nos ayuda a reconocer el hecho de ser seres naturales que conviven en este mundo con otros seres, sometidos a las mismas fuerzas que los seres inanimados y a las mismas necesidades que los animados. Esto nos muestra una faceta de Wittgenstein que es necesario resaltar: si por naturalismo entendemos que el hombre y sus instituciones deben estudiarse con los mismos métodos de las ciencias empíricas, o que la filosofía debe operar bajo la misma lógica que las ciencias naturales (la lógica de las explicaciones y las causas), entonces es evidente que Wittgenstein no es, en absoluto, un naturalista. Pero si por naturalismo entendemos el considerar que el hombre y sus instituciones pertenecen en general al mundo físico, biológico e histórico, al igual que los animales y las piedras, no me parece que sea erróneo llamar a Wittgenstein un naturalista.

Ahora bien, ¿es el naturalismo de Wittgenstein importante para la ética? Tal vez sea importante aquí abordar un ejemplo de una discusión ética de importancia actual: el problema del estatuto moral del embrión ha sido abordado generalmente a través del concepto de persona como elemento esencial de lo que se debe entender como el status moral de

una entidad, como el criterio definitorio de la adscripción de unos derechos a proteger. Sin embargo, el enfoque personalista no es el único posible. El problema ético referenciado nos introduce igualmente en la definición misma de lo humano, de lo que es "ser humano" y cómo debe entenderse la vida humana. Una consideración detallada de este problema conceptual necesariamente nos obliga a abordar la tensión entre lo natural y lo cultural. Entre la dimensión biológica de la vida humana y la dimensión política de esa vida, aquella que gira alrededor de concepto como "persona", "dignidad", "derechos". Sin embargo, el problema de la vida del embrión, su derecho a vivir o no, parece más bien un problema liminar, un problema de los límites entre un discurso y otro. No puede por ende ser tratado únicamente con las categorías de uno de estos discursos excluyendo su relación con las categorías del otro ¿Hasta qué punto la mera vida biológica merece ser protegida, si desde el punto de vista político y moral las categorías esenciales son las de persona moral, de responsabilidad, de autoconciencia, categorías que no son en absoluto, categorías biológicas? Toda consideración sobre este tema, toda conclusión, tendría que tener la forma de una performatividad consensuada, de una decisión justificada políticamente por los ciudadanos, pues la filosofía moral debería renunciar aquí a ofrecer argumentos sustantivos, ya que no cuenta con las herramientas apropiadas para ofrecerlos.

La pregunta, de la manera como personalmente he tratado de abordarla, nos permite preguntarnos no tanto por la dicotomía entre lo biológico y lo moral, entre lo natural y lo cultural, sino en sus uniones, sus interacciones y sus indeterminaciones. Al hablar de la decisión moral sobre la vida de un embrión, por ejemplo, la pregunta entonces es si la vida humana moralmente valiosa tendrá relación, no solo con aspectos convencionales, culturales, sociopersonales de la forma de vida humana, sino también con la vida biológica, sus condicionamientos naturales, y su sentido e importancia en nuestra existencia. Enfocando mi investigación en el concepto de vida (humana) en vez del concepto de persona, es mi interés en el futuro aportar reflexiones que puedan ser usadas para alimentar la discusión del problema filosófico examinado.

Por otro lado, a la base de esta reflexión se encuentra una evaluación crítica del lenguaje de la genética tan invasivo a la hora de definir y determinar la vida y su significado. A la luz de la manera como este lenguaje permea un sinnúmero de juegos de lenguaje científicos y académicos, la misma definición del concepto de la vida queda reducida a las estructuras de un código, la misma humanidad a la pertenencia o copertenencia de unos rasgos genéticos. Mientras que, por otro lado, los significados cotidianos del concepto vida (humana) abren posibilidades de resignificación que no deben ser subestimadas a la hora de evaluar los problemas morales. Si estas reflexiones

tienen un valor, ellas podrán permitirnos comprender que muchos de los argumentos expuestos para defender el estatuto moral del embrión, y comprender a su vez que lo verdaderamente importante en esta discusión no es el hipotético carácter de persona, sino aquello que une a este embrión con la vida humana, el hecho que él mismo sea una vida humana, unida a nuestra existencia y a la existencia del mundo por más que ficciones morales. No solo podremos utilizar esta reflexión como herramienta de comprensión de ciertos argumentos que defienden la vida embrionaria o incluso preembrionaria, sino que nos servirán para hacer contrapeso a una tradición que subestima las características vitales del ser humano al colocarlas a la sombra de la discusión y la reflexión moral. Este es el propósito de la investigación a largo plazo.

## Referencias

- Cavell, S. 1982. *The claim of reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavell, S. 1989. *This New Yet Unapproachable America: Lectures After Emerson after Wittgenstein*. Chicago: Living Batch Press.
- Diamond, C. 1991. The importance of being human. In D. Cockburn, *Human beings* Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge. 35-62.
- Hacker, P. & Baker, G. 2009. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Winch, P. 1991. Para comprender una sociedad primitiva. *Alteridades* No. 1. 82-101.
- Wittgenstein, L. 1995. *Cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.
- Wittgenstein, L. 1996. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Vols. I y II. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. 1999. *Las investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.
- Wittgenstein, L. 2006. *Observaciones sobre filosofía de la psicología*. Vol I. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Wittgenstein, L. 2007. *Cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. 2007. *Gramática filosófica*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

# SALUD, VIOLENCIA ESTRUCTURAL Y LEY ESTATUTARIA: UN VISTAZO RÁPIDO A NUEVE PATOLOGÍAS ESTRUCTURALES

**Eduardo A. Rueda Barrera, MD, PhD<sup>1</sup>**

## **Resumen**

Sistemas de acción en cuyo interior se activan formas invisibles de violencia constituyen sistemas estructuralmente violentos (Galtung, 1993). El sistema de salud en Colombia parece ser un sistema de este tipo. Haciendo uso de la *Teoría crítica de la sociedad* el autor pone en evidencia los mecanismos de los que depende que prácticas moralmente y políticamente inaceptables luzcan aceptables. En el contexto de dicha *Teoría* estos mecanismos se han denominado “patologías sociales”. Un primer análisis del sistema de salud colombiano, desde esta perspectiva, permite detectar varias de tales “patologías”. Como tales, estas patologías recortan las oportunidades de libertad y bienestar de los ciudadanos. Por tanto, se reclama su pronta superación.

Además de la violencia directa, en la que agresor, víctima e instrumento de daño resultan visibles, existe una forma de violencia en la que el agresor, la víctima concreta y los mecanismos que causan daño resultan mucho más difíciles de conocer: “A esta forma de violencia

invisible podemos denominarla [con J. Galtung] violencia estructural, lo que responde al hecho de que tiene como causa formas de estructuración social que producen efectos negativos sobre las oportunidades de supervivencia, bienestar, identidad y/o libertad de las personas” (La

1 Director. Instituto de Bioética, Pontificia Universidad Javeriana. Médico y PhD en Estudios de Ciencia Tecnología y Sociedad.  
Correo electrónico: erueda@javeriana.edu.co

Parra & Tortosa, 2003, 57). En el marco de la Teoría crítica, se habla de la violencia estructural como violencia invisible porque los efectos negativos que causa se originan en poderes que lucen legítimos y, por tanto, inmunizados, parcial o totalmente, contra las reacciones públicas. Porque estos poderes causan daños y están inmunizados contra las reacciones públicas la Teoría crítica los ha entendido como poderes patológicos. Efectivamente, la violencia estructural se constituye cuando se estabilizan funcionalmente patologías de poder que, de forma invisible, generan formas de daño evitable.

Efectivamente, la *Teoría crítica*, en cuanto programa ético-político de diagnóstico social, jamás se contentó con una crítica normativa de los procesos sociales, es decir, con la mera contrastación de la realidad social contra un trasfondo de principios normativos racionales inmanentes a la praxis social misma, sino que asumió (Desde Adorno y Horkheimer hasta Habermas & Honneth) la tarea complementaria de “conectar la crítica de las anomalías sociales con una explicación de los procesos que en general han contribuido a velarlas” (Honneth, 2009, 38). El uso de criterios normativos permite evaluar la aceptabilidad moral de prácticas institucionales reales o hipotéticas; sin embargo, solo el análisis social puede poner en evidencia los mecanismos de los que depende que prácticas moralmente inaceptables luzcan como moralmente aceptables<sup>2</sup>.

2 Sobre este tema véase Rueda (2012).

Un primer análisis del sistema de salud colombiano desde esta perspectiva crítica permite detectar varias de estas patologías de poder. Como tales, estas patologías no corresponden propiamente a anomalías de diseño, operación o corrupción dentro del sistema (aunque, desde luego, las cobijan). Corresponden a formas de poder político-simbólico que, a la vez que son necesarias para que el sistema pueda concebirse y operar, no llegan a ser públicamente visibilizadas y desafiadas.

En Colombia pueden reconocerse al menos nueve patologías estructurales del sistema de salud, patologías que, como se ha dicho, implican “efectos negativos sobre las oportunidades de supervivencia, bienestar, identidad y/o libertad” de los ciudadanos.

**1. La persistente invocación de la escasez de recursos como el asunto clave.** La escasez o limitación de recursos para satisfacer las necesidades públicas de atención médica no es razón suficiente para justificar la incapacidad de la sociedad para atender las necesidades en materia de salud pública. Ni la atención médica cubre todos los aspectos que involucra la atención en salud, ni la salud pública general depende principalmente del grado de acceso de las personas a la atención médica sino de políticas que garanticen equidad y justicia social (Fabienne, 2001). La hegemonía de la “disponibilidad presupuestal” termina no solo justificando formas perversas de contratación laboral de los profesionales de la salud, deterioro

de las relaciones médico-paciente y debilitamiento de los planes de prevención y promoción en salud sino, más gravemente, limitando el derecho a recibir tratamiento médico (que tiene que supeditarse a la disponibilidad de recursos). Si se atendiera la salud como problema de Estado y no de cartera, es decir, si se atendieran los problemas de equidad y justicia social y política que subyacen al deterioro de la salud individual y colectiva y se evitaran, a través de un diseño institucional más adecuado y más democrático, los costos de intermediación del sistema actual, la salud de los colombianos mejoraría tanto que la disponibilidad presupuestal para atender a las personas enfermas sería en principio suficiente.

**2. La reificación de la responsabilidad individual.** La tendencia a concebir las desigualdades en salud como el resultado de comportamientos individuales o grupales diferentes frente a riesgos específicos (como asuntos de estilo de vida) esconde el hecho de que la exposición diferencial a riesgos particulares suele ser en Colombia el resultado de patrones injustos de distribución de bienes sociales básicos incluyendo la educación. Al promover la invisibilización de los determinantes sociales de exposición a riesgos específicos, esta estrategia refuerza una concepción atomista e individualista del cuidado de la salud que a su vez favorece la estructura social injusta que está en la base de las desigualdades en salud. La salud pública es responsabilidad pública y no individual.

Mejores condiciones de trabajo, de vivienda, de educación, de alimentación, que expongan a las personas a menores niveles de riesgo en salud, no dependen en general de las personas individuales sino de las instancias públicas que velan por estos cambios justos y los aseguran bajo un enfoque en que la salud es responsabilidad pública los vínculos entre desarrollo, sociedad y salud podrían ser tematizados y abordados con ventaja (sin fragmentaciones “de cartera”). Bajo un enfoque así el país podría examinar, por ejemplo, si minería intensiva es lo que conviene a la salud pública, a corto y largo plazo, o la progresiva industrialización del campo, o los transgénicos.

**3. La medicalización de la noción de salud.** La noción de salud que promueve el sistema de salud en Colombia se restringe a la ausencia de enfermedad gnoseológicamente identificable y a la adhesión a hábitos “sanos” de vida. Los efectos ideológicos de una semántica de la salud que se estructura en torno a estos dos elementos (y que se reproduce y refuerza a través de los medios de comunicación, los expertos, las normas jurídicas y otras prácticas de poder) incluyen tanto la imposibilidad de tramitar productivamente el malestar individual y colectivo que no se configura como enfermedad (o que no se reduce a “malos hábitos”), como la desconexión del proceso salud/enfermedad de las condiciones sociales de las que depende, a saber, ingreso, trabajo, familia, género, nivel de participación política y cultural,



etc. Ambos efectos impiden reconocer la salud como una experiencia humana que se *cultiva* en forma holística: social, política y culturalmente, y que traduce la riqueza o “calidad” del vivir mismo y no meramente la ausencia de enfermedad entendida según parámetros facultativos.

#### **4. La “humanización” de la práctica médica como solución a los problemas del sistema de salud.**

La humanización de la práctica médica, que frecuentemente se invoca como solución a los sufrimientos de los pacientes, contribuye, al convertir a los profesionales de la salud en los responsables últimos del maltrato que experimentan aquellos, a mantener alejada la vista de los procesos institucionales que determinan formas perversas de relación entre pacientes y profesionales de la salud. Los llamados a la “humanización” hacen así parte de una economía moral que al *individualizar* en los profesionales la responsabilidad por las formas de violencia *directa* que padecen los pacientes (dilataciones en la atención en las instituciones prestadoras, maltrato por parte del personal de salud, hacinamiento en unidades de atención médica, etc.) suaviza y camufla la responsabilidad corporativa que subyace a estas formas de violencia.

#### **5. La autonomización subpolítica del sistema de salud.**

La evidente limitación que pacientes, profesionales de la salud y organizaciones de la sociedad civil tienen para presionar cambios que permitan superar las formas diversas de abuso corporativo (incluso, como se vio

recientemente, en el propio parlamento), refleja una pérdida casi total de control democrático sobre el sistema de salud: el rediseño, la administración y gestión del sistema de salud en Colombia es hoy por hoy asunto de *subpolítica* corporativa. Por ello es comprensible que pacientes y profesionales de la salud experimenten anomia, confusión de roles, resignación, agresividad y gratitud cuando reciben trato justo.

#### **6. La distorsión normativa del derecho.**

El sobreuso de mecanismos jurídicos como la acción de tutela o de amparo para reclamar medicamentos u otro tipo de procedimientos médicos (mecanismo que se “salvó” en la nueva reforma) refleja menos la capacidad ciudadana para reivindicar derechos fundamentales que las presiones rentistas de la industria farmacéutica y de los aseguradores. Bien a través de la captura de diversos movimientos de pacientes con enfermedades crónicas o de la dilatación deliberada de la prestación de servicios de cuidado médico, farmacéuticas y aseguradoras desde hace tiempo hacen jugar a su favor estos instrumentos jurídicos. Es evidente que bajo circunstancias en que procedimientos excepcionales de reclamo se regularizan porque también convienen a los intereses corporativos la ley pierde la fuerza reivindicativa y social que le da legitimidad.

#### **7. La distorsión corporativa de la participación ciudadana en salud.**

Aunque formalmente el Estado promueve la participación pública en materia de salud, en la práctica los ciudadanos están expuestos

prioritariamente a las imágenes que grupos de interés filtran a través de los medios o de autoridades expertas por lo cual una auténtica participación deliberativa no es posible. En la medida en que tales imágenes, revestidas de neutralidad, trabajan impidiendo que los ciudadanos las identifiquen como comunicaciones emanadas del poder corporativo (de aseguradores e industria farmacéutica), la participación termina legitimando posiciones dominantes sin la mediación de una deliberación asegurada por las provisiones procedimentales debidas (como, por ejemplo, viene ocurriendo en el caso de los biosimilares).

**8. El autoritarismo epistémico de la medicina facultativa y la exclusión cultural.** La estructura cognitivo-semántica del plan de prestación de servicios médicos, definida por la confluencia de la industria farmacéutica, las facultades de medicina y las regulaciones del mercado (Lakoff, 2008), recorta la posibilidad —potencialmente disponible en otros marcos culturales y epistémicos vigentes— de que muchos problemas de salud puedan ser reconocidos, enunciados, reducidos o eliminados. De este modo, se cierran las posibilidades que pueda ofrecer el diálogo intercultural e interdisciplinario para identificar problemas de salud y promover soluciones. Esta exclusión cultural, que cierra las puertas al saber ancestral en los currículos escolares o universitarios, reduce el capital simbólico necesario para tramitar la salud como *buen vivir*. El *buen vivir*, que enlaza, a través de prácticas ético-políticas numerosas, cuerpo, terri-

torio, pensamiento y experiencia social, es asignatura pendiente en la construcción de una cultura público-política de la salud.

**9. El desinflamiento político-normativo de la noción de equidad en salud.** La noción de equidad en salud cambia según cambian los actores en el sistema de salud que la usan. La noción de equidad toma, entre los agentes más interesados en la sostenibilidad de la rentabilidad, la forma de “equilibrio financiero”; para agentes burocráticos, la forma de ampliación de “cobertura” de servicios médicos básicos; y para la industria farmacéutica, que patrocina diversos movimientos de pacientes con enfermedades crónicas, la forma de “acceso a la mejor terapia localmente disponible”. Ninguno de estos actores la ve como equidad social ni ve las implicaciones que se seguirían de acatar su corazón prescriptivo, a saber, la *protección de los miembros más desfavorecidos de la sociedad* —que en Colombia son muchos—.

Una auténtica solución estructural a los problemas de salud en Colombia tendría que tener por meta la superación progresiva de los problemas aquí descritos tan rápidamente. Sin embargo, la recientemente aprobada reforma a la salud (Ley Estatutaria) parece haber logrado todo lo contrario: la profundización de estos problemas.

## Referencias

- Fabienne, P. 2001. Health Equity and Social Justice, *Journal of Applied Philosophy*. 18 (2), 159-170.

- Honneth, A. 2009. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz.
- La Parra, D. & Tortosa, J. M. 2003. Violencia estructural: una ilustración del concepto, *Documentación social*. 131, 57-72.
- Lakoff, A. 2008. The Right patients for the Drug: Pharmaceutical Circuits and the Codification of Illness. In Hackett, E.; Amsterdamska, O.; Lynch, M. y Wacman, J. (eds.) *The Handbook of Science and Technology Studies* (Cambridge: The MIT Press).
- Rueda, E. 2012. Teoría crítica, riesgo y justicia en salud pública, en *Gerencia y Políticas de Salud*, 11 (22), 12-25.

# MORAL DE SEÑORES Y DERECHOS HUMANOS

Mauricio Suárez Crothers<sup>1</sup>

*“Para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él—) llegar?”.*

Nietzsche, MBM 6

## Resumen

Este ensayo forma parte de una investigación sobre las consecuencias ético-políticas de la filosofía moral de Nietzsche. La investigación se basa en la tesis de que la estructura de la moral de señores –el tipo de moral que Nietzsche consideraba justificada– es esencialmente contractualista y, por ende, compatible con los valores del Estado constitucional democrático y los derechos humanos si se interpreta al margen de otros conceptos característicos de su filosofía moral: 1) el concepto naturalista de justificación moral (la naturaleza humana como última instancia de justificación de normas morales), 2) el concepto colectivista de la justicia distributiva (distribución desigual de derechos para lograr “el florecimiento humano”), 3) la genealogía antisemita del universalismo moral (historia de la falsificación judía de los valores morales aristocráticos) y 4) el concepto emotivista de motivación prudencial (la pasión más fuerte, no la reflexión prudencial, representa el interés propio bien entendido). Estos conceptos ocultan el carácter contractualista de la moral de señores y explican por qué, siendo esencialmente igualitaria, no es también universal (no incluye a todos los agentes racionales). Sin ellos la moral de señores pierde el sesgo particularista que a menudo

<sup>1</sup> Mauricio Suárez (1962). Académico de la Escuela de Posgrado de Facultad de Medicina de la Universidad de Chile, donde hace cursos sobre las regulaciones metodológica, ética y legal de la investigación biomédica en seres humanos y animales. Miembro del Departamento de Bioética de la Facultad y profesor del *Magíster en bioética* que dictan en conjunto medicina y filosofía. Estudió arquitectura en la Universidad de Chile y licenciatura en filosofía en la Universidad Católica de Chile. Realizó estudios de posgrado en la Universidad de Tübingen (filosofía moral y política) gracias a una beca del DAAD (Servicio alemán de intercambio académico). Editó *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen* con el profesor Nico Scarano de la Universidad de Erlangen (C. H. Beck: München 2007), tradujo la antropología filosófica de Tugendhat (*Egocentricidad y mística*. Gedisa: Barcelona 2004) y ha publicado una serie de artículos sobre epistemología, filosofía moral y filosofía política.

Correo electrónico: herrsuarez@yahoo.com

torna ingratos los escritos de Nietzsche para lectores comprometidos con los valores de la democracia constitucional (libertad, igualdad y fraternidad) y se desmorona el uso contrainstitutivo de los términos “vida”, “voluntad” y “poder”, los pilares de una metafísica construida para justificar el desprecio de los intereses comunes y las distinciones básicas del lenguaje práctico de sentido común, que son el alma de los derechos humanos. En lo que sigue, me concentraré en este último punto. Parto de dos hipótesis: a) toda descripción supone valoraciones o preferencias, b) las regulaciones (jurídicas y morales) dependen –entre otras cosas– de la forma en que se describen las situaciones a regular.

## 1. Vida

### 1.1 Muerte cerebral

Desde que apareció el informe Harvard sobre la muerte encefálica (1968), muchos países han adoptado como criterio legal de muerte la ausencia de actividad cerebral. Una persona está muerta cuanto todo su cerebro (corteza + tronco encefálico) deja de funcionar, aunque el corazón, los riñones y otros órganos vitales funcionen todavía o, más precisamente, *porque* –gracias a la técnica– funcionan todavía y pueden ser extraídos en buen estado para realizar trasplantes. Una persona en coma irreversible que antes del informe “vivía” conectada a un ventilador mecánico, después del informe estaba “muerta” y podía pasar a la morgue. Así era en Chile, EE.UU. y en casi todos los países europeos. En Japón, en cambio, donde hasta hace poco se rechazaba el criterio de Harvard como criterio legal de muerte, la persona seguía viva. Científicos locales habían descubierto que el funcionamiento del cerebro, necesario para la conciencia y la autoconciencia, no es necesario para la realización de algunas funciones corporales. Esto hizo pensar que si pudieran mantenerse artificialmente todas

las funciones corporales de una persona sumida en un “coma irreversible” (lo que de hecho se consiguió más tarde), podría abrigarse la esperanza de que la situación se revirtiera y la persona alguna vez despertara. Para el común de los mortales, más preocupante que este hecho es que el corazón de estas personas sigue latiendo mientras no se apague el ventilador. Las enfermeras normalmente consideran vivos a estos muertos, que tienen las mejillas sonrosadas e incluso pueden traer niños al mundo (como Marion Ploch en Alemania), y a los sepultureros no les agrada la idea de enterrar a un muerto que respira. Como la mayoría, piensan que uno no muere hasta que lanza el último suspiro. El vidrio empañado, no el encefalograma, es la prueba crucial de que aún no ha llegado la hora.

### 1.2 Vida humana

Si nos vamos al otro extremo, al comienzo de la vida, encontramos los mismos problemas de definición. ¿Cuándo nace una persona? ¿Cuándo empieza su vida? En el cumpleaños celebramos el nacimiento, pero este podría no ser el comienzo de nuestra vida. Para muchos, la vida está ligada a la personalidad y la personalidad

pudo haber comenzado antes del nacimiento. Por ejemplo, en el momento nada preciso de la concepción. O después, ya fuera del útero, cuando aprendimos las primeras palabras.

Si lo que merece llamarse vida humana está ligado a la personalidad, nuestra “verdadera” edad depende del criterio para dirimir si el comienzo de la personalidad coincide con el comienzo de la individualidad en sentido puramente numérico. Sin duda el embrión que fuimos se formó en algún momento durante la concepción (después de la singamia), pero la personalidad pudo comenzar más tarde. Desde el medioevo hasta mediados del siglo XIX, el criterio seguido por la Iglesia fue el instante en que la madre siente moverse al feto (signo de que el alma racional entra en el cuerpo). Antes de ese momento, se permitía el aborto en muchos países<sup>2</sup>. Pero

2 La Iglesia siempre ha condenado el aborto temprano. Sin embargo, hasta fines del siglo XIX la justificación de la condena era que el aborto, al igual que la anticoncepción y la masturbación, ofende el poder creativo de Dios, no que el feto sea una persona desde el momento de la concepción. El nuevo argumento se hizo público en un decreto papal de 1869 (Pío IX). Como es lógicamente incompatible con la doctrina aristotélico-tomista de la animación diferida (el feto recibe el alma racional en el momento en que la madre siente que se mueve en el útero), que la Iglesia había defendido a lo largo de su historia, se vio obligada a remplazarla por la doctrina contraria de la animación inmediata. R. Dworkin piensa que el motivo del cambio de justificación no fue teológico ni científico, sino político. «En una cultura política que insiste en justificaciones laicas de su derecho penal, el argumento de carácter autónomo según el cual el aborto temprano es pecado porque cualquier aborto insulta y frustra el poder creativo de Dios es una razón para criminalizar el aborto que no puede

el desarrollo de la embriología reveló que ese criterio era arbitrario y no tardaron en aparecer otros candidatos: la activación del sistema nervioso, la sensibilidad al dolor, etc.

### 1.3 Pragmatismo de las descripciones

Estos hechos muestran que “vida” es una palabra muy ambigua ya en el ámbito

---

tenerse en cuenta» (Ronald Dworkin, *El dominio de la vida*. Barcelona: Ariel 1998, p. 63). Para una explicación diferente, véase el capítulo 5 del libro de Peter Singer *Repensar la vida y la muerte*. Todavía hay pensadores católicos que consideran innecesario un discurso sobre derechos para condenar el aborto temprano. John Finnis comienza su réplica al famoso artículo de Judith Thomson “Una defensa del aborto”, diciendo que «ninguno de los argumentos a favor o en contra del aborto necesitan ser expresados en términos de derechos [...] Este modo de argumentar sobre lo malo y lo bueno del aborto complica y confunde innecesariamente la cuestión. Conviene hablar de ‘derechos’ con unos fines y en unos contextos que intentaré identificar; no conviene cuando estamos discutiendo la permisibilidad moral de varios tipos de acción, como los ‘abortos ejecutados sin deseo de matar’, que es el tipo que Thomson pretende defender como moralmente permisible en la mayoría de los casos». (Thomson, Finnis et al., *Debate sobre el aborto*. Madrid: Cátedra 1981, p. 108). Según Finnis, el marco adecuado para debatir la moralidad del aborto es la intención de los participantes, que debe ser analizada mediante el principio del doble efecto y una lista auxiliar de bienes humanos naturales. Por este camino Finnis justifica la operación que extrae el útero canceroso de la embarazada y condena la craneotomía del feto para salvarle la vida (acción que describe como “aborto terapéutico”), porque la operación que destruye el cráneo del feto puede ser descrita como “atentado contra el bien básico de la vida”, mientras que la extracción del útero canceroso no. Con todo, Finnis acepta la “retórica conservadora y papal de los derechos” (*Ibid.*, p. 116) porque en último término remitiría al lenguaje moral de la intención, considerando que el derecho a la vida es un derecho a no ser matado intencionalmente y no sencillamente a no ser matado (*Ibid.*, p. 124).

restringido de los seres humanos. En el discurso de la biología, la definición del término se transforma en un verdadero dolor de cabeza. ¿Cómo no se va a complicar la situación cuando el término entra en el discurso de la metafísica, como sucede en los escritos de Nietzsche y de muchos otros autores?

Parece haber un componente pragmático, evaluativo en todo uso del predicado "vida", cierta arbitrariedad en el trazado de la frontera entre lo vivo y lo no vivo, como si no hubiera un significado verdadero de la palabra y dependiera de los intereses en juego que la frontera pase por aquí o por allá.

Es un tema muy común hoy en día que podemos clasificar las cosas de diferentes modos. Borges lo recordó en "El idioma analítico de John Wilkins", el texto que Foucault comenta al comienzo de *Las palabras y las cosas*. En un artículo de 2005 llamado "Conocimiento discursivo", Roberto Torretti escribió lo siguiente:

*«El discurso humano ha crecido en una gran variedad de formas y subformas, interrelacionadas y cambiantes, y no hay motivo para esperar que incluya ingredientes o principios universales e invariables, ni que sea ya o tenga que llegar a ser un todo perfectamente coherente, ni que responda a otra demanda que la de ser idóneo para los usos que es oportuno darle en las distintas situaciones de la vida. [...] Ni el aristotélico, para quien nuestro discurso refleja naturalmente las esencias de las cosas, ni el kantiano ortodoxo, para quien toda*

*la experiencia humana pasada, presente y futura de los fenómenos se ordena según el mismo sistema de categorías y se ciñe al mismo conjunto de principios prescritos por la "naturaleza de la razón", pueden hacerse cargo de los grandes cambios de marcha del pensamiento, ni tan siquiera de las pequeñas pero incesantes y acumulativas revisiones, refinamientos, generalizaciones y desplazamientos a que han estado y todo indica que seguirán estando sometidos nuestros principales conceptos.»<sup>3</sup>*

Las fronteras conceptuales desaparecen y se corren. Podemos eliminar algunas, cambiar otras de lugar, pero no podemos borrarlas todas. El discurso consiste en trazar fronteras. Esto, que es teóricamente interesante, tiene una enorme relevancia práctica, pues los modos de clasificar y describir entran en las normas y regulaciones. Por ejemplo, en la ley de trasplantes. Los japoneses, mientras no aceptaron la muerte cerebral como criterio de muerte y siguieron fieles a las palpitaciones del corazón, tuvieron que viajar al extranjero para hacerse trasplantes. Para realizarlos en casa, redefinieron la muerte. Muchas personas le deben su vida a la redefinición de la muerte, pero se salvarían más todavía si la frontera se corriera otro poco. Hasta la corteza.

#### 1.4 Vida consciente

Cuando la corteza cerebral deja de funcionar, la persona pierde irreversiblemente la

3 Torretti, Roberto, *Estudios filosóficos 1986-2006* (Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2007), 200 s.

conciencia de sí misma y de todo lo demás, y una vida sin autoconciencia, sin la capacidad de atribuirnos nuestros propios estados y concebirnos en el tiempo, por ende, sin la capacidad de decidir y hacer planes (sin “proyectarse”), para muchos no es realmente una vida. Nozick argumentó que si se construyera una máquina que pudiera cumplir los sueños de algunos utilitaristas, una máquina que nos inundara de placer y eliminara todo dolor, pero al precio de arrancarnos la autoconciencia, probablemente nadie querría conectarse a ella, por más que, como dice Rubén Darío, no haya “mayor pesadumbre que la vida consciente” (poema “Lo fatal”). Nietzsche expresó el mismo parecer en *El crepúsculo de los ídolos*, en un aforismo que lleva el significativo título “Moral para médicos”. El paso crucial es la inversión del significado corriente de las expresiones “muerte natural” y “suicidio”.

«Es indecoroso seguir viviendo en un cierto estado. Continuar vegetando en un estado de dependencia cobarde de los médicos y de los medicamentos, una vez que el significado de la vida, el derecho a la vida, ya se ha perdido, es algo que **debiera acarrear** un profundo desprecio en la sociedad [...] Pese a todas las cobardías del prejuicio, aquí es importante restablecer ante todo la apreciación correcta, es decir, fisiológica de la llamada muerte *natural*: la cual no es, en última instancia, más que una muerte “no natural”, un suicidio. No se perece jamás por causa de otro, sino sólo por causa de sí mismo. Sólo que es una muerte en las condiciones más despreciables, una muerte no libre, una muerte a *destiempo*, una muerte propia de un cobarde. **Se debería**, por amor

a la *vida*, –querer la muerte de otra manera, libre, consciente, sin azar, sin sorpresa–».<sup>4</sup>

Así, pues, si lo que merece llamarse vida humana está ligado a la personalidad y la personalidad está ligada a la autoconciencia, ¿por qué no declarar muertas a personas sin conciencia ni autoconciencia (porque su corteza está irreparablemente dañada), aunque no haya muerto todavía el tronco encefálico, responsable de funciones corporales como la circulación de la sangre? El corazón se paraliza y deteriora rápidamente, igual que otros órganos, cuando se desconecta el ventilador que mantiene la respiración de las personas cuya corteza ha muerto. Los que desean extraer los órganos de estas personas, antes de apagar el ventilador para poder trasplantarlos en óptimo estado, presionan (conceptual y prácticamente) para que se desplace una vez más la frontera de la muerte. Si este criterio se hubiese impuesto desde un comienzo, como querían algunos miembros del Comité de Harvard para la Muerte Cerebral, se consideraría muertos a los recién nacidos anencefálicos (que nacen sin corteza) y la suspensión de hidratación y nutrición por sonda a Terry Schiavo y Eluana Englaro no habría causado mayor escándalo. ¿Dónde *queremos* trazar la frontera? Esta es la pregunta clave. Volveré sobre este punto al final.

4 Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 1986), 109. Las negritas son mías.



## 2. Poder

### 2.1 Acciones y eventos

Para nuestros propósitos aquí, especialmente relevantes son las fronteras que determinan la manera de ver el mundo, la sociedad y nuestro lugar en uno y otra: las fronteras entre el lenguaje y la realidad, entre la argumentación válida y la persuasión retórica, entre la perspectiva de que observa y del que participa en interacciones personales, entre el agente y la cosa, entre acciones y sucesos, entre lo que hacemos y lo que nos pasa, entre la voluntad y el deseo, entre el amor, la justicia y la violencia. Hay mucho en juego cuando se mantienen, cambian o borran estas fronteras.

Nietzsche intentó todas estas operaciones con diversas fronteras. En particular, quiso borrar la frontera entre sociedad y naturaleza, entre personas (o agentes) y cosas, entre acciones y eventos, tal como la actual sociología francesa del conocimiento (Bruno Latour, Michel Callon). Pero desestimó una de las alternativas que se abren cuando se abraza este propósito. No se esmeró mucho en cosificar a los agentes, como hacen los teóricos materialistas de la mente (teóricos de la identidad, funcionalistas y eliminativistas), sino que tomó el camino más fácil de antropomorfizar lo no humano. Este método, seguido también por Latour y Callon, a veces produce textos un tanto cómicos. Un ejemplo. En el artículo "Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de los

ostiones y los pescadores de la bahía de St. Brieuc"<sup>5</sup>, Callon interpreta las hipótesis y experimentos de tres científicos del Centro Nacional de Exploración del Océano preocupados por la desaparición de los ostiones en la costa francesa. Hipótesis y experimentos son "programas de negociación" con los ostiones, que conversan, eligen representantes, hacen acuerdos con los investigadores y finalmente los traicionan (pues los experimentos fracasan). Combinada con una metafísica que ve todas las relaciones como coextensivas con relaciones de dominio (la metafísica de la voluntad de poder), el resultado de esta indiferenciación en el ámbito restringido de las relaciones sociales es un aplanamiento de la diversidad normativa: una ontología social reduccionista y unilateral. Creo que vale también para Callon la crítica que Nancy Fraser le hizo al Foucault de los setenta.

"El problema es que Foucault llama poder a demasiadas cosas diferentes a la vez y lo deja simplemente así. De acuerdo, todas las prácticas culturales implican coacción. Pero estas coacciones son de formas diferentes [...] Foucault escribe como si no fuera consciente de la existencia de todo un cuerpo de teoría social weberiana con sus cuidadosas distinciones entre nociones tales como autoridad, fuerza, violencia, dominación y legitimación. Fenómenos que son susceptibles de distinción mediante tales conceptos son simplemente amontonados unos

5 En: S.M. Iranzo et al., *Sociología de la ciencia y la tecnología*. Madrid: CSIC 1995.

encima de otros [...]. En consecuencia, se abandona una gama potencial más amplia de matices normativos, y el resultado es una cierta unidimensionalidad normativa.”<sup>6</sup>

Me parece que la crítica también vale para Nietzsche y que tiene importantes consecuencias teóricas y prácticas. No da igual que se mantengan, corran o borren las fronteras entre la legitimidad y el poder arbitrario, entre la relación causal y la coacción humana, entre “el” poder y “la” vida, entre “la” vida y el mundo.

## 2.2 Vida, voluntad y poder en la cosmología

En *La ciencia alegre*, aforismo 109, Nietzsche advierte contra la tentación romántica de introducir el concepto de vida en la cosmología:

“Cuidémonos de pensar que el mundo es un ser vivo. ¿Hacia dónde debería extenderse? ¿De qué debería alimentarse? ¿Cómo podría crecer y reproducirse? Nosotros ya sabemos aproximadamente qué es lo orgánico. ¿Deberíamos convertir lo indeciblemente derivado, tardío, raro, casual que percibimos únicamente sobre la corteza terrestre en algo esencial, general, eterno, como hacen los que llaman organismo al universo? Eso me da náuseas.”

Pero él mismo sucumbió a esta tentación. Fue probablemente una consecuencia de

su propio pasado romántico y de su antigua costumbre de antropomorfizar, que se manifiesta por primera vez en *El nacimiento de la tragedia*, donde lo “uno primordial” (*das Ur-Eine*) crea el mundo y lo destruye constantemente para divertirse (NT 24), y que reaparece en la misma *Ciencia alegre*, 55 aforismos antes del recién citado. Ahí Nietzsche nos comunica una de las alegrías que le da su ciencia:

«¡Cuán maravilloso y nuevo y a la vez cuán terrible e irónico me siento con mi conocimiento acerca de la totalidad de la existencia! He descubierto para mí que la vieja humanidad y animalidad, que incluso la totalidad de los tiempos primigenios y el pasado de todos los seres sensibles continúa poetizando en mí, amando, odiando, sacando conclusiones –de pronto desperté en medio de este sueño, pero sólo a la conciencia de que precisamente soñaba y de que tenía que continuar soñando, para no perecer. ¡Qué es para mí ahora la “apariencia”! En verdad, no es lo opuesto de una esencia cualquiera. [...] La apariencia es para mí lo que actúa y lo viviente mismo.»

En este pasaje, junto con la apariencia, la vida llega a todas partes. La historia desemboca en *Así habló Zaratustra*, donde funde en uno solo los conceptos de vida, voluntad y poder (la vida misma sería voluntad de poder) y siguiendo a su manera al viejo maestro Schopenhauer, que veía la voluntad en el fondo de todas las cosas, argumenta a favor de la hipótesis de que el mundo entero –no solo “la” vida– es voluntad de poder. En *Más allá del bien y del mal*, aforismo 36, ya está en condiciones de expresar así esta nueva metafísica.

6 Fraser, Nancy, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”. *Praxis International* 1 (1981): 272-287.

«La cuestión consiste en si nosotros reconocemos que la voluntad es realmente algo que actúa, en si nosotros creemos en la causalidad de la voluntad. Si lo creemos –y en el fondo la creencia en esto es cabalmente nuestra creencia en la causalidad misma–, entonces **tenemos que hacer el intento de considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única**. La “voluntad”, naturalmente, no puede actuar más que sobre la “voluntad” –y no sobre “materias” (sobre “nervios”, por ejemplo–). En suma, **hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay “efectos”, una voluntad actúa sobre otra voluntad**, –de que todo acontecer mecánico–, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad –a saber, de la voluntad de poder, como dice mi tesis–; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder [...], entonces habríamos adquirido el derecho a definir toda **fuerza agente** como: **voluntad de poder**. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, –sería cabalmente voluntad de poder y nada más que eso–».<sup>7</sup>

¿Y qué es la voluntad de poder? Hay muchos pasajes elocuentes. Valga por todos este que se encuentra en el aforismo 259 de *Más allá del bien y del mal*:

“La vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión,

dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación.”

La voluntad de poder no es *aspiración* al poder; es *ejercicio* de poder, ejercicio que realizan constantemente todos los seres humanos (incluso los más impotentes) y todas las cosas. La voluntad de poder es “fuerza agente” (*wirkende Kraft*), “avasallamiento de lo que es extraño y más débil” (*Überwältigung des Fremden und Schwächeren*). No es, pues, mera voluntad de autosuperación, de ampliación de las propias capacidades (el sentido simpático e inocuo de la voluntad de poder, que a menudo destacan los intérpretes para despuntar el aguijón de Nietzsche y hacerlo más amable). No es tampoco mera voluntad de disciplina y autocontrol (el otro sentido de “autosuperación”), es decir, voluntad de poder sobre sí (tan necesario siempre). Es ante todo voluntad de dominio, de poder sobre otros, sobre otras voluntades. El que se atreve a hacer la hipótesis de que dondequiera que hay efectos “una voluntad actúa sobre otra voluntad”, piensa en este sentido cuando llega a la conclusión de que el mundo entero (mineral, vegetal y animal) es voluntad de poder.

### 3. Moral

#### 3.1 Descripciones y regulaciones

¿Qué consecuencias tiene esta metafísica para la moral?

Si las palabras no tienen un significado verdadero, si toda clasificación y descrip-

7 Las negritas son mías.

ción contienen un elemento pragmático (=una elección implícita), si el discurso humano no responde a otra demanda que la de ser idóneo para los usos que es oportuno darle en las distintas situaciones de la vida, como dice Torreti –¿para qué podría servir esta descripción del mundo?

Cuando se desplazan o borran fronteras, sobre todo fronteras conceptuales profundamente arraigadas en el sentido común, conviene no solo observar con cuidado las operaciones que se está realizando, sino especialmente adónde se *quiere* llegar, qué se *quiere* hacer con las nuevas descripciones. Puesto que las regulaciones dependen de las descripciones y valoraciones que se haga, pudiera ser que se quisiera regular de una determinada manera. ¿Y de qué manera regula Nietzsche la moral en base a la metafísica de la voluntad de poder? Para no enredarnos en palabras, antes de responder esta pregunta pragmática es necesario precisar el fenómeno que llamamos “moral”.

### 3.2 Concepto de moral

Según un concepto muy difundido (Hume, Strawson, Rawls, Tugendhat, Scanlon, Stemmer), una moral consiste en las exigencias de comportamiento que se hacen unos a otros los miembros de un grupo. Les exigimos a todos que nos ayuden en una situación difícil en que tender la mano no representa ningún peligro, y nos parece mal si no lo hacen. Por su parte, todos los demás nos exigen lo mismo. Esto hace de esta exigencia una norma mo-

ral. ¿Pero les exigen todos a todos que sean castos o que renuncien a una vida homosexual satisfactoria o que crean en un creador del universo? No todos exigen de todos estas cosas. Por eso es dudosa la moralidad de estas normas. La moral requiere opiniones compartidas sobre los comportamientos que cualquier miembro del grupo puede exigirles a todos los demás. Cuando cambia la opinión pública sobre los comportamientos que cualquiera puede exigirles a los demás, cambia la moral. Aquí hay espacio para razonar, para reformar, como hizo Jesús en el *Sermón de la montaña*: “se les ha dicho que hacer x es malo, pero yo les digo que hacer y es malo” (Mateo, 6). Fue un gran discurso que no cayó en el vacío. Convenció a mucha gente de que había que dejar de exigirse ciertas cosas (por ejemplo, vengarse) y exigirse, en cambio, otras (poner la otra mejilla, digamos). Los convenció además de que las exigencias mutuas no solo debían hacerse entre judíos, sino entre todos los seres humanos. Reformó el contenido de la moral (las exigencias mutuas) y amplió la comunidad moral (el grupo de los que se reconocen mutuamente el derecho a hacerse exigencias de comportamiento). Así nació la moral cristiana, que es tan “natural” como cualquier otra. No es, desde luego, la moral de todos. Hay otras comunidades morales basadas en otras opiniones sobre quiénes pueden exigirse qué mutuamente. Cuando todos los seres humanos compartan opiniones sobre los comportamientos mutuamente exigibles, entonces habrá una sola moral. Pero tal vez esto sea tan difícil

como que alguna vez lleguen a hablar el mismo idioma (el esperanto, digamos). Mientras tanto coexisten diferentes comunidades morales (los hijos de Dios, los hijos de Allah, los seres racionales, los arios, etc.) y se alzan fronteras.

### 3.3 Más allá del bien y del mal

¿Y qué ocurre al otro lado de la frontera, más allá del bien y del mal (*gut und böse*)? Los que se portan bien con el prójimo, con los demás miembros de la comunidad moral, los buenos *inter pares*, ¿cómo se portan fuera de la comunidad moral, pasada la frontera? Citaré una famosa descripción de este comportamiento.

«Hay aquí una cosa que nosotros no queremos negar en modo alguno: quien a aquellos “buenos” los ha conocido tan sólo como enemigos, no ha conocido tampoco más que *enemigos malvados (böse)*, y aquellos mismos hombres que eran mantenidos tan rigurosamente a raya por la costumbre, el respeto, los usos, el agradecimiento y todavía más por la recíproca vigilancia, por la emulación *inter pares*, aquellos mismos hombres que, por otro lado, en su comportamiento recíproco mostraban tanta inventiva en punto a atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad, –no son hacia fuera–, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos».<sup>8</sup>

En su comportamiento recíproco, los buenos muestran gran inventiva (nótese)

8 La negrita es mía.

“en punto a atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad” (¿qué más se puede pedir?), pero donde comienza lo extranjero, la tierra extraña se convierten en bestias feroces. La descripción continúa:

«Allí disfrutaban la **libertad de toda constricción social**, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro **en la paz de la comunidad**, allí retornan a la inocencia propia de animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras de sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil».<sup>9</sup>

Este es el famoso pasaje sobre la bestia rubia que suele invocarse para mostrar que el último Nietzsche fue un precursor del nazismo, con el que habría compartido el amor por la discriminación de lo extranjero y la afirmación dionisiaca de lo negativo: el dolor, la guerra, lo problemático de la existencia.

### 3.4 Moral de señores

Nietzsche llamó “Moral de señores” (*Herrn-Moral*) a la moral de las bestias rubias. Como toda moral, también consiste en exigencias mutuas, recíprocas. *Inter pares* las bestias rubias son todas muy atentas, delicadas y amables, pero con los que moran en tierra extraña se permiten disfrutar “la libertad de toda constricción social”. Ne-

9 Ídem.

cesitan salir del encierro “en la paz de la comunidad” y descargar sobre los extraños su voluntad de poder, para luego regresar a la paz de la comunidad y seguir siendo amables y atentas entre sí.

¿Pero qué ocurriría si desapareciera la tierra extraña donde las bestias rubias hacen sus “travesuras”, si no hubiera más

extranjeros, si pudiéramos describirlos a todos como señores? La moral de señores, ¿no se convertiría entonces como por encanto en una moral de señoras y señores, en la moral de los derechos humanos? Todo dependería de que cambiáramos nuestras descripciones, de que suprimiéramos las fronteras.

# RECIPROCIDAD Y SOLIDARIDAD COMO PRINCIPIOS EN EL ANÁLISIS DE LA VEJEZ Y EL ENVEJECIMIENTO<sup>1</sup>

**Fernando Lolas Stepke<sup>2</sup>**

## **Resumen**

En el contexto de la anunciada crisis demográfica que aumentará la población de adultos mayores y senescentes en todo el mundo, y considerando las inéditas consecuencias que ella tendrá para la salud y el bienestar, este texto propone un examen de los dilemas éticos que presenta. Tales dilemas afectan tanto las conciencias individuales como las actitudes colectivas y de su adecuado tratamiento dependen tanto la formulación de políticas públicas como la reformulación de actitudes personales. Un análisis en términos de los principios de solidaridad y reciprocidad se ofrece como primera aproximación al planteamiento de esta problemática.

- 
- 1 Texto basado en una conferencia dictada en el Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana el 5 de diciembre de 2011. Durante la preparación de este manuscrito el autor recibió apoyo de la Fundación Alexander von Humboldt y de Colciencias.
  - 2 Profesor Titular y Director, Centro Interdisciplinario de Estudios en Bioética, Universidad de Chile. Correo electrónico: flolas@uchile.cl

## Consideraciones preliminares

No es necesario reiterar que la humanidad se acerca a una situación inédita cuando las mejoras en condiciones de vida y el progreso científico permitan una longevidad hasta ahora no vista. Es posible que incluso el límite estimado de 120 años para la supervivencia de la especie humana pueda lograrse, en condiciones óptimas, con muy escasas pérdidas funcionales y la posibilidad de pleno goce intelectual y físico.

Esta perspectiva puede ser considerada con optimismo, mas también con una dosis de cautela. El éxito en lograr una mayor extensión cronológica de la vida puede asociarse al fracaso en brindar satisfacciones y bienestar tanto a los que alcanzan avanzada edad como a quienes no tienen ese destino. Si parte de la población alcanza una edad proveya pero necesitada de apoyos sociales, la pregunta será no tanto por la longevidad cuanto por la calidad de esa vida prolongada. Y también por las consecuencias que ello supondrá para quienes no tienen la posibilidad de acceder a los bienes de la civilización o, en el seno de las comunidades prósperas, deben subsidiar con su trabajo a los que envejecen y precisan apoyo o sustento. Es cada vez más evidente que, incluso si la vida fuera plenamente satisfactoria en edades avanzadas, la estructura social depende de que las nuevas generaciones tengan acceso al trabajo, al saber y al dinero, además de apoyar a los que se ausentan. El recambio generacional no

solamente se justifica por las limitaciones inherentes a la edad sino también por las oportunidades que deben brindarse a las “generaciones de recambio social”, que reclamarán derecho a sentirse productivas.

Como nunca antes convivirán individuos muy jóvenes con muy viejos, las tensiones entre generaciones plantearán nuevos desafíos. Por ejemplo, las preferencias electorales y de consumo de personas muy añosas pueden modificar la estructura de los gobiernos y los mercados. Las oportunidades laborales que se abren a personas ancianas en buen estado de salud pueden limitar las posibilidades de los más jóvenes. La industria del ocio y del tiempo libre, como la producción de drogas y elementos lúdicos, deberán reformularse a tenor de nuevas demandas.

## Calidad de la vida, vida de calidad

El sintagma técnico “calidad de vida” presenta ventajas sobre expresiones que designan valóricamente el buen vivir humano. Así, sobre el vocablo *salud* tiene la ventaja de una polaridad en más y en menos. Destaca en forma explícita la *multidimensionalidad*, pues se puede tener vida de calidad en ámbitos tan diversos como el laboral, el afectivo, el social y el económico y en cada uno de ellos los criterios pueden variar, agregando una *complejidad* interesante. Así, las necesidades en lo afectivo no necesariamente son de la misma magnitud que las de lo económico. Lo laboral puede diferir de lo social. Todas las combinaciones imaginables se comple-



jizan por el contraste entre el *sentido* que el propio individuo da y el *significado* que su vida puede tener para “otros relevantes”, la comunidad de intereses, la nación o el género. La estimación que cada cual hace de la calidad de su vida es siempre *subjetiva* y no se deja influenciar en lo sustantivo por las opiniones de otros. Esto es patente cuando los jóvenes creen que todos los viejos sufren por serlo, lo que reiteradamente se revela como falacia.

El “yo íntimo” en realidad no envejece. Lo que envejece es el “*self*”, el sí mismo, que es el yo reflejado en la mirada de los otros. Está influido por el “reloj social” que, prohíbe, permite o tolera determinadas conductas. Por ejemplo, la sexualidad de los ancianos suele ser tema tabú, como la muerte o la irresponsabilidad en determinados contextos. Ello incide en la calidad de la vida. Es indudable que, aunque puede envejecerse en soledad, estar solo no es lo mismo que sentirse solitario. La principal tesis para un análisis ético es que se envejece en sociedad; en la íntima de la familia y los “otros relevantes” (amigos, confidentes), en la sociedad de los lazos laborales o de las fuentes de identidad (trabajo, aficiones) y en la sociedad mayor, la de las masas anónimas y las personas desconocidas. Estas distintas comunidades se pueden representar como halos envolventes del individuo que determinan identidades y modos de comportarse de acuerdo a “distancias sociales”. No es lo mismo envejecer entre conocidos, amigos o parientes, que hacerlo en la anónima atmósfera de una comunidad de desco-

nocidos. El análisis de conductas, deberes y derechos debe considerar –en forma casuística, esto es, contemplando la circunstancia– estos condicionantes de la buena o la mala vida.

## Reflexiones sobre solidaridad

Si se acepta el principio sociobiológico de que es el grupo y no el individuo la unidad de análisis para examinar la calidad de la vida, aparecen principios que destacan lo colectivo y los aspectos relacionales de la conducta moral. A diferencia de los clásicos principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia, los que llamamos relacionales tienen una directa vinculación al vivenciar personal. La forma de aproximarse a estos conceptos, como principios para la vida moral, es desde la vida misma y las formas en que se la experimenta. Por su relevancia, examinaremos la *solidaridad* y la *reciprocidad*.

Antes de comentar su relevancia para examinar la calidad de vida en la vejez y el proceso de envejecimiento, conviene detenerse en un hecho por obvio inadvertido. Se trata del proceso de “tipificación” que opera en las sociedades contemporáneas<sup>1</sup>. El “viejo” o la “vieja” son núcleos de condensación de representaciones sociales que anticipan, y determinan, las respuestas de quienes no se sienten parte de ese estereotipo grupal. La respuesta automática de la gente, incluidos profesionales y políticos, se guía por estereotipos de modo inconsciente. A favor, en contra, o neutral, la postura de los actores y agentes sociales

trata a ese grupo como homogéneo. Así como el género o una condición patológica, la pertenencia a un grupo etario proyecta representaciones y valoraciones. Muchas decisiones en nombre de los viejos no se toman considerando su realidad sino en base a prejuicios y estereotipos. En realidad, para examinar la relevancia de los principios antes aludidos debemos necesariamente afirmarnos en esta pretendida uniformidad y tipicidad de grupo, que reconocemos simplifica lo que es una realidad irreductiblemente individual. Es paradójico que así sea, pues tenemos por tesis sólida que las personas nunca son más diferentes entre sí que cuando alcanzan edades avanzadas<sup>2</sup>.

El constructo Solidaridad alude al grado de cohesión presente y/o experimentada en una comunidad. Tiene una dimensión "objetiva", mensurable, y una "subjética", experimentable. Como comunidades puede haber muchas, tanto por proximidad como por magnitud, es útil distinguir entre una solidaridad *mecánica*, dada por lazos fuertes de identidad compartida como etnia, trabajo o condiciones de vida (enfermedades o adversidades), y una solidaridad *orgánica*, derivada de la complementariedad de las actividades sociales. Esta es propia de sociedades complejas con división de papeles sociales, lo cual demanda una disposición a unirse en lazos de trabajo o cooperación. La solidaridad *mecánica* puede observarse en grupos pequeños, basados en la relación "cara a cara", que la sociología clásica denominó *Gemeinschaft*. La solidaridad

*orgánica* es propia de la *Gesellschaft*, en la cual los lazos son menos personalizados y exigen un "esfuerzo unitivo" parcialmente consciente o razonado. La distinción entre solidaridad *mecánica* y *orgánica*, debida a Emile Durkheim, puede servir para examinar el papel de la familia (nuclear y extendida) en el cuidado de los adultos mayores y contribuir al diseño de políticas públicas. Para ello, se requeriría determinar qué atributos socialmente relevantes tienen los viejos como grupo identificable. Ya hemos observado que la tipificación puede no estar basada en atributos reales sino en proyecciones de otros miembros de la comunidad que por definición propia no se sienten viejos.

Esta tipificación segmenta el cuerpo social y conduce al fenómeno del "mosaicismo social". La sociedad es un mosaico de grupos que afirman derechos e identidad. Los criterios de formación de tales grupos pueden variar: identidad étnica, trabajo, lugar de residencia, enfermedad, edad, profesión, trabajo son todos criterios segmentadores y diferenciadores. Por cierto, una persona tiene tantas identidades cuanto grupo de pertenencia reconozca. Esta reflexión es válida para preguntarse si la solidaridad con los senescentes es *horizontal* (entre iguales) o *vertical* (superiores o inferiores). La solidaridad que llamamos *horizontal* opera entre iguales. La *vertical*, entre miembros de grupos diversos, estimados recíprocamente de "superiores" o "inferiores". La condescendencia paternalista con que suele aludirse a los adultos mayores

como “abuelitos” o “abuelitas” no deja lugar a dudas sobre el plano en que el lenguaje usual los considera. Están “más abajo” que los sujetos en edad media, quizás al mismo nivel que los niños, porque la vejez, en tanto grupo, se caracteriza por “venir a menos”, por pérdidas que hacen su condición equiparable a la de los niños, que “aún no tienen” ciertas capacidades o competencias. La pérdida de competencias sociales es comparable a la ausencia de ellas en la niñez.

### **Dimensiones de la solidaridad**

Aunque nos interesa destacar el valor moral del principio solidaridad no puede dejar de mencionarse lo útil de su operacionalización. Se traduce subjetivamente, por ejemplo, como sensación de *apoyo social*. Si yo enumero cuántas personas creo me auxiliarán si estoy desvalido, y multiplico esa cifra por el grado en que pienso seré auxiliado, tengo un indicador práctico de apoyo social. Como factor subjetivo, no necesariamente coincide con la “solidaridad” del conjunto. Esta es a menudo inferida de la respuesta a campañas de bien público ante catástrofes, o se basa en las contribuciones a iglesias u obras benéficas. También puede estudiarse mediante encuestas y cuestionarios.

Este aspecto destaca la distancia entre la solidaridad como elemento de la teorización social y la solidaridad como principio ético. Nadie está obligado a la generosidad, que pertenece a una ética de máximos deseables. Por lo tanto, basar la solidari-

dad en el concepto de “necesidad”, si bien puede intentarse, no resuelve la debilidad intrínseca del concepto de necesidad. El gerente de un consorcio transnacional no tiene las mismas necesidades que un indigente. Pretender fundar la obligación de ser solidario en el concepto de necesidad es problemático. Otro fundamento puede ofrecerse recurriendo a una teoría del comportamiento altruista. Biológicamente, todo buen egoísta es altruista, pues la defensa del grupo es precondition de la supervivencia del individuo. Sin embargo, en las sociedades humanas, la simple determinación sociobiológica no suele obligar moralmente pues la civilización crea condiciones suprahumanas que garantizan supervivencia incluso a los que, en la lucha por la vida, podrían no ser aptos. También puede estudiarse la solidaridad en su dimensión de deber, entendiendo deber como la necesidad de una acción obligada por una ley moral o natural. Así, es posible diseñar deberes que obliguen a los hijos a cuidar de sus padres pero es poco probable que se experimente como deber cuidar de ancianos desconocidos. Por lo tanto, tampoco la noción de deber funda una ética de la solidaridad.

Es poco probable que pueda mandarse la solidaridad mediante disposiciones legislativas. Quizá se consiga adhesión a preceptos, pero no manifestación sincera, ya que las dos dimensiones consignadas, necesidad y deber, no parecen suficientes para obligar comportamientos. Estos deben nacer de las convicciones personales.

Tal vez la razón fundamental por la cual el constructo solidaridad deba ser explorado reside en que, nuclearmente, se fundamenta en la compartición de rasgos o similitudes. Y precisamente la edad introduce diferencias marcadas en los grupos. Es posible argumentar que será útil para fundamentar comportamientos de apoyo si se utiliza la versión de solidaridad "orgánica" de Durkheim, que señala la comunidad de intenciones del cuerpo social pero mantiene las diferencias de los grupos. De hecho, los jóvenes no se identifican con los viejos como para considerarlos sus semejantes y la idea de una solidaridad mecánica solamente puede basarse en rasgos humanos muy generales y por eso inespecíficos que no concitan mayor adhesión práctica.

### **Reciprocidad como principio ético**

El concepto de reciprocidad está ligado a la tesis de las compensaciones y es la base de toda filosofía contractualista. "Do ut des", doy para que des, es una filosofía de gran ascendiente en las comunidades. Está como fundamento de la "regla de oro" de la convivencia, que diversas religiones expresan positivamente como "trata a tus semejantes como quisieras ser tratado", o bien negativamente, "no hagas a otros lo que no quisieras que te hicieran a ti". Esta versión puede considerarse la versión "en plata" de la regla "de oro".

Un problema inicial es determinar cuan semejante es un semejante. El problema ya lo plantea la parábola del buen samari-

tano en el texto evangélico. Recogida en el Evangelio de Lucas (capítulo 10, versículos 25-37), la pregunta implícita es, no si hay bien en el obrar frente al prójimo, sino quién es el prójimo que bien obra y frente al cual debiera bien obrarse. Implícito en el mensaje es un hecho relevante: los samaritanos, en la época de Jesús, eran grupo de baja consideración social, con la connotación de heréticos. La parábola es doblemente potente. Primero, el que hace el bien lo hace completamente, sin esperar retribución. Pero, además, quien hace el bien es persona no igual al beneficiado. Podría argumentarse que lo hace para congraciarse con quien ayuda, por ser el judío de mayor importancia social. Mas no es posible argumentar así, toda vez que no sabemos si acaso para los samaritanos no fueran igualmente despreciables, así como ellos lo eran para los judíos. Además, quien hace el bien no espera retribución inmediata. Lo que probablemente espera es gratitud.

La gratitud no es un deber, pero obliga. No tanto como un contrato, pero sí como una emoción. La tesis del contrato para fundamentar el principio de reciprocidad es atractiva, toda vez que instala noción de una deseada simetría social. No obstante, en el caso que nos ocupa, es problemática. Supongamos que tengo la obligación contractual de ayudar a mis viejos padres porque ellos me ayudaron a mí durante mi época de minoría e incompetencia. Pero yo no he firmado contrato alguno y mi voluntad nunca fue consultada cuando ellos decidieron engendrarme. Un contrato

en el cual una de las partes no manifestó deseo o voluntad es un contrato insuficientemente realizado.

Puede argumentarse que la reciprocidad es una forma de solidaridad que busca compensaciones por las acciones beneficiosas. Pero, como se ha observado, como concepto útil para fundamentar una ética de apoyo a la tercera edad necesita aún mayores refinamientos y explicitaciones prácticas. No me obliga lo que otros, en el pasado, hicieron por mí indirectamente (por ejemplo, creando condiciones de vida apropiadas) y no tengo cómo retribuirles.

El argumento puede valer hacia el futuro. Yo esperarí que si me comporto bien con los ancianos que hoy conozco, los jóvenes de mañana lo harán conmigo. Pero es más una esperanza que una certidumbre y los ejemplos sobran para demostrar la asimetría de compromisos así concebidos.

## **Continúa la investigación**

Con los argumentos aportados solamente se intenta sugerir que los conceptos de solidaridad y reciprocidad pueden ser utilizados para analizar el comportamiento moral hacia los adultos mayores. Esta investigación es incompleta y se presenta solo como incitación y posible plataforma de análisis. Quede para otra ocasión un mayor desarrollo.

## **Referencias**

- Moebius, S., Schoroer, M. (editores) Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart. Suhrkamp, Frankfurt/M, 2010.
- Lolas, F. Escritos sobre vejez, envejecimiento y muerte. Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat, Iquique (Chile), 2002 (2ª edición, 2006)