

Introducción a la bioética

Desde una perspectiva
filosófica

Paulina Rivero Weber



Paulina Rivero Weber

es doctora en filosofía por la UNAM, donde ha sido profesora de licenciatura y posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras. Es autora de los libros *Nietzsche: verdad e ilusión* (3ª ed., 2011), *Ética. Un curso universitario* (2015), *Alétheia. La verdad originaria: Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger* (2ª ed., 2016) y *Se busca heroína* (3ª ed., 2016). Junto con el pianista y director de orquesta Gustavo Rivero Weber, es coautora del CD *Nietzsche: su música* (6ª ed., 2015). Ha coordinado varios libros, entre ellos *Nietzsche: el desafío del pensamiento* (2016) y *Zooética. Una mirada filosófica a los animales* (2018), ambos publicados por el FCE.

Introducción a la bioética

Paulina Rivero Weber

Introducción a la bioética
Desde una perspectiva filosófica



Sección de Obras de Filosofía
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa Universitario de Bioética

Primera edición, 2021

Rivero Weber, Paulina

Introducción a la bioética. Desde una perspectiva filosófica / Paulina Rivero Weber. —

México : FCE, UNAM, PUB, 2021

182 p. ; 21 × 14 cm — (Colec. Filosofía. Ser. Biblioteca de Ética y Bioética)

ISBN 978-607-16-7015-1 (FCE)

ISBN 978-607-30-4149-2 (UNAM)

1. Bioética 2. Filosofía I. Ser. II. t.

LC R724

Dewey 176 R625i

Para Leopoldo con amor

Distribución mundial



Biblioteca de ética y bioética

Biblioteca de Ética y Bioética

Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México
(Programa Universitario de Bioética)

Volumen 10. *Introducción a la bioética. Desde una perspectiva filosófica.*

D. R. © 2021, Universidad Nacional Autónoma de México
Programa Universitario de Bioética
Ciudad Universitaria; 04510 Ciudad de México México

D. R. © 2021, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738, Ciudad de México.
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. 55-5227-4672

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-16-7015-1 (FCE)
ISBN 978-607-30-4149-2 (UNAM)

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Índice

<i>Prólogo</i>	11
<i>Introducción</i>	19
Bioética y filosofía: <i>to theorein</i> , la visión completa	19
La bioética como ciencia de fronteras	21
La laicidad en la bioética	23
Hacia una posible definición de la bioética	26
I. <i>Vida, ética y bioética</i>	33
Vida y ética	33
El camino hacia la bioética desde la filosofía de Nietzsche	35
La técnica moderna: el camino de Heidegger	52
Fritz Jahr: el creador del concepto «bioética»	62
El nacimiento de la bioética desde la ciencia	64
II. <i>Humanismo, antropocentrismo y el concepto de «persona»</i>	67
La cuestión del humanismo	67
El humanismo frente al teocentrismo	70
Del humanismo al antropocentrismo	73
Superar el antropocentrismo	76
Una forma diferente de ver: una forma diferente de ser ..	77
¿Hacia un ecocentrismo ontológico?	79
El concepto de «persona»	82
III. <i>Los problemas más urgentes de la bioética</i>	87
Nota previa	87

Moral animal y ética humana: en torno a la diferencia entre agresión y violencia	88
Especismo y cambio climático: un origen común	105
La interrupción voluntaria del embarazo	120
La eutanasia	132
La senectud en la época de la técnica	143
¿Cómo pensar de manera diferente las discapacidades? ..	158
<i>Epílogo</i>	169
<i>Bibliografía</i>	175

Prólogo

Suele creerse que la bioética surgió fuera del ámbito de la ética y de la filosofía. También suele creerse que este vocablo nació casi por generación espontánea, de la mente de un científico, en la década de los años sesenta del siglo xx y que sólo de modo tardío fue incorporado a la filosofía. Esto es un error.

Aunque este libro no se aboca a rebatir lo anterior, por tratarse de una introducción a esta área del conocimiento desde la filosofía, aquí demuestro que, definitivamente, eso no es así. La bioética surgió de la filosofía. Ésta ya le había preparado varios caminos de manera previa mediante el cuestionamiento de dos temas que son nodulares para la bioética. Primero, a finales del siglo xix hallamos el más radical cuestionamiento del valor de la vida humana y de las razones por las cuales la valoramos de ese modo. A lo largo de ese camino se encuentran ya las diversas razones por las cuales en el pasado —y todavía en el presente— no se han valorado por igual otros tipos de vida diferentes a la del ser humano, ni se ha valorado correctamente el planeta en su conjunto. Pero también la cuestión de la técnica, fundamental para la bioética, fue un tema reiterado a lo largo de la filosofía del siglo xx: José Ortega y Gasset, Martin Heidegger y muchos más dejarán trazado el camino para un análisis de las implicaciones del avance de la ciencia y la tecnología para el siglo xxi.

En este libro veremos que, cuando el filósofo y teólogo alemán Fritz Jahr creó este neologismo, retomado luego por el científico Van Rensselaer Potter casi medio siglo después, la filosofía ya había hecho una crítica radical al concepto de «vida» y había descrito con

claridad meridiana qué es la técnica desde el punto de vista de la filosofía y qué implica para el pensamiento y para la vida. Veremos cómo esa crítica a la idea de vida influyó en pensadores del siglo XX, por lo que el valor y la concepción de la vida fueron profundamente cuestionados y transformados. Y veremos, por supuesto, en qué medida la crítica filosófica a la ciencia y la tecnología se ha manifestado como una realidad en el irrefrenable avance de la técnica moderna.

Hoy, la importancia de la bioética crece día a día. Hace apenas algunos años sus alcances no eran tan claros. Aquellos sujetos ajenos a la filosofía académica no conocían la existencia de esta rama del conocimiento, que tenía mucho que decir y explicar no sólo sobre cuestiones filosóficas sino acerca de la vida de cualquier ser en el planeta y sobre este mismo. Por su parte, médicos y científicos, de manera un tanto ingenua, creían que la medicina había «salvado» ya no digamos a la bioética sino incluso a la ética, cuando en realidad desconocían la tradición ética y filosófica que había trabajado por milenios en conceptos fundamentales para pensar la bioética.¹ Por eso, muy pronto confundieron la bioética con la ética médica. Algunos llegaron a considerar que la bioética estaba llamada a sustituir a la ética; otros, que se trataba básicamente del mismo tipo de conocimiento, aplicado a un mundo con una tecnología diferente. La realidad es que existía, y todavía existe, una gran confusión respecto de qué es la bioética y cómo deben plantearse los problemas bioéticos.

De manera que la primera aclaración que haré para la lectura de este texto es la siguiente: este libro está escrito por una mujer que se dedica a la filosofía, lo cual me parece pertinente para una introducción a cualquier área, porque a la filosofía le atañe explicar lo que son las cosas o cualquier entidad. Debo insistir en que esta introducción a la bioética se narra desde «una» perspectiva filosófica; una de muchas otras que seguramente podrían ser narradas por otros pensadores. Una pensadora kantiana y una nietzscheana, por dar un ejemplo, no fundamentan del mismo modo sus argumentos, ni pueden tener las mismas razones para valorar la vida. La realidad es que no existe «la» filosofía ni «una» filosofía que sea la auténtica y verdadera.

¹ Hoy en día algunas personas continúan considerando cierta esa idea de Stephen Toulmin, expresada en «How Medicine Saved the Life of Ethics», *Perspectives in Biology and Medicine* 25, 4 (1982), pp. 736-749.

Existen muchas propuestas, en ocasiones muy diferentes unas de otras, y en este libro se narra un camino posible. Lo menos que puede hacer quien escribe es orientar al lector sobre cuál es el camino narrado aquí, esto es, quiénes son los personajes y las ideas que desfilarán a lo largo de este libro. Aunque la bibliografía los delata, debo decir que mi camino hacia la bioética surgió hace muchos años gracias a mis lecturas de Homero, Platón y Aristóteles, pero quienes me abrieron los ojos hacia ella fueron Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Fritz Jahr, entre otros. De modo que habrá otros caminos, pero la radicalidad del cuestionamiento llevado a cabo por estos pensadores sobre las ideas de las que surgirían los conceptos fundamentales de la bioética no tiene paralelo alguno en la historia de la filosofía occidental.

Es importante insistir en que cualquier perspectiva filosófica resulta imprescindible para la bioética, pues inevitablemente ésta requiere conocimientos de ética, en la misma medida en que la biomedicina requiere conocimientos de medicina. Quien pretenda hacer bioética a espaldas de la ética está condenado a no comprender a fondo sus planteamientos y, por ende, una introducción a la bioética puede y debe hacerse desde la perspectiva filosófica. He querido dejar esta idea como un razonamiento previo porque, como he dicho, la confusión entre bioética y ética médica ha generado un gran desorden; comprender la diferencia entre ambas áreas es el primer paso para entender los problemas propios de la bioética, vengan del área que vengan. En el fondo, toda bioética es ética y plantea problemas fundamentales del pensamiento filosófico, como veremos en este libro.

Otra cuestión que me parece digna de mencionar es que la presente obra surgió de varias vivencias a lo largo del curso «Introducción a la bioética» que dicté en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Lo primero que me sorprendió fue la cantidad de estudiantes que se presentaron a ese curso, pues para mí no era del todo claro que los jóvenes estuvieran tan interesados en la bioética. A lo largo de ese curso introductorio leímos textos de Darwin, Jahr y Potter, y corroboré el creciente interés sobre estos temas, que hoy continúa: hay una gran necesidad de dar las razones de estos temas desde la filosofía. La semilla de este libro fue una pregunta reiterada por mis alumnos durante aquel curso:

¿qué libro puedo leer para introducirme en la bioética? Tenía yo a la mano decenas de libros especializados en diversos temas: células troncales, aborto, eutanasia, embarazo subrogado, cambio climático, contaminación, alimentación, estatus de los animales, ecosistemas y ética, neuroética; en fin, por títulos no paraba. Incluso ya tenía publicados algunos artículos sobre diversos temas, pero no encontraba algo general que, desde el punto de vista de la filosofía, pudiera llevar a mis propios alumnos a acercarse a la bioética por primera vez. Finalmente, un colega me hizo una sugerencia: «Tú tienes un libro publicado por el Fondo de Cultura Económica y yo tengo otro: recomienda éstos». Entonces me di cuenta de que precisamente esos libros, como muchos otros, trataban temas urgentes y muy importantes, pero no servían para que un alumno de estudios profesionales o de posgrado comprendiera el surgimiento de esta área del saber desde una perspectiva filosófica. Entonces decidí escribirlo, aunque nunca creí que ese trabajo fuera tan difícil como para prolongarse durante tantos años.

Para prevenir al lector, debo mencionar otra razón más por la que decidí escribir este texto. Al buscar una introducción a la bioética desde la filosofía me di cuenta de que muchas obras que ostentan el título de *Bioética* o de *Introducción a la bioética*, lamentablemente, no lo son. Algunos son más bien libros de moral: abundan incluso publicaciones sobre bioética escritas desde perspectivas religiosas. Más adelante abundaré sobre este tema, al hablar de la diferencia entre ética y moral, y también al hablar de la importancia de la laicidad como un elemento constitutivo de la bioética. Muchos de aquellos textos también tenían el problema de que ignoraban la perspectiva filosófica, la cual es imprescindible para comprender esta área; veía yo a sus autores hacer intentos por explicar la bioética con base en la medicina y hacer esfuerzos por definir la bioética acudiendo a las múltiples definiciones de enciclopedias, diccionarios o acuerdos mundiales. Aunque algunos me parecieron dignos, faltaba siempre algo: hablaban de la bioética como si en el pensamiento existiera la generación espontánea. Pero ésta no existe en ningún ámbito, ni en el mundo material real ni en el mundo del pensamiento: todo evoluciona, todo deviene, todo está en constante cambio. Darwin y Heráclito siempre han tenido la razón.

Todo lo anterior me condujo no sólo a escribir una introducción filosófica de la bioética: también me llevó a caer en la cuenta de que podía recomendar a mis alumnos algunos textos sueltos que había escrito en alguna ocasión. Pero ni yo misma fui capaz de localizar algunos de ellos; en las librerías estaban agotados, y en mi propia computadora, perdidos. Esos escritos ya perdidos, publicados en revistas nacionales o extranjeras que ya no se podían adquirir, definieron la estructura de este texto: en la primera parte decidí explicar el campo filosófico del que vi surgir a la bioética; en la segunda, abordaré tres conceptos que considero necesarios para poder tratar cualquier tema de bioética, y en la tercera decidí volver a esos temas para reescribir mis ideas. Así lo hice y en casos específicos indico a pie de página cuando el texto fue leído en alguna conferencia o publicado años atrás en otra versión, ya que, en filosofía tanto como en bioética, con la edad también las ideas maduran, se aclaran y se adquiere una perspectiva más desinteresada; más objetiva, me atrevería a decir.

Una reflexión final para orientar al lector sobre lo que encontrará en este texto. Decía Bryan Magee que quienes nos dedicamos a la filosofía tenemos una única preocupación central alrededor de la cual pensamos. En ese sentido todos mis escritos y mis pensamientos tienen, de manera implícita o explícita, un núcleo central siempre presente. Me interesa compartir cuál ha sido, a lo largo de mi vida, esa preocupación central alrededor de la cual siempre he dado vueltas. Desde siempre la pregunta por la vida me dejó perpleja. De modo que ahora acepto que en mis escritos siempre se encuentra, o al menos se asoma, el concepto «vida»: siempre me han preocupado las diferentes concepciones de la vida: desde joven me inquietó la relación entre la vida racional y la vida irracional. Encontré muchas dificultades para llegar a plantear mi primera pregunta bien elaborada sobre ese tema. Lo logré gracias a la ayuda del doctor Conrado Eggers Lan, quien durante meses me recibió en su casa junto con un par de compañeras de aquel entonces. Siendo filólogo y filósofo, él comprendía perfectamente la importancia de la gestación de las palabras, de manera que bajo su dirección estudié este apasionante tema en los primeros textos de la cultura griega que a todos nos han marcado: la *Iliada* y la *Odisea*. A él también le debo haber pisado con más seguridad tierra platónica, expresión que parece una broma a modo de oxí-

moron, pero no lo es: con Eggers Lan leí a Platón de una manera que me dejó bien claro cómo lee a Platón un magnífico platonista, como lo fue él.

Paralelamente tuve la fortuna de formar parte de la «última camada» de alumnos de Eduardo Nicol. Al principio, fui una alumna entre casi una centena de estudiantes que asistían a sus clases de metafísica, en el segundo año de la carrera. Pero me empeñé en llamar su atención, de modo que realicé un examen con un orden impecable, incluyendo citas y notas, y con una letra preciosa. Gracias a la paciencia de quien entonces era profesor adjunto de Eduardo Nicol, el profesor Silva Camarena, pasé unas tres horas elaborando aquel examen, gracias al cual Nicol me mandó llamar y me aceptó prematuramente en su muy prestigiado seminario de metafísica del posgrado, cuando apenas había cursado la mitad de la licenciatura. El primer día del seminario me senté junto a él, sin caer en la cuenta de que, de los ocho o nueve académicos que nos sentábamos alrededor de esa mesa, sólo yo era estudiante de licenciatura; los demás ya eran profesores. Nicol, para abrir boca, al terminar esa primera sesión anunció a mis compañeros que yo expondría la siguiente clase acerca de su recién salido texto *La agonía de Proteo*. Creo que la que agonizó una semana entera preparando esa exposición fui yo, pero lo hice. Narro esto porque es importante dejar claro de dónde vengo: no procedo ni de la mal llamada filosofía analítica, ni de la filosofía de la ciencia. Eggers Lan, Eduardo Nicol y, posteriormente, Juliana González fueron mis ejemplos en el mundo de la filosofía.

Después, ya alejada de ellos y bajo mi exclusiva responsabilidad, me volví inevitablemente antiplatonista cuando me aboqué al estudio del pensamiento de Nietzsche, quien consideró, con justa razón, que su filosofía era platonismo invertido. Posteriormente, el mismo Nietzsche me llevó a Heidegger y éste al pensamiento oriental, en el cual me aboqué al estudio del daoísmo chino de Laozi y Zhuangzi y, en particular, a su concepción de la vida y la naturaleza. Durante todos esos años me dediqué a la docencia, a la investigación y a la escritura.

He aclarado esto porque mi arribo a la bioética ha sido desde ese ámbito de la filosofía y no desde otro. Porque, como he dicho, hay otros caminos que, desde la filosofía, pueden conducir al estudio de

la bioética, pero el mío fue el que he descrito. En ese sentido, no llegué a la bioética motivada por inquietudes que tuvieran que ver con la ética médica: yo llegué desde la ética, acompañada de mi aprendizaje sobre la valoración de la vida y la razón y sobre la relación entre los fenómenos racionales e irracionales en el vasto mundo griego, así como de mis estudios sobre la concepción nietzscheana de la vida, de la concepción heideggeriana del mundo tecnologizado y de la forma de comprender la naturaleza de los más antiguos sabios daoístas.

Creo que es muy importante compartir lo anterior, porque a mí misma me tomó mucho tiempo ser capaz de girar la vista hacia atrás y darme cuenta de que ese era un camino coherente y era mi camino. Ese y ningún otro. A veces ese camino me parecía un ir y venir de un tema a otro o de una corriente filosófica a otra: ¿los griegos y Nietzsche? Bueno, es factible, pero ¿Nietzsche y el daoísmo? ¿Heidegger y el budismo? Y luego, ¿bioética? Sí: ahora comprendo que ese ha sido un camino coherente y quiero compartirlo. El hecho de que desde ahí yo hubiese llegado a la bioética posee una lógica propia: ese hecho es fiel testigo de una de las formas en que la filosofía, sin saberlo, preparó un camino para cuestionar el mundo contemporáneo y de eso quiero dejar testimonio: me interesa compartir la forma en que esos pensadores conformaron en mí una visión del mundo desde la cual hoy pienso y planteo los problemas bioéticos contemporáneos.

Por último, hago explícito mi agradecimiento a la instancia que me permitió dedicarme a la escritura de este texto, que me tomó mucho trabajo realizar y que me hizo comprender muchas cosas. Comencé su escritura gracias al permiso que me otorgó la UNAM a través de la Facultad de Filosofía y Letras para ser comisionada por un año al Programa Universitario de Bioética con el objetivo de dedicarme «casi» exclusivamente a esa tarea. «Casi», porque en aquel entonces trabajé en otras actividades, entre ellas, en un libro ya publicado por el Fondo de Cultura Económica; y, por supuesto, impartí mis clases, pues nunca he dejado de ser profesora en la licenciatura ni en el posgrado de filosofía de la UNAM: ese ha sido mi privilegio y mi obligación. Agradezco, pues, a la UNAM, mi *alma mater*, el apoyo para culminar la escritura de esta *Introducción a la bioética*, que espero logre su cometido: acercar a los profesionales de la bioética y a los estudiosos de filosofía a una perspectiva filosófica de la bioética.

Introducción

Bioética y filosofía: *to theorein*, la visión completa

Esta introducción a la bioética está escrita desde una perspectiva privilegiada. Porque la filosófica no es, permítaseme decirlo, equivalente a cualquier perspectiva. Desde cualquier otro lugar, escribir un libro sobre bioética podría parecer una ambición desmedida: son tantas las áreas del saber que conforman esta ciencia que parecería imposible abordarla de manera general. Porque no se pueden abordar del mismo modo las cuestiones bioéticas desde la ciencia médica, desde el derecho o desde la psicología, por hablar tan sólo de tres disciplinas de las muchas que existen. Y la bioética involucra a todas ellas. De esta forma, el primer problema radica en cómo hablar de algo que comprende tantas áreas y que a la vez existe como un saber en sí.

La forma de escribir una introducción general debe corresponder a aquella disciplina que sea capaz de hablar de modo general; esto es, que pueda exponer aquello que es común y que une las fronteras de tan variadas disciplinas en una sola. Y eso, precisamente, es lo que hace la filosofía desde su surgimiento hace más de 2 500 años: busca lo que es común en la aparente pluralidad de datos que le brinda la realidad.

La visión filosófica fue definida atinadamente por los griegos como *theorein*,¹ de donde proviene nuestro concepto «teoría». Pero

¹ Los antiguos griegos tenían muchos verbos para designar la acción de ver. El verbo *theorein* comparte raíz con *theasthai*, otro verbo con significado muy similar que también está emparentado con *theatron*; tanto *theorein* como *theasthai* aluden al tipo de mirada que se tiene en el *theatron* (el teatro, que literalmente es «el lugar para ver»). Cf. Juan Corominas y José Antonio Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*,

¿qué quiere decir lo anterior? Este verbo griego designa una cierta forma y una determinada habilidad para ver las cosas y describirlas. Es el mismo verbo que se emplea para designar la visión que el antiguo griego tenía en los teatros cuando veía el escenario desde arriba.

Para comprender el significado de la visión filosófica, imaginemos cómo era entonces un teatro griego, que difiere un poco de nuestros teatros actuales en cuanto a su estructura. Se trataba de un semicírculo alrededor del cual se ubicaban las gradas de la primera a la última fila de modo ascendente. Los individuos ubicados en la primera fila lograban ver de cerca el escenario y a sus actores. Por lo mismo, podían captar pequeños datos que se escapan al espectador lejano y apreciar detalles como el maquillaje de cada actor, el pequeño tropiezo que pudiera tener al pisar su vestido; en fin, eran capaces de estudiar varios detalles de la obra, pero no tenían el panorama global de la misma.

El público que se ubicaba un poco más atrás podía detectar todavía algunas cosas interesantes; por ejemplo, qué actor titubeaba en el momento en que no debía hacerlo, y otros detalles; pero aún no poseía una visión general. Quienes se ubicaban en el centro en las gradas más elevadas no podían captar el sinnúmero de pequeños detalles que captaban los espectadores que hemos descrito, pero tenían una visión general de la obra y podían entenderla y apreciarla en su conjunto de una manera que al espectador más cercano le estaba vedada: esa es la visión de la filosofía. De modo que la disciplina que habla de las cosas en su conjunto no es otra que la filosofía, que tiene esa visión.

Lo anterior no implica que no sean importantes esas otras formas de ver y de observar el mundo de manera más especializada. Más bien muestra que si se quiere tener claridad respecto de la disciplina *en su conjunto* es necesario acudir a la filosofía. Ya lo ha dicho Martin Heidegger en su análisis sobre la tecnología: explicar lo que es la técnica no corresponde a la técnica, pues ésta sólo lleva a cabo aquello para lo cual ha sido diseñada. Explicar su lugar en el mundo antiguo o en el mundo contemporáneo es una cuestión que corresponde a la

vol. V, Gredos, Madrid, 1980, p. 445; así como Henry George Liddell, Robert Scott y Henry Stuart Jones, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996, 2042 pp.

filosofía. Sucede lo mismo con la bioética y con cualquier saber: explicar lo que ella es no puede hacerse desde ninguna de las ciencias que la conforman, sino que es una labor que corresponde a la filosofía y de ella hablaremos en este libro.

La bioética como ciencia de fronteras

Recordemos el primer dato sobre la bioética en general: es una ciencia de fronteras que puede incumbir a todas y a cada una de las diferentes áreas del saber y del hacer humanos. La matemática, la física, la biología, la técnica, la psicología, el derecho o la medicina son tan sólo algunas de las que pueden estar presentes en los diversos dilemas de la bioética. Por eso no puede existir una sola perspectiva de la bioética y, por lo mismo, nadie domina este saber en todas sus modalidades: es imposible que una sola persona conozca a fondo todas y cada una de las áreas del saber y el hacer humanos. Por eso también, al hablar de bioética, debemos abrir nuestro panorama visual tanto como sea posible: si bien un filósofo puede proponer una idea, no puede dejar de atender las repercusiones que esa idea puede traer en el ámbito del derecho o de la política; o si bien un científico puede demostrar la plausibilidad de un experimento, no por eso puede ignorar sus implicaciones éticas, psicológicas o sociales. A eso nos referimos cuando afirmamos que la bioética es una ciencia de fronteras.

Con base en lo anterior, en su estudio y en su acción la bioética se aborda de manera interdisciplinaria. Tomemos como ejemplo los programas institucionales abocados al estudio de la bioética; en ellos se conjuntan miembros con diferentes especializaciones para abrir la visión de cada uno de sus participantes.² Otro ejemplo son los comités de bioética, presentes cada vez más en todo el mundo; entre sus miembros, por lo general, se encuentran médicos, filósofos, psicólogos, juristas, politólogos, sociólogos; en fin, se trata (o al menos de-

² En el caso del Programa Universitario de Bioética de la UNAM, para el cual se elabora este texto, el esquema es el que sigue el resto de los programas universitarios. Creados por el rector Octavio Rivero Serrano entre 1991 y 1995, surgieron a raíz de la necesidad de conjuntar especialistas de diversas áreas en torno de un tema común, para abordarlo con esa visión interdisciplinaria de la que hablamos aquí.

bería tratarse) de que cada área del saber humano tenga cupo y esté representada en este tipo de comités. Y evidentemente en ese tipo de comités no debería faltar nunca un filósofo ni un representante de las ciencias de la vida: la *bio-ética* es, ante todo, la unión de éstas con la filosofía.

Podemos ver esa interdisciplinariedad como un aspecto positivo; sin duda lo es, pero también es el aspecto que más ha complicado su estudio. Me ha tocado presenciar el surgimiento de diversos planes de estudio para posgrados y diplomados de bioética y el desastre comienza en el instante preciso en que cada uno de los académicos presentes expone las temáticas que, desde su campo, es necesario abarcar. El médico tiene toda la razón cuando insiste en que es imposible dejar de estudiar temas como la eutanasia, el aborto, la maternidad subrogada, las células troncales, la clonación, el implante de órganos, la encarnización médica, la neurociencia... y una lista interminable de tópicos. Y tiene toda la razón porque desde la bioética no se puede ignorar ninguno de esos temas. A la vez, el ecólogo insistirá, también con toda razón, en la urgencia que conlleva el estudio de los diferentes ecosistemas del planeta y de su supervivencia, así como la relación que existe entre los entes sin vida orgánica, como ríos o montañas, con los seres con vida orgánica, como los animales o las plantas... La lista también puede ser interminable. Y así podemos recorrer cada una de las áreas del saber y corroborar que, en efecto, cada uno de los temas expuestos resulta imprescindible: ¿cómo conformar el temario de un posgrado o de un diplomado? ¿Cómo establecer los límites? Esto es, ¿cómo definir la bioética y delimitar sus contenidos? Esa tarea resulta casi imposible.

De ahí que lo que se debe delimitar no son los temas, ni los contenidos, sino el tipo de acercamiento que se pretende tener desde la bioética. Se puede y se debe escribir y hablar desde el ámbito jurídico, sociológico, científico y desde cada uno de los diferentes campos del saber; pero cada acercamiento a la bioética desde un área específica equivale al estudio de un árbol del bosque, mientras que la perspectiva filosófica equivale a la ruta mediante la que hay que atravesarlo, siguiendo la conocida y atinada metáfora hegeliana.³ Porque la filo-

³ La cita textual es la siguiente: «Además, en tercer lugar, hay que empezar por tener una visión general de conjunto antes de poder entrar en el detalle; de otro modo, los

sófia no es un área del saber; más bien es una forma de ver las cosas y por eso se puede filosofar sobre cualquiera de éstas. Por eso hay filosofía de la biología, filosofía de las matemáticas o filosofía de la medicina. Y para hablar de lo que es la bioética, la mirada más global y, a la vez, la más limpia y penetrante, es la mirada filosófica: *to theorein*. Filosofar equivale a sentarse en el mejor lugar del teatro de la vida para conocer y analizar a fondo lo que sucede en el escenario. Metáfora aparte, en el escenario de la bioética confluyen las fronteras de todos los saberes: eso es lo que la conforma y a la vez la distingue de otras formas de plantear un problema.

La laicidad en la bioética

Hay ciertas características imprescindibles de la bioética: la laicidad es una de ellas. Una bioética que no sea laica simplemente no es bioética; puede ser moral o religión, pero no es bioética. Por eso es muy importante aclarar qué es exactamente la «laicidad» y en qué consiste ser laico.

El concepto «laico» ha evolucionado considerablemente a lo largo de la historia, al grado de que ha asumido significados radicalmente opuestos. Pero si rastreamos sus diversos significados podremos ver aquello que es común a todas sus vertientes. El término viene del griego *laikós*, el cual procede de *laós*: «pueblo». De modo que originalmente el laico era aquel que procedía del pueblo y, como tal, era ajeno a cualquier tipo de sacerdocio; de ahí que *laicus* en latín haya adquirido el significado de «aquel que no es clérigo».⁴ Como veremos más adelante, su significado original guarda cierta relación con el actual sentido del término: el laico era el que estudiaba algo desde la perspectiva de cualquier ciudadano de un pueblo. De ahí que en los orígenes del catolicismo este concepto se empleara para designar a aquellos que, sin ser parte del clero, estudiaban las escrituras e, incluso, evangelizaban a los «paganos», pero no lo hacían como

detalles nos impedirán ver el todo, los árboles no nos dejarán ver el bosque, las filosofías nos impedirán ver la filosofía». Georg Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, FCE, México, 1995, p. 12.

⁴ Corominas y Pascual, *op. cit.*, vol. III, p. 624.

sacerdotes sino como «laicos», esto es, como gente del pueblo. Desde sus orígenes el término «laico» designa a aquel que realiza una actividad de manera independiente de las instituciones religiosas.

En la época del Renacimiento, alrededor del siglo XVI, el término comenzó a implicar esa independencia no sólo con respecto a las instituciones religiosas sino en relación con cualquier idea religiosa. Este significado es el que ha preñado el actual sentido del laicismo: hoy prevalece la idea de que ser laico es ser capaz de pensar de manera independiente de cualquier institución o ideología de cuño religioso.

En México el laicismo se radicalizó durante la presidencia de Benito Juárez, quien construyó una república laica. Como sabemos, desde la conquista española se impuso un Estado confesional que se caracterizó por la intolerancia religiosa propia de los llamados «reyes católicos». En todas las constituciones mexicanas promulgadas hasta 1843 se especificó que la única religión que se podía profesar en nuestro país era la católica. Por lo mismo, podría creerse que, junto con la independencia de México, esta situación cambiaría. Pero, paradójicamente, la lucha independentista engrandeció aún más el poder de la Iglesia, pues muchos de sus caudillos provenían de ella e incluso numerosas imágenes propias de esa religión se emplearon como estandartes y símbolos de esa lucha. De ahí que la religión heredada de los conquistadores, a lo largo del movimiento independentista, creció en poder político hasta erguirse como el aspecto dominante del Estado.

El presidente Juárez⁵ fue el primero en enfrentar la historia de México con una propuesta radicalmente diferente: el Estado laico. Promulgó la separación de los poderes eclesiástico y político; derogó las leyes que exigían el pago de diezmos a la Iglesia católica y, aun antes de ser presidente, como gobernador de Oaxaca, terminó con la costumbre fuertemente arraigada de que las autoridades políticas asistieran a ceremonias religiosas con carácter oficial. Después, como sabemos, Juárez nacionalizó los cuantiosos bienes del clero y defendió la libertad religiosa prohibida hasta entonces.

⁵ Benito Juárez escribió múltiples cartas, discursos y manifiestos que han sido objeto de varias antologías. Cf. Andrés Henestrosa, *Benito Juárez, textos políticos*, SEP, México, 1944, y Benito Juárez, *Apuntes para mis hijos*, UNAM, México, Col. Pequeños Grandes Ensayos, 2003.

Esto último me parece de suma importancia para la actual comprensión del término «laicidad». Un Estado laico no es un Estado ateo, como incorrectamente se puede llegar a creer. El primero es aquel en el cual toda creencia religiosa es ajena al propio Estado y actúa de manera independiente de las diferentes creencias religiosas. Pero, a la vez, el Estado laico permite la existencia de cualquier religión y considera que todas ellas tienen el mismo derecho a coexistir. Ser laico en bioética no implica ser ateo, sino simplemente *no involucrar creencias religiosas de ningún tipo en los argumentos bioéticos*. En ese sentido, la bioética es laica en la misma medida en que el agua es mojada; esto es, la laicidad es parte integral de la bioética, es constituyente de ella, pero esto no implica que quienes la estudian no tengan creencias religiosas personales. La laicidad en la bioética permite lo contrario: una persona de cualquier tipo de religiosidad puede estudiar y hablar de bioética; cualquier forma de religiosidad es igualmente respetado porque al discutir sobre estos asuntos las creencias se respetan y no se discuten: se dejan para la vida religiosa y no forman parte de la argumentación bioética.

Todo lo anterior cobra importancia si tomamos en cuenta que los argumentos bioéticos no deben incluir creencias de ningún tipo, sino que se apegan a lo que es común a todos: la capacidad de pensar, reflexionar y argumentar de manera racional. Lo anterior, en lugar de despreciar las diferentes creencias y formas de religiosidad en el mundo, permite reconocer qué tan reales son las distintas formas de religiosidad de la Mesoamérica prehispánica como el cristianismo o el hinduismo; pero esas creencias, simplemente, no deben ser parte de la argumentación en bioética, por dos razones, que expongo a continuación.

Primero, las religiones pueden tener presupuestos y valores muy diferentes entre sí, lo cual se contrapone a la posibilidad de encontrar soluciones comunes en un diálogo razonado. Por otro lado, las creencias no pueden discutirse, pues pertenecen a otro orden: podemos dialogar y discutir ideas mas no creencias, porque las ideas se sustentan en argumentos racionales, mientras que las creencias no requieren argumentación alguna: las ideas se piensan, las creencias se creen. Y digo lo anterior porque resulta contraproducente el irónico desprecio que algunos científicos muestran por las creencias reli-

gias. Tenemos que partir del hecho real de que gran parte del mundo tiene alguna creencia religiosa, y es con ese mundo, con esas personas, con las que debemos debatir las cuestiones bioéticas de las cuales depende no sólo la aceptación de normas básicas para una vida de calidad, sino la misma existencia de la diversidad biológica de nuestro planeta. Esa gente no vive en la «torre de marfil» de las ciencias o las humanidades, sino en un mundo cotidiano que conlleva no sólo creencias sino muchas supersticiones religiosas. Más vale entonces proceder con respeto a esa diversidad de ideas, mitos y costumbres religiosas, y la única manera de hacerlo es dejando fuera de la discusión cualquier tipo de creencia. En eso consiste el hecho de ser laico en bioética: en ser capaz de dialogar racionalmente, respetando y dejando a un lado las creencias propias y las del interlocutor. Por eso he dicho que si la bioética no es laica simplemente no es bioética; quizá es una argumentación racional mezclada con creencias personales, pero bioética no es.

Todo lo anterior es muy importante porque esta ciencia está destinada a abrir el diálogo entre personas muy diferentes; si todos tuviéramos las mismas creencias quizá no haría falta la laicidad y todos estaríamos de acuerdo en todo. Pero la realidad es muy diferente: en un mismo país viven personas con creencias completamente opuestas y, por supuesto, éstas varían aún más de un país a otro, de una religión a otra, y lo que busca la bioética son soluciones, puntos de encuentro, conclusiones que guíen el mundo para salir adelante de los desencuentros que hacen peligrar tanto la calidad de vida de una persona como la del planeta en su conjunto.

Hacia una posible definición de la bioética

Definir es trazar un límite que señale dónde finalizan las cosas. Es, en el sentido más literal de la expresión, de-*finir*, de-*limitar*.⁶ Por eso, ofrecer una definición de lo que es la bioética resulta sumamente com-

⁶ Lo que me interesa señalar con estos guiones y con las letras en cursivas es algo muy concreto que resulta clave: «definir» implica señalar con precisión los límites y, por lo mismo, la finitud de algo, aquello donde el objeto por definir tiene un fin, en el sentido de «finalizar» (no de «finalidad»).

plejo: ¿cómo de-limitar una ciencia de fronteras? Habíamos dicho al inicio de esta introducción que la bioética es una ciencia que abarca todos los ámbitos del saber humano y por eso ha sido susceptible de muchas definiciones o, quizá deberíamos decir, de muchos intentos de definirla. A eso hemos de agregar que, como toda área del conocimiento, la bioética es un saber histórico que, como todo lo que concierne al ser humano, en gran medida es producto de las condiciones históricas en que se genera y permanece por esto en constante evolución. ¿Cómo definir algo que siempre está en constante cambio y, a la vez, involucra todas las áreas del saber humano? La pretensión resulta en efecto exagerada y, con todo, necesaria. Por eso comentaremos aquí algunas conocidas definiciones de bioética propuestas por diversos especialistas e instituciones.

Como analizaremos con todo detalle un poco más adelante, Fritz Jahr creó el concepto «bioética» en 1927 en su artículo «Bio-ética: una perspectiva de la relación ética de los seres humanos con los animales y las plantas».⁷ En ese sentido, para el padre de la bioética, ésta era una rama de la ética, la cual se debía abocar al análisis y al estudio de las relaciones que, desde esa perspectiva, debemos guardar con los seres no humanos.

Por su parte, Van Rensselaer Potter volvió a usar este término en 1970,⁸ y a lo largo de su obra, que también comentaremos más adelante, encontramos varias definiciones. Una de ellas nos deja ver que él creyó que la bioética podía ser «la rama de la ética que se dedica a proveer los principios para la conducta correcta del humano respecto a la vida, tanto de la vida humana como de la vida no humana (animal y vegetal), así como al ambiente en el que pueden darse condiciones aceptables para la vida».⁹ Esa definición contrasta con otra

⁷ Fritz Jahr, *Bio-Ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze* [Bio-ética: una perspectiva de la relación ética de los seres humanos con los animales y las plantas] (1927), *Aesthetika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*, vol. 8, núm. 2, Buenos Aires, abril de 2013, pp. 18-23, y, más recientemente, Paulina Rivero Weber, *Zooética: una mirada filosófica a los animales*, FCE, México, 2018, p. 243.

⁸ Van Rensselaer Potter advertirá, de manera perseverante hasta el final de sus días, que ese término fue su creación. Examinaremos esto más adelante.

⁹ Van Rensselaer Potter, «The Science of Survival», *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 14, núm. 1, The Johns Hopkins University Press, 1970, pp. 127-153.

ofrecida por el mismo autor, en la cual parece resaltar su inclinación hacia la práctica médica al definirla como «el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias humanas y de la atención sanitaria, en cuanto se examina esta conducta a la luz de valores y principios morales». ¹⁰ Más adelante el término fue incorporado a la academia por médicos y científicos, entre los cuales cabe destacar, por ejemplo, a André Hellegers, obstetra holandés que puso énfasis en la importancia del diálogo para solventar los enfrentamientos entre la medicina, la filosofía y la ética.

La bioética todavía continúa siendo objeto de múltiples y cambiantes definiciones. En algunas es palpable la confusión entre bioética y ética médica; recordemos que, en efecto, la bioética aborda los problemas inherentes a la medicina, pero «no todo lo que atañe a la vida humana entra, de por sí, en la bioética», ¹¹ ni todo lo que atañe a la bioética tiene como centro la vida humana. El ser humano no está aislado en el mundo; convive con otras formas de vida y se relaciona con ellas de diversas formas, por lo cual también es menester reflexionar sobre la importancia de la naturaleza en un sentido amplio.

Fueron muchas las circunstancias que exaltaron la necesidad de revisar lo que se entiende por bioética, pero todas ellas surgieron de acontecimientos que involucraban de modo urgente a los seres humanos. Para entender esa tendencia y esa necesidad de aplicar la bioética al ámbito humano pensemos, por ejemplo, en el Código de Nüremberg: tras el fracaso de la ética médica tradicional, a la luz de los experimentos que los nazis llevaron a cabo con judíos durante la segunda Guerra Mundial, surgió con toda razón la necesidad de garantizar que ningún ser humano volviera a pasar por semejantes situaciones.

De forma parecida, en Estados Unidos el experimento de *Tuskegee*, que consistió en observar la progresión natural de la sífilis en afroestadounidenses y determinar tratamientos adecuados, dejó ver la necesidad de limitar esa forma de maltrato al ser humano. De ahí

¹⁰ Van Rensselaer Potter, *Bioethics: A Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1971.

¹¹ Gaia de Vecchi, *Introducción a la bioética*, Facultad de Teología, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2007, p. 41.

surgió la elaboración del Informe Belmont, publicado en 1979, que según Albert Jonsen, miembro de la National Commission (organismo plural que tenía como finalidad ordenar la investigación médica y la experimentación con personas), tenía como principal objetivo «articular un procedimiento para resolver problemas ante la justicia». ¹²

¿Y qué decir del caso de Henrietta Lacks, conocido como «HeLa Lines», ¹³ quien fue la fuente de células más utilizada desde los años cincuenta del siglo xx sin siquiera saberlo? Esta mujer fue diagnosticada con cáncer cervicouterino y se tomaron de su cuerpo dos muestras cervicales, sin su consentimiento y sin haber sido informada. Al notar que sus células «eran más durables», se emplearon para reproducirlas tanto, que el tejido celular creado a partir de ellas se calcula, hoy en día, en 20 toneladas. Entre los descubrimientos logrados a partir de sus células, se encuentra el de Jonas Salk, quien en 1954 creó la vacuna contra la polio. De esta forma, el cuerpo de esa mujer generó millones de dólares mientras su vida y la de su familia transcurrió entre los abusos y la ignorancia en la que subsistían los afroamericanos de aquella época. Nuevamente, se trata de casos en los que seres humanos fueron maltratados, lo cual deja ver, insisto, lo fácil que resultó confinar los estudios de la bioética al ámbito humano y confundirla con la ética médica.

Por todo lo anterior, las definiciones de bioética cambiaron varias veces y mostraron la necesidad de incorporar nuevos temas. Una de las muchas cuestiones que nacieron a raíz de los tres casos mencionados dio lugar a lo que hoy conocemos como «consentimiento informado» en la práctica médica.

Pero pronto el planeta enfrentó retos cada vez más radicales: la deforestación, el cambio climático, la extinción masiva de la biodiversidad pronto hicieron notar que las definiciones y los temas propios de la bioética debían abrirse a un panorama que permitiera ampliar la

¹² *Ibid.*, p. 15.

¹³ «HeLa» son las dos primeras letras de su nombre, forma como quedó registrada esta mujer afroamericana. Rebecca Skloot, *The Immortal Life of Henrietta Lacks*, Crown Publishers, Nueva York, 2010, y Laura M. Beskow, «Lessons from HeLa Cells: The Ethics and Policy of Biospecimens», *Annual Review of Genomics and Human Genetics*, vol. 17, núm. 4, octubre de 2016.

comprensión de esta área del saber para engrandecer su ámbito de estudio e ir más allá del ser humano.

El constante devenir en que se desenvuelve la bioética se evidencia, por ejemplo, en el siguiente caso: en la primera edición de la *Enciclopedia de bioética* publicada por la editorial Macmillan —la mejor hasta ahora— se le definió como «el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y de la salud, examinadas a la luz de los valores y de los principios morales». ¹⁴ En la segunda edición se añadió, al peso de la moral, otros aspectos de la vida humana que moldean el método que caracteriza a esta disciplina. Entonces se definió como «el estudio sistemático de las dimensiones morales —incluida la visión moral, las decisiones, la conducta, las líneas de acción, etc.— de las ciencias de la vida y los cuidados sanitarios con el empleo de una variedad de metodologías éticas y en un planteamiento interdisciplinar». ¹⁵ Y en la tercera edición, hecha por Stephen G. Post, hay una clara referencia a las dos definiciones pasadas y se deja sentir con toda claridad la imposible tarea de dar una definición de bioética. Incluso esa edición dedica una entrada a la «bioética daoísta», por dar el ejemplo más extravagante, pero real, de la diversidad de la bioética y de los cambios por los que ha atravesado. ¹⁶

No podemos pasar por alto lo que sostuvo la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, que publicó la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. A diferencia de otras definiciones que contemplan la diversidad cultural y la importancia de respetar las distintas formas de ver el mundo, propuso establecer «principios universales que sirvan de fundamento para una respuesta de la humanidad a los dilemas y controversias cada vez más numerosos que la ciencia y la tecnología plantean a la especie humana y al medio ambiente». En este sentido, buscó reconciliar la diversidad cultural con los derechos humanos y las libertades fundamentales, evitando invocar lo que consideraba «un relativismo cultural» que podría poner en riesgo aquellos principios. ¹⁷

¹⁴ Warren T. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, Nueva York, 1978.

¹⁵ Warren T. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, Nueva York, 1996.

¹⁶ Stephen G. Post, *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, Nueva York, 2004.

¹⁷ Véase <http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>.

En nuestro país, la Comisión Nacional de Bioética, en su momento, la consideró una rama de la ética aplicada que reflexiona, delibera y hace planteamientos normativos y de políticas públicas para regular y resolver conflictos en la vida social, especialmente en las ciencias de la vida, así como en la práctica y en la investigación médica que afectan la vida del planeta, tanto en la actualidad como en las futuras generaciones. ¹⁸

Como puede apreciarse, es muy difícil establecer un acuerdo en torno a lo que es la bioética. Su quehacer incluye cuestiones éticas, pero también problemas de otras áreas, como sucede, por ejemplo, en la determinación de estados de vida latente o cuando se tratan cuestiones médicas y a la vez ontológicas, como sucede cuando se pretende establecer el momento en que hay vida o deja de haber vida. ¹⁹ Aunque resultan claros algunos puntos de convergencia, la diversidad de las disciplinas que intervienen en la bioética no permite considerar que una sola de ellas ofrezca una definición válida.

Pero detengámonos un momento a reconsiderar la necesidad de una definición de «bioética». Resulta un poco paradójica la necesidad de saber de manera previa en qué consiste aquello en lo que uno se va a adentrar: si ya se sabe en qué consiste, ¿cómo comenzar su estudio con la mente abierta y sin prejuicios? Por eso hemos ofrecido no una sino varias definiciones que pueden orientar al lector, aunque a la vez le hacemos una respetuosa demanda: que no se apegue a una definición. Sólo al explicar el surgimiento y el desarrollo de la bioética el lector podrá obtener no sólo una definición más precisa sino también una comprensión más integral de lo que es la bioética. Adentrémonos, pues, en el surgimiento de esta nueva y fascinante área del saber —y del actuar— humano.

¹⁸ Véase <<http://www.conbioetica-mexico.salud.gob.mx/interior/queeslabioetica.html>>.

¹⁹ H. Tristram Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós Ibérica, Buenos Aires, 1995, p. 36.

I. Vida, ética y bioética

Vida y ética

Nominalmente, el concepto «bioética» involucra dos cuestiones básicas que muestran de antemano sus preocupaciones fundamentales: *bios-vida* y *ethos-ética*. De ahí que lo idóneo será aclarar previamente estos conceptos para tener un buen comienzo en nuestro estudio. El *bios* de la bioética se refiere, como veremos a lo largo del libro, a la vida en general, y por lo mismo es completamente inadecuado circunscribir su estudio a lo que por lo general comprendemos como vida humana o animal: la bioética se ocupa de la vida en todas sus diferentes manifestaciones.

Lo anterior nos lleva de manera irremediable a preguntarnos qué entendemos por el concepto «vida». Aparentemente es un concepto claro, pero es necesario ser muy cuidadosos cuando un concepto aparenta poseer tal claridad: suele suceder que sea el menos comprendido. La idea que hoy tenemos de la vida es muy diferente a la que se tenía hace apenas unas décadas: la tecnología aplicada a las ciencias de la vida ha modificado y cuestionado radicalmente este concepto; con ella, también ha cambiado el valor y la forma de comprender la vida.

Un claro ejemplo es el siguiente: hace unas décadas pocos dudarían en circunscribir la afirmación de que la vida es «sagrada»,¹

¹ Al respecto, es muy esclarecedor el análisis que lleva a cabo el doctor Alejandro Herrera Ibáñez en «La vida humana no es santa», *Revista Digital Reflexiones Marginales*, vol. 5, núm. 30, diciembre de 2015-enero de 2016. En este texto el doctor Herrera analiza la idea de la no santidad de la vida de Peter Singer, que aparece en *Writings on an Ethical Life*, HarperCollins, Nueva York, 2001, pp. 170-185. Agradezco al doctor Alejandro He-

mientras que hoy este postulado ha sido severamente cuestionado y ha surgido la necesidad de considerar de qué vida se está hablando. La vida se manifiesta en una ameba, en un gusano o en una ballena. Y aun si circunscribimos esa afirmación sobre la sacralidad de la vida, exclusivamente de la vida *humana*, pronto podremos comprobar que la idea de que toda vida humana es sagrada no se sostiene. Hay algo más importante que la vida, dice Toni Morrison en *Beloved*: la vida en libertad. Y, por otro lado, muy por encima del valor de la vida, la idea de la «calidad de vida» ha cobrado mayor importancia, sobre todo en los estudios en torno de la eutanasia.

Pero si la vida no es sagrada, la primera pregunta que surge es la siguiente: ¿hay acaso algo más importante que la vida misma? La bioética ha encontrado que la respuesta a esa pregunta es afirmativa. Hay algo más valioso que la vida: es la vida que puede vivirse en ciertas condiciones. La bioética estudia, entre muchos otros temas, la manera en que ha cambiado nuestro concepto de la vida y el valor que le damos al mismo. Puede circunscribir su estudio a la vida en general o enfocarlo a la vida humana, o incluso a la vida de alguno de los reinos de los seres vivos: desde las bacterias hasta los animales, pasando por el reino vegetal, los hongos, las protistas o las arqueas, ya que todos ellos forman parte de la naturaleza. Pero siempre que la bioética limita su estudio a un tipo de vida debe tener presente que se trata de eso: de una limitación autoimpuesta para mantener manejable un tema o una explicación, y que en general la bioética incluye no sólo un tipo de vida sino todo cuanto está vivo, así como los ecosistemas en los que habita todo lo vivo.

Por su parte, el concepto *ethos* alude a la ética, la cual hemos definido en otro lugar como el estudio, y por lo mismo el cuestionamiento, del ámbito de lo moral y de las acciones que surgen de ese ámbito.² Pero es urgente preguntarnos por qué, después de 2 400 años de di-

rrera sus conversaciones sobre este tema y las siguientes recomendaciones: Peter Singer, *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics*, Helga Kuhse (ed.), Blackwell, Oxford, 2002; Helga Kuhse, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, Oxford University Press, Oxford, 1987, y Peter Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Yolanda Fontal Rueda (trad.), Lorenzo Peña (rev.), Paidós, Barcelona, 1997 [1994].

² No puedo abordar aquí el surgimiento de la ética y su relación con la moral. Ese tema aparece en mi escrito «Apología de la inmoralidad», en Octavio Rivero Serrano

lucidar cuestiones éticas, resultó necesaria la creación de la bioética. La ética, desde Heráclito y Sócrates, ha debatido y cuestionado durante siglos la moral establecida. En ese sentido, es muy importante comprender que desde el nacimiento de la ética todos los pensadores que han escrito sobre el tema han distinguido dos ámbitos existenciales diferentes: el ámbito de las costumbres cotidianas y sus normas, con las que funcionamos día a día, y el ámbito de su cuestionamiento. No todos se han referido a esos dos medios como «la moral» y «la ética», pero todos han distinguido y diferenciado claramente la vida enajenada, en la cual no se cuestionan las normas que nos rigen, de la vida en la que el individuo se apropia de su existencia y cuestiona la moral: la vida ética.³

Los estudios sobre ética limitaron sus preocupaciones al cuestionamiento sobre el bien y el mal propios del ser *humano*. Lo mismo que sucede con el concepto *bios* sucede con el concepto *ethos*: ninguno se circunscribe al ámbito del ser humano. Es evidente que sólo el ser humano puede tener una ética, por lo cual examinaremos a fondo las razones y las implicaciones de ese hecho al final de este libro. Pero no por eso podemos dejar de cuestionar el actuar humano con respecto al resto de los entes que lo rodean: otros seres humanos y los animales, los ecosistemas y el planeta en general.

El camino hacia la bioética desde la filosofía de Nietzsche

La bioética ha sido producto de múltiples partos. Recordémoslo: al igual que sucede con la vida y la evolución, en el mundo de las ideas no existe el nacimiento espontáneo, pues las ideas se gestan en el espíritu de una época, en un cierto ámbito y no en otro. Antes de que surgiera el vocablo «bioética», la filosofía ya comenzaba a gestar una serie de ideas que dejaban ver un cambio en sus preocupaciones y, sobre todo, en su concepción y en su valoración de la vida; era claro

(coord.), *Ética en el ejercicio de la medicina*, Seminario sobre Medicina y Salud, Facultad de Medicina, UNAM/Editorial Panamericana, México, 2006.

³ He explicado estas ideas con mayor claridad y detenimiento en mi libro *Ética. Un curso universitario*, UNAM, México, Col. Heterodoxos, 2015.

que resultaba urgente un cuestionamiento de lo que hasta entonces se había entendido por «vida» y, por lo mismo, era necesario reconsiderar la postura ética del ser humano ante ella. En ese sentido, se trata de una idea de gestación muy prolongada; hubo pensadores que, sin saberlo, abrieron las puertas de la filosofía a la futura bioética y prepararon el camino del pensar para recibir a esta nueva área del conocimiento.

Uno de los pensadores que sin duda cambió de manera radical lo que usualmente se comprendía por «vida» e hizo de ese concepto el núcleo de todo su pensamiento fue Friedrich Nietzsche. Cuando desde la filosofía se hablaba de la vida como un valor «sagrado», se pensaba en la vida humana caracterizada por «ser racional», con lo cual se entendía la capacidad de presentar el pensamiento a través de argumentos enlazados de manera coherente con base en reglas lógicas. En ese sentido, detrás de la «sacralidad» de la vida humana estaba la razón, atributo que, para algunos, Dios habría dado al ser humano, creándolo así a su imagen y semejanza: Dios se concebía como un ser racional y a la vez era garante de la racionalidad humana y del indiscutible valor de la razón. Existe, por supuesto, una versión filosófica no teísta de la idea de la superioridad del ser humano, según la cual éste se presenta como «la cumbre» de la evolución, y considera que la racionalidad es el atributo más elevado que ha logrado la evolución. Evidentemente se trata de una pésima lectura de Darwin, quien insistió en que la evolución no «avanza», sino que simplemente se despliega, incluso cometiendo errores: no hay una idea de progreso ni de superioridad.⁴ Pero en filosofía el ejemplo más radical de esta idea lo encontramos en Kant, quien ni siquiera habla del «ser humano», sino del «ser racional», y considera, por supuesto, que ese ser es el hombre... O quizá debamos decir: el hombre europeo, porque Kant tenía una peculiar idea, por ejemplo, de la raza negra. Pero no quisiera desviar al lector con semejantes aberraciones; más bien me interesa dejar claro que cuando la filosofía valoró la vida como algo «sagrado» se refería por lo general a la vida racional.

⁴ Los ojos bajo los párpados cerrados del topo llamaron mucho la atención de Darwin hacia esta idea. Desde mi perspectiva, en Darwin no existe una idea de progreso ascendente, sino de evolución como proceso de ensayo y error.

De modo contrastante, Nietzsche cuestionó el concepto de vida desde su primera obra y continuó haciéndolo a lo largo de toda su filosofía, del mismo modo que cuestionó el valor de la razón. Para él, el tribunal desde el cual debiera ser revalorada la historia de la humanidad no era el kantiano tribunal de la razón, sino el tribunal de la vida misma.⁵ Para ello realizó una feroz crítica a la figura de Sócrates, quien dejó explícitamente formulada su concepción de la vida y del valor de la razón al referirse al valor supremo del análisis filosófico, cuando afirmó que «la vida sin tal género de examen no merece ser vivida». Con esas palabras —y algunas otras más— Sócrates se convirtió en el padre de la filosofía y, según Nietzsche, en el más peligroso enemigo de la vida. Para aquel griego, en efecto, vivir sin examinar la propia vida resultaba indigno, pero le faltó aclarar que ese juicio era válido únicamente para él y para todo aquel que quisiera circunscribirlo. Con ello pasó de lo particular a lo universal, del valor personal de su vida a una especie de *dictum* sobre el valor absoluto de la vida: lo que la hace digna es la capacidad de autoexaminarse. De ese modo, Sócrates —sin ser él mismo un racionalista— abrió la puerta al racionalismo, que valora la vida racional por encima de cualquier otra forma de vida, y que incluso valora cualquier otra en la medida en que «se parece» a la vida racional, sembrando así la semilla del antropocentrismo.

Después de más de dos milenios de filosofar con base en esa idea, Nietzsche denunció el problema del racionalismo en toda su magnitud. Lo hizo de múltiples maneras y a la vez generó varios dilemas en torno del concepto de «vida». De ahí que de todos los temas planteados por este filósofo ninguno resulte tan actual ni tan importante como éste. Y de ahí también que la idea de la vida en su pensamiento pueda ser esclarecedora al momento de debatir en torno a varias cuestiones actuales de la bioética.⁶

⁵ A continuación expondré una breve idea del concepto de vida de este pensador. He tratado el tema con más detenimiento en *Nietzsche: verdad e ilusión*.

⁶ Esta veta ha sido seguida por Mónica Cragolini y Virginia Cano. Cf. Mónica Cragolini, «Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía de Nietzsche», en Paulina Rivero Weber (coord.), *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, FCE/UNAM, México, 2016, y Virginia Cano, «La biología jovial: Nietzsche y el evolucionismo darwiniano», en G. Martínez, *Nietzsche: su trasfondo científico*, en prensa.

Podríamos comenzar por acercarnos al primer texto en el que Nietzsche expuso una idea de «vida» destinada a cambiar la concepción y la valoración de la vida; enseguida analizaremos otros textos, pero primero conviene plantar bien los pies en esta primera obra, titulada *El nacimiento de la tragedia*, en la que Nietzsche considera que el valor supremo no es la razón, sino la vida, y lo expresa metafóricamente de la siguiente manera: «Todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización, tendrá que comparecer alguna vez ante el infalible juez Dioniso».⁷ Con esa sentencia podríamos resumir la primera concepción nietzscheana de la vida, pero para hacerlo tendríamos que explicar cómo arribó este pensador a las ideas que quedaron plasmadas en *El nacimiento de la tragedia*, en particular qué simboliza ese «infalible juez Dioniso»,⁸ porque ese texto es completamente simbólico y, por lo mismo, difícil de comprender.⁹ Para entenderlo, primero explicaré las dos grandes metáforas de este texto: lo apolíneo y lo dionisiaco.

Según Nietzsche, en la naturaleza existen dos fuerzas activas: a una la llama el instinto apolíneo, en honor de Apolo, y a la otra, el instinto dionisiaco, en honor de Dioniso. Pero hay que hacer notar que él tenía una particular idea de estas dos deidades griegas: veía a Apolo como el dios de la luz, de las bellas artes, de la transfiguración de todo lo existente. El dios que transfigura y sublima todo; por lo mismo, Apolo es la analogía de una fuerza *creativa* de la naturaleza. En ese sentido la naturaleza no es un caos, sino un cosmos; se presen-

⁷ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Barcelona, 1985, p. 159.

⁸ Se trata de un libro que implica toda una cosmovisión expresada simbólicamente: una metafísica, una ética, una estética y, en general, toda una nueva forma de ver el mundo. Nietzsche sostiene: «No aprendo nada que no encuentre un lugar adecuado en algún rincón de lo que yo poseo. El crecimiento de este mundo propio me impresiona [...] Orgullo y locura son, en verdad, palabras harto débiles para designar mi "insomnio" espiritual». De ahí su conocida expresión respecto de esta obra: «La ciencia, el arte y la filosofía crecen en mí tan íntimamente unidos, que no hay duda de que un día pariré centauros». Cf. carta a Erwin Rohde, Basilea, 15 de febrero de 1870.

⁹ Es el «libro imposible», como lo llamará Nietzsche en su *Ensayo de autocrítica*. En el último recuento de su vida, que da origen a *Ecce homo*, considerará que el libro no fue comprendido por sus lectores a raíz de su wagnerianismo. Esto hizo perder de vista lo fundamental: la superación del pesimismo griego como una propuesta por la superación de todo pesimismo posible, y la contraposición entre los instintos y la razón. Cf. «Ensayo de autocrítica», 2, y *Ecce homo*, párrafo I.

ta en formas concretas, constantemente crea figuras como galaxias, planetas, cadenas de átomos, moléculas y diferentes tipos de vida: desde la ameba hasta la ballena azul, del polvo cósmico a las galaxias más complejas, la naturaleza se presenta como un cosmos con ciertas formas, no como una mera aglomeración caótica. Esto es lo que Nietzsche llamaría «lo apolíneo» de la naturaleza.

Pero el hecho de que la naturaleza tenga este aspecto apolíneo habla de que en ella existe algo que está siendo sublimado; algo que está «apolonizando». Entonces habría una fuerza primigenia desde la cual es factible formar galaxias, planetas o vida. Esa fuerza primigenia de la naturaleza estará simbolizada por medio del dios griego Dioniso: el dios de la vida, de la vegetación y de la naturaleza, que representa la fuerza de la vida «en bruto». Pero para comprender la concepción propiamente nietzscheana de lo dionisiaco es fundamental no perder de vista la distinción que el autor lleva a cabo entre dos formas diferentes de dionisionismo. Nietzsche habla del «abismo» que separa a los griegos dionisiacos de los «bárbaros» dionisiacos.¹⁰ El dionisionismo bárbaro consistía en una serie de ritos orgiásticos en los que se desencadenaban las bestias más salvajes de la naturaleza. Pero ése no es el fenómeno que a Nietzsche le interesa estudiar.¹¹ En ese sentido, se equivoca quien interpreta el dionisionismo nietzscheano como un llamado orgiástico. El dionisionismo salvaje es visto por Nietzsche como algo sumamente vulgar.¹² Lo que le llama la atención es cómo a ese dios voluptuoso y salvaje los griegos lo transformaron en una deidad muy diferente: en una especie de santo patrono de la cultura.

Para comprender lo anterior debemos entender que la interpretación nietzscheana del dionisionismo parte de la consideración de que originalmente Dioniso no era un dios griego, sino tracio.¹³ Cuan-

¹⁰ Nietzsche, *op. cit.*, p. 47.

¹¹ *Ibid.*, p. 48.

¹² *Loc. cit.* Sánchez Pascual traduce la palabra *Hexentrank* como «bebedizo de brujas».

¹³ Según Erwin Rohde, Dioniso era «una gota de sangre extranjera» en el panteón griego. Cf. Erwin Rohde, *Psique*, Wenceslao Roces (trad.), FCE, México, 1983. Si bien esta interpretación del dionisionismo ha sido cuestionada por muchos exégetas, hoy en día lo importante no es corroborar si Nietzsche interpreta correctamente o no el dionisionismo, sino comprender lo que quiere simbolizar a través de este fenómeno, ya que detrás del mismo se encuentra su concepción de la vida.

do esta deidad penetró en Grecia, nos dice Nietzsche, los griegos quedaron estupefactos ante ese dios orgiástico y salvaje, al que se adoraba por medio de orgías y desenfreno. Pero su estupor se debía a que los griegos se reconocieron a sí mismos en aquel dios salvaje y sin medida y se aterraron al verse reflejados en el espejo de los bárbaros dionisiacos. Pero no huyeron de ese fenómeno, pues en lugar de negar esa fuerza salvaje y considerarla algo «diabólico» que debía ser reprimido, adoptaron a esa nueva deidad en el mismo altar en el que adoraban a Apolo. Y no adoraron a ese dios con actos orgiásticos, sino por medio de lo que los griegos llamaron «Las grandes dionisiacas», que consistían en cánticos corales de hombres disfrazados de machos cabríos.

Lo anterior proporciona una clave: Dioniso en efecto se representaba siempre acompañado de machos cabríos. De manera que, para honrarlo, el griego, en lugar de organizar festividades salvajes, representaba lo salvaje por medio de un disfraz y cantaba coros al dios de la vida; esto es, sublimaba lo meramente salvaje por medio del arte. Con el tiempo, esos coros comenzaron a escenificarse con actores que dramatizaban en el escenario lo que cantaba el coro. Así nació la tragedia, del coro musical, y por eso para Nietzsche la música es un arte dionisiaco. Nietzsche interpreta este hecho como un paso sublimador y mesurador, como un tratado de paz: Dioniso penetró en el panteón griego gracias a una especie de matrimonio concertado con Apolo, mediante el cual éste desarmó a Dioniso, sublimándolo.

Por todo lo anterior, es evidente que el Dioniso griego no actúa en la inmediatez, sino que se trata de un Dioniso diferente al de los bárbaros. De ahí que el Dioniso griego, según este pensador, conlleva *orden y medida*. Por eso compara la relación entre el Dioniso griego y el bárbaro con la que existe entre las medicinas y el veneno que las compone: tanto el Dioniso griego como las medicinas constituyen una cierta mezcla de efectos curativos, no mortales. Y por eso estas festividades, que en otros pueblos rebajaban al ser humano a la calidad de tigre o mono, entre los griegos se vuelven fiestas culturales. Dioniso y Apolo son así dos instintos básicos de la naturaleza que el griego supo imitar: el instinto de la vida salvaje (Dioniso) y el instinto de transfiguración (Apolo).

Siguiendo esos dos instintos el griego instituyó una cierta forma de vida a través de la cual superó el dolor. Por medio de un estudio de la mitología griega, Nietzsche llegó a la conclusión de que el arte griego no habla de una creencia *naïv* en «la vida bella», sino de una aceptación de todos los aspectos de la vida, aun los más terribles, que pueden ser superados por medio de la transfiguración artística. Nietzsche analiza en particular el mito de Sileno, el dios de la sabiduría salvaje, como un ejemplo del pesimismo más radical: lo mejor para la humanidad, de acuerdo con Sileno, sería no haber nacido, porque la vida es dolorosa y no tiene sentido alguno. Nietzsche considera que los griegos superaron ese pesimismo gracias a su capacidad de sublimar lo negativo o, como dice Machado, gracias a la capacidad de transformar la hiel en miel, esto es, el dolor en arte.

En ese sentido los griegos trágicos representan la posibilidad de valorar la vida en la medida en que el individuo es capaz de hacerla bella, de crear belleza, ya sea en el teatro, en la escultura, en la pintura o en la música. En aquella época trágica de Esquilo y Sófocles, en la que todavía no existía la filosofía, educar y vivir no tenía que ver con pensar, reflexionar, ni con llevar a cabo una crítica conceptual. La educación y la vida tenían que ver con la sensibilidad artística, y el cometido ético de la vida consistía en llevar a cabo una obra de arte con la propia existencia.

Según Nietzsche fue Sócrates (a través de Eurípides) quien cambió ese mundo artístico y sensible por la instauración de la racionalidad, y si bien la crítica nietzscheana en torno de Sócrates a ratos es injusta y parcial, resulta innegable que en su figura existen elementos que respaldan esa interpretación. Tomemos simplemente algunas de las últimas palabras del considerado padre de la filosofía: «Mientras tenga aliento y pueda, no dejaré de filosofar», porque «la vida sin tal género de examen no merece ser vivida». Detengámonos en esta aseveración, ya anteriormente mencionada. Por «tal género de examen» Sócrates se refiere al examen filosófico, que para él no es otra cosa sino el autoconocimiento y el pensamiento crítico. Preguntémosle: la vida, sin tal género de examen, ¿no merece ser vivida? ¿En verdad podríamos sostener esa opinión como verdadera? Porque Sócrates no está diciendo: «No quiero vivir *mi* vida sin tal género de examen», sino «la» vida sin tal género de examen no merece ser vivida.

Asistimos aquí a la primera gran confrontación entre el valor de la vida y el valor de la vida racional, humana. Vida y razón, simbolizados por Dioniso y Sócrates, representan esta confrontación radical. A Nietzsche le parece una verdadera aberración valorar la vida en la medida en que el sujeto es capaz de pensarla, de analizarla. Esta extrapolación del valor de la razón implica valorar la vida con criterios ajenos a ella misma. La vida posee sus propios criterios, y por eso (regresamos ahora al inicio de este apartado) «todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización, tendrá que comparecer alguna vez ante el infalible juez Dioniso». Ahora comprendemos qué implica esta aseveración: el valor de un acto, de un fenómeno cualquiera, sólo puede estar medido por un único hecho: qué tan vital es ese acto, qué tan vital es el fenómeno en cuestión; qué tanto ese evento honra al Dioniso griego, el dios de la vida transfigurada en arte. «Vida», para el joven Nietzsche, es el torrente de fuerza que se transfigura en una forma artística. Y pretender valorar la vida en la medida en que el individuo es capaz de pensarla resulta un antropocentrismo absurdo e infructuoso cuando se trata de pensar tanto la vida humana como la vida en el planeta.

Por todo lo anterior, podríamos afirmar que en Nietzsche el concepto «vida» cambia; deja de referirse a la vida humana racional, para abarcar aspectos que antes no se valoraban. A esa vida racional de corte supuestamente masculino Nietzsche agregará notas que usualmente se concebían como «femeninas» y por lo mismo eran excluidas. Así, en *La gaya ciencia* Nietzsche tituló un parágrafo *Vita femina*, que concluyó con la siguiente frase: «Sí, ¡la vida es una mujer!» Pero en ninguna otra obra explicó con mayor claridad y belleza esta imagen como en *Así habló Zaratustra*. Analicemos, pues, paso a paso la siguiente imagen de la primera parte de la obra:

En tus ojos me he mirado, ¡oh vida! Y en lo insondable me pareció hundirme.

Pero tú me sacaste fuera con un anzuelo de oro; burlonamente te reíste cuando te llamé insondable.

«Ese es el lenguaje de todos los peces, dijiste; lo que ellos no pueden sonar, es insondable.»

Pero yo tan sólo soy mudable, y salvaje, y mujer en todo, y no virtuosa.

Aunque para ustedes los varones me llame «la profunda», o «la fiel», «la eterna», «la llena de misterio».

Ustedes los varones, sin embargo, me otorgan siempre como regalo sus propias virtudes —¡ay, ustedes virtuosos!—¹⁴

La vida, personificada en una mujer salvaje, cambiante, en constante devenir, habla con el varón virtuoso, esto es, racional. Él confiesa a la vida cómo al verla se hunde en lo insondable. Al varón, metáfora del conocimiento racional, la vida en devenir le responde burlona: «Yo no soy insondable, más bien tú no puedes sondarme». En efecto, la razón no tiene la capacidad de conocer la vida en sus últimos misterios, porque hay aspectos de la vida que exceden o difieren de las habilidades racionales, y no pueden ser captados por la razón. Todo ser racional le adjudica a la vida cualidades humanas, que difieren de las cualidades de la propia vida, que son mucho más complejas. Así, volviendo al texto, la fidelidad, la bondad, la profundidad o la eternidad no son cualidades propias de la vida, sino de la mente humana. La vida simplemente es una fuerza inocente en devenir, cambiante, salvaje e irracional: por eso a la razón le resulta insondable.

Pero veamos qué acontece. Enseguida, Zaratustra aparece hablando a solas con su «sabiduría salvaje», la cual cuestiona su amor por ella. Zaratustra entonces confiesa que él ama tanto a la vida como a la sabiduría, pues «ambas mujeres» se parecen mucho; «¿qué puedo hacer yo si las dos se asemejan tanto?» y dice:

Así están, en efecto, las cosas entre nosotros tres. A fondo yo no amo más que a la vida, ¡y, en verdad, sobre todo cuando la odio!

Y el que yo sea bueno con la sabiduría, y a menudo demasiado bueno: ¡esto se debe a que ella me recuerda totalmente a la vida!

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, libro I, «La canción del baile». Con las primeras palabras de este apartado comienza otro apartado del libro III titulado «La otra canción del baile». Se emplea la traducción de Sánchez Pascual para Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Entonces la vida, celosa, dice: «¿Y quién es esa, la sabiduría?» Zaratustra la describe y al final de su relato la vida responde burlona: «¿Estás hablando de mí?» ¿Qué significa todo esto? Hablamos de los dos grandes contrincantes de *El nacimiento de la tragedia*: Dioniso y Sócrates, la vida y el saber. El gran reclamo de *El nacimiento de la tragedia* parecería resumirse en el hecho de que la vida merece ser vivida no para saber, no para conocer o analizar, ni siquiera para tener sabiduría: *merece ser vivida para vivir*. En *Así habló Zaratustra*, vida y sabiduría se enfrentan como dos mujeres celosas la una de la otra.

La significación conclusiva de estas metáforas se encuentra en la tercera parte de la obra, en un segundo diálogo entre «los tres». El párrafo comienza de manera similar al que recién hemos analizado, sólo que de inmediato cambia el curso y presenta ideas nuevas. Nietzsche le habla a la vida con el mismo amor, sólo que esta vez le dice:

Con miradas sinuosas —me enseñas senderos sinuosos; en ellos mi pie aprende —¡astucias!

Te temo cercana, te amo lejana; tu huida me atrae, tu buscar me hace detenerme: —Yo sufro, ¡mas qué no he sufrido con gusto por ti!

Cuya frialdad inflama, cuyo odio seduce, cuya huida ata, cuya burla —conmueve.

—¡Quién no te odiaría a ti, gran atadora, envolvente, tentadora, buscadora, encantadora! ¡Quién no te amaría a ti, pecadora inocente, impaciente, rápida como el viento, de ojos infantiles!

¿Hacia a dónde me arrastras ahora ... ?

¡Ahora arriba! ¡Y al otro lado! —¡Ay! — ¡Me he caído yo mismo al saltar!

[...] ¡Estoy en verdad cansado de ser siempre tu estúpido pastor! Tú bruja, hasta ahora he cantado yo para ti, ahora *tú* debes —¡gritar para mí!

¡Al compás de mi látigo debes bailar y gritar para mí! «¿Acaso he olvidado el látigo? —¡No!».¹⁵

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, libro III, «La otra canción del baile».

Son varias las metáforas que hay que comprender de esta nueva versión del diálogo con la vida. Primero, es ella, la misma vida, la que «con miradas sinuosas», y no con la claridad diáfana de la razón, *enseña senderos*: el conocimiento racional con su claridad meridiana no puede señalar el sentido de la vida, el sendero que hay que seguir: eso lo hace la vida misma con «miradas sinuosas», esto es, intuitivamente. Pero hay una relación de amor-odio con la vida porque no sólo enseña, sino que también la vida zarandea a su amante de un lado para otro. Por eso él se rebela y la doma: no ha olvidado el látigo. El diálogo concluye de un modo por demás significativo: la vida le declara abiertamente a Zaratustra que está celosa de su sabiduría y tristemente le reclama: «Pronto vas a abandonarme». El filósofo lo acepta, pero la consuela diciéndole algo al oído, a lo que la vida responde: «¿Tú *sabes* eso, oh Zaratustra? Eso no lo sabe nadie». ¿Qué es eso que Zaratustra sabe, que le sirve como repuesta al reclamo por el inminente abandono? Que la vida, en esencia, es un «eterno retorno de lo mismo», que fluye eternamente, con independencia de la vida y la muerte de sus formas momentáneas. Por eso esta sección termina como podría concluir un relato amoroso:

Y nos miramos uno a otro y contemplamos el verde prado, sobre el cual empezaba a correr el fresco atardecer, y lloramos juntos. —Entonces, sin embargo, me fue la vida más querida que lo que nunca me lo ha sido toda mi sabiduría—.

El apartado cierra con el poema *Oh Mensch!*, que es un canto de amor a la vida, y sobre todo un canto de aceptación a la vida, cuyo dolor es profundo, pero más lo es su alegría:

¡Oh hombre! ¡Presta atención!

¿Qué dice la profunda medianoche?

—Yo dormía, yo dormía.

De un profundo sueño he despertado:

profundo el mundo es,

y más profundo de lo que pensaba el día.

Profundo es su dolor.

El placer —más profundo aún que el sufrimiento:

dice el dolor: ¡desaparece!
 ¡Pero todo placer quiere eternidad,
 quiere profunda, profunda eternidad!¹⁶

En este periodo de su obra, Nietzsche ve la vida de manera similar a como podría verse una mujer terrible con la cual se mantiene una relación de amor y de odio. Celosa de todo saber, sin embargo, la vida es, en sí misma, un cierto tipo de saber que Nietzsche llamará «mi sabiduría salvaje», pues no es un saber racional sino una sabiduría vital. Nuevamente, al igual que en *El nacimiento de la tragedia*, ante la posible disyuntiva entre la vida y la sabiduría, Nietzsche elige la vida: la vida merece ser vivida por sí misma; su valor es intrínseco y no depende de la capacidad de pensar racionalmente.

En todo lo examinado hasta ahora respecto de esta filosofía late un conflicto que explota, por así decirlo, en su texto más conflictivo y escandaloso: *La genealogía de la moral*. Con base en interpretaciones parciales e incluso mal intencionadas de este texto se han llevado a cabo películas, obras de teatro y hasta actos criminales. Ya Platón insistía en que quien escribe no puede ser responsable de todas las posibles interpretaciones que posteriormente se hagan de su obra; sin embargo, tenemos que aceptar que *La genealogía de la moral* en efecto expresa pensamientos terribles que resultan peligrosos cuando se toman de manera literal. En ese sentido, Nietzsche es un pensador que está solo: no es como cualquier otro que puede y debe ser tomado de manera literal. Sus escritos son simbólicos y metafóricos y requieren, para una exégesis certera, un trabajo hermenéutico y no una lectura literal.

¹⁶ Cabe mencionar que el poema vuelve a aparecer en «La canción del noctámbulo» de la cuarta parte de esta misma obra. Es el poema que, en 1895, Gustav Mahler musicaliza en su tercera sinfonía. El original dice: «Oh Mensch! Gieb Acht!/Was spricht die tiefe Mitternacht?/Ich schlief, ich schlief,/Aus tiefem Traum bin ich erwacht:/Die Welt ist tief,/Und tiefer als der Tag gedacht./Tief ist ihr Weh,/Lust—tiefer noch als Herzeleid:/Weh spricht: Vergeh!/Doch alle Lust will Ewigkeit,/will tiefe, tiefe Ewigkeit!».

Tal como lo he hecho para mi libro sobre este tema (véase la bibliografía), la traducción la he tomado de Pablo Sigg y Gerardo Villegas, *Zarathustra. Estudios nietzscheanos*, de Ediciones Basílicas, México, 1997, cambiando únicamente la traducción de *Lust* por «placer» en lugar de «regocijo».

En *Ecce homo* Nietzsche proporciona la clave para la correcta interpretación de *La genealogía de la moral* cuando aclara que se trata de una obra escrita para psicólogos. Esto es: no estamos lidiando con una obra sobre sociología o política; sus categorías deben aplicarse a la psicología, jamás a la política ni a la sociología, como suele hacerse. Como veremos en su momento, lo anterior resultará fundamental a la hora de analizar algunos conceptos de este texto. Antes de iniciar esta exposición vale la pena aclarar que sería imposible analizar el tratado en su conjunto, y para los fines que aquí son necesarios nos concentraremos en una polémica idea del primer capítulo: la búsqueda del significado del bien y el mal y su relación con la distinción entre fuertes y débiles.

Para Nietzsche, el origen del concepto «bueno» está ligado a acciones egoístas: al principio, quienes se asumieron como «los buenos» nombraron sus actos como tales. Pero dar nombre a algo, en particular a algo tan fundamental como los conceptos de bien y de mal, requería fuerza y poder. Porque nombrar algo, etiquetar algo, es un acto de poder, y más si se trata de nombrar conceptos morales. Así, «los buenos» eran, sin lugar a duda, poderosos, y con base en esa fortaleza dieron el nombre de «bueno» a sus acciones. Ellos mismos, haciendo uso de su posición de poder, nombraron como «malo» lo contrario a ellos: lo débil, lo sumiso, el desempoderamiento y la incapacidad de vencer.

Todo esto se complica considerablemente cuando Nietzsche pretende apuntalar estas ideas a través de la metamorfosis conceptual del término «bueno» en distintas lenguas. Por medio de una cuestionable filología de los conceptos «noble» y «aristocrático» deriva el concepto «bueno» como «ánimicamente noble», de índole elevada. Paralelamente, las ideas de lo «vulgar», «plebeyo» y «bajo» las considera antecedentes del concepto «malo». Así surgieron, según Nietzsche, los conceptos de «bueno» y «malo». Para apoyar su idea, también hace referencia a las palabras alemanas *schlecht*, «malo», y *schlicht*, «simple», derivando la idea de que el malo originariamente es el simple, el común, el vulgar. Incluso alude a otras etimologías más cuestionables: para decir que los nobles se sentían hombres superiores, no sólo por la superioridad de su poder o de sus riquezas sino por un «rasgo típico de su carácter», echa mano de la

palabra griega *esthlós*, como «veraz», en el sentido de auténtica nobleza, aduciendo que esa palabra griega significa etimológicamente alguien que «es verdadero», real, y luego pasa a comprender «verdadero» como «veraz». De esta manera concluye que el aristócrata se delimita frente al mentiroso hombre vulgar. En cuanto al latín *malus*, que se referiría al hombre de piel oscura, recuerda el término griego para «negro»: *mélas*, vocablos con los que tal vez se caracterizaba al hombre italiano de piel oscura frente a la raza rubia: la raza aria conquistadora. Asimismo, *bonus* lo toma como derivado de *duonus*, guerrero: el «bueno» era el varón de la guerra, y la bondad era la «bondad guerrera».

¡Todo esto sería suficiente para dinamitar la paciencia de cualquier persona medianamente sensible! El «bueno» en este texto es el fuerte, noble y aristócrata guerrero que impone el concepto del «bien» al decir: «lo bueno soy yo», y crea con ello el concepto del mal: «lo malo es lo contrario de lo que yo soy». Pero es importante escuchar la verdad aun a través del error: en el fondo Nietzsche quiere demostrar que quien nombra o establece conceptos está llevando a cabo un acto de poder, y a donde quiere llegar es a demostrar que el cristianismo ha creado los nombres y los conceptos morales con los que Occidente vive hoy en día: de ese modo ha ejercido un acto de poder radical, terrible, mediante el cual ha subyugado a toda una era. ¿Cómo sucedió? Eso es lo que pretende explicar: los buenos fuertes y nobles, esto es, instintivos, perdieron la batalla frente a los débiles y sumisos, que usaron la inteligencia. Sigamos el hilo de su genealogía para captar esta batalla crucial.

En su origen los débiles encontraron su valor en la humildad, y para Nietzsche se patentizaron en la casta sacerdotal, esto es, en el poder religioso. Esta casta se contraponía a la casta «caballeresco-aristocrática-guerrera» que basaba su valor no en la humildad sino en la fortaleza y en el orgullo. Según Nietzsche, los juicios de valor de estos últimos presuponían una constitución física poderosa, una salud desbordante que pudiera mantenerse en la guerra y en cualquier actividad fuerte y libre. Pero con el tiempo triunfó la casta sacerdotal a través del sacerdocio cristiano y de una filosofía «hostil a los sentidos», como ha sido la occidental. ¿Cómo ocurrió esto? Los «débiles» triunfaron sobre los «fuertes» gracias a que, al sentirse reprimidos,

crearon una nueva fuerza: la inteligencia, y con ella transvaloraron los valores anteriores. De esta manera, lo que antes era considerado «bueno» hoy se considera «malo»: el orgullo, la fuerza, la capacidad de dominar, de triunfar y de conquistar, el imponer los propios valores y la confianza en los instintos. Y lo que antes se consideraba «malo» hoy se considera «bueno»: la humildad, la debilidad, la sumisión, la impotencia. Desde esa perspectiva, dichosos los pobres de cualquier índole: los miserables, los que sufren, los indigentes e impotentes son los buenos, y «los nobles y violentos» son malvados. El problema —según Nietzsche— es que se ha civilizado a esa bestia que habita en el ser humano. En la creencia de que el sentido de toda cultura es sacar del animal rapaz «hombre» un animal manso y civilizado, un animal doméstico, se ha civilizado a esta maravillosa raza de «aves de rapiña».

Pero todo esto se complica cuando Nietzsche lleva sus ideas al extremo al decir que cuando seres «nobles» y «fuertes» son puestos en libertad, no son hacia afuera, es decir, donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos: lo que llama «la magnífica bestia rubia» que «en su inocencia retoza como monstruo, dejando tras de sí asesinatos, violaciones, incendios y torturas» con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una «travesura estudiantil».¹⁷ Hagamos una serie de consideraciones para dar un poco de claridad sobre estas propuestas que parecen apuntar a la locura.

Primero, es necesario reconocer que en este texto Nietzsche lleva las cosas a un extremo inaceptable. Ni siquiera se le puede defender aduciendo a su favor que se trata de «metáforas» del valor de los instintos. El reclamo es justo: ¿por qué metaforizar de esta manera tan violenta e inadecuada? El Nietzsche de esta época es ya, desde mi punto de vista, un hombre con problemas mentales que intenta, con toda su fuerza y su inteligencia genial, denunciar algo muy importante: la violencia que el cristianismo ha llevado a cabo a través de sus conceptos de «bien» y de «mal». Para decirlo se enreda entre etimologías cuestionables y ejemplos funestos, pero escuchar lo que

¹⁷ Esta cita procede de *La genealogía de la moral* y se encuentra implícita a lo largo de toda la obra.

quiere explicar es muy importante: es una denuncia sobre el fundamento de toda la cultura occidental; concretamente, es una denuncia de la violencia más terrible, que nadie parece notar: la violencia del cristianismo, que a través de sus conceptos de «bien» y «mal» se ha impuesto y ha dominado el mundo. Así, cualquiera que lea este texto corroborará los más crudos niveles de violencia inherentes a los planteamientos de esta religión.

Pero para los fines de este trabajo no podemos detenernos en ellos, sino que debemos rescatar una idea: los fuertes resultaron dominados. ¿Cuáles fueron las dos fuerzas de esa contienda? Por un lado, los «fuertes» confiaban en sus «instintos reguladores», como los llama el mismo Nietzsche en este texto. Por su lado, los débiles confiaron en su inteligencia y crearon con ella una religión que favoreciera la debilidad. Así explicaron la impotencia incapaz de tomar desquite como «bondad», el miedo y la bajeza como «humildad» y el odio y la venganza como «justicia divina para los infieles». Explicaron también el dolor de la vida o la enfermedad como «culpa» que hay que pagar, y la confianza en los instintos, como «pecado»: éstos son los valores a través de los cuales Occidente fue dominado. Así, ganaron los valores propios de la debilidad mental y espiritual, no los de la fortaleza.

Lo anterior se comprende cabalmente si se echa mano de *El crepúsculo de los ídolos*, donde Nietzsche se considera a sí mismo «el anti-Darwin». Para esto hay que aclarar que el Darwin al que Nietzsche se refiere es una mala caricatura de Darwin. Según Nietzsche, lo que dijo Darwin es muy simple: en la lucha por la supervivencia, ganan los más fuertes. El darwinismo no tiene nada que ver con esta simplificación; es bastante más complejo, pero Nietzsche conoció a Darwin de manera sumamente parcial.¹⁸ De ahí que él se defina como el «anti-Darwin», por reconocer que han triunfado los débiles, mientras Darwin, según Nietzsche, consideró que siempre triunfaban los fuertes.

De nuevo es necesario comprender la verdad a través del error. Lo que Nietzsche descubre es que el pensamiento religioso propio del judeocristianismo es una reacción débil ante la vida; sin embargo,

¹⁸ Un estudio más amplio sobre este tema en concreto es el ya referido escrito de Virginia Cano. Cf. *supra*, p. 37, nota 6.

es el esquema que triunfó en Occidente porque logró, por medio de la inteligencia estructurada, convencer al mundo de que los instintos no son confiables y que el mundo sensible —esto es, el conocimiento a través de los sentidos— es engañoso. Convenció al mundo de que sólo el conocimiento intelectual e inteligente es capaz de llevarnos a «la verdad» y, por lo mismo, la inteligencia, la razón y el análisis crítico resultaron los valores fundamentales. Así, la vida animal deslució frente a la vida humana, que es colocada como valor absoluto en el centro de «la creación» de Dios. Cualquier ideología que se afiance en esta creencia lleva el signo del cristianismo, no importa qué tan «ateo» se sienta quien la profesa. Puede ser un eminente científico o un sacerdote: es lo mismo. La confianza irrestricta en la razón lleva escondida la firma de su autor: el judeocristianismo. Para Nietzsche, si un individuo desconfía de sus instintos y sus intuiciones, y del conocimiento sensible en general, para atenerse únicamente a aquello que puede mostrarse a través de la luz de la razón, en el fondo es heredero del platonismo y, con él, del judeocristianismo, por ateo que se pueda sentir y considerar.

Nuevamente el gran perdedor de la contienda es la vida instintiva capaz de autorregularse, y las ganadoras son la razón y la inteligencia, que en su primera obra había sido simbolizada con la figura de Sócrates, y de nuevo se enfrentan el saber inteligente y la vida, como aquellas dos féminas de *Así habló Zaratustra*.

Por todo lo visto hasta aquí es patente que Nietzsche desafía al pensamiento occidental porque encuentra en él una valoración excesiva de la razón y de la vida racional, y defiende una nueva concepción de la vida: la vida en la educación sensible y en el saber instintual. Según él, el arte conlleva la educación estética del hombre y la vida en armonía con la naturaleza, la educación sensible. Para eso Nietzsche ofrece una nueva concepción del instinto: no lo entiende como algo «meramente» animal y salvaje. Según él, los instintos son «autorreguladores», como lo dice en *La genealogía de la moral*, o «apolíneos», como los llama en *El nacimiento de la tragedia*.

En ese sentido, la vida vale como tal, esto es, la vida sin género de examen alguno *merece ser vivida*. La vida vale como fuerza en crecimiento; su valor radica en ser y crecer: no en pensar y analizar. El pensamiento de Nietzsche se puede considerar como precursor de

una ética cuyo fundamento no es el valor de la racionalidad, sino el del crecimiento de la vida y la creatividad. Si bien el mismo Nietzsche nunca lo dijo, desde esa perspectiva los animales no valen más ni valen menos por asemejarse o no al ser humano: valen por sí mismos; por ser vida. Con lo anterior, la capacidad de razonar ya no constituye la tabla de valores absoluta: todo ha de comparecer ante Dioniso, el nuevo dios, el dios de la vida. El nuevo gran valor absoluto en la filosofía de Nietzsche es la vida y por lo mismo tiene más valor aquello que procure más vida. De ahí, entre los muchos retos que deja esta filosofía a la bioética está el de establecer qué vamos a entender por «vida»: dónde comienza ésta, dónde acaba, y hasta dónde podemos desprendernos del antropocentrismo racionalista.

A pesar de que la metafórica obra de Nietzsche no resista un análisis lógico sin poder ser acusada de contradictoria o absurda, lo importante es comprender las implicaciones y las denuncias de sus ideas para la vida actual. La vida no es valiosa por ser racional sino por ser una fuerza creativa en constante crecimiento. Y el valor ético de cualquier fenómeno dependerá, para esta filosofía, de en qué medida éste resulte procurador de vida, generador de vida o, en una palabra: vital.

La técnica moderna: el camino de Heidegger

Nietzsche hizo brillar los aspectos no humanos de la vida y abrió el camino a muchos otros filósofos posteriores que hoy en día se consideran precursores de la bioética. Entre ellos debemos destacar, de manera singular, el papel de otro filósofo alemán que puso sobre la mesa cuestiones fundamentales para la bioética, como el valor de la ciencia y la técnica en un mundo cuya destrucción no parece detenerse. Ese pensador es Martin Heidegger, cuya filosofía es sumamente compleja y se desarrolló a lo largo de toda una vida. Los aspectos que acá mencionaremos se refieren a una etapa posterior a su obra inicial, la más famosa: *Ser y tiempo*.¹⁹ Me interesa plantear un aspecto de su pensamiento que remite a la técnica y a la devastación del pla-

¹⁹ Esta obra de Heidegger la analizo en mi libro *Alétheia. La verdad originaria*, 2ª ed., UNAM, México, 2016.

meta en el mundo contemporáneo, para después mencionar otros aspectos de su obra que definitivamente abrieron la filosofía a la ecología y a la bioética en el sentido más radical de ambos vocablos.²⁰

El pensamiento de Heidegger solía dividirse en dos etapas. Incluso en una época solía hablarse de Heidegger I y Heidegger II. Él mismo en alguna ocasión aclaró que esa división era aceptable si y sólo si se tomaba en cuenta que, para comprender lo dicho en «Heidegger II», era necesario conocer «Heidegger I», esto es, *Ser y tiempo*. Los aspectos más sustanciales y difíciles del pensamiento heideggeriano son precisamente los que aparecen en esa primera etapa que está conformada básicamente por esa obra, en la cual explica en qué consiste el ser humano, cuál es la forma de ser del ente que somos, pero no desde la mirada antropológica sino atendiendo sólo a la estructura ontológica del ser humano. Ese trabajo, considera Heidegger, fundamentó la posibilidad de avanzar en su filosofía para plantear preguntas subsecuentes y cuestionar otros temas.

Heidegger se preocupó mucho por las implicaciones de un mundo tecnificado y por la relación entre la ciencia y su aplicación tecnológica. Para él, la ciencia moderna es un fenómeno que difiere radicalmente de todo el conocimiento anterior. La ciencia moderna, considera, cambia la motivación de sus afanes al pretender que la investigación tenga como última finalidad que el ser humano pueda anticiparse a los fenómenos, esto es, que pueda predecirlos. Es innegable que poseer la capacidad de predecir un fenómeno es útil, pues nos ayuda a protegernos de la naturaleza y de su constante hostilidad. Las enfermedades, las pandemias, los terremotos y todo evento natural nos hacen menos daño en la medida en que somos capaces de anticiparnos a ellos y predecirlos. El ser humano siempre ha entablado una constante lucha contra los aspectos hostiles de la naturaleza, y ha mantenido la ilusión de lograr dominarla por completo.

Un ejemplo claro del dominio que se ha logrado frente a la naturaleza es la forma en que hoy podemos anticiparnos, por ejemplo, a una erupción volcánica. El Vesubio, por dar un ejemplo, cobró la vida de todos los habitantes que encontró a su paso sepultándolos o calci-

²⁰ Como se verá, Heidegger no emplea estos términos, ni se considera a sí mismo ecólogo o bioeticista. Sin embargo, podemos decir que lo es, y en un sentido bastante radical, pues de raíz su pensamiento se interesó en estas cuestiones.

nándolos en cenizas ardientes. Hoy podemos anticiparnos a una erupción volcánica y evacuar poblaciones enteras, evitando que eso suceda. Pero no se trata sólo de anticiparse a un fenómeno: Heidegger considera que el ser humano busca en realidad controlar la naturaleza para disponer de ella, pues el ser humano en realidad considera que ella está ahí para él; la ve como una especie de gran reserva de comida, energía o agua que está ahí para su uso. Por eso sueña con dominar el planeta: para poder usarlo, como si fuera algo que en verdad le pertenece. Y lo ha logrado en cierta medida; ya podemos anticiparnos a algunas tormentas fatales, a erupciones volcánicas e incluso a desenlaces mortales de ciertas enfermedades. Hoy, gracias a ello, antes de que suceda la catástrofe, resolvemos la situación evacuando poblaciones o administrando medicamentos, según sea el caso. Y todo esto se ha logrado gracias a la capacidad de las ciencias exactas para medir y calcular, así como a su aplicación tecnológica. La ciencia actual puede dar la certeza y la exactitud que el conocimiento requiere si se pretende dominar un fenómeno. Por eso también las ciencias llamadas «rigurosas» entienden el rigor como sinónimo de exactitud, lo que ha sido negativo para la filosofía y para las capacidades reflexivas del ser humano.²¹

Para Heidegger, la búsqueda y la sobrevaloración de las llamadas ciencias exactas ha contribuido al detrimento de lo que entonces se llamaba «ciencias del espíritu», que nosotros llamamos «humanidades». Pero lo paradójico es que, de acuerdo con su filosofía, la semilla de esa merma en nuestra valoración de las humanidades se encuentra precisamente en las mismas humanidades. De hecho, por increíble que pueda parecer, Heidegger encuentra que la responsable de la desvalorización de las humanidades es la filosofía. ¿Por qué? Porque ella dejó de formularse las preguntas más importantes de las humanidades, o más bien: dejó de formular la pregunta más importante de la filosofía, que es la pregunta que interroga por el sentido de todo: de todo cuanto «es»: ¿tiene algún sentido que exista ya no di-

²¹ Nótese que he dicho «capacidades reflexivas» y no «razonamiento»: para Heidegger se trata de cosas diferentes. La reflexión, el pensar, requiere tiempo e incluso a veces es bueno dejar de pensar, reposar; su ritmo es pausado, y si bien requiere esfuerzo y trabajo, en ocasiones brinda sus respuestas en los momentos menos esperados. El razonamiento matemático es muy diferente y llega a ser incluso mecánico.

gamos el ser humano, sino la totalidad de lo existente? Esa pregunta, consideró este pensador, fue relegada.

Lo anterior es sumamente cuestionable, ya que muchos pensadores sí han planteado esa pregunta, y de hecho para Nietzsche casi fue una «pregunta guía» a lo largo de toda su filosofía. Pero lo que interesa para los fines de este escrito es que esa idea sí aplica al ser humano en general, y por eso condujo a Heidegger a una expresión que ha sido muy debatida: el olvido de la pregunta por el sentido de la totalidad es lo que Heidegger llamó «el olvido del ser». Considero que el ser humano dejó de preguntarse cuál es el sentido de que exista algo que «es» y no simplemente que no exista nada; ese es «el olvido del ser». En palabras claras, este filósofo asegura que dejamos de preguntarnos cuál es el sentido o el sinsentido de que exista un universo y por qué en él un planeta cobijó la vida, y por qué la vida se ha tornado pensante en el ser que somos y ¿tiene todo esto algún sentido? Y si no lo tiene, entonces, ¿qué es esto que llamamos universo y qué es esto a lo que llamamos existencia?

Si bien me parece cuestionable la afirmación de que la filosofía haya olvidado esa pregunta, esta idea heideggeriana es importante porque sin duda en la vida diaria sí la hemos olvidado, o al menos actuamos como si la hubiéramos olvidado. Y así Heidegger considera que el olvido del sentido del ser ha conducido al ser humano a valorar, sobre cualquier otra cosa, el ámbito práctico y funcional de la vida diaria. Esto es, en la vida cotidiana nos ocupamos de «funcionar» porque de otra manera no seríamos, valga la redundancia, funcionales. Y para ello es necesario no estar con el pensamiento en vilo en torno de la pregunta por el sentido de la existencia en su conjunto, que Heidegger llama «la pregunta por el ser».

Por lo anterior, es comprensible que se haya privilegiado una valoración pragmática de todo: valoramos lo que funciona bien, lo que sirve adecuadamente. Y ¿qué es aquello que funciona y sirve por encima de todo? La tecnología, que gracias a las ciencias exactas avanza: crea instrumentos que funcionan. Así, contamos, por ejemplo, con veloces sierras que sirven para cortar árboles más rápido, que servirán para hacer muebles, que servirán para que los empresarios ganen dinero y los consumidores tengan confort. Contamos con alimentos listos para ser consumidos sin necesidad de ocupar el tiempo

en labrar la tierra, con autos cada vez más veloces que nos transportan sin necesidad de caminar, con barcos que ya no requieren remos, con luz que no necesita que sea de día, con fruta fuera de temporada, ropa que ni siquiera necesitamos, pastillas para curar cualquier mal físico o de cualquier otro tipo, aviones que nos colocan del otro lado del mundo en unas pocas horas; en fin, podemos tener todo cuanto creemos que queremos. Y sin embargo la depresión, la ansiedad y las enfermedades mentales aumentan. ¿Qué pasó? Que al valorar por encima de todo aquello que es funcional, aquello que es útil o sirve para algo, terminamos por relacionarnos con el mundo entero de esa misma forma: de manera funcional. Y eso nos hizo, podríamos decir, cosificar el mundo y considerar que tenemos todo el derecho a explotarlo, dominarlo y consumirlo.

Si aplicamos todo lo que hasta ahora hemos dicho a una reflexión del mundo actual, podremos pensar el mundo que nos ha tocado vivir con base en el pensamiento de Heidegger. Porque nuestro mundo es considerablemente más tecnologizado y la depauperación del planeta sin duda es bastante mayor. Es evidente, por ejemplo, que hemos talado las selvas y los bosques para producir alimento, del mismo modo que hemos destruido vastedades para extraer petróleo y fabricar lo necesario para movernos de un lugar a otro sin movernos, o para crear objetos de plástico que nos proporcionen diversión o confort. Nos hemos adueñado del planeta al grado de que la vida silvestre se ha reducido a lo mínimo, a la par que la humanidad ha crecido incontrolablemente. Todo esto ha conducido a la desaparición de nichos ecológicos y, con ello, de la biodiversidad.

Con lo anterior, no sólo nos hemos apoderado del planeta que pertenecía a muchas otras especies; también hemos cosificado a otras especies, adueñándonos de sus vidas. Encarcelamos a millones de animales cuyas hembras son violadas sistemáticamente con ayuda de la mejor tecnología, con la finalidad de reproducirlas para usar también las vidas de sus descendientes. Peor que en un eterno Treblinka, como decía el escritor de origen judío Isaac Bashevis Singer, millones de animales viven en la esclavitud más miserable. Usamos sus huesos para producir botones o adornos; utilizamos su grasa para hacer jabones u otros enseres. Sus pieles las empleamos para cubrir la nuestra o para decorar cualquier objeto; su carne la devoramos unos cuantos,

mientras los demás mueren de hambre, e incluso tomamos la leche de las hembras que después de ser violadas han dado a luz. Para ello se separa a las madres de los hijos, los cuales son vendidos para ser comida o sementales. Pero todo ese grotesco espectáculo no es visto como tal: la violencia que eso implica se ha normalizado, porque de hecho no es visible. Nadie ve lo que sucede en el proceso en que un animal vive y muere; sólo se ve el objeto hecho con su piel o con sus huesos, o la comida ya limpiamente empaquetada en las tiendas.

Con esa misma violencia tratamos de una manera diferente a los animales que consideramos nos resultan inútiles. Como el criterio con el que nos relacionamos con todo es la funcionalidad, a los animales que no nos sirven los matamos porque incluso estorban: algunos se consideran «plagas», otros simplemente son eliminados al construir complejos turísticos o campos artificiales. El ser humano ha extinguido la vida a su paso y hoy continúa colocando al borde de la extinción a cientos de especies. Incluso con los parientes más cercanos, con los grandes simios, la crueldad no cesa: para sembrar aceite de palma se ha destruido el hogar de los orangutanes, cuya vida no tiene valor. A no ser que algunas hembras sirvan para prostitución, entonces se crea el turismo sexual negro, en el cual suceden cosas simplemente indecibles.

¿Qué hemos hecho con el mundo? Lo hemos usado y lo mismo hemos hecho con toda la vida que existe en él. Y pareciera ser que, en efecto, al olvidar siquiera preguntar si existir tiene algún sentido o no lo tiene, nos apegamos únicamente a la importancia de la funcionalidad: todo debe servir al ser humano o no tiene sentido que exista. Todo fue valorado con el rasero de la funcionalidad. Y así nosotros mismos, los seres humanos, terminamos valorados de la misma manera: somos fuerza de trabajo, somos recursos humanos, se premia nuestra funcionalidad y se castiga nuestra falta de eficacia. Para eso nacimos, ese es todo nuestro sentido: funcionar, servir, ser una tuerca más que ensamble adecuadamente en la enorme maquinaria creada para... ¿para qué? Para funcionar.

Y ahí no termina la historia. Podemos continuar, aunque ese final no se encuentra explícito en Heidegger. Una vez que han servido, ya sea las cosas o los seres vivos, se desechan: todo es desechable. Igual

que un vaso de plástico, a la basura se van coches, ropa, aviones, juguetes, pañales y animales digeridos. Y ¿cuál es el basurero? El planeta, por supuesto: sus ríos, sus mares, su tierra: todo el planeta en su conjunto ha quedado reducido a ser explotado, usado, desechado y convertido en un enorme basurero.

Ahora, lo interesante es que, a pesar de todo lo dicho hasta acá, Heidegger no está contra la ciencia ni contra la tecnología. Lo que le interesa es señalar que, al perder de vista la pregunta por el sentido, hemos perdido el camino y ya no tenemos clara la manera en que podemos y debemos aplicar el conocimiento científico y tecnológico. Él considera que la técnica está ahí, nos guste o no, pero no porque estemos rodeados de tecnología, sino porque hay una estructura de pensamiento en nuestra forma de vida: considera que nos encontramos inmersos en una cierta estructura de pensamiento y la tecnología moderna es una especie de síntoma, una especie de respuesta a esa estructura de pensamiento que ha dominado el mundo contemporáneo. Y esa estructura de pensamiento que nos domina no se nos presenta de manera clara: no somos conscientes de que vivimos bajo el dominio de esa estructura, que es la que guía la manera en que aplicamos la ciencia y la tecnología de nuestro mundo.

Por eso Heidegger quiere explicar el mundo contemporáneo por medio del uso de la técnica. Y para hacerlo compara dos formas completamente diferentes de tecnologías: la actual y la anterior a la actual. Considera que, antes de la llegada de la técnica moderna, los molinos de viento, por ejemplo, descansaban confinados al soplar del viento, y por lo mismo la energía dependía de las propias fuerzas de la naturaleza. No se usaba la naturaleza de manera abusiva; no se explotaba. Sólo se le dejaba ser, y sin dañarla, con respeto, se tomaba la ayuda que ella podía brindar. Como quien se trepa en una ola y aprovecha su fuerza para llegar a la playa. Lo mismo sucedía con el cultivo del campo, que implicaba abrigarlo, cuidarlo, entregar la semilla a las fuerzas de la tierra y vigilar esa labor. Si una plaga ponía en peligro la cosecha, la familia completa salía a limpiarla: la cosecha se cuidaba de sus enemigos naturales. Los ríos tenían un cauce propio y los pobladores no cambiaban su curso para apropiarse del agua; de hecho, eran ellos los que se acercaban a los ríos y así se fundaron muchas de las primeras civilizaciones: el ser humano se adaptaba a la naturaleza

y no lo contrario. Estos tres ejemplos del molino, la agricultura antigua y el uso del agua nos permiten constatar que antes no se pretendía tomar algo de la naturaleza para usarlo de manera abusiva e incluso almacenarlo. La vida y la energía del planeta no se explotaba, sino que se usaba dependiendo de lo que ella misma podía dar.

La tecnología actual permite lo contrario: explota al planeta, le demanda dar más y más, y en lugar de emplear lo obtenido, almacena ya sea la comida, la energía o el agua: más cereales, más madera, más agua, más minerales, más plantíos de los que el ser humano requiere... Más confort para unos cuantos. Pensemos en la comida: si el suelo no puede dar más, se le agregan químicos y decimos que se le fertiliza. Si surge una plaga, se le agregan más químicos y decimos que se fumiga. Pero la tierra tiene que dar; se le obliga a dar lo que sea necesario: maíz, soya, trigo. Lo que sea indispensable para el ser humano, aunque ello implique dejar sin hábitat al resto de las especies.

Pero esos cereales, al igual que todo lo que se le arranca al planeta hoy en día, pasan a un segundo momento: son almacenados. Almacenamos para tener reservas que estén listas en el momento en que se soliciten para su consumo. En la actualidad es clarísimo que con esta actitud hemos destruido todo cuanto tocamos, y según Heidegger no se trata de que seamos necios, tontos o malvados: considera que el ser humano está «llamado» a hacerlo, a raíz de una cierta estructura que no hemos cuestionado. En su pensamiento esa estructura recibe el nombre *Ge-stell*, que se ha traducido²² como «estructura de emplazamiento». Pero en palabras más claras, *Ge-stell* nombra la estructura en la que vivimos. En esa estructura nos relacionamos con todo nuestro entorno «técnicamente»: ésa es una posibilidad completamente humana y se deja ver con claridad en la estructura de la técnica.

²² Usar esta palabra en el sentido descrito es darle un nuevo sentido, un sentido inhabitual. Esta acción temeraria, y sólo aparentemente arbitraria —por lo demás tan usual en Heidegger—, al propio pensador le parece tan válida y tan fundamental como aquella que hace más de 2 000 años llevó a cabo Platón cuando usó la palabra *eidōs* para nombrar la esencia de las cosas. En efecto, Platón emplea una palabra que en la lengua cotidiana tiene un sentido muy diferente, y aquello que Platón exigió a la lengua y al pensar no se nos presenta hoy como un retorcimiento ni como una violencia hacia el lenguaje y el pensamiento. Heidegger considera que un filósofo de la talla de Platón, y de la talla de él mismo, logra hacer que el lenguaje hable al otorgarle un nuevo sentido fundador.

Como vivimos inmersos en ella, no notamos esa forma de ser, de la misma manera en que los peces no pueden notar el agua ni verla como la vemos los animales no acuáticos. Por eso no nos damos cuenta de que en general vemos todo como algo cosificado, que está disponible, que es funcional y puede estar «almacenado» para ser solicitado para nuestro uso. Ésa es la estructura que nos ha llevado a depauperar el planeta en grados alarmantes: hemos hecho del planeta una especie de gran bodega que nos provee todo.

Heidegger no lleva esta lógica hasta sus últimas consecuencias, pero es fácil percibirla y podemos hacerlo: es evidente que hemos convertido el planeta en un almacén que está a disposición de quienes pueden tener acceso a él, pero éstos somos unos cuantos afortunados. El resto vive en la miseria y en la devastación que son consecuencia de esa estructura: al explotar, consumir y desechar, la Tierra se convirtió en el enorme basurero que recibe los desechos de nuestra despena. Pero la injusta repartición de los bienes y la alarmante extinción de la biodiversidad resultan cada vez más notorias y peligrosas.

Por todo esto, en el fondo el pensamiento de Heidegger conlleva un replanteamiento del papel del ser humano en el planeta: todo aquello que «es», todo cuanto existe, es algo más que un mero medio para nuestros fines. Todo cuanto es, es parte de una totalidad que finalmente ni siquiera podemos explicar en sus últimas causas y debiera ser respetada. En ese sentido, Heidegger va más allá que Nietzsche: no sólo la vida requiere respeto, lo requiere todo cuanto «es». Los minerales no están vivos, pero no por eso podemos arrogarnos el derecho de extraerlos de la tierra para nuestro uso, desbalanceando el equilibrio natural del planeta. Los ríos y los mares no están vivos, mas no por eso hemos de usarlos como un basurero al cual arrojamos pesticidas o los excrementos y los orines tanto humanos como del ganado. El aire tampoco está vivo, pero es el sustento del cual vivimos todos los animales que poblamos el planeta, seamos pensantes o no.

¿Cuál es la propuesta? Primero, anotemos una sutil sugerencia heideggeriana. Todo cuanto es: tierra, agua, animales, montañas, puede llevarnos a dar un paso atrás y simplemente permitir que se manifieste como lo que es: un ente más en este planeta. Los entes de este planeta, vivos o no, no están ahí para nosotros, sino para sí. Nada

«fue creado» para nuestro uso y nada evolucionó para nuestro uso. Este «paso atrás» implica poner un freno al afán de apropiarse de todo: la flor está ahí, reposa en sí misma, no está ahí para ser cortada. Lo mismo sucede con el río o con el animal, y éste, como vimos, es el más crudo ejemplo del modo en que hemos asumido que los entes son recursos: cada animal tiene una vida que le es propia y eso es todo lo que tiene. Su vida no nos pertenece: nos pertenece nuestra propia vida y ninguna otra. No tenemos el derecho de traer al mundo seres capaces de sentir dolor o alegría para maltratarlos: es una verdadera locura. Cada animal es un sí mismo; no nos pertenece la vida de ningún ser.

Considero que Heidegger propone un replanteamiento de las prioridades para la filosofía. Nunca empleó el vocablo «bioética», pero es claro que las cuestiones que le preocuparon en gran medida eran de esta índole. Nunca empleó el término «humanidades», y esto es igualmente significativo; con ello demandó un cambio radical hacia una forma de pensar no antropocéntrica, para comenzar a esclarecer los diferentes sentidos posibles en el camino de la ciencia y guiarla. Para Heidegger fue claro que, en la medida en que la ciencia tecnificada continuara su camino sin guía filosófica alguna, proseguiría avanzando ciegamente hacia la devastación del planeta. Más que las «humanidades», Heidegger pretendía un nuevo tipo de pensamiento reflexivo que le diera un sentido coherente y armonioso tanto a la vida en general como al avance científico y tecnológico. De modo que insisto: no satanizó ni la ciencia ni la técnica, pero reclamó la necesidad de que la filosofía esclareciera el panorama general para darle un sentido coherente al camino recorrido por la humanidad y conducir la vida del planeta a su salvación.

¿Hacia dónde debemos avanzar ahora? Desde mi perspectiva él dejó entrever un camino posible, que enunció tomando como base una línea de un poema de Hölderlin: «Ahí donde está el peligro, surge lo que salva». Existen muchas interpretaciones en torno de esta idea heideggeriana: yo no dudo que se refería precisamente a la técnica. Ésta, sin guía ética, ha sido un problema para la vida. Pero justo ahí, en la técnica, puede estar aquello que salve al planeta. Basta con ver los avances tecnológicos cuando se aplican, por ejemplo, para descontaminar los océanos, dejar de producir plástico o crear cami-

nos permeables al agua. La técnica puede tener una finalidad y un sentido diferente al que ha tenido hasta ahora: en lugar de explotar el planeta, salvarlo.

No sabemos si lo vamos a lograr: el tiempo parece transcurrir más rápido de lo que sería necesario para echar marcha atrás. Los poderosos explotadores del planeta, los dueños de las grandes industrias dedicadas a la minería, al petróleo, a la cría de ganado vacuno,²³ al plástico o a la producción de textiles, entre otras industrias contaminantes, son los que tendrían que darse cuenta de todo esto. Pero lamentablemente parece que quienes lo tienen todo siempre quieren más y el mundo entero parece ahogarse en la ambición de algunos pocos seres pertenecientes a una sola especie: el ser humano. Y, con todo, la propuesta de dar un paso atrás para dejar de incidir en el mundo y devastarlo, y la idea de que donde está el peligro surge lo que salva, son dos indicaciones que, de seguirse, quizá podrían salvar al planeta y, al menos, a parte de la biodiversidad que aún lo habita.

Sin haber empleado siquiera el término «bioética», el pensamiento de Heidegger representa una propuesta que bien puede considerarse ecológica y bioética y que orilló a la filosofía a pensar en el valor de todo tipo de vida y de aquello que la sustenta.

Fritz Jahr: el creador del concepto «bioética»

Hemos hablado de dos pensadores alemanes que, de alguna manera, por vías diferentes desde la filosofía, abrieron el camino para pensar la vida de manera más amplia y dejar de pensarla antropocéntricamente. Con ello, sin saberlo, prepararon el camino hacia la bioética. Curiosamente, ambos estudiaron filosofía y teología, como en el caso del tercer pensador que mencionaremos, contemporáneo de Heidegger y creador del vocablo «bioética»: Fritz Jahr.

Es verdad que suele asumirse que el creador del término «bioética» fue Van Rensselaer Potter, quien en 1970 escribió el artículo «Bioética, la ciencia de la supervivencia» y en 1971 afinó esa idea en su famoso libro *Bioética: un puente al futuro*. Sin embargo, po-

²³ Como se verá en uno de los ensayos de la segunda parte de este libro, el ganado vacuno es una de las industrias más contaminantes del planeta.

cos saben que casi medio siglo antes,²⁴ en la pequeña ciudad alemana llamada Halle an der Saale, el teólogo, profesor de filosofía y pastor protestante Fritz Jahr²⁵ creó este término y lo empleó en un artículo titulado «Bio-ética: un análisis de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas», publicado en la muy prestigiada revista *Kosmos*.²⁶ Es importante notar que Fritz Jahr no sólo fue el primero en emplear este neologismo, sino que también lo fue en establecer una relación entre Kant y la bioética, la cual, como veremos, ha sido retomada por muchos pensadores en muy variados sentidos. Jahr propuso la extensión del imperativo moral kantiano hacia toda forma de vida: «Respetar por principio a cada ser viviente como un fin en sí mismo y trátalo, de ser posible, como a un igual».

A diferencia de Nietzsche y Heidegger, Fritz Jahr no fue un pensador famoso. Cuando escribió sobre bioética, Nietzsche ya había muerto y comenzaba a ser muy estudiado, y Heidegger apenas empezaba su camino filosófico. Pero Jahr fue un hombre constantemente enfermo y en su trayecto se atravesó una guerra mundial a la que poco le importaba la creación de una nueva ciencia. No encontramos en sus artículos ningún intento por crear un sistema de pensamiento como el heideggeriano, ni tampoco la pretensión de llevar a cabo una crítica radical a la filosofía y a la sociedad, como en el caso de Nietzsche. Si bien su propuesta es muy sencilla y clara, no por eso deja de ser radical: la bioética debe ser un saber que extienda el círculo de las preocupaciones del ser humano más allá de su propia especie, concretamente hacia los animales y las plantas.

La principal idea filosófica detrás de la propuesta de Fritz Jahr se aprecia con claridad en 1934, cuando habló del «imperativo bioético». Con esa idea, al extender el círculo de preocupaciones kantianas más allá del «ser racional» de Kant, Jahr se adelantó a muchos en su tiempo. Él consideró que, así como todo ser racional no es sólo un medio para un fin cualquiera (como propuso Kant), igualmente

²⁴ Para ganar exactitud, esto ocurre en 1927: 43 años antes.

²⁵ Esto lo ha hecho notar en nuestro país el doctor Alejandro Herrera Ibáñez, quien ha sido el filósofo que desde hace más de 30 años abrió las puertas de los temas en torno de la ética que es posible tener respecto de los animales en México.

²⁶ Una traducción de este artículo puede encontrarse en mi último libro: *Zooética: una mirada filosófica a los animales*, FCE/UNAM, México, 2018, p. 243.

todo ser viviente tiene el derecho al respeto y a no ser tratado sólo como un medio; todo ser viviente debe ser considerado como un fin en sí mismo y no sólo como un medio. Jahr era consciente de la dificultad que entraña esa propuesta: como lo dijo el médico y filántropo Albert Schweitzer, «soy ser vivo y deseo vivir, en medio de seres vivos que desean vivir». La vida se alimenta de vida: ¿cómo respetar por igual a todos los animales y a todas las plantas? De manera coherente con el modelo kantiano, para Jahr lo que debemos tener presente es que animales y plantas no son únicamente un medio para nuestras propias finalidades, sino un fin en sí mismos.

He subrayado el vocablo «únicamente» porque es clave tanto en Kant como en Jahr; animales y plantas, y hasta seres humanos, constantemente son medios para nuestros fines. El chofer de un autobús es un medio para llegar a un lugar, en la misma medida en que un profesor es un medio para aprender, pero lo que no debemos perder de vista es que no son *únicamente* medios, sino fines en sí mismos. Jahr sabe que tanto animales como plantas llegan a ser medios para subsistir, pero el respeto a la vida debe hacernos ver que no son sólo medios, sino fines en sí mismos, y por lo mismo, merecen ser tratados con respeto.

Si bien Jahr fue el creador del término «bioética», parece claro que éste no surgió completo de la cabeza de Jahr: las preocupaciones que reclamaban una ética para la vida más allá de la mera vida humana se encontraban presentes en la filosofía, como lo hemos visto.

El nacimiento de la bioética desde la ciencia

Después de lo comentado hasta aquí, resulta casi impropio hablar del nacimiento de la bioética en la ciencia, pues ésta la «descubrió» en una época muy reciente a nosotros y muy posterior a cualquiera de los mencionados partos filosóficos: en 1970. Como he señalado, llegó a ser usual considerar a Van Rensselaer Potter como el creador del término «bioética», creación que remitiría a su artículo «Bioética, la ciencia de la supervivencia» y a su libro *Bioética: un puente al futuro*, en 1971. A pesar de que, como lo señalamos, mucho tiempo antes Fritz Jahr fue el creador de este término, tenemos que detenernos

para aclarar el papel de Potter en la bioética, el cual, como veremos, es peculiar y creó muchos malentendidos.

A diferencia de los filósofos, en Potter es factible distinguir una acentuada preocupación por la humanidad. Si bien en su libro habla de la supervivencia del planeta en su conjunto, el acento está puesto en lo que es necesario *si queremos que la humanidad sobreviva*. Resulta, pues, una postura un tanto ingenua; es evidente que este científico nunca estuvo al tanto de las críticas nietzscheanas al racionalismo ni del análisis heideggeriano del humanismo. Pero en su debilidad estuvo su fuerza: al no ser versado en filosofía sino en ciencia empírica encontró sus más fervientes seguidores entre los médicos, lo cual de entrada abonó al crecimiento de la bioética... Y de salida creó un problema mayúsculo: los médicos hicieron crecer los tópicos bioéticos que en realidad se referían a la ética médica y dejaron en el olvido a la bioética. Incluso en 1973 Stephen Toulmin declaró que la medicina había «salvado» a la bioética.²⁷

Es innegable el interés de la medicina en temas bioéticos en relación con el ser humano. Hoy es criticable el hecho de que hayan dejado de lado los temas que Jahr anunciaba en su escrito: las plantas y los animales, y con ellos, los nichos ecológicos, la biodiversidad y el planeta en su conjunto. Pero no era posible que quienes por profesión se abocaban al estudio de lo humano pusieran el acento en un ámbito no humano. El problema, hay que señalarlo, es que las ideas de Potter no estaban argumentadas de manera propiamente filosófica: él era un hombre de ciencia. Y su propuesta, en manos de médicos y científicos, creó una confusión entre la bioética y lo que con propiedad debemos llamar «la ética médica», que si bien son áreas vecinas no son lo mismo.

La ética médica estudia una multitud de tópicos como la relación del médico con el paciente, las directrices éticas en la formación de los médicos, la ética en la investigación clínica, la vigencia de los principios médicos clásicos frente al mundo tecnificado, la cirugía defensiva, los errores médicos, el encarnizamiento en el diagnóstico; en fin, temas de vital importancia en la vida de cualquier individuo y de la sociedad. Como resulta evidente, muchos de estos temas se en-

²⁷ Ruy Pérez Tamayo y Paulina Rivero Weber, «Ética y bioética», *Nexos*, México, julio de 2006.

trecruzan con cuestiones bioéticas, y pueden ser tratados desde la bioética, pero hay una diferencia radical en la forma en que la ética médica trata un tema con respecto a la manera como puede hacerse desde la bioética. La ética médica en sí misma es un área de estudio que debe conservarse como tal, pues es necesaria para la profesión médica. Pero también por eso debemos distinguirla de la bioética.

Existe una razón más por la cual resulta fundamental superar la confusión entre ética médica y bioética. No se trata sólo de un prurito académico: muchos libros y muchas asociaciones de bioética limitan su campo de estudio y de acción a problemas humanos e ignoran y desatienden lo fundamental de la bioética en su conjunto, del cuidado y la salud del planeta en general, así como los de todos los seres que lo habitan. En ese sentido, no se abocan al estudio de los dilemas en torno de la vida, sino que se centran en los problemas éticos de la vida humana: el estatus del embrión humano o de las células troncales, el aborto o la eutanasia, que sí son temas de la bioética, pero no la agotan. Limitar el estudio de la bioética a temas humanos nos ubica en un rincón muy breve del campo de esta ciencia y, lo que es aún más grave, desubica a la bioética de su verdadera meta: superar el antropocentrismo y atender la supervivencia de la vida en el planeta: no de la vida humana, sino de la vida en su conjunto.

Van Rensselaer Potter, cuyos seguidores dieron lugar a esta confusión, continuó trabajando y reelaborando sus ideas sobre bioética a lo largo de toda su vida. Él mismo llamó al primer periodo de su trabajo «bioética puente», mientras que al segundo lo llamó «bioética global», y supuestamente habría un tercer periodo que llamó «bioética profunda». Este químico consideró que en esas diferentes etapas de su pensamiento presentó enfoques diversos de la bioética, si bien en realidad siempre mantuvo su idea original: es necesaria una ciencia interdisciplinaria que se aboque al estudio de una ética para la vida, la cual conduzca a la salvación del planeta y, con él, del ser humano.

La bioética, como ha sido ya dicho en esta primera parte del libro, tiene ciertas características sin las cuales no puede ser bioética. A lo largo de la siguiente parte de esta obra podremos apreciar algunos de los tópicos más importantes de la bioética, aunque, por supuesto, insisto: se trata solamente de *algunos* de muchos otros.

II. Humanismo, antropocentrismo y el concepto de «persona»

La cuestión del humanismo

Hay ciertos conceptos cuya comprensión es clave para la bioética. De todos ellos, los más definitorios son el concepto de «humanismo», el de «antropocentrismo» y, con ello, la idea que tenemos sobre lo que implica ser o no ser una «persona». Por lo anterior he querido abordar estas tres cuestiones antes de abocarme a la exposición de algunos problemas específicos de la bioética.

La idea que hoy tenemos acerca de lo que una persona es, o no es, encuentra su fundamento en una serie de valores propios de diferentes tipos de humanismo, que a la vez han creado y sustentado el antropocentrismo. Comprendo que esto es difícil de asimilar, pues el humanismo está casi santificado en nuestra sociedad; señalarlo como responsable del antropocentrismo es una tesis fuerte. Como ya lo hemos mencionado, este último consiste en la creencia en que todo cuanto existe gira y debe girar alrededor del ser humano. En la vertiente típicamente religiosa, para justificar el antropocentrismo se considera que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, lo que le otorgaría su dignidad particular. En su vertiente laica, quienes argumentan en pro de la superioridad humana desde la ciencia suelen sustentar las capacidades racionales como el clímax de la evolución, tomando como base una errónea lectura de Darwin, desde la cual el ser humano sería la cumbre de la evolución. Pero esa lectura es muy cuestionable: la idea de evolución en Darwin no conlleva la idea de un progreso hacia algo mejor o perfeccionado. «Evolución» en Darwin, como veremos a lo largo de este texto, tiene más que ver con la idea de «el despliegue de la vida», de la vida que va

tomando diversas formas, misma que axiológicamente no conduce necesariamente a algo superior.

Con todo, afirmar que el humanismo ha sustentado el antropocentrismo requiere explicitar qué es el humanismo, cuál ha sido su función en la historia de la humanidad y en qué sentido debe ser superado por una concepción diferente del mundo que salvaguarde la protección de la biodiversidad de nuestro planeta y no sólo la vida humana. Examinaremos pues la cuestión del humanismo, teniéndola como base para poder reexaminar nuestra idea del «antropocentrismo» y posteriormente nuestro concepto de «persona».

El humanismo ha sido cuestionado a lo largo de la filosofía del siglo xx, pero sus críticas no han permeado a la sociedad y en ocasiones ni siquiera a quienes se dedican a la filosofía: se continúa hablando de «humanismo» como si la sola expresión tuviera un halo de dignidad sublime. Es como si no se hablara de humanismo, sino del ¡Humanismo! De hecho, ante la creciente tendencia mundial de los programas de estudio a relegar «las humanidades» frente a «las ciencias duras», ha sobrevenido una confusión en torno de lo que son las humanidades y lo que es el llamado «humanismo», y, sobre todo, a las razones por las cuales ya resulta inadecuado e incluso peligroso hablar en términos de «humanismos».

Lo primero que aclararé es que mi opción ante la crítica al humanismo no es lo que por lo general se entiende como la «mera» deshumanización, ni la barbarie. Las críticas al humanismo, tanto en su origen como en su sentido, no implican ni una regresión a un estado inferior supuestamente deshumanizado, ni una propuesta hacia una evolución final que conduzca a una negativa deshumanización. En todo caso, lo que podrían sugerir estas críticas es que ya no basta, ya no resulta suficiente, hablar de «humanismos»: es una categoría que se ha quedado corta para abarcar la problemática mundial en la actualidad.

El humanismo ha sido más criticado en Occidente a partir de la crítica heideggeriana a este concepto. Pero resultará muy interesante para nuestro lectora o lector saber que el humanismo había sido duramente criticado desde el siglo vi antes de nuestra era, en un texto filosófico de la antigua China conocido como el *Daodejing*. Y se trata de una crítica más que iluminadora. Hay tradiciones que, por antiguas

que puedan ser, no son obsoletas sino precisamente lo contrario: son tan vigentes como lo fueron en su momento, o incluso más. Comencemos por decir que «humanismo», «humanidades» y «humanista» son términos que se usan casi sin distinción alguna, de manera sumamente confusa. Hoy, al hablar de «humanidades», nos referimos por lo general al cúmulo de los saberes en torno al ser humano, y en ese sentido éstas podrían tener como padre a Sócrates, quien escribió con su vida y con su muerte una *anthropine sophía*: una sabiduría de lo humano. Pero esos saberes han dado como resultado visiones y teorías más amplias, que han perfilado una cierta postura respecto del ser humano y su lugar en el mundo. A esas posturas las hemos llamado «humanismos», y a quien demuestra con su vida un apego a esos pensamientos los hemos bautizado como «humanistas».

En ese sentido amplio del término, una frase parece haber condensado el espíritu de todo humanismo posible: «Soy humano: nada humano me es ajeno». Esa expresión, que hoy en día se emplea completamente descontextualizada, proviene de la comedia *Heautontimorumenos (El enemigo de sí mismo)* de Terencio el Africano. Pero al usarse de manera descontextualizada, curiosamente esa frase ha forjado para sí un nuevo destino, un contexto propio, y al reinterpretarse, pasó a ser una especie de salvoconducto del humanismo. El que nada humano resulte ajeno pareciera indicar la posibilidad de que un individuo se reconozca a sí mismo en el otro, sea quien sea, sea como sea, crea lo que crea y viva como viva. El humanismo así entendido ve al ser humano más allá de su raza, de sus costumbres, de sus creencias religiosas y de su forma de vida. En ese sentido, el humanismo promovería que cualquier individuo se sienta afectado por el dolor o por la alegría ajena y haga propio de manera radical el *pathos* del otro.

Spinoza, quien sabía de emociones, dice en su *Ética* que aquel que se imagina a un ser amado afectado de alegría o de tristeza sentirá como propia esa tristeza o esa alegría. El humanismo lleva esta idea más allá del ser amado: no se trata de compartir la tristeza o la alegría de éste, sino de todo ser humano, conocido o no, amado o no; se trata de que nada propio del ámbito humano nos resulte ajeno. Si nos atenemos a esta idea, para cualquier pensamiento que se asuma como humanista, la preocupación por el otro radica en la comunión ontológica de la especie humana: más allá del color, del sexo, de la nacio-

nalidad, del género o de las creencias religiosas, para el humanismo cualquier ser humano se encuentra ligado ontológicamente a los demás; esto es, el solo hecho de nacer humano sería para el humanismo la razón de que un individuo comparta con otro una existencia solidaria: «somos todos seres humanos».

Y he ahí el problema: porque desde esa perspectiva, el humanismo siempre será antropocéntrico. Pero detengámonos un poco en la dignidad del humanismo, pues la tiene.

El humanismo frente al teocentrismo

Frente al teocentrismo, que tenía como centro moral y ontológico de todo a Dios, lograr poner en el centro de las preocupaciones al ser humano representó sin duda alguna un avance radical. Frente al teocentrismo, el papel primordial del antropocentrismo representó un avance inconmensurable. Porque por milenios el ser humano se asumió como parte de una «creación» realizada por un dios o una entidad superior que gobernaba todo. Esta idea no es privativa de las religiones judeocristianas; se encuentra presente en todas las culturas, a veces de manera mitológica, que en ocasiones llega a conformar una religión institucionalizada: Dios, o un ente superior y todopoderoso, creó el mundo, por lo cual éste responde a un orden divino, sagrado, y por lo mismo no debe ser alterado.

La visión religiosa que ha prevalecido en Occidente es la judeocristiana, según la cual Dios creó el mundo para el hombre, con el fin de que él pudiera hacer uso de éste de la manera en que considerara conveniente. El libro del Génesis¹ presenta a un dios creador de todo cuanto existe, pero ojo, en un cierto orden: la creación comienza con la luz, continúa con el cielo, la Tierra, la vegetación, el Sol, la Luna, las estrellas, los peces y las aves, los animales terrestres y, finalmente, el ser humano, creado hombre, y después, mujer.² Pero ese hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, quien supuesta-

¹ *La Torá*, Daniel Ben Itzjak (trad.), Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1999.

² Es más conocida la historia del libro 2, donde Dios crea únicamente al hombre y de su costilla crea a la mujer; pero en el primer libro se lee textualmente: «Hombre y mujer los creó». Cf. Génesis, 1, 27.

mente considera que «Él reinará sobre los peces del mar, las aves del cielo, y sobre los animales y sobre toda la Tierra y sobre todos los reptiles que reptan sobre la Tierra»,³ y continúa: «He aquí que os he dado todas las hierbas que dan simiente que hay sobre la superficie de la Tierra, y todos los árboles que tienen fruto que dan simiente; y serán vuestros, para que os sirvan de alimento...».⁴ Esto es, se trata de una tradición que considera que todo cuanto existe está ahí para el ser humano o, lo que es aún más claro, éste está llamado a *reinar* sobre todo cuanto existe e incluso a *dominar* la Tierra.⁵

Los textos bíblicos conforman una de las obras más interpretadas y reinterpretadas de la humanidad, y sin duda las múltiples lecturas que se han hecho de ella a lo largo de la historia claman por no llevar a cabo una lectura literal. Pero, sea como sea, el acento, las palabras y todo cuanto aparece en este libro presenta al ser humano como el ser privilegiado cuya importancia es tal que debe reinar y dominar al resto del planeta. No podemos negar que se trata de una perspectiva seductora para el ser que somos: ¿a quién no le gustaría, en efecto, sentirse destinado a reinar y dominar todo cuanto existe? Ésta es la justificación teológica del antropocentrismo, su núcleo: el *ánthropos*, el ser humano, como centro axiológico de todo cuanto existe.

Esta concepción, como bien lo denunciaron Feuerbach y después Nietzsche, conduce a la enajenación del ser humano en un sentido muy específico. Explicaré en qué consiste la «enajenación» en general para entender la crítica feuerbachiana. Enajenar consiste en hacer que algo propio sea visto como algo *ajeno*; el término proviene del latín *alienus* y por eso en ocasiones se habla de «alienación» como un sinónimo de «enajenación». En el fondo ambas expresiones se refieren a la capacidad humana de hacer que algo propio se vuelva extraño a una misma.

Este concepto es quizá el más importante en la obra de Ludwig Feuerbach, quien en *La esencia del cristianismo* llevó a cabo una crítica a la religión que influyó en muchos grandes pensadores.⁶ Según

³ *Ibid.*, 1, 26.

⁴ *Ibid.*, 1, 29.

⁵ *Ibid.*, 1, 28.

⁶ Entre muchos otros, Ludwig Feuerbach influyó notablemente en David Strauss y, por ende, en su más terrible crítico: Friedrich Nietzsche. Y, por supuesto, la influencia

Feuerbach, la idea de que Dios creó al hombre conlleva una auténtica inversión de los términos: el ser humano creó la idea de Dios y proyectó en ella atributos propios de la misma humanidad; de hecho, proyectó en Dios los mejores atributos del ser humano. En ese sentido, Dios es creado por el ser humano, pero esa su creación terminó por dominarlo y se volvió ajena a su creador: el producto de la creación humana; a saber, Dios, terminó volviéndose ajeno a la creación humana. Así se invirtió la relación y se llegó a la idea de que Dios creó al ser humano. Según Feuerbach, una serie de atributos propios del ser humano se volvieron entonces ajenos a él y cobraron vida propia a través de la idea de Dios. Consideraba este pensador que, ya que esta idea había sido creada por la conciencia humana y se encontraba en ella, podría ser invertida nuevamente y resolverse. Así, la enajenación podría invertirse y la creación humana (esto es, la idea de Dios) podría verse como una creación humana.

De lograrse lo anterior, el ser humano recuperaría su dignidad de creador y podría ser el centro referencial de todo. Nietzsche expresará esta idea con el concepto de «la muerte de Dios». Para él, a diferencia de Dostoievski, si Dios deja de ser un referente, no todo está permitido; el ser humano tiene la responsabilidad de delimitar su conducta y establecer códigos y normas que permitan el crecimiento sano de una sociedad.⁷

De esta manera resultan evidentes los logros del humanismo al colocar al ser humano en el centro de sus propias creaciones y al promover un ser humano activo y dueño de sí mismo. Humanos son los valores, y por ende humana es su transformación: no es un dios omnipotente el que dicta lo que es bueno o lo que es malo de una vez y para siempre; no es tampoco una naturaleza dominante la que lo hace. Es el ser humano quien ha inventado todos los valores y, por lo mismo, es dueño de ellos y puede cambiarlos o incluso invertirlos en su camino para un crecimiento más sano.

que tuvo en Karl Marx es ampliamente conocida. Cf. Friedrich Nietzsche, *Primera consideración intempestiva: David Strauss, el confesor y el escritor*, y Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*.

⁷ Al respecto cf. Paulina Rivero Weber, «La ausencia de Dios en Nietzsche y Dostoievski», en Héctor Vasconcelos, *Valores para la sociedad contemporánea. ¿En qué pueden creer los que no creen?*, UNAM, México, 2011.

Frente al teocentrismo, el humanismo representó un avance radical sólo comparable a la revolución copernicana. Recordemos que para Ptolomeo y para su sociedad, la Tierra era el centro del universo en torno del cual giraban todos los planetas. Fue el polaco Copérnico quien en su obra magna *De revolutionibus orbium coelestium*⁸ formuló la teoría heliocéntrica del universo,⁹ la cual es considerada a la fecha la piedra fundadora de la astronomía moderna y quizá la teoría más importante de la historia de la ciencia, si tenemos en cuenta todas las implicaciones y los descubrimientos que conllevó su aceptación. Para la humanidad ese desplazamiento fue tremendamente significativo: de ser habitante del planeta central del universo, la humanidad pasó a considerarse a sí misma como habitante de uno de los muchos planetas que giraban alrededor del Sol.

Debemos ahora retomar nuestro camino para exponer de qué manera el humanismo escondía un impulso nuevo al antropocentrismo: de ser considerados seres gobernados por un dios, se pasó a la consideración de una humanidad gobernada por sí misma... pero también gobernante del planeta: así el antropocentrismo recibió un nuevo impulso.

Del humanismo al antropocentrismo

Que el humanismo haya representado un avance colosal frente al teocentrismo es algo que nadie puede dudar. Pero al tener en el centro de su valoración al ser humano, el humanismo resultó irremediablemente antropocéntrico: mantuvo en el centro de todas sus valoraciones al *ántrpos*, al ser humano. Lo anterior implica que, de una u otra

⁸ Esto es, *Sobre la revolución de las esferas celestes*, obra que, por cierto, le tomó 25 años escribir y no publicó en vida. Vio la luz hasta 1543, lo cual no la salvó de ser incluida en el *Index librorum prohibitorum* (Índice de libros prohibidos), en el cual la Iglesia católica clasificó las obras que dañaban la fe en su institución. Promulgado en 1564, su última edición data de 1948 y fue abolido en 1966.

⁹ Más que necesario, me parece justo mencionar que esta teoría ya había sido sugerida por muchos filósofos anteriores; quizá el primero de ellos fue Aristarco de Samos, quien hacia el año 250 a.C. se basó en sus cálculos sobre el tamaño del Sol y de la Tierra para proponer esta teoría. Su obra se perdió en el incendio de la biblioteca dirigida por Hipatia de Alejandría y sólo se conservan citas indirectas sobre ella.

manera, para el humanismo el *ántrpos* es como una prolongación del esquema de cuño religioso: ya no es Dios quien se encuentra en el centro de todo, pero es el ser humano, creado por Dios, quien ocupa ese lugar.

De hecho, hemos mencionado ya un referente laico de ese esquema, en el cual con toda ingenuidad suelen caer los más encumbrados científicos por ateos que puedan declararse: éste es el antropocentrismo, que considera al ser humano un ser privilegiado porque es un ser racional. Con base en esta idea, se considera que sólo el ser humano es capaz de pensar y que la vida, como ya lo habíamos mencionado al hablar de Sócrates,¹⁰ merece ser vivida para llevar a cabo esa capacidad y perfeccionarla: la vida sin un examen racional no merece ser vivida.

Durante siglos la filosofía mantuvo esta idea como telón de fondo y en algunos momentos llegó a extremos risibles, como sucede, por ejemplo, cuando Descartes afirma que «no deben confundirse las palabras con los movimientos naturales que delatan las pasiones, los cuales pueden ser imitados por las máquinas tan bien como por los animales, ni debe pensarse, como pensaron algunos antiguos, que las bestias hablan, aunque nosotros no comprendamos su lengua».¹¹ Según este pensador, los animales no humanos, por no ser racionales, son absolutamente diferentes al ser humano; son otras cosas parecidas más a las máquinas que al ser humano. Los animales hacen lo que hacen y viven como viven, de la misma manera que un reloj compuesto por ruedas y resortes: no creemos que el reloj sea habilidoso o capaz, dice Descartes, porque «puede contar las horas y medir el tiempo más exactamente que nosotros con toda nuestra prudencia». Para él sucede lo mismo con los animales: no podemos pensar que su existencia y su forma de ser tengan otra explicación que la mecanicista. Según su opinión, todo aquello que no sea pensamiento responde a las mismas leyes que un reloj, y ojo: todas las operaciones no racionales son «inferiores». Esto ha dado pie a múltiples y muy variadas críticas. Entre las más recientes ha sobresalido *El error de Descartes* de

¹⁰ Estas ideas se hallan expuestas en dos diálogos platónicos: *La apología* que, como sabemos, es considerada la obra más cercana a la figura real de Sócrates, y *Fedón* que especifica los últimos momentos de este personaje griego.

¹¹ Descartes, *Discurso del método*, quinta parte.

Antonio Damasio, obra en la cual el neurocientífico muestra que es imposible «pensar» de manera ajena a «sentir», y que las emociones desempeñan un papel tan fundamental, que es imposible pensar cuando el cerebro ha sufrido un daño que ha dejado a la persona sin capacidad de sentir emociones.¹²

Independientemente de qué tan acertadas sean estas interpretaciones de Descartes y, por lo mismo, de qué tan acertadas sean las críticas hechas a su pensamiento, resulta innegable que, para ese filósofo, como para muchos humanistas, el animal resulta tan lejano y diferente al ser humano que es imposible empatizar con él. Imposible desde esa cosmovisión respetarlo, comprenderlo o sentirlo del mismo modo como se respeta, se comprende o se siente a un ser humano. Ésa es la esencia del «humanismo», y la mencionada frase: «Nada humano me es ajeno» en efecto conlleva la idea de que *únicamente lo que es humano* puede sentirse como algo propio. En esa idea se basa la solidaridad y el respeto entre seres humanos, pero también en esa idea se fundamentan éticas ajenas a los problemas más urgentes que como seres humanos tenemos que enfrentar. El problema con el humanismo es que se fundamenta en el antropocentrismo, y no olvidemos que la bioética no puede ser antropocéntrica, porque conlleva la miopía respecto del resto de los seres que no son humanos.

Pero ¿podría ser de otra manera? Si lo que mueve a un individuo a contagiarse de los afectos del otro y a ser solidario es el hecho de ser ambos humanos, el humanismo pareciera condenado a ser inevitablemente antropocéntrico. Y, en efecto, debo atreverme a decirlo: el humanismo es antropocéntrico porque lleva la huella de su creador. Los valores son creaciones humanas; cualquier propuesta humanista tiene su origen en el *ánthros* mismo y, por lo mismo, tiene al *ánthros* en su centro: ésa es la esencia del humanismo. Pero existe una salida diferente.

¹² Antonio Damasio, *El error de Descartes*, Crítica/Drakontos Bolsillo, Barcelona, 2006. Cabe señalar que algunos partidarios del pensamiento de Descartes han intentado refutar a Damasio, basándose en una concepción diferente de lo que Descartes comprendía por «pensar». Pero sus alusiones a la animalidad me parece que son, en el fondo, claras y distintas, para emplear su propio vocabulario.

Superar el antropocentrismo

Es innegable que la preocupación y la identificación con lo humano, propia de todo humanismo, resulta un avance ante el racismo, el sexismo o el nacionalismo. En ese sentido, el humanismo ha sido una idea capital, un verdadero hito en el camino recorrido por la humanidad.

Sin embargo, el mundo en el que vivimos deja ver que una filosofía que promueva la idea del ser humano como el ser privilegiado conduce a la destrucción de su entorno. Antes vimos cómo para Heidegger ese problema tiene sus raíces en la esencia de la técnica: no en la técnica misma, sino en lo que implica ésta, en la estructura de pensamiento que conlleva.

Lo que ahora convendría agregar es que el peligro de esa estructura que, como dijimos, se ha traducido como «estructura de emplazamiento», radica en que el individuo mismo termina relacionándose con el mundo y consigo mismo de manera meramente funcional, y acaba por ser un número más en la lista de existencias del mundo, al que se ve como «recursos humanos» que hay que aprovechar. Por eso Heidegger dice que el individuo no se encuentra consigo mismo; porque el ser humano no es una existencia que esté ahí para ser aprovechada, sino un ser creativo.¹³ Y donde no existe creatividad todo se homogeneiza: Eduardo Nicol diría que lo que muere por la ausencia de la creatividad es el ser humano como un ser proteico, cambiante, creativo e imaginativo. Asistimos, como diría Nicol, a la agonía de Proteo, la agonía y la muerte de las capacidades para cambiar y ser diferente, como podía serlo Proteo.¹⁴

¿Cómo superar el antropocentrismo? Nuestra perspectiva siempre será humana, eso nadie lo duda. Pero siguiendo la metáfora de la perspectiva humana, el lugar al cual dirigimos la vista no tiene por qué ser siempre exclusivamente el mundo humano. «Exploata a la tierra y no al hombre», dice el lema de la universidad agrícola más im-

¹³ Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, Folio, Madrid, 2018, p. 30.

¹⁴ Cf. Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, UNAM, México, 1981 (Herder, México, 2004), donde Nicol expone esta idea.

portante de nuestro país... Pero, me pregunto: ¿no sería mejor dejar de explotar tanto al ser humano como a la tierra y, en general, dejar de explotar nuestro entorno? ¿No sería mejor, simplemente, dejar de explotar? Y a la vez surge una pregunta: ¿es posible vivir en el mundo sin explotarlo, sin usarlo para el propio beneficio? ¿O acaso toda intromisión en el mundo tiene que implicar su devastación? Aún faltan caminos por descubrir que nos permitan habitar el mundo de manera armónica con la naturaleza, y son esos otros caminos los que aquí quiero pensar y proponer.

Una forma diferente de ver: una forma diferente de ser

Mencioné como de paso que la filosofía de la antigua China también había hecho una crítica al humanismo. Me refería entonces al daoísmo del *Daodejing*,¹⁵ el cual por cierto también señala el peligro que conlleva la explotación de los recursos naturales. Laozi, a quien se considera autor del *Daodejing*, no habla de dios ni de religión, sino de una sacralidad de este mundo: «Todo lo que hay bajo el cielo es algo sagrado y no debiera ser manipulado».¹⁶ El daoísmo asume una sacralización secular e inmanente de la existencia, que demanda respeto a la naturaleza para crear armonía en las relaciones entre el ser humano y el resto del mundo.

Por lo anterior, para el daoísmo no hacen falta humanismos, sino simplemente seres capaces de comprender la sacralidad del cosmos en su unidad. *Ren* (仁) es el concepto chino para designar el humanismo, que es esencial, por cierto, en el confucianismo, mientras que el daoísmo lo critica. No en balde para muchos confucianos el daoís-

¹⁵ Generalmente esta obra se conoce como *Tao Te Ching*: la expresión *Daodejing* responde a la nueva forma de transcribir los ideogramas chinos, conocida como *hànyǔ pīnyīn*, o simplemente pinyin.

¹⁶ Laozi, *Daodejing*, XXIX. Las versiones canónicas de esta obra son cinco. Las más conocidas son la versión de Wang Bi (que durante muchos siglos sirvió de base para las traducciones del *Daodejing*), la de Mawangdui y la de Goudian. En nuestras anotaciones tomamos en cuenta la numeración de Wang Bi por ser la que el lector puede encontrar con mayor facilidad, y la llamamos indistintamente el *Daodejing* o el *Laozi*, como suelen hacerlo muchos sinólogos en la actualidad.

ta es un rebelde, un anarquista desmedido: hubo momentos en la historia de China en que incluso fueron perseguidos con la intención de aniquilarlos.

En general, el chino *ren* remite tanto al humanismo como al saber de las humanidades y también suele traducirse como «benevolencia humana». Pero para esta filosofía, ahí donde comienzan las posturas *ren*, posturas humanistas, ya se ha quebrantado algo más básico: «El cielo y la tierra no son humanitarios, para ellos los seres sólo son perros de paja. El sabio no es humanitario, para él las gentes del pueblo sólo son perros de paja». ¹⁷ La expresión «perros de paja» alude a un arcaico rito funerario en el cual se elaboraban perros de paja que se envolvían en brocados de seda para guardarse en finas cestas de bambú durante la ceremonia funeraria. Pero he ahí que al final de esta ceremonia los perros de paja eran pisoteados y quemados. De esa misma manera, para Laozi el sabio reconoce que nacer y morir es parte del devenir de un cosmos cuya forma de ser es esa: crear y destruir, transformar siempre todo.

El *Dao* (道), que podría traducirse simplemente como el curso en devenir y, por lo mismo, como «la totalidad», no posee las virtudes humanistas que tanto valoramos los seres humanos: el daoísmo no considera al humanismo como algo elevado, sino como el peligroso síntoma de algo que ya se ha perdido. El *Dao* remite al niño del cual habla Heráclito, que construye y destruye con inocencia. Y de un niño es, en efecto, el poder real, dice Heráclito. O si se quiere emplear una expresión de Nietzsche: el cosmos, en su devenir, es inocente porque se encuentra más allá del bien y del mal. Y para el daoísmo, el hombre sabio debe imitar al cosmos; no debe cultivar virtudes humanas ni humanistas, sino simplemente aceptar que la vida es un constante nacer y morir como los perros de paja.

En otros párrafos del *Laozi* se lee lo siguiente: «Cuando se abandona el gran *Dao* (道), al punto aparecen el humanismo (仁) y la rectitud [...] Elimínese el humanismo (仁) y rechácese la rectitud impuesta y la gente retornará a la piedad y al amor natural». ¹⁸

Esta filosofía tiene plena confianza en la unidad de la totalidad y en su devenir; esto es, en el *Dao* y en la interacción que existe entre

¹⁷ Laozi, *op. cit.*, V.

¹⁸ *Ibid.*, XIX.

mundo e individuo. Cuando éste sigue el flujo del *Dao*, no es necesario ser humanista ni cobijar a las humanidades.

A la forma en que fluye el *Dao* el daoísta la llamará *li*: este singular concepto alude al orden natural que no es necesariamente simétrico, ni matematizable ni estructurable. Es el orden que podemos ver en las vetas de la madera, en los segmentos del bambú, en la corriente del agua o en el devenir de las estrellas. El daoísmo considera que todo fluye con ese orden universal y el sabio aprende a acomodarse y a sacar provecho de él, pero sin explotarlo. Saca provecho del mundo como el ave del aire o el pez de la corriente de agua.

En esa relación entre el ser humano y el mundo existiría un claro reconocimiento de la unidad básica de la naturaleza, en la cual el ser humano tan sólo es una mínima expresión. El ser humano piensa, crea, construye, habita, expresa: el cosmos también lo hace. El hecho de que no comprendamos un lenguaje, como sucede con el lenguaje de los animales, no implica que todo sea silencio, sino, simplemente, que no podemos comprenderlo. Como bien lo expresó Spinoza: conocemos lo que conocemos de acuerdo con los atributos que poseemos, los cuales son pensamiento y extensión. De lo demás, de las infinitas formas de ser del universo, nada sabemos.

¿Hacia un ecocentrismo ontológico?

Hemos visto que desde tradiciones muy diferentes existen reclamos y críticas muy fuertes hacia el humanismo. Es verdad que la gran lección de las humanidades es que todo avance científico es ciego sin la guía de la reflexión y corre el riesgo de perderse en un ejercicio sin sentido. Pero hoy requerimos reflexionar con miras más amplias, para curar la miopía que no nos ha permitido ver más allá de lo meramente humano, para lo cual las humanidades tendrían que enfrentar el reto de dejar de ser antropocéntricas.

Pero el solo término «humanidades» o «humanismo» es humano-céntrico, esto es, antropocéntrico. Y lo que necesitamos es una nueva forma de comprender la vida que supere la vieja frase que el humanismo adoptó como lema: «Nada humano me es ajeno».

La nueva propuesta tendría que reconocer que *nada en nuestro planeta puede resultarnos ajeno*: somos un hilo del pañuelo, una gota del mar. El nuevo lema tendría que decir: «*Nada* me es ajeno»; ni la bestia más cercana ni el planeta más lejano. Nerval, en sus *Versos dorados*, cuestionaba que el ser humano fuera el único ser pensante e insistía en que la vida de la flor o de las bestias merece respeto: hasta los mismos metales esconden misterios para el ser humano,¹⁹ e incluso las rocas, dice Nerval, son la metáfora de la sensibilidad de todo cuanto nos rodea. Hoy hasta el más empírico, obtuso y ateo hombre de ciencia reconoce que, en efecto, como dice ese poeta, «un misterio de amor bajo el metal reposa»: no tenemos la razón última ni el porqué de la existencia de los átomos que conforman un metal o un ser humano.

Si somos capaces de asombrarnos ante el misterio de la naturaleza y respetarlo, quizá aún estemos a tiempo para crear una nueva relación con el mundo del cual somos parte. Por eso hace falta superar el humanismo, dejar de ser meramente humanistas y comenzar a pensar a gran escala: a escala global. Dejar de sentir el *pathos* del otro al menos para *aproximarse* al *pathos* de los otros seres vivos: ésa es mi propuesta. Para lo cual es preciso sentir el dolor ajeno —humano o no— como propio, y eso ya no es humanismo: tendría que buscarse un nuevo nombre para esa manera de pensar y de vivir.

¿Biocentrismo, ecocentrismo, ontocentrismo? Podemos pensar en muchas opciones. Lo que importa no es el título sino la comprensión de que sólo desde esa perspectiva podremos esperar un mundo incluyente en el que se reconozca que, como dijo Nerval, todo es sensible. Y si esa afirmación pareciera imposible de aceptar, al menos todo lo hasta aquí dicho debe llevarnos a cuestionar que una criatura tenga un valor especial por el mero hecho de ser capaz de razonar de modo argumental. La sola sensibilidad que compartimos con el resto de los animales debería ser un factor suficiente para cuestionarnos si no es una tontería, una mera superstición, creer que un ser vale menos por el hecho de no poder realizar una operación matemática o exponer sus argumentos de manera racional.

¹⁹ Gérard de Nerval, *Poesía y prosa literaria*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2004.

El humanismo y su valoración del ser humano como la pieza clave del mundo, o al menos como la más importante, debe dar paso a un ecocentrismo en el cual la casa, el *oikos* fundamental —a saber, el planeta Tierra—, sea la preocupación central de cualquier acto humano. Sólo así podremos revertir los problemas que ahora amenazan al planeta con un desastre masivo. De hecho, no debiera importarnos tanto la supervivencia del ser humano en el planeta, sino su salud y la conservación de la biodiversidad con la que hemos convivido por milenios. Sólo si logramos hacer del planeta en su conjunto nuestra preocupación y nuestra ocupación fundamental podemos guardar la esperanza de lograr salvarlo.

Habíamos sugerido que la distancia de las concepciones mentales entre Ptolomeo y Copérnico representa un desplazamiento de la autoconcepción de la humanidad como el centro de todo y creación suprema de un dios a ser sólo el habitante de un planeta más entre muchos que giran alrededor de un eje central. Sería necesario ser conscientes de las implicaciones éticas y bioéticas de un ser humano desplazado de ser racional, y por lo mismo el único sujeto de derechos y obligaciones, a ser un animal más entre muchos otros.

Reconocer lo anterior implicaría algo similar a reconocer que el Sol no es centro alguno, que la galaxia que habitamos tampoco es centro alguno, y que no somos más que habitantes de un minúsculo planeta situado en un brevísimo punto del universo. Ya es tiempo de que la bioética se revolucione y se asuma como lo que es: el estudio de la vida y de las relaciones que los seres humanos tenemos con la vida en su conjunto, con todo lo que está vivo y con todo lo que sostiene la vida.

Aun así, habrá quienes consideren que la vida humana posee un valor especial, no ya por ser la supuesta cumbre evolutiva, ni por haber sido creada a imagen de Dios, sino porque somos los únicos seres con una personalidad individual digna de tener derechos. Pero lo anterior conlleva una confusión ingenua: se confunden las causas con los efectos. La realidad es que nos consideramos «personas» a nivel jurídico porque nuestra idea de lo que una persona es se basa, precisamente, en el antropocentrismo y en el humanismo que, como vimos, deben ser superados. Pero entonces, ¿qué debemos entender por el concepto de «persona»?

El concepto de «persona»

El concepto de «persona» es fundamental para la bioética por más de una razón. Éste se encuentra en el camino de cualquier discusión sobre el inicio y el fin de la vida y por lo mismo de él depende nuestra postura respecto de temas tan diferentes como el aborto, la cuestión del valor de la vida animal o la eutanasia. Pero de él depende también lo que podamos considerar digno de ser resguardado con una cierta personalidad individual que conlleva derechos o al menos consideraciones. Y en ese sentido «persona» es uno de esos «términos base», de los que se desencadena una serie de posturas bioéticas frente a las que urge que cualquier individuo asuma una posición clara.

Podríamos comenzar por el principio. Aunque es evidente que la etimología de una palabra no nos da su significado actual, puede indicarnos en qué momento y por qué razones su significado cambió y, sobre todo, lo que implica ese cambio, esto es, las valoraciones y las condiciones sociales en que un concepto cambió su significado. Esto es de suma importancia porque conocer el significado de una palabra puede conducirnos a una resignificación de ésta y sobre todo a luchar por que la palabra designe de manera más justa en términos del derecho vigente a quienes debe designar. Esto lo podremos ver con toda claridad en el análisis que a continuación llevaremos a cabo sobre el concepto de «persona».²⁰

La historia de esta palabra es fascinante, pues se encuentra plagada de malentendidos. Hay quien considera que proviene del etrusco *phersu* y de ahí pasó al griego *prósopon*, que significa «máscara», vocablo que en latín aparece como *personae*. Todos estos vocablos designan la máscara. Pero según las *Noches áticas* de Aulo Gelio, ésta fue definida por Gabio Basso de la siguiente manera:

²⁰ Para fundamentar la investigación que sigue a continuación, véanse las siguientes fuentes, muy recomendables: Henry George Liddell, Robert Scott y Henry Stuart Jones, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996, y Juan Corominas y José Antonio Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. III, Gredos, Madrid, 1980.

La máscara que cubre por completo el rostro no tiene más que una abertura en el sitio de la boca; la voz, en vez de derramarse en todas direcciones, se estrecha para escapar por esa sola salida, y adquiere por ello sonido más penetrante y fuerte. Así, pues, porque la máscara hace la voz humana más sonora y vibrante, se la ha dado el nombre de persona, y por consecuencia de la forma de esta palabra, es larga la letra «o»²¹ en ella.²²

De ahí que sea lógico concluir que la máscara era *per sonare*, para sonar: se empleaba con el objetivo de que la voz resonara con la fuerza necesaria para un enorme teatro en una época en que, evidentemente, no existían los micrófonos. Debemos notar que no es que Gabio Basso estableciera una relación entre el verbo «personare» y la idea de persona: más bien todo parece indicar que en la Roma antigua esta relación ya estaba establecida. «Personare» era hacer sonar (*sonare*) a través de (*per*), y eso es exactamente lo que hacía la máscara griega, perfeccionada por los romanos como una especie de «abocinamiento» que engrandecía la voz que la atravesaba. «Persona» es entonces una palabra que designa a todo ente que es capaz de hacerse escuchar como personaje de una obra y tener, por eso, una cierta personalidad a través de su forma de expresarse.

Con el tiempo, el uso de la palabra sufrió un desplazamiento semántico; el significado de la palabra cambió y se volvió equivalente al de «ser humano».

Ese desplazamiento semántico tal vez sea el más importante en la historia de la humanidad, porque ocurrió a raíz de la creencia en que sólo los seres humanos somos capaces de hacernos escuchar con un lenguaje articulado, y por eso somos personas. Como no éramos capaces de comprender otros lenguajes, consideramos que simplemente no existían. A lo sumo se les llegó a considerar como lenguajes inferiores: no diferentes, sino inferiores; ¿no es acaso claro esto? De esa manera el término «persona» y el término «ser humano» comenzaron a emplearse, erróneamente, como sinónimos.

²¹ Esto es, no se trata de una *ómicron*, sino de una *omega*, la cual sonaba larga, como «oo».

²² Aulo Gelio, *Noches áticas*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 140-141.

Pero el desplazamiento más importante de este concepto ocurrió en el marco de la legislación romana: designó al ser humano en ciertas facetas jurídicas. Como buenos herederos de la cultura grecolatina, nosotros confundimos el término «persona» con el término «ser humano», que son dos conceptos completamente diferentes. «Persona» es todo ser capaz de expresarse y de crear con eso una forma de comunicación única y específica, la cual le concede cierta personalidad.

El ser humano, en cambio, es el *homo* (hombre en el sentido de «humano») *sapiens* (que sabe). Existieron otros seres humanos (otros *homos*), supuestamente no *sapiens*. De hecho, hace muchos siglos, diferentes especies de seres humanos poblaron el planeta: todas están extintas ahora; todas menos el *homo sapiens*. Los *homo ergaster*, los *homo erectus*, los *homo habilis*, los *homo naledi*, los *homo antecessor*, los *homo rhodesiensis*, los *homo neanderthalensis* y muchos más se extinguieron por completo. Pero lo que aun tenemos en común con esas especies extintas es el hecho de pertenecer al reino animal. Los *homos*, esto es los humanos, somos animales primates: nuestra clasificación como «seres humanos» responde a la biología evolutiva. Ser persona significa algo completamente diferente y responde a otro orden de clasificación. Alude a la capacidad de expresarse y, por lo mismo, de comunicarse con los demás. El concepto «humanidad» se refiere a una especie, mientras que el concepto «persona» es completamente ajeno a la clasificación biológica de un ser vivo: alude a la capacidad de darse a entender.

Con base en lo anterior, para saber, por ejemplo, si un embrión es una persona, tendríamos que preguntarnos si un embrión tiene o no la capacidad de expresarse y de poseer una personalidad. Ese tema de múltiples aristas lo abordaremos más adelante, pero pueden perfilarse ya algunas respuestas. Y ¿qué decir de los animales? ¿Son personas? Por extraño que pueda sonar, en muchos países se ha comenzado a declarar «personas» a ciertos animales, con lo cual se busca su protección. Y si lo pensamos, los animales son seres capaces de expresarse y en efecto tienen una cierta personalidad. Quien ha convivido con ellos sabe que nunca un perro es igual a otro, por ejemplo. Pero ¿qué habría de los demás animales que no son mamíferos? También hablaremos del caso de los animales cuando más adelante

abordemos la cuestión de la posibilidad o la imposibilidad de establecer derechos para ellos. Me interesa retomar, después de estos ejemplos, la idea del desplazamiento semántico del concepto «persona».

Habíamos dicho que el significado original de este término «se movió», cambió, se desplazó. Esto facilitó diferentes concepciones de lo que es una persona, y eso generó una gran confusión: se tomó la expresión «ser humano» como sinónimo de «persona», lo cual condujo a muchas inexactitudes. Pero para quienes duden de las etimologías a las que se refiere Aulo Gelio, podemos tratar otro camino diferente: acudiremos al más elemental y conocido sentido de «persona», que continúa vigente y con el que funciona nuestro lenguaje diario, y permite comprender el sentido más exacto: el sentido gramatical. La persona gramatical se refiere a los llamados «pronombres personales», que sirven para indicar los diferentes papeles que desempeñan tanto el hablante como el oyente y los distintos individuos involucrados en una situación. Como bien sabemos, en nuestra lengua existen seis personas gramaticales, de las cuales la mitad se emplea para hablar en singular y la otra mitad para hablar en plural. Gramaticalmente hablando, «persona» es todo ente susceptible de ser referido en el lenguaje a través de un pronombre como yo, tú, él, ella o nosotros, ustedes y ellos. Desde esa perspectiva, es claro que el concepto «persona» se extiende más allá de lo meramente humano. Para ser exactos, podemos distinguir al menos dos cuestiones: no todos los animales son humanos, pero todos son, en sentido estricto, personas. Por otro lado, todas las facetas de un ser humano son parte de su desarrollo como ser humano, pero no todas esas facetas presentan una personalidad ni pueden llamarse «persona».

Pongamos dos ejemplos para aclarar las dos cuestiones recién mencionadas. Supongamos que dos perros, macho y hembra, por cuestiones de salud deben ser separados durante su periodo de fertilidad. El médico ordena: «Él debe permanecer a una distancia a la que no perciba el olor de ella». El uso gramatical no distingue el género *homo* del género *canis*: ambos son personas gramaticales. Un ejemplo para la segunda cuestión: supongamos que una mujer expulsa de manera natural²³ el producto de un embarazo al mes de vida de éste.

²³ Aclaro esto para no desviarme del tema. Más adelante hablaré de la interrupción voluntaria del embarazo.

Sin duda es un producto humano: no es un perro ni un pingüino. Pero no podemos decir que expulsó a una persona: sería una radical inexactitud.

Lo curioso es que a pesar de que a diario empleamos en nuestro lenguaje ese sentido amplio de persona, lo que realmente ha influido en nuestra verdadera concepción de «persona» es la errónea idea de que una persona es un ser humano. La asimilación de estas expresiones sólo muestra nuestra tendencia a excluir, y diferenciar del ser humano, a todo ente que no sea humano: lo que no es humano no es persona ni tiene derechos. Pero esto significa mezclar dos ámbitos de la realidad que nada tienen que ver el uno con el otro. Un embrión humano *es humano*, pero *no es una persona*. Un animal no humano *no es humano*, pero *es una persona* si tiene una personalidad propia.

«Persona» y «ser humano» no son, en ningún sentido, sinónimos. Es la creencia en la superioridad humana la que en su ceguera radical nos conduce a creer que todo lo que no es humano no puede tener absolutamente ninguna característica que lo acerque al ser humano. Todo lo que no es humano es alojado en un solo concepto y se mantiene aparte de la sacralidad de lo humano; nuevamente, tanto lo humano como el humanismo parten de un «áureo antropocentrismo radical» y, a la vez, mantienen menosprecio por todo, absolutamente por todo lo que no es humano.

Dejemos pues de categorizar mezclando categorías no compatibles: «humano» es un concepto que remite a la clasificación biológica, mientras que «persona» puede remitir al hecho de ser capaces de expresarse, o bien al hecho de poder ser referido en el lenguaje a través de un pronombre personal.

Esto es importante porque la correcta comprensión de lo que es una persona resulta decisiva en el ámbito de la bioética. De manera que el antropocentrismo, el humanismo y el concepto de «persona» requieren una filosofía que tome en serio la necesidad de un cambio. Porque lo que liga a estos tres conceptos, «humanismo», «antropocentrismo» y «persona», son ideas siempre presentes en la bioética ya sea explícita o implícitamente y por eso de ellas depende en gran medida nuestra postura ante todos los dilemas bioéticos.

III. Los problemas más urgentes de la bioética

Nota previa

Hasta ahora hemos visto las bases o fundamentos de la bioética, así como las características de esta rama del saber y su historia, un poco a modo de esas bases que resultan imprescindibles para hablar de bioética. Ha quedado claro que ésta no es lo mismo que la ética ni es equivalente a la ética médica, y han quedado claras sus notas específicas.

Antes de pasar a la tercera parte del libro, en la que expongo algunos problemas bioéticos de manera específica, conviene remarcar algunas cuestiones. Al inicio de este libro insistí en que la bioética se ocupa de la vida en su conjunto y no exclusivamente de la vida humana. A eso debemos ahora agregar que no por ello deja fuera de sus preocupaciones las cuestiones puramente humanas. El ser humano es parte de la vida y hay problemas contemporáneos que son específicamente humanos que la bioética debe considerar.

¿Cuál sería, en este caso, la diferencia entre tratar desde la ética la interrupción voluntaria del embarazo, por poner un ejemplo, con respecto a exponerlo desde la bioética? La respuesta se encuentra en la primera parte del libro, en la que nos preguntábamos: «Si hay ética, ¿para qué bioética?» Por un lado, la ética clásica surgió en un mundo completamente diferente al actual. Con ello no quiero decir que «no baste» o no logre pensar los problemas del mundo contemporáneo: no. Podemos pensar nuestro mundo con categorías aristotélicas, kantianas o nietzscheanas. Pero en el mundo actual, la bioética ha planteado específicamente problemas que antes eran completamente diferentes; por ejemplo: la eutanasia. Ésta existía ya en la Antigüedad,

pero la visión que se tenía sobre esta práctica respondía a condiciones sociales y culturales muy diferentes.

Hoy en día el avance de la ciencia y la tecnología que se deriva de ella no tiene parangón: hemos avanzado más en el último siglo que en los 20 siglos anteriores. De modo que los viejos problemas resurgen en un horizonte completamente diferente: la eutanasia ahora es una opción ante la invasión de la tecnología para tratar a los moribundos, cosa que antes evidentemente se daba de una manera distinta.

Esta tercera parte presenta escritos completamente independientes el uno del otro. Se encontrarán aquí los problemas que, desde mi perspectiva, son los más importantes, ya sean del ámbito humano o referidos al planeta en su conjunto. Como lo indiqué en el prólogo, algunos vienen de lejos y otros son muy recientes, como es el caso del primer escrito, sobre la moral animal y la diferencia entre la agresión animal y la violencia humana, el cual, para mí, es el más importante de todos mis escritos. Deben pues leerse con independencia y no tienen entre sí más relación que haber sido escritos por la misma persona.

Moral animal y ética humana: en torno a la diferencia entre agresión y violencia

El «hombre es el lobo del hombre», dejó escrito Thomas Hobbes en el *Leviatán*. Con ello, pretendía decir que el ser humano es el peor destructor y enemigo de sí mismo. Pero al hacerlo, Hobbes dejó una incompreensión radical sobre lo que es el lobo, el animal o la selva. Lo mismo sucede cuando se emplea la conocida expresión: «es la ley de la selva», para indicar que se vive en un lugar sin leyes, en medio del abuso y la impunidad. Porque el lobo no destruye y la selva tiene leyes que distan mucho de la arbitrariedad; la naturaleza en su totalidad es vida en transformación constante y medida. El león no mata animales para guardarlos o venderlos: lo hace para comer. Hay en la naturaleza un orden que, como bien sabía Heráclito, gobierna todo a través de todo: hay medida, no desmedida. Muerte y vida son dos aspectos naturales, pero ninguno de los dos supera al otro: la muerte de un animal es la vida para otro: no hay sinsentido; hay orden, sentido y medida.

No así para el ser humano. Su violencia ha crecido de una forma tal que deberíamos decir: «el ser humano es el enemigo de sí mismo y de la vida». ¿Qué pasó? ¿Qué ocurrió con el ser que somos para haber llegado a donde estamos? Los niveles de violencia han alcanzado dimensiones fuera de toda proporción, sentido o finalidad. Se trata de algo más que de una mera inquietud filosófica: urge responder esa pregunta porque quizá podamos encontrar una solución que salve lo poco que aún queda de la biodiversidad que ha destruido este *homo sapiens*.

Me propongo, para cerrar este libro, narrar lo que ocurrió y examinar si todavía queda alguna salida. Lo que he comprendido al respecto fue gracias al más grande etólogo de todos los tiempos: Konrad Lorenz. Y antes de que una buena alma arroje este libro al fuego, permítaseme aclarar que Lorenz no fue más nazi que todos los pensadores de Alemania de aquella época, con una notable diferencia: al recibir el Premio Nobel por sus descubrimientos sobre la conducta de los animales, mucho tiempo después de haber sido prisionero de los rusos al término de la segunda Guerra Mundial, aclaró lo que realmente había sucedido y la forma en que él había vivido esos acontecimientos, por si no hubiera sido ya obvio para todo aquel que lo conociera. Lorenz dedicó su vida a vivir con animales para estudiarlos, no a hacer política contra la especie humana. Asegurar que Lorenz justificó la agresión por haber escrito un tratado sobre la agresión es hacer de una compleja sinfonía una canción de organillero tocada con un organillo descompuesto. Quien quiera criticar a Lorenz, que primero entienda a fondo sus descubrimientos, para lo cual no basta con leer una de sus obras: Lorenz merece leerse y comprenderse, y no sólo eso: urge hacerlo, para comprender la salida hacia una forma de vivir menos violenta para con el ser humano y para con todo el planeta.

Quien conozca a Lorenz se sorprenderá que me sienta obligada a aclarar que él no promueve el maltrato animal; sostener eso ya es el colmo de la estupidez humana. Pero cuando expuse algunas de estas ideas en el congreso *Minding Animals-México*, del tumulto de personas que amablemente me felicitaban salió un perturbado investigador extranjero que, exaltado, me preguntó cómo podía yo hablar de Lorenz, si por su culpa maltrataban a los animales porque se conside-

raba que la agresión era algo natural. Al final de su enardecido discurso sólo pude decirle: «Usted no ha entendido nada». Y es que, en efecto, Lorenz *explica* la agresión en los animales y esclarece a qué responde el instinto de agredir. Pero como suele hacerlo en muchos de sus libros, al final trata de obtener una enseñanza ética para la humanidad que, como veremos, no tiene absolutamente nada que ver con la posibilidad de justificar la agresión.

Después de haber hecho estas aclaraciones podríamos comenzar por recordar que lo primero que caracterizó los estudios de Lorenz fue la manera en que se acercó a su objeto de estudio. Investigó la conducta animal, pero no lo hizo en un laboratorio, como Skinner, sino en su medio natural. A Lorenz no le interesaba estudiar a un animal en un laboratorio porque ahí ya está alterada la conducta del animal: lo que conoce el investigador es qué sucede con un animal estresado en cautiverio, no qué sucede en la vida de esa especie. Lorenz no condujo su objeto de estudio a un laboratorio: él mismo fue a vivir ahí a donde se encontraban los animales, para observar el comportamiento del animal en la naturaleza, en su medio, donde su conducta no ha sufrido cambios por el cautiverio.

Pero decía yo que este padre de la etología, al final de sus textos, intentaba reflexionar sobre las implicaciones que tenían sus descubrimientos para el ser humano. En ese sentido, Lorenz era, sin pretenderlo, un filósofo, pues tenía una cierta filosofía sobre la vida y la humanidad, y su idea era precisamente encontrar un camino que llevase a la humanidad a restaurarse a sí misma más allá de la violencia. En su tratado sobre la agresión titulado *La agresión, el pretendido mal*, Konrad Lorenz ofrece una definición muy específica de lo que entiende por «agresión»; a saber, «el instinto que lleva al hombre o animal a combatir contra los miembros de su misma especie». ¹ A Lorenz le interesaba explicar la agresión contra la propia especie y no la agresión entre especies diferentes: le preocupaba la agresión intraespecífica.

Lorenz considera que la agresión, como instinto que es, en condiciones naturales desempeña un papel muy importante en la conservación de la vida y de la especie. Esto es, en el animal la agresión tiene

¹ Konrad Lorenz, *La agresión, el pretendido mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1999. Esta idea se repite a lo largo de toda la obra, ya que es su tema central.

una función y una razón de ser, evolutivamente hablando. Es importante aclarar algo que puede dar lugar a una confusión: Lorenz no afirma que un animal nunca haga daño a otro animal de una especie diferente: sería una locura. Lo que sí afirma es que, por lo general, confundimos la caza o la defensa con la agresión. Agredir no es lo mismo que cazar, pues el acto de cazar no responde al instinto de agresividad, sino al de alimentación y a la práctica del mismo. Por eso Lorenz sostiene que el león no es agresivo cuando caza; de hecho, está feliz, como el perro cuando caza al pato, porque en el animal en su estado natural la caza responde a la necesidad de alimentarse. En ese sentido, el animal que caza no agrede; simplemente está viviendo una parte del proceso que implica el instinto de alimentarse.

Para comprender concretamente qué es la agresión, explicaré de manera breve las bases que Lorenz sienta para delimitar la agresión que, insisto, es un fenómeno que le interesa cuando va dirigida hacia los miembros de la propia especie. Para este etólogo existen cuatro grandes instintos que dan origen a todos los demás. Estos instintos básicos son los siguientes: alimentación, reproducción, agresión y huida. Como cualquier instinto, cada uno tiene una causa; algo los ocasiona y son precisamente las causas las que nos explican el instinto. Así, por ejemplo, el acto de cazar tiene como causa el instinto de alimentación, el cual tiene como finalidad la preservación de la existencia.

Ya que a él le interesa la agresión, se pregunta por la causa de ésta y encuentra al menos cuatro detonantes de la agresión: 1. La territorialidad. En su estado natural los animales deben luchar por el mejor territorio y por conservarlo; gracias a la agresión, el más apto se queda con el mejor territorio, el que le resulta más seguro, cómodo y donde se encuentra más abundante su alimento. 2. La reproducción. Gracias a la agresión el más apto se queda con la o las mejores hembras, y por lo mismo asegura su procreación, lo cual es bueno para la supervivencia de la especie, pues se tendrán hijos más aptos. 3. Distribución. También por la agresión la especie se distribuye fuera de los límites; cuando un grupo queda fuera de los límites de otro deja de representar un peligro, de ese modo toda la especie gana, pues al distribuirse, la especie en su conjunto crece y compite menos por el alimento y el territorio. 4. Jerarquía social. La agresión también impone una jerarquía social, en la que se eligen los más aptos como alfas.

En resumen, cuando un animal agrede a otro de la misma especie busca ganar para su grupo un buen territorio, o busca para sí mismo las mejores condiciones para su propia reproducción a través de un orden de jerarquías para vivir en sociedad, pero a la vez gana para la especie en su conjunto la propagación. Es importante hacer notar que la agresión entre miembros de la misma especie no tiene como objetivo la aniquilación del combatiente, sino competir con él para lograr lo que la propia especie requiere: el mejor territorio y la comida, las mejores hembras para reproducirse y la jerarquía social.

Un buen ejemplo de lo anterior lo proporcionan dos alces que se perciben amenazantes el uno para el otro. Pueden adoptar posturas sumisas y continuar cerca, pero si la sensación amenazante crece, el instinto de agresión los impulsa a combatir. Pero la agresión descontrolada acabaría con la especie o la pondría en riesgo; por eso la misma evolución diseñó una serie de mecanismos para frenar la agresión ante un miembro de la misma especie.

A esos mecanismos Lorenz los llamó *mecanismos especiales inhibidores de la agresión*.² Todo lo que hemos comentado hasta ahora se encuentra en el tratado sobre la agresión de este autor, pero debemos complementarlo y aclararlo con lo que explica en otro texto, que lleva por título *Hablaba con los pájaros, los peces y las bestias*, en ocasiones traducido como *El anillo del rey Salomón*. Ahí Lorenz dice algo que me parece de fundamental importancia: esos mecanismos de inhibición, que impiden la muerte de un congénere, tienen que ser más fuertes y seguros en las especies que cazan y que poseen armas para matar con rapidez. Esta idea fundamental la anunció en el mencionado texto y la retomó años más tarde en su tratado sobre la agresión.

Detengámonos en esta idea fundamental acerca de los mecanismos especiales inhibidores de la agresión. Para comprenderla mejor, pongamos un ejemplo: los lobos, los leones o los osos poseen garras y mandíbulas muy fuertes, por lo cual el daño que pueden producir

² Ésta será una idea clave, y a la vez sorprendente, que retomaré más adelante para explicar la diferencia que hago, con base en este etólogo, entre agresión y violencia. Y a la vez las restricciones de la ética, los principios restrictivos de la voluntad de los que hablaba Kant, vienen a suplir en el ser humano la ausencia de esos instintos restrictivos. Esto es, en el animal el freno de la agresión es natural; en el ser humano es racional, porque perdió el natural.

al menor acercamiento suele ser sumamente severo. Por esa razón, en esas especies son necesarios mecanismos de inhibición muy seguros y de funcionamiento constante, esto es, que no varíen según el humor del individuo. Si no contaran con esos mecanismos, cualquier molestia culminaría en la muerte de los congéneres y la especie acabaría extinguiéndose. No sucede lo mismo con otros seres cuya fuerza mandibular es débil y cuyas patas no presentan garras fuertes; en ellos estos mecanismos tienen menos fuerza, pues no requieren que mecanismos que inhiben su agresión sean muy fuertes porque no son capaces de causar mayor daño.

Demos ahora un paso más, que también es clave para comprender esta teoría: debemos examinar cómo son y de dónde surgen esos mecanismos que inhiben la agresión. Lorenz observó que esos mecanismos suelen ir acompañados de ademanes de sumisión y apaciguamiento. Son formas de decir: «Yo no te haré daño, pero tampoco soy tu comida». Entre esos mecanismos Lorenz resalta diversos procesos de ritualización: los mecanismos inhibidores de la agresión crean ritos. Uno de los más conocidos por nosotros es, por ejemplo, el gesto del perro que se echa con el vientre hacia arriba y la cabeza hacia atrás, mostrando al enemigo la yugular y sus partes más vulnerables.

Estos ritos son sumamente visibles en el apareamiento, cuando los rituales quieren dejar claro que no se va a agredir. En esos rituales es muy importante que la pareja elegida no tenga miedo ante la posible agresión del otro, para lograr el apareamiento. Lorenz estudió a fondo esos rituales y observó que llegan a ser muy complejos, al grado de que cobran fuerza propia y crean nuevos instintos. De manera que los ritos, por así decirlo, se independizan y se llevan a cabo por instinto.

Para avanzar un poco más en la comprensión de esta teoría de la agresión, recordemos que habíamos dicho que todo instinto tiene una función, un sentido evolutivo. Bueno, pues en el caso de los rituales de apareamiento hablamos de un instinto gracias al cual los animales inhiben la propia agresividad y la de su contrincante. Lo natural, lo normal, sería que dos animales de la misma especie se agredieran por las razones que hemos visto: por competir territorialmente, por la comida o por el rango. Pero los rituales de apareamiento conforman

un nuevo instinto que conduce a un triple logro: a) en primero lugar, a través de movimientos y gestos, los rituales de apareamiento comunican algo al contrincante; b) evidentemente, controlan la agresión, y, al hacerlo, c) forman un vínculo.

Esa triple función es la base de la vida en sociedad de los animales, pues impide conflictos entre los miembros de un grupo. Cualquier grupo humano también depende de esas tres funciones para permanecer unido. Los seres humanos hemos hecho rituales para no agredirnos, y los hemos denominado «buena actitud», «buenos modales» o «buenas costumbres»: saludar, caminar de cierto modo, mirar de cierta manera y, en general, seguir las costumbres establecidas. Éstas se determinan por la ritualización cultural y caracterizan a cada grupo; de ahí que varíen de un grupo social a otro. Sus funciones consisten en inhibir el instinto de agresión y formar un lazo común para vivir en sociedad.

Esa ritualización cultural, como dijimos, crea nuevos instintos que controlan la agresión, y esos instintos llegan a ser autónomos; tan autónomos como puede serlo cualquiera de los llamados «grandes instintos». Son ellos los que se van a oponer a la agresión contra seres de la propia especie, desviando la agresión por canales no perjudiciales y frenando los daños que pudieran causarle a la especie. De modo que estos instintos ritualizados se enfrentan victoriosamente a la agresión, sin debilitarla, pues sería malo para la especie.

Así es como de manera natural se produce el apego, mismo que, para gusto de algunos y escándalo de otros, Lorenz no duda en llamar abiertamente «enamoramiento». Lo natural en el interior de una misma especie es la agresión; lo natural es que un animal defienda su territorio porque al hacerlo defiende su comida y, con ello, su vida. Lo natural es enfrentar al igual, al que come lo mismo que yo como, al que «me hace competencia». Pero ya que todo animal requiere reproducirse para la supervivencia de la especie, existe un dilema: ¿cómo lograr que dos seres violentos que de manera natural tienden a agredirse acepten convivir en un lugar estrecho como un nido (o un departamento) y lo hagan de manera constante y sin agredirse? ¿Qué misterio esconden dos seres para convivir en paz en un lugar pequeño? En otras palabras, ¿qué provoca el apego o el enamoramiento entre dos seres de la misma especie?

Para que una pareja lograra unirse en un nido y procrear era necesario que disminuyera la agresividad natural *sin perderse*, pues, como hemos visto, es necesaria en la vida natural. El apego o el amor se logra gracias a la reorientación de un movimiento de agresividad a través de rituales; esto es, un movimiento que en su origen es empleado para agredir se encauza de manera diferente. Como ya lo señalamos, de ese modo se comunica al contrincante que no se le va a agredir, logrando así controlar la propia agresividad y la del otro, y se forma ese vínculo de apego que los seres humanos llamamos «amor». Y Lorenz documenta ese apego o amor en parejas heterosexuales y homosexuales.³

Ahora bien, es notable que gran parte de los rituales reproductivos poseen características similares a las de la agresión, pero a la vez desvían la agresión hacia otro elemento. Ya no se agrede a la pareja sino a otro ser de la especie o incluso a algo inanimado. Es como decir: «Mírame, qué fuerte soy, pero a ti no te haré daño y confío en ti»: entonces se facilita el lazo que puede transformarse en un vínculo amoroso.⁴ Quizá a muchos nos ha tocado presenciar este tipo de actos en animales humanos y no humanos. En cierta ocasión me tocó presenciarlo con claridad meridiana en dos pequeños del sexo opuesto, desconocidos el uno para la otra, y viceversa. Ambos se miraron con recelo, luego la pequeña hembra se sentó y entonces él, frente a ella, comenzó a cargar objetos «pesados» mientras gritaba; ella se atemorizaba, pero en el último momento él lanzaba el objeto hacia otro lugar. Era, tal cual, decirle a ella: «Mira, soy fuerte, soy macho alfa y te convengo, pero no te voy a dañar». Ésa es la manera como la

³ Aquí hago un breve paréntesis sólo para indicar que es completamente falso que la homosexualidad entre los animales exista sólo en cautiverio, como suele creerse. De hecho, las parejas de gansos libres homosexuales son las más amorosas y las más poderosas, pues no hay quien se atreva a enfrentar el poder de dos machos fuertes, como lo comprobó Lorenz. Me parece importante destacar este dato no porque pretenda caer en una falacia naturalista, sino porque de otra manera pareciera que la homosexualidad es una especie de enfermedad propia del cautiverio y no una tendencia ocasionalmente presente en todos los animales, humanos o no.

⁴ Lorenz piensa que ese ritual previo al apareamiento debió haber surgido en el período Cretáceo Superior, durante el cual había dinosaurios, los cuales también necesitaban reproducirse y, por lo mismo, requerían que menguara la agresión contra un animal de su propia especie. Con el paso de muchos milenios la ceremonia termina convirtiéndose en un fin en sí misma y cada aspecto de esos ritos acaba llevándose a cabo de manera necesaria porque se convierte en un instinto.

naturaleza logró su cometido; lo increíble es que el amor, o el apego, que biológicamente son lo mismo, surge del poder de la agresión y, sobre todo, del poder de autoinhibición de ésta: procede de los mecanismos inhibidores de la agresión.

Tenemos, pues, que la propia naturaleza se encarga de que se sigan los ritos establecidos, pues su finalidad es que se logre convivir en sociedad. Pero todos esos ritos y esas costumbres pueden quebrantarse, ofendiendo de ese modo a los de la propia especie y provocando su cólera y su hostilidad. Esto obliga a los participantes de un grupo a observar las normas prescritas. El que no lo hace, el no conformista que rompe las reglas establecidas, es rechazado como extraño.

Ese seguir las reglas impuestas es precisamente lo que algunos de nosotros llamamos «moral», y si hemos dicho que los animales observan las normas impuestas, ¿acaso no estamos sosteniendo que observan la moral del grupo? ¿Los animales tienen moral? Bueno, todo depende de lo que entendamos por moral. Si entendemos por moral simplemente el hecho de seguir las normas impuestas por el grupo al cual se pertenece, sin lugar a dudas los animales poseen una moral desde el momento en que siguen las normas del grupo, y en caso de no hacerlo son castigados con la expulsión, el rechazo o la muerte. Hoy en día etólogos como Frans de Waal⁵ han dedicado su obra a este tema, para fundamentar la idea ya darwiniana de que nuestra moral constituye la evolución de lo que consideran vestigios de la moral en los animales o «pautas de comportamiento moral» en los animales.

Yo iría más lejos: según yo, los animales tienen una moral natural y punto final. No tengo reparo alguno en decirlo por una sencilla razón: entiendo por «moral» el conjunto de costumbres de una sociedad. Claro que hay costumbres más complejas que otras; no es lo mismo el grado de complejidad de las costumbres de los chimpancés, por ejemplo, que el de los murciélagos. O quizá aún nos falta estudiar más a fondo las costumbres de estos últimos, de la misma manera que nos falta mucho para comprender las reglas y las costumbres que dominan a los diferentes grupos de animales.

⁵ Frans de Waal, *Good Natured, The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Library of Congress Cataloging, EUA, 1996.

Hay una fábula muy ilustrativa al respecto, aunque en realidad se trata de una historia que partió de un hecho real y fue tomando forma propia. Todos conocemos el típico experimento que se lleva a cabo con chimpancés: se les proporciona una escalera o unas cajas y se les pone una banana en lo alto. Los chimpancés suben la escalera y toman la banana o bien acomodan las cajas para lograr el mismo fin. La variante popular que en realidad nunca sucedió narra que, en un experimento de ese tipo, cierta ocasión, cuando uno de los chimpancés tomó la banana, se dejó caer encima de todos los chimpancés un balde de agua helada. De esta manera, éstos optaron por no subir ya por la banana y esperar a ser alimentados de la manera usual. Luego fue sustituido uno de los cinco por uno nuevo, que no sabía nada del balde de agua helada. Cuando vio la banana arriba de la escalera intentó atraparla, pero con gritos y gesticulaciones los otros cuatro se ocuparon de que no subiera la escalera, hasta que ese chimpancé dejó de intentarlo. Más adelante fue sustituido otro, y sucedió lo mismo que con el primero. La sustitución de cada uno de los chimpancés continuó hasta que finalmente no quedó uno solo que supiera la razón por la cual no debían subir la escalera; a saber, para que no les cayese encima un balde de agua helada, pero ninguno volvió a subir jamás.

Esta variante es más que nada una fábula, pues nunca se ha documentado; aunque podemos asumir que se trata de un experimento digno de llevarse a cabo, no ha sucedido. Sin embargo, como fábula es sumamente clara y muestra la manera como funciona la moral. Al principio tenemos una norma que el grupo tiene clara, pues conoce las razones por las cuales ha sido impuesta. Pero con el tiempo se sigue sin cuestionamiento alguno; sin saber a qué se debe la existencia de esa norma.

En el caso de los seres humanos, es claro que su moral es la más compleja de todo el reino animal. De hecho, no existe una moral, sino varias, pero todas cuentan con una serie de normas que se toman como absolutas. La diferencia es que, por ser racional, el ser humano tiene la capacidad de cuestionar racionalmente las normas que lo rigen. Los animales no poseen esa capacidad, pero tampoco la necesitan: tienen una moral natural instintiva que les es funcional; esto es, no poseen ética porque no la requieren.

Pero al bajar del dosel de la selva, como diría Biruté M. F. Galdikas,⁶ el ser humano comenzó una nueva historia: dejó atrás esa sana moral animal y estableció normas diferentes. Conforme fue creando grupos, cada uno de éstos creó sus propias normas morales, pero a la larga ocurrió algo similar a lo que ocurre en la fábula de los chimpancés: las reglas se siguen sin saber a qué responden, pero son incuestionables. Bien sabemos que, a lo largo de la historia de la humanidad, muchas de esas leyes resultaron incongruentes con la vida y por eso han sido cuestionadas, y de esa manera las leyes morales han cambiado con el tiempo. Lo que parece quedar claro ahora es que, al ser racional, el *homo sapiens* cobijó y privilegió la razón frente al instinto, y de ese modo se expulsó a sí mismo del paraíso del mundo natural.

El ser humano actual pareciera tratar de recuperar el equilibrio perdido de diferentes formas. Una de ellas, a través del uso de la razón, como lo hacemos ahora al escribir o al leer. De esa manera analizamos la moral y proponemos cambios para mejorar las normas que nos rigen. Solemos considerar que, de hecho, ese uso de la razón nos vuelve superiores a los demás animales; pero lo que olvidamos con esa idea es que, en el ámbito de la moral, la razón ha surgido como una especie de «muleta» para sustituir a la moral natural. Antes de hacernos *homo sapiens* y perder la moral natural convivíamos en armonía con el mundo. No digo que en efecto se tratara de una especie de «paraíso»: la naturaleza es inclemente. Éramos seres bastante indefensos, bastante débiles, de modo que ese paraíso seguramente era un infierno para el ser que éramos, mas la naturaleza estaba en equilibrio perfecto.

¿Por qué dejamos el paraíso de la moral natural? ¿Por qué dejamos de ser un animal más entre los animales? Algo de esa naturaleza no nos gustaba; seguramente nos pareció un lugar hostil para vivir. En la *Meditación sobre la técnica*, José Ortega y Gasset⁷ considera que algo en nosotros concuerda con la naturaleza y algo no. De modo que ese no concordar con ella nos condujo a salir de ese mundo y

⁶ Biruté M. F. Galdikas, *Reflections of Eden. My Years with the Orangutans of Borneo*, Little, Brown and Company, Toronto, 1994. Hay traducción al español: *Reflejos del Edén. Mis años con los orangutanes de Borneo*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013.

⁷ José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.

comenzar a crear la técnica. Y, al hacerlo, logramos hacer crecer la razón en deterioro de los instintos y creamos una moral racional que sustituyó a la moral natural. Evidentemente, esto suele ser visto como un avance por la mayoría de la gente, pero ¿lo es?

Algunas filosofías asiáticas que surgieron en India y China llegaron a considerar que la capacidad de razonar era una especie de enfermedad e inventaron técnicas para despojarse de ella a través del sosiego de la mente. El daoísmo, por ejemplo, considera que el ser humano hizo mal al alejarse de la naturaleza, pues no hay nada en ella que pueda «perfeccionarse» sin introducir en su seno el desequilibrio de la totalidad. Por otro lado, ese desequilibrio enferma al ser humano, pues al pensar proyecta diversas ideas sobre su futuro o acerca de su pasado, y eso lo ha orillado a dejar de vivir en el presente y vivir en un mundo mental; ya sea planeando el futuro o atado al pasado, el presente desaparece y pierde valor, cuando el presente es todo lo que se tiene. A diferencia de esas tradiciones, muchos individuos consideran que la capacidad de pensar es lo máspreciado; pero, sea como fuere, hay un dato innegable: al bajar del dosel de la selva y hacernos seres racionales la moral natural dejó de ser funcional: no es posible para el ser humano tener una moral natural; de hecho, la moral natural para el ser que somos la mayoría de las veces es inmoral. Pensemos, por ejemplo, en algunas aves, como el pájaro bobo de patas azules: su primera cría, al comenzar a alimentarse antes, es más fuerte que sus hermanos. Por eso, al nacer, se ocupa de expulsarlos del nido: los mata. ¿Podríamos estar de acuerdo en aplicar esa costumbre animal en alguna de nuestras sociedades? Evidentemente no: no hay camino de regreso a la moral natural.

Ahora debemos retomar el señalamiento más importante de Konrad Lorenz, que ya habíamos mencionado: cuando la moral natural guiaba al ser que éramos, al igual que cualquier otra especie, habíamos desarrollado *mecanismos especiales inhibidores de la agresión*, los cuales eran acordes con la capacidad de agredir. Los animales con gran fuerza mandibular o enormes garras desarrollaban *mecanismos especiales inhibidores de la agresión* bastante más fuertes que los de un animal debilucho, porque los requería. Pero al alejarnos de esa moral natural también se desdibujaron esos mecanismos inhibidores de la agresión y el ser humano se transformó en un ser capaz de dañar a

otro ser de su misma especie sin un sentido evolutivo; es más, sin sentido alguno. Pero ya que la convivencia de seres capaces de dañarse unos a otros es algo imposible, para sustituir esos mecanismos especiales inhibidores de la agresión el ser humano buscó reglas fijas e inamovibles. Pero ¿cómo lograr reglas fijas que nadie pudiera cambiar? Cuando esas reglas surgían de los instintos ritualizados, como bien lo vio Lorenz, eran inamovibles por naturaleza. Pero una vez que nos alejamos de ella, nos vimos forzados a fundamentar en el vacío una moral no natural. Pero ¿cómo fundamentar en el vacío? Era necesario encontrar, como bien dijo Kant, algo con un valor absoluto, algo de incuestionable valor, para construir sobre ello una moral no natural: una moral racional. Son muchas las morales que la humanidad ha creado a través de los siglos. La mayoría se funda en creencias religiosas sumamente extrañas y complejas, pero cumple la función de sustituir los instintos inhibidores de la agresión.

No obstante, esas morales racionales ahora enfrentan un obstáculo radical en su camino: el extraordinario crecimiento de las armas de destrucción creadas por el ser humano. Ese crecimiento representa un salto evolutivo quizá imposible de remediar. Cuando el ser humano era un animal más entre otros no tenía mayores armas naturales: su dentadura y su fuerza mandibular ni siquiera traspasaba la piel de un animal y por eso se alimentaba de lo que otros carnívoros dejaban a su paso y de lo que encontraba en el campo: éramos un omnívoro oportunista con mecanismos inhibitorios de la agresión bastante débiles. Una vez que los perdió, al separarse de la naturaleza, si bien causaba daño, su propia debilidad era su límite. Pero las armas creadas a lo largo del último siglo son un verdadero salto evolutivo y no hay mecanismo alguno que retenga al ser humano para no dañar. La moral o, más bien, las diversas morales creadas por el ser humano, sobra decirlo, han sido insuficientes. Se han creado otros mecanismos para contener el mal que implica esa agresión descontrolada; pero ni los más crueles castigos ni los diversos tipos de cárceles han sido capaces de contener el daño que el ser humano puede causar con sus nuevas armas.

Por si todo esto no fuera suficiente, las armas de destrucción masiva ya no requieren siquiera violentar a quien las aplica, como era el caso en los campos de exterminio nazis, en los cuales se tuvieron que

crear máquinas de muerte masivas porque los soldados resultaban afectados psíquicamente al matar personalmente en cadena. Hoy no tiene que afectarse ni el soldado ni el opresor: se puede oprimir un botón y destruir poblaciones enteras sin siquiera ver las caras de aquellos a quienes se les quita la vida: ya no se ve el dolor. Ya es posible enviar aparatos voladores tipo *kamikaze* controlados de modo remoto: ya no se ve el daño, de manera que ni siquiera hace falta lo poco que queda de esos mecanismos naturales para inhibir la agresión.

De modo que sin la moral natural y sin los mecanismos naturales para inhibir la violencia, y con las armas más poderosas de todo el reino animal, nos hemos vuelto un verdadero monstruo que a su paso ha dejado muerte y devastación. Ninguna moral racional y ninguna ética ha logrado contener a esta bestia violenta en la que nos hemos convertido. Pero antes de concluir terminemos por encajar a fondo el colmillo a este tratado de la agresión, porque Lorenz todavía va a agregar a todo esto un paso más.

Lorenz muestra, en efecto, algo más de lo cual no saca conclusiones. Es sorprendente que no emplee ese descubrimiento para decir de frente lo que se desprendía de ahí: de seguro era demasiado fuerte o simplemente no quiso verlo. Lo que descubre es que ya la represión de la moral natural podía conducir a la enfermedad mental. Nietzsche estaría muy de acuerdo en esto: toda su *Genealogía de la moral* es un detallado estudio filosófico en el que muestra lo anterior. Lorenz considera que los grandes instintos, tanto como los pequeños movimientos instintivos, requieren ejercitarse de manera constante, porque si se reprimen ocasionan una catástrofe. En su citado estudio sobre la agresión afirma que «un comportamiento instintivo no ejecutado durante mucho tiempo *hace bajar el valor liminal de los estímulos que lo desencadenan*».⁸ Y el descenso del umbral de los estímulos puede llegar a cero, lo que «*inquieta al animal y lo hace buscar los estímulos que lo desencadenan*».

El ejemplo que elige es el de una paloma encerrada. Lorenz observó que después de un tiempo de no poder ejercitar el instinto de reproducción de manera natural, la paloma comenzaba a llevar a cabo el ritual al menor estímulo, hasta que el estímulo necesario llegaba a

⁸ Las cursivas son mías.

ceros; el descenso en el umbral de estímulo necesario bajaba tanto que la paloma realizaba su ritual de apareamiento con una pared. Esto es, ya no requería estímulo alguno para llevar a cabo los rituales de apareamiento; no pretendía aparearse con lo que fuera, sino incluso con nada.

Lo anterior tiene muchas aristas, todas ellas trágicas, pues trágico es el cautiverio animal. La primera y más evidente es que el cautiverio enloquece a los animales; poco importa si el cautiverio se debe a su estancia en un zoológico, en un laboratorio, en un criadero o en un circo: el cautiverio animal constituye una crueldad extrema. Tal vez algunos animales en un cautiverio muy bien adaptado y cuidado no enloquezcan de manera visible, pero definitivamente cambian su conducta. Esto derriba la falacia de que un zoológico pueda ser un buen lugar para estudiar la conducta animal. Lorenz lo supo y por eso no empleó los zoológicos para realizar sus estudios, ni empleó absolutamente ningún modo de cautiverio: estudió a los animales en libertad. No los apresó para analizarlos: se fue a vivir ahí donde ellos estaban e incluso les permitió la libre entrada a su propia casa. Sobre decir que aquello era lo que cualquiera de nosotras llamaría un «chiquero»; de hecho, gran parte de su correspondencia se perdió en el nido de algún roedor, pero así eligió vivir para conocer la conducta de los animales en sus hábitats naturales.

La segunda consecuencia que se desprende de lo anterior atañe al ser humano. Si la represión de la moral natural conduce a la enfermedad mental, entonces el ser humano tiene que ser, en definitiva, un animal enfermo, porque, por supuesto, ha reprimido durante siglos la moral natural e, incluso, con esa finalidad ha creado religiones y supersticiones terriblemente crueles. Se me dirá que, a diferencia de la paloma de Lorenz, el ser humano no vive en una jaula y por eso sí ejercita sus instintos. Pero ¿en verdad ejercita sus instintos, y en verdad no vive en una jaula? Me parece que el ser humano, al igual que aquellas palomas que observó Lorenz, es un animal enloquecido en una jaula; ya no realiza los viejos rituales instintivos de la moral natural. Se ejercita por medio de sustitutos de esos viejos instintos, y en lugar de seguir la moral natural, yerra y enloquece entre conceptos abstractos y ciudades de concreto. *Somos, diría yo, seres en el cautiverio de la razón, seres inquietos que buscamos estímulos artificiales*

para ejercer la acción y la agresividad, pues hemos perdido los estímulos naturales.

Nuestros estímulos artificiales pueden ser, sin duda, los deportes extremos o incluso cualquier deporte en el que se compite, pero eso sólo en el mejor de los casos. Lamentablemente, *entre esos estímulos artificiales la violencia ocupa un lugar primordial*. El descenso del umbral de los estímulos naturales para sobrevivir en nuestras ciudades ha llegado a cero: somos animales inquietos en búsqueda de estímulos artificiales porque ya no tenemos estímulos naturales. A veces una mirada basta para desatar una riña que concluye con la muerte de un individuo; a veces el sonido del claxon es suficiente; a veces una palabra, y a veces, nada: la violencia explota porque sí, por nada. El individuo humano no realiza su ritual de apareamiento ante una pared porque ya ni siquiera ritualiza la agresión en actos de apareamiento: la actúa sin mediación alguna; se ha convertido en un ser cuyo núcleo es la violencia.

Lo peor de todo es que esa enfermedad no ha violentado sólo a la humanidad: a través de un supuesto «dominio del planeta» el ser humano ha violentado hasta el último rincón del mundo. Los seres humanos y los demás pobladores del planeta sufren por igual el resultado de esa violencia. Para los animales, lo decía Bashevis Singer, la vida es el eterno Treblinka, como lo comentamos al hablar de este tema. Y a los seres humanos no les va mucho mejor: según la FAO,⁹ hacia finales de 2020 el número de personas que padecen hambre será de 80 millones a 130 millones. Y donde más grave puede llegar a ser este problema, según la misma institución, es en América Latina y el Caribe, ya que aquí es donde se aprecia una mayor velocidad en el aumento de las cifras de personas con hambre. A la vez, la organización británica Oxfam asegura que 82% del dinero generado en el mundo se va al 1% de la población: el 18% restante queda mal distribuido entre 99% de los pobladores del mundo.

Me pregunto cómo es posible que Lorenz haya creído que la razón, por sí misma, sería capaz de conducirnos a una buena salida. A mí me parece más bien un *wishful thinking*, un deseo lamentablemente infundado ante la evidencia. La realidad es que justificamos la

⁹ FAO son las siglas en inglés de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.

violencia a través del uso de una razón, ese mal necesario para quienes quedaron expulsados del paraíso. Parece, pues, que hicimos un mal negocio: abandonamos la moral natural para hacer crecer las capacidades racionales que ahora nos hacen ver el error que cometimos al abandonar la moral natural.

¿Cuál es la solución, entonces? Ya no podemos confiar en la moral natural, pues la hemos perdido, y lo poco que queda de ella no es funcional para el ser que somos. De ahí que la ética, entendida como el cuestionamiento racional de las costumbres, sea necesaria como un posible camino diferente al de la moral natural, que nos ha quedado vedado. Lorenz considera que nos expulsamos del Edén cuando no estábamos listos para hacerlo. Pero ¿acaso hay algún momento en el que se esté listo para ser expulsado del Edén? ¿Querría alguien ser expulsado del Edén? Sócrates respondería afirmativamente, pues para él la vida sin un examen filosófico no es digna de ser vivida. Sócrates no encuentra dignidad alguna en el Edén de la animalidad, porque para él y para la gran mayoría de los filósofos la dignidad no se encuentra sino en el pensamiento racional que nos alejó de la animalidad. A diferencia de Sócrates, como lo he dicho ya, yo considero, de modo más cercano a Heidegger, que el humanismo debe ser superado. Y a esa superación puede abocarse la bioética.

Para que la bioética cumpla esa función debe, como ya dejamos sentado, dejar de ser antropocéntrica. Lo hemos dicho: la mirada nunca dejará de ser humana, porque eso es lo que somos: seres humanos. Pero lo que define al antropocentrismo es el lugar hacia el cual se mira y no el lugar desde donde se mira. El antropocentrismo sólo tiene ojos para el ser humano; está, por así decirlo, ofuscado, cegado ante todo lo demás: de esa actitud surge también el humanismo, como en su momento hemos analizado. La violencia que hemos ejercido hacia nuestra propia especie, hacia los animales de otras especies y hacia el planeta en su conjunto ha llegado a poner en jaque la existencia de la vida en el planeta. O dejamos atrás el humanismo para encaminarnos a un animalismo y a un ecologismo en el cual todas las especies contamos con respeto y solidaridad, o la vida en el planeta se acaba.

¿Hace falta decir algo más?

Especismo y cambio climático: un origen común

Vi un millar de búfalos pudriéndose en la planicie, abandonados por el hombre blanco que los abatió desde un tren al pasar. Yo soy un hombre salvaje y no comprendo cómo es que el caballo humeante de hierro puede ser más importante que el búfalo, que nosotros sacrificamos solamente para sobrevivir.

JEFE SÍ' AHL

Galardonado soldado, reconocido explorador y finalmente decadente *showman*, Buffalo Bill pasó a la historia como el representante del hombre blanco de Norteamérica; el *cowboy* aficionado a la barbarie de competir asesinando desde un tren en movimiento al mayor número posible de bisontes.¹⁰ Para los pobladores originarios de Norteamérica, de costumbres completamente diferentes a las europeas, esto era algo impensable.

Bien sabemos quién fue el ganador en el enfrentamiento de esas dos culturas: ya sea a través de Inglaterra o de España, Europa impulsó al llamado «Nuevo Mundo» su religión, sus costumbres y algo que fue decisivo para el destino del planeta: su concepción de la naturaleza y de los animales. Las culturas originarias perecieron, o a lo sumo, sobrevivieron adaptadas a las nuevas deidades y a las radicalmente diferentes formas de ser europeas.

«¿Qué sería del ser humano sin los animales?», se preguntaba SÍ'ahl al ver el trato que les daba el europeo. En honor de este jefe apache Estados Unidos nombró el estado de Seattle, después de haberle quitado sus tierras a SÍ'ahl. La respuesta a la pregunta formulada por SÍ'ahl, ¿qué sería del ser humano sin los animales?, la dio él mismo de la siguiente manera: «Si todos los animales desaparecieran, el hombre moriría de una gran soledad de espíritu; lo que ocurra con los animales en breve ocurrirá a los hombres. Hay una unión en todo».

¹⁰ El búfalo y el bisonte solían confundirse, de ahí el error en el apodo. El búfalo es originario del sur de Asia y, por supuesto, de África, mientras que el que abundaba en Norteamérica era el bisonte.

Es más que evidente que a lo largo de la historia han existido sociedades que, como los antiguos pobladores de Norteamérica, en lugar de explotar al planeta, lograron vivir en armonía con él. Pero el antropocentrismo europeo triunfó y no permitió comprender el lugar del ser humano en el mundo: a todo ente vivo diferente se le etiquetó por igual como «animal»: ya fuera una hormiga o una ballena, todos ellos fueron considerados por igual animales (como si el ser humano no perteneciera a esa misma categoría) y a la vez como inferiores al ser humano.

Ese antropocentrismo, al que ya nos hemos referido en sus variables teístas y no teístas, condujo a la humanidad a valorar sus propias cualidades como superiores. Incluso en aspectos en que muchos animales resultan infinitamente superiores, como diversos aspectos de la sensibilidad, el antropocentrismo creyó encontrar, en el humano, una superioridad radical. Éste no sólo era el que mejor pensaba, sino el que poseía «la» sensibilidad más elevada. Eso nos llevó, por supuesto, a sentirnos los dueños del mundo. Y he nos aquí, contando los años que nos quedan para ver decaer la vida como la hemos conocido, gracias al fenómeno que hemos llamado «cambio climático», el cual ha sido provocado por este ser que se considera a sí mismo superior: el ser humano. Vaya ironía.

La «cuestión de los animales» que en el activismo usualmente se denomina «animalismo», en bioética recibe el nombre de «ética animal» o «zooética». Esta cuestión remite a los animales no humanos, pero se funda y a la vez genera una cierta concepción del ser humano. Para muchos, el término «animalismo» ni siquiera es agradable al oído, pero en esa inocente observación se escapa que un nombre no «es» agradable o no: lo percibimos como agradable o desagradable en la medida en que lo que designa nos remite a connotaciones que consideramos dignas o indignas. En otras palabras, si la palabra «animalismo» resulta desagradable y la palabra «humanismo» parece agradable es porque en el fondo infravaloramos el mundo animal frente al mundo de la creación humana: somos humanistas y no animalistas, y como tales, somos antropocentristas.

En estos asuntos el gran visionario que hasta cierto punto supo adelantarse a su tiempo, fue Aristóteles.¹¹ La quinta parte de sus estu-

¹¹ Como bien señalan Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, «ciertas observaciones de Aristóteles fueron olvidadas durante siglos y redescu-

dios versa sobre los animales y llegó a considerar que existe cierta relación de continuidad entre los animales y el ser humano e incluso entre la materia viviente y la no viviente, cosa por demás hoy comprobada.¹² Sin embargo, debemos reconocer que, en general, durante milenios la filosofía no se ocupó de este tema, y cuando lo hizo en muchas ocasiones menospreció el mundo animal, y ya no se diga el mundo vegetal o el mineral, que conforman los diversos nichos ecológicos en nuestro planeta. Lo curioso es que somos parte de ese mundo que despreciamos: somos animales, pero nos hemos considerado, como diría Spinoza, «un reino dentro de otro reino», algo aparte y diferente del resto de los animales, las plantas y demás entidades que pueblan nuestro planeta. Y cuando algo se deprecia es porque el valor que se le niega se le adjudica a otra entidad; en este caso, al ser humano.

Podríamos tomar como ejemplo de la bélica relación entre el humanismo y el animalismo a dos de los más grandes hijos del humanismo renacentista, que infravaloraron explícitamente al animal: René Descartes, del cual algo hemos dicho ya con anterioridad, y Baruch Spinoza. En ambos filósofos es patente que la raíz del menosprecio a los animales y al resto del mundo conlleva la subsecuente hipervaloración de características propias del ser humano; concretamente, de la capacidad de razonar. Con eso se llega a un esquema muy similar al judeocristiano, el cual considera que los animales son inferiores porque no fueron hechos a imagen y semejanza de su creador. Cuando «Dios» creó al ser humano —consideran estas religiones— le permitió reinar sobre todo lo existente: sólo aquel ser creado de acuerdo con la forma de su dios podría poseer su valor. De ahí el antropomorfismo de la mayoría de los dioses de la humanidad, en particular en la tradición judeocristiana. Pero las versiones científicas de ese esquema no escapan a la misma falla: el antropocentrismo, sustentado en Dios o en la razón, genera el mismo esquema de valoraciones.

biertas por la ciencia moderna», y hoy en día permanecen varios aspectos aristotélicos en cuanto a la manera de clasificar las especies. Cf. Aristóteles, «Introducción», en *Partes de los animales*, Gredos, Madrid, 2008, pp. 16-17.

¹² El trabajo de titulación de la licenciada Paulina Bermúdez Landa en torno al estatus ético y ontológico de los animales y su relación con el cautiverio al que éstos son sometidos en los zoológicos ha hecho notar este aspecto de la obra aristotélica, al que hacen mención los citados traductores del estagirita.

Según Descartes, las bestias no tienen menos razón que el ser humano: simplemente no tienen ninguna; son autómatas que, al ser creadas por Dios, son más perfectas que cualquier otra, pero son eso: una especie de máquinas.¹³ Por su parte, Baruch Spinoza considera que debemos establecer lazos firmes con los seres humanos, «pero no con los animales o con las cosas cuya naturaleza es diversa de la naturaleza humana», pues «los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres». Spinoza no niega que los animales sientan, pero opina que no debe limitarse el derecho humano a utilizarlos, ya que «no concuerdan con nosotros en naturaleza, y sus afectos son por naturaleza diferentes de los afectos humanos».¹⁴

Resulta evidente que en el fondo todo humanismo y todo antropocentrismo conllevan una buena dosis de racionalismo. Y como resulta evidente, al colocar en el centro de las preocupaciones al ser humano, se pierde de vista el entorno y la totalidad que conforma su mundo. Desde ese esquema fácilmente puede considerarse que los animales «no tienen» capacidades racionales y por lo mismo no poseen lenguaje; esto es, ya que su lenguaje es diferente al del ser humano, no es lenguaje. Me quiero detener frente a esto para preguntar, primero: ¿podemos asegurar que los animales no piensan y no tienen lenguaje alguno? Y, en caso de considerarlo así, ¿acaso eso (el supuesto hecho de no pensar o expresarse en un lenguaje) los hace inferiores al ser humano?

Que los animales piensan es algo que ya Darwin había demostrado en un pequeño libro publicado en 1871, titulado *El origen del hombre y la selección natural en relación al sexo*. Antes de la época en que Darwin y Alfred Russel Wallace plantearan estas cuestiones, la concepción del mundo tenía como centro ontológico y moral al ser humano. El humanismo antropocéntrico se encontraba en su cénit: ya fuera por ser creado por Dios o por ser capaz de razonar, el ser humano tenía un lugar primordial y exclusivo en el planeta. Darwin abrió la puerta que conduciría hacia una perspectiva diferente de la vida y

¹³ Aquí estoy pensando, por supuesto, en la conocida y multicitada referencia a la quinta parte del *Discurso del método* de Descartes.

¹⁴ Baruch Spinoza, *Ética*, Trotta, Madrid, 2000, p. 209.

de nuestra relación con ella. Pero estamos hablando de hace un siglo y medio: ¿cuándo lo vamos a incorporar a nuestra realidad?

En el mundo predarwiniano las especies de cada animal se consideraban fijas e inmutables. Se les concebía creadas cada una por un ser superior y se creía que conservarían su forma hasta el último de sus días: no había evolución posible. El primer principio de Darwin y de Wallace contradujo justamente esa idea y apuntó al nuevo paradigma: la evolución de las especies. Éstas no se mantienen fijas e inmutables y por lo mismo no fueron creadas por un ser divino como las conocemos: son producto de una larga evolución.

Tan sólo con ese primer paso, Darwin puso a temblar a su mundo y continúa haciéndolo con el nuestro.¹⁵ Porque si todo evoluciona, todo proviene de algo que antes no era de ese modo, y por lo mismo descendemos de otro animal. Y por si eso fuera poco —y esto es muy importante—, Darwin enseñó que la vida no evoluciona en línea ascendente. Como bien lo estableció tanto en *El origen de las especies* como en *El origen del hombre*, la vida avanza con base en ensayos y errores; evoluciona de modo similar a como lo hace un experimento. Sí: la vida experimenta. Así, hay seres con ojos que son completamente inservibles, como en el caso de los topos, o seres que tienen un apéndice inútil en el intestino, como el ser humano. Esto implica que la vida no sólo no es producto de una creación ordenada, sino que no tiene una meta definida y por lo mismo es imposible creer que el ser humano sea el punto culminante de la evolución. El ser humano es sólo una de muchas formas posibles. Es un ser que ha desarrollado ciertas capacidades; concretamente, la capacidad de razonar de modo deductivo, y ha generado la capacidad de tener un lenguaje articulado y, por lo mismo, la de aprender.

Pero esto no lo hace moralmente superior, ni más digno que el resto de sus parientes evolutivos: lo hace simplemente diferente. Los animales aprenden de un modo distinto al humano, e incluso aprenden cosas que el ser humano nunca lograría aprender. Y no me refiero sólo a los mamíferos, cuyo caso es evidente. La ciencia ha comprobado que hasta las hormigas enseñan a otras asumiendo el papel de

¹⁵ Parece mentira que después de siglo y medio se sigan entablando juicios legales en Estados Unidos para imponer en las escuelas el creacionismo frente al darwinismo, pero así es.

profesoras y alumnas, como lo demuestran los estudios de Nigel Franks.¹⁶

De manera que la forma humana de razonar, aprender y pensar es una entre muchas. Pero, sobre todo, razonar, aprender y pensar de ninguna manera nos hace moralmente superiores a nadie, y mucho menos al resto de los animales. De hecho, por el modo como hemos tratado al mundo y al resto de los seres vivos, quizá seamos muy inferiores. Tal vez por eso en *El origen del hombre* Darwin insiste en que todo animal es capaz de pensar y afirma:

Los instintos de los animales superiores son escasos y poco complejos comparados con los de los animales inferiores. Los insectos son los más inteligentes y los que más instintos poseen [...] Podemos atribuir la pérdida del instinto a un desenvolvimiento de las facultades intelectuales [...] Si comparamos los actos de memoria, previsión e imaginación de un animal superior (incluido el hombre) con otros actos muy parecidos que animales inferiores realizan por instinto, acabaríamos por calificar nuestra actividad mental como débil.¹⁷

De modo coherente con lo anterior, finalmente hoy en día la ciencia comienza a dejar de cuestionarse si los animales piensan y, como dice Virginia Morell,¹⁸ «la pregunta ahora no es: '¿Piensan los animales?' Es: '¿Cómo y qué es lo que piensan?'» En efecto, no hay una semana en la que no aparezca un estudio serio que anuncie nuevos descubrimientos sobre la mente animal. He aquí algunos títulos que han aparecido en revistas de reconocido prestigio científico, a modo de ejemplo: «Las ballenas poseen acentos y dialectos regionales», «Los peces usan herramientas», «Las abejas hacen planes», «Las ovejas no olvidan un rostro», «El perro posee un vocabulario de 1 022 palabras», «El cerdo posee una inteligencia superior a la del perro», etc. De modo que hoy sabemos que los animales no sólo se comunican entre sí y con otras especies, sino que piensan de una manera que el ser humano no es capaz de pensar.

¹⁶ «The Ant Teachers» en Virginia Morell, *Animal Wise. The Thoughts and Emotions of Our Fellow Creatures*, Crown, Nueva York, 2013, pp. 27-48.

¹⁷ Darwin, *El origen del hombre*, capítulo 2, Editorial Caronte, p. 19.

¹⁸ Virginia Morell, *op. cit.*, p. 1.

Pero aun así puede haber quien insista en que los procesos mentales comprobados en los animales no equivalen a «pensar». Sea: a pesar de no estar de acuerdo con lo anterior, puedo conceder temporalmente esa opinión y proceder a la segunda pregunta: ¿acaso pensar nos hace ser superiores? ¿Superiores en qué?: ésa es la cuestión. En la capacidad de conservar nuestro medio ambiente sano, ciertamente no; en ser justos y respetar las normas impuestas por la manada para una buena convivencia social, tampoco; en habilidades físicas como correr, nadar, volar, cargar, definitivamente no: estaríamos muy por debajo de la media. ¿Por qué se nos ocurrió que la capacidad de pensar de manera argumental y racional nos hace superiores?

La única explicación que podría tener una ocurrencia tan absurda es que más bien impusimos una escala valorativa hecha a nuestra propia medida. Fue como preguntar: ¿quién es superior? Y responder: yo. Y si alguien preguntara: ¿por qué?, la respuesta sería sencilla: porque sólo yo tengo esta cualidad: pensar racional y argumentalmente. Como si el hecho de pensar fuera lo más importante de todo; como si la capacidad de sentir fuera inferior o no tuviera importancia frente a la sacrosanta capacidad de pensar. ¿Cómo no sospechar que se trata de un residuo de religiosidad y superstición? ¿No supuestamente era Dios quien pensaba y era racional, y nos creó a su imagen y semejanza? Eso era lo que nos daba un valor tan especial y, aun sin Dios, seguimos insistiendo en el mismo esquema.

Yo pregunto: qué es más importante, qué es aquello que debe ser tomado en cuenta para respetar una vida: ¿la capacidad de pensar o la capacidad de sentir? ¿Acaso no es el colmo del racionalismo ciego considerar que nosotros o los animales tenemos nuestro valor en la capacidad de pensar? ¿De dónde proviene la idea de que una vida que no es capaz de pensar no vale la pena de ser vivida y de dónde sacamos que la capacidad de pensar nos hace mejores? Me temo que de la filosofía... Pero quizá la capacidad de pensar sea un error evolutivo. Recordemos que a Darwin le llamaba mucho la atención ese tipo de errores e insistía en que a veces la naturaleza evoluciona cometiendo errores.

Tal vez pensar de manera racional y argumental sea el más grave error de la evolución; después de todo es lo que nos ha conducido a poner en su mayor peligro la biodiversidad del planeta. Porque gra-

cias a esa capacidad hemos podido crear una cierta ciencia, que ha derivado hacia una técnica que ha tenido consecuencias devastadoras para el mundo.

Pensar es algo maravilloso: sin duda. Si no lo creyera así, no estaría escribiendo ahora, ni haciendo este esfuerzo de pensar racionalmente para ser leída y comprendida por otros. Pero *sentir* es algo aun más básico, en el sentido de «fundamento». No podemos pensar, por ejemplo, cuando nos sentimos mal: un ser humano que experimente un intenso dolor de cualquier tipo no es capaz de pensar. Sentir, desde el ejemplo más elemental, como el mero sentir que nos encontramos en el mundo, hasta lo más radical, como experimentar un intenso, insoportable y constante dolor, abarca y marca la totalidad del ser de un individuo.

Lo anterior fue comprendido por un simple espectador ante un experimento que involucraba el reconocimiento de lo que se siente al estar encerrado en una jaula sin poder moverse. Los activistas que lo llevaron a cabo le explicaron: «Usted sintió lo que los cerdos sienten toda su vida; y son animales muy inteligentes». Pero este voluntario en el experimento respondió: ¿A quién le importa si piensan o no? Nadie con la capacidad de sentir debe ser tratado de esa manera, no importa si piensa o deja de pensar. Y eso nos lleva a responder de modo radical la segunda pregunta: la capacidad de pensar no hace a nadie superior al resto de los seres, porque lo que verdaderamente marca la existencia como prioridad insustituible es la capacidad de sentir. Ésa es la capacidad que permea todo cuanto conocemos y la poseen por igual todos los animales que presentan estructuras nerviosas que les hacen sintientes, esto es, capaces de sentir

Mientras no superemos el racionalismo antropocentrista estaremos condenados al *especismo*. Fue el psicólogo y filósofo británico Richard Ryder quien creó ese neologismo en 1970 para designar la discriminación basada en la diferencia de especies. Así como el racismo discrimina a otras razas, así como el sexismo discrimina a otros sexos, así el especismo discrimina a otras especies. A partir de la creación de este neologismo, que aún no tiene ni medio siglo de vida, son muchos los filósofos y los científicos que han hablado sobre él y son múltiples también los estudios sobre el tema.

Pero uno de los datos que más luz arroja al respecto es el reconocimiento de que el especismo, como todo lo humano, tiene sus raíces en una herencia del mundo animal: los animales defienden primero que nada a la propia tribu, y hasta en eso somos como cualquier animal, cosa que sólo puede sorprender a quien olvide que, de hecho, *somos* animales. Los estudiosos de la vida animal, desde Darwin hasta Frans de Waal, han mostrado que nuestra moral —incluido todo lo que llamamos «bueno» y todo lo que llamamos «malo»— ha evolucionado desde nuestros antepasados evolutivos hasta nosotros. De hecho, todo lo humano no puede ser más que la evolución de actitudes de aquellos antepasados, pues, como bien ha señalado De Waal, si aceptamos el evolucionismo debemos aceptar que absolutamente todo es resultado de la evolución. Y, por lo mismo, el humanismo, el antropocentrismo y el especismo no pueden ser una excepción: también constituyen la evolución de una forma natural de ser propia de todos los animales: ellos y nosotros tenemos la tendencia a defender prioritariamente al propio clan frente al resto de las especies que le pueden resultar una amenaza. El problema y la gran diferencia con respecto al resto de los animales es que el *homo sapiens* ha llevado el especismo a límites grotescos a pesar de tener la opción de elegir entre causar dolor o cobijar la vida, opción que debería hacerlo responsable de sus elecciones.

El ser humano tiende al especismo del mismo modo que tiende al racismo o al sexismo; esto es, tiende a ellos por evolución natural. Neurocientíficos como Antonio Damasio han insistido en que, si bien el racismo responde a la necesidad genética de subsistir como tribu ante las tribus diferentes, ahora podemos y debemos ser capaces de darnos cuenta de que ya no hace falta ser racista y por lo mismo conviene no ceder ante impulsos racistas. Lo mismo ha comenzado a suceder con el sexismo en la segunda parte del siglo XX: antes literalmente la mujer no tenía voz ni voto. Para ingresar a una biblioteca en algunos países era indispensable que fuera acompañada de un hombre, aunque éste no supiera leer. El sexismo no ha sido superado, pero debería esperarse que cada vez fuera menor; luchamos para que algún día deje de existir y sea parte de la historia de la humanidad. Falta dar el tercer paso: reconocer que no hace falta ya ser especistas.

Pero hay una razón más que urgente para dejar atrás el especismo: el cambio climático. Relacionarnos con los animales de manera especista ha puesto al planeta en mayor riesgo. Al no valorar al animal, tampoco hemos valorado su hábitat, de manera que consideramos usual arrasar una selva para plantar ahí lo que nos dé la gana: ya sea una ciudad, aceite de palma o comida para la industria cárnica. Si tuviéramos conciencia y la convicción de que ese lugar es el hogar de otros animales, nos daríamos cuenta de que en ese lugar cada animal realiza lo único que tiene: su vida. Eso nos mostraría que no tenemos derecho a quitarle su vida ni su hogar a ningún otro animal. Entonces no arrasaríamos los bosques ni las selvas: los respetaríamos por ser el hogar de otros habitantes del planeta. Pero el especismo creció junto con el *homo sapiens* hasta los límites más grotescos y absurdos: hemos hecho un uso indiscriminado del resto de las especies no humanas y de sus hábitats.

La hipervaloración del papel de la razón en la vida nos hizo olvidar muchas cosas; entre otras, que la educación no consiste en apelar al razonamiento sino a la sensibilidad. Homero y los poetas trágicos griegos fueron los grandes educadores de la antigua Grecia: entonces es posible educar más allá de la mera razón. De nada sirve la razón desencarnada: Hitler pudo haber sido inteligente y racional, pero de nada le sirvió a él, ni a Alemania, ni a la humanidad, esa inteligencia sin sensibilidad ante la vida.

Según Nietzsche, aquella Grecia presocrática y prerracional, fundada y educada en la sensibilidad y en el arte, llegó a su fin con la era filosófica. Ésta trajo grandes ideas y sistemas al mundo y aportó un valor fundamental: el valor del pensamiento libre. Pero a la larga condujo a la creencia en la superioridad de la capacidad de razonar frente a otras capacidades humanas y, por supuesto, no humanas. De ese modo sustentó el valor absoluto de la razón y perdió de vista la importancia y el valor de otras formas diferentes de conocer el mundo, mismas que el pensamiento nietzscheano reclama. Muchas de esas otras maneras de conocer el mundo las compartimos con el resto del mundo animal; por eso resulta factible encontrar en él la base para una filosofía no especista.

Friedrich Nietzsche no hizo una defensa de la vida animal, pero las categorías de su pensamiento permiten exponer las razones de la

defensa de la vida animal con asombrosa claridad. Para Nietzsche el resultado de esa excesiva valoración de la razón ha sido un ser humano menguado, que desconoce y no emplea todas sus capacidades, lo cual lo ha dejado como una especie de ser fragmentado que sólo se apoya en uno de los fragmentos que son parte de él: la razón. Y el problema es que la razón no basta; no sirve para comprender las cuestiones más importantes de la existencia. La razón nos ayuda a entender el mundo, pero se seca cuando pretende hacer a un lado su misma fuente, la cual es pasión, intuición, sensibilidad y deseo de conocer y vivir. Con esas ideas Nietzsche creó una ética ajena al racionalismo, una ética para la cual el valor fundamental no es la razón sino la vida.

Es urgente ampliar el círculo de las preocupaciones kantianas como lo exigió Fritz Jahr, más allá de la vida racional, hacia cualquier modo de vida. Debemos valorar otras capacidades diferentes a la razón: la de presentir el peligro, la de percibir olores a kilómetros de distancia, la de moverse en bandadas o en cardúmenes con una sincronización perfecta, son capacidades ajenas al ser humano. Si valoráramos esas otras capacidades diferentes de ser y de conocer el mundo estaríamos evitando la ceguera en la que consiste el especismo; a saber: valorar cualquier vida en la medida en que se parece a la especie humana.

Podemos afirmar que el especismo debe tomar en serio el cuestionamiento nietzscheano de la razón y preguntarse si en verdad el solo hecho de ser racionales del modo en que lo es el ser humano lo hace superior al resto de los animales. De ser así sería paradójico, porque ¿cómo esa superioridad nos ha conducido a devastar el planeta? Debemos ser conscientes de que la relación entre el especismo y el cambio climático es la que existe entre la causa y su efecto: el especismo es la causa originaria del cambio climático. Somos el único animal que ha puesto en peligro no sólo la propia supervivencia sino también la del resto de los habitantes del mundo. Ese dato ¿en verdad muestra una superioridad? Hemos sido capaces de grandes cosas; de Beethoven a Cervantes, de Picasso a Lloyd Wright, la humanidad deslumbra... Pero no hemos sido capaces de crear un entorno sano y seguro para nosotros y nuestras crías, lo cual los animales suelen lograr, y no hemos sido capaces de vivir en armonía con el resto de las

especies con las que hemos coevolucionado durante muchos milenios: superiores, ¿en verdad?

Aceptar la superioridad humana es, en el fondo, una actitud supersticiosa propia de muchas viejas religiones. Si los peces tuvieran la capacidad de crear dioses, diría Heráclito, su dios sería un pez, habitaría en el agua y los peces se creerían superiores al resto de las especies. Hoy la ciencia abre las puertas: ya no podemos creer que los animales nos perciban como superiores cuando ni siquiera podemos anticiparnos a un terremoto, cosa que ellos pueden hacer. O cuando ni siquiera podemos oler a tiempo el incendio de la casa del vecino, cosa que ellos pueden hacer, o cuando ni siquiera podemos saber que nuestro hijo viene en camino a casa, cosa que muchos de ellos pueden hacer. ¿Superiores? Evidentemente no. Sólo somos *diferentes*.

Pero aceptar lo anterior implicaría cambios que no todos están dispuestos a realizar. La industria cárnica que hoy alimenta a millones de personas no puede sostenerse si aceptamos que no somos superiores. Porque en ella los animales viven una vida más que miserable, terrorífica, tan sólo para que un ser humano pueda deleitarse con el sabor de su carne unos segundos. Por eso es que, para muchos filósofos del especismo, como en el caso de Peter Singer, la vida ética precisa la elección de no comer carne. Por eso resulta imprescindible contar con medios exentos de crueldad para alimentar al mundo, que le permitan convivir con el resto de los habitantes del planeta. Es necesario que tanto nuestra alimentación como nuestra convivencia con el resto de las especies vivas no sea una forma de contribuir al cautiverio, tráfico y sufrimiento constante de la vida de otros animales: ésa es una obligación bioética indiscutible. Hoy en día la industria cárnica trata a los animales como cosas insensibles y ha llegado a límites inaceptables. Como bien lo dijo el escritor judío, Nobel de Literatura, Isaac Bashevis Singer, en relación con los animales, toda la gente es nazi; para los animales esto es un eterno Treblinka. Basta con visitar un rastro para comprobar la verdad de esta aseveración.

Pero podemos evolucionar: en otros tiempos se vendían seres humanos de otras razas con la mayor naturalidad, y si bien el racismo no es un asunto ya del todo superado, se ha progresado mucho en re-

lación con un pasado infame. ¿Será posible superar el especismo, el cautiverio, la tortura, la muerte y la venta de animales, de la misma manera como se superó el racismo y la venta de seres humanos? También en otros tiempos, en los zoológicos se exhibieron niños y familias de seres humanos de piel negra, como una curiosa versión de seres cercanos al animal. Hoy eso sería impensable: ¿acaso llegará el día en que los zoológicos dejen de tener enjaulados a quienes, siendo inocentes, viven como si fueran criminales, sólo para nuestra diversión?

Quiero pensar que llegará ese día. Y que los padres les contarán a sus hijos que antes la gente no valoraba toda vida por igual, y que algunos animales eran sometidos incluso a la tortura por simple diversión, como sucede en las corridas de toros, caso que ya es indignante con el conocimiento que hoy tenemos sobre la forma en que estos animales viven el dolor. Quiero pensar que llegará el día en que la compraventa de animales indignará a quienes lean la historia de la humanidad, al igual que hoy nos indigna la compraventa de hombres, mujeres y niños africanos durante la época de la Colonia. Quiero creer que, así como a nosotros nos parece increíble que los antiguos romanos se divirtieran viendo a los gladiadores luchar a muerte, a nuestros futuros nietos o bisnietos les parecerá igualmente increíble que alguna vez alguien haya podido divertirse viendo a un toro desangrarse o arrancando cabezas a las gallinas, por hablar sólo de dos de las muchas formas de estupidez y tortura permitidas. Quiero creer que algún día dejaremos de ver animales que se ofrezcan como joyas a la venta tras vitrinas y, en caso de no ser vendidos, ser asesinados o desechados. Que algún día nadie aceptará usar la piel de un bebé matado a palos, como sucede aún hoy con las focas, cuya sangre contrasta con la nieve en temporada de crías. La realidad es que hemos creado un mundo enloquecido: nuestros valores están completamente desquiciados.

¿Cuál es la salida? Nuestros problemas ambientales descansan en el hecho de que nuestro quehacer científico y tecnológico, si bien ha aportado innumerables avances y beneficios a nuestra especie, se sustenta en una historia de abusos y prácticas desproporcionadas por parte del ser humano, no sólo hacia su propia especie sino hacia los animales y los ecosistemas; esto es, hacia el planeta en su conjunto.

El *homo sapiens* ha colonizado prácticamente todos los ecosistemas terrestres. A diferencia de los demás seres vivos, hemos logrado modificar nuestro entorno natural de manera acelerada y continua, con el objetivo de obtener más espacio y más recursos para nuestro asentamiento. Esa capacidad para alterar las condiciones del medio y el comportamiento de los otros seres vivos para la propia conveniencia ha tenido como consecuencia la muerte o el desplazamiento de muchas especies y un cambio considerable de la temperatura de los océanos y del planeta en su conjunto. Esto ha derivado en una crisis ecológica sin precedentes, que amenaza con alterar permanentemente los flujos de materia y energía de los ecosistemas y extinguir de manera masiva especies que son producto de millones de años de evolución biológica. Ahora más que nunca el impacto del ser humano en el planeta es evidente en el cambio climático.

Ante el panorama de crisis ambiental, se han hecho escuchar numerosas alarmas. Pensadores y científicos consideran necesario reevaluar la forma en que los seres humanos nos relacionamos con el resto de los seres vivos y con el medio ambiente. Es ya imprescindible un nuevo paradigma que sea compatible con la conservación de los ecosistemas. Dicho paradigma debe fundamentarse en un marco bioético que contemple la valoración de los seres no humanos y que intente resolver conflictos éticos en materia ambiental.

De todos los problemas que cuestionan el papel de la bioética ante los avances científicos y tecnológicos, sin duda alguna el más urgente e importante es el cambio climático, fenómeno que ha dejado de ser una amenaza latente para convertirse en un hecho real, constatable de manera tan matemática como trágica. Entre los primeros afectados por este problema se encuentran los pobladores de muchas islas del Pacífico, que ya han sido borradas del mapa. A ellas se unieron otras cinco islas en mayo de 2016, según informó *The Guardian*. Estas cinco islas formaban parte de las Solomon Islands, una nación conformada por islas con cerca de 650 000 habitantes. Éste es uno de muchos ejemplos que nos permiten constatar que ya no podemos hablar de una amenaza a futuro: el cambio en el clima debido al calentamiento del planeta y el subsecuente derretimiento de los polos es un fenómeno que ya ocurre aquí y ahora: ya no es algo para temer en un futuro distante.

Este fenómeno ha sido estudiado por muchas universidades, entre ellas la Universidad Nacional Autónoma de México.¹⁹ Las vacas destacan, entre el resto de los animales de ganado, por su proceso digestivo, pues producen una gran cantidad de metano, de 25 a 100 veces más destructivo que el dióxido de carbono (CO₂) que emiten los vehículos. Se considera que el metano, en efecto, posee un potencial de calentamiento global 86 veces mayor que el CO₂. Este mismo ganado es responsable de 65% de la emisión de óxido nitroso, un gas que tiene un efecto 296 veces mayor al del CO₂ y que permanece en la atmósfera quizá hasta 150 años. El ganado también es la mayor causa de consumo de agua y de deforestación de selvas, pues la agricultura vinculada a la ganadería —esto es, la siembra dedicada a la alimentación de los animales que a su vez serán destinados para alimento humano— es la principal causa de extinción de especies, de destrucción del hábitat, de zonas muertas en el océano y de contaminación de agua.

Si tomamos en cuenta lo anterior, resulta urgente instrumentar una política alimentaria diferente, que no tenga en el ganado vacuno su principal apoyo. De hecho, es factible alimentar mejor a una población por medio de una dieta rica en vegetales, frutas, granos y leguminosas. Una política alimentaria distinta no sólo ayudaría a reducir la demanda de cría ganadera, y mejorar de ese modo el medio ambiente; también la obesidad, otro grave problema de nuestro país, se reduciría si se implementara este tipo de política alimentaria.

La ciencia, debemos decirlo, no es la culpable de la situación de peligro por la que atraviesa nuestro planeta. El problema surge cuando se aplican conocimientos científicos sin ninguna guía ética. El riesgo no se encuentra en el saber, sino en su errónea aplicación. La ciencia no debe dejar de hacer lo que hace, lo que es su obligación: estudiar e investigar el mundo en el que vivimos. Pero debe hacerlo

¹⁹ Aunque existe mucha bibliografía sobre este tema, en nuestro país ha tenido un fuerte impacto el hecho de que tres científicos muy reconocidos acepten la urgencia del problema. Me refiero al doctor Mario Molina, al doctor José Sarukhán y a la doctora Julia Carabias. Más allá de leer la obra escrita por estos científicos, tuve el honor de abordar el tema con cada uno de ellos en cuatro entrevistas realizadas para el programa de Radio UNAM creado y conducido por una servidora, «El árbol de las ideas». De esas entrevistas, dos fueron hechas al doctor Mario Molina y las dos restantes a cada uno de los otros científicos.

con respeto a la vida: su aplicación tecnológica requiere una guía ética: ésta es la guía que hoy debe proveer la bioética.

Charles Darwin, junto con muchos otros, pudo prever una salida. Él consideró que esa salida es la empatía o compasión. Creyó que la virtud más elevada a la que podemos aspirar no es ser racionales, sino lograr empatía o compasión por la vida de todos y cada uno de los «seres sintientes», como veremos con detalle al final de este libro. No somos un ser racional: somos, antes que eso, un ser sintiente, al igual que el resto de los animales. Cuando terminemos de incorporar esa idea a nuestras vidas, el especismo será uno de los capítulos más negros que se puedan contar de la historia de la humanidad. Esperamos que ese día llegue antes de que, por causa del desprecio de todo lo no humano, acabemos con la vida del planeta en su conjunto.

La interrupción voluntaria del embarazo

Quienes consideramos que cualquier persona tiene derecho a elegir qué hacer y qué no hacer con su cuerpo, lo hacemos porque partimos de que lo único que nos pertenece es nuestro cuerpo: somos sus dueños indiscutibles. Pero cuando se trata de interrumpir un embarazo debemos comenzar por aclarar que en realidad nadie está a favor del aborto; no existe una sola mujer que quiera abortar, porque el aborto no es un gusto: es una necesidad físicamente dolorosa y, en ocasiones, también puede serlo a nivel emocional.

Siempre he insistido en que nunca existirá una mujer que afirme: «Es maravilloso estar embarazada, pues al fin podré abortar». No: nadie está «a favor» del aborto, sino a favor o en contra de que cada mujer decida qué hacer y qué no hacer con su cuerpo. Por eso un análisis del aborto, desde la perspectiva filosófica, no debe conducir a expresiones como estar «a favor» o «en contra»; eso propicia equívocos y en el fondo se trata, evidentemente, de un planteamiento equivocado. La cuestión no es defender el aborto, sino defender el derecho que toda mujer debe tener acerca de la decisión entre abortar o no abortar y, por supuesto, el derecho que toda mujer debe tener a ser tratada con igualdad de condiciones al tomar una u otra decisión sobre su cuerpo y su vida. Porque el aborto siempre ha sido un dere-

cho soslayado. En nuestro país y en todo el mundo, las mujeres económicamente favorecidas han abortado en clínicas prestigiadas, con enfermeras profesionales pendientes de su salud y con atenciones propias de los mejores hospitales y hasta de los mejores hoteles de cualquier país. Cuando el aborto no está permitido por la ley, el problema lo tienen las mujeres sin recursos, que por no poder costear la atención en clínicas privadas y no poder acudir a una clínica pública se ven obligadas a acudir a peligrosos remedios caseros o a lugares completamente insalubres, lo cual les llega a costar a veces la esterilidad, y a veces la vida.

Afortunadamente, en la Ciudad de México y en varias ciudades y países del mundo, todas las mujeres pueden ser atendidas con la misma dignidad. Pero en México sólo la ciudad capital cuenta con esa posibilidad. En el resto del país y en gran parte del mundo, la mayoría de las mujeres no puede ni siquiera decidir. Por eso hablar del aborto requiere una dilucidación biológica sobre los diversos estados fetales, pero también es necesario ubicar el problema sociológicamente: se trata de un asunto que involucra la desigualdad económica entre las diversas clases sociales, tanto como la radical desigualdad de derechos y obligaciones entre hombres y mujeres; porque una mujer no se embaraza sola, pero muchas veces sola debe cargar con la responsabilidad.

Antes de entrar de lleno en este tema y analizar en qué consiste un embrión a lo largo de sus diferentes etapas, acotaré algunas cuestiones. No pretendo imponer mi manera de pensar en torno al aborto, ni convencer a nadie; sólo pretendo mostrar, por medio de razonamientos, mi postura frente a este tema. Lo anterior implica partir de los datos que nos brinda la ciencia y la experiencia para intentar peinar idea por idea y mostrarlas de manera racional. Aquí conviene recordar aquello que alguna vez sugirió Platón en su diálogo *Critón*: para tomar una decisión ética no podemos dejarnos llevar completamente por los sentimientos o las emociones, sino que es necesario ser capaces de razonar; incluso esos mismos sentimientos y esas mismas emociones que no deben arrastrarnos pueden estar presentes, ser analizadas y tomadas en cuenta para conducir el pensamiento a una buena salida. Hoy sabemos que para pensar y tomar decisiones nuestro cerebro mantiene presente la emocionalidad, pero una cosa

es eso y otra dejarse «arrastrar» por las emociones; esto último debe evitarse.

Aclaro lo anterior por dos cuestiones: primero, porque el análisis de los propios motivos, emociones y pensamientos es un camino para comprender lo que en verdad deseamos hacer, y segundo, porque si la humanidad actúa dejándose arrastrar por los sentimientos y las emociones nunca podrá llegar a un acuerdo, ya que éstos varían de una persona a otra y de una cultura a otra. Lo mismo sucede con respecto a las creencias: no podemos dejarnos llevar por ellas, pues, al igual que las emociones, varían de una persona a otra y de una sociedad a otra, por no decir que también se modifican a través del tiempo, de una época a otra. En cambio, la capacidad de razonar argumentalmente es la misma para los seres humanos y por eso, mediante el diálogo razonado limpiamente, podemos llegar a un acuerdo racional.

Conservar la racionalidad en estos temas es importante, pues se trata de un tema que «enciende pasiones». Esto se debe a que las opiniones en torno al aborto están sustentadas en valores muy personales, que por lo general son difíciles de cuestionar. Son valores que implican creencias religiosas, las cuales conllevan muchos temores, y nada es más difícil que cuestionar algo que una persona considera digno de temor por ser «malo en sí». Una persona puede muy bien cuestionar sus gustos o sus actividades; por ejemplo, ¿en verdad disfruto realizar esta actividad o es una mera costumbre? Pero cuestionar los valores primigenios, por llamarlos de alguna manera, es otra cosa. Para eso se requiere un esfuerzo de honestidad muy grande y, sobre todo, estar dispuestos a poner sobre la mesa cuestiones que por lo general han formado parte de la propia persona y que, en caso de cambiar, afectarían por completo el sentido de su existencia, cosa que pocos están dispuestos a hacer.

Cuando una persona cambia sus valores más originarios, se ve afectada la totalidad de su cosmovisión y, por lo mismo, su vida cambia. Sucede algo similar a lo que acontece con una estructura arquitectónica: podemos cambiar sin dificultad una ventana, una puerta, incluso la distribución de sus espacios; podemos pintar de diferentes colores las paredes; en fin, se puede cambiar mucho sin afectar la estructura misma. Pero si lo que queremos cambiar son los cimientos,

entonces sí tendremos un problema muy difícil de resolver. Se puede hacer, por supuesto, pero la totalidad del edificio se verá afectada por eso. Lo mismo le ocurre al ser humano que cuestiona sus valores más personales: el cambio es tal que sobreviene una crisis muy fuerte. De esa crisis la persona puede emerger transformada, nueva, siempre que logre atravesar sanamente por ella. Hablar sobre el aborto implica tocar esa profunda cimentación que todo individuo posee; por eso es tan difícil.

La pregunta inmediata es la siguiente: ¿para qué cuestionar esos valores, si con eso corremos el riesgo de fracturar toda nuestra estructura? La respuesta es sencilla: porque quizá esa estructura nos mantiene oprimidos, sin una salida; porque quizá esa estructura moral y sus valores no son los que nosotros quisiéramos tener, no son aquellos que nos podrían hacer crecer y ser más vitales, sino simplemente son los únicos que hemos aprendido desde la infancia. Siempre que pienso en la estructura de la moral heredada me viene a la mente el grabado que Tenniel realizó para la edición clásica de *Alicia en el país de las maravillas*, donde la pequeña crece tanto que queda atrapada en la casa y debe sacar un brazo por la ventana y torcer la cabeza: no cabe ahí toda su grandeza. Es exactamente lo mismo: la estructura moral coloca al individuo en peligro de no poder crecer; puede ahogarlo, impedirle moverse libremente. Por eso es necesario tener la valentía de cuestionar esos valores originarios de los que hablábamos. Cuando esto sucede puede lograrse la libertad respecto de viejas estructuras para crear una nueva estructura propia.

Para hablar al respecto comencemos por demarcar una diferencia muy importante entre ser libres «de» algo y ser libres «para» algo.²⁰ Ser libre de una norma es relativamente sencillo: basta con quebrantarla. Y si a veces no es tan sencillo, sin duda se puede lograr. El verdadero reto no es romper las normas morales, no se trata sólo liberarse «de» aquellas normas impuestas por la sociedad, que hacen daño al individuo o lo mantienen atado. El verdadero desafío consiste en crear algo mejor: algo por lo que valga la pena el rompimiento de esas normas. Crear nuevas normas que ayuden a crecer de manera

²⁰ Nietzsche habló de esta diferencia en varias obras, las cuales no siempre resultan fáciles de leer, ya que son sumamente metafóricas y se prestan a lecturas no siempre cabales.

sana, que impulsen al individuo a ser y a vivir ampliamente, a respirar libremente y a crear sus propias normas morales, las que, mientras no dañen a nadie, no tienen por qué ser objetadas.

De tal manera que, si bien el tema del aborto implica un fuerte cuestionamiento de las propias normas morales, vale la pena analizarlo para tener un punto de vista propio, que promueva bienestar y no malestar; animosidad y no depresión. Habíamos dicho que el aborto ante todo no es algo que plazca a nadie; que nadie puede «defender» el aborto en sí, y que lo que se defiende es el derecho de cualquier mujer a decidir sobre su cuerpo y su vida. Es importante partir de ahí: el aborto es una experiencia físicamente dolorosa e invasiva para la mujer, por lo cual nadie aborta por gusto. Se trata, como dijimos, de una necesidad extrema que en ocasiones enfrentan algunas mujeres, la cual consiste en interrumpir un embarazo no deseado por múltiples razones que varían de un caso a otro. Pero insisto en el concepto «necesidad»: nadie lo hace por gusto o por diversión; quienes lo eligen lo hacen bajo una presión radical, ya sea por falta de dinero, por la ausencia de posibilidades para traer un niño al mundo, por una extrema juventud, por haber sido violadas o, simplemente, por haber decidido que no se desea ser madre. Las razones cambian de un caso a otro, pero nadie, absolutamente nadie, lo hace por gusto: es una necesidad.

Pero lo que resulta más extraño es que en el mundo el tema del aborto se haya convertido en un problema mayor: miles de niños mueren de hambre o de frío, otros son violentados sexualmente o sufren a causa de guerras, pero de todos esos abusos e infanticidios ninguno atrae más discusiones que el aborto. De manera que no puedo considerar que aquellos que se consideran «antiaborto» les preocupen mucho la vida. Si así fuera se ocuparían menos por los embriones y más por los niños y las niñas que habitan nuestras calles en cualquier ciudad del país. La cuestión que ha hecho que el aborto nos ocupe más aun que los niños vivos y necesitados es otra. Y tiene que ver con el empoderamiento de la mujer.

Si un hombre embaraza a una mujer, al cuerpo del hombre no le sucede nada: puede continuar su vida de manera habitual e incluso desconocer al futuro crío. Pero si una mujer queda embarazada y él no se responsabiliza de sus actos, como sucede tan seguido en nues-

tro país y en muchas otras partes del mundo, entonces ella es quien tiene que penar o pelear legalmente ya sea el aborto o el sustento. Es el cuerpo de ella el que cambia, sufre y se expone al peligro; es la vida de ella la que debe reacomodarse por completo... a no ser que pueda decidir. Entonces, a pesar de todo, puede continuar su vida en situación de igualdad. Sólo que entre los motivos más hondos y aquello que se expresa como la razón para defender una posición antiabortista hay un mundo de justificaciones que poco tienen que ver con la verdad. Y en ese mundo de explicaciones y justificaciones las creencias religiosas desempeñan un papel fundamental. En el catolicismo, religión preponderante en México, han existido diversas opiniones sobre el inicio de la vida fetal. Desde aquellos que consideran que cuando un espermatozoido se une a un óvulo comienza la vida de una persona, hasta los que piensan que ésta comienza meses después de esa unión: los padres de la Iglesia no siempre coinciden en sus opiniones respecto al inicio de la vida embrionaria.

Conviene detenernos ahora en la vida embrionaria, para lo cual no está nada mal comenzar por analizar el significado del término «embrión». Para el antiguo griego, esa palabra designaba el periodo de vida que iba del estado fetal hasta la pubertad.²¹ El sustantivo «embrión» es un derivado del verbo que en griego antiguo significaba «retoñar», de modo que el embrión en general en Grecia antigua era considerado un «retoño» humano, ya fuera feto, niño o adolescente.²² Y este dato resulta más que revelador: hoy nuestras definiciones se han especializado, pues distinguimos varias etapas que van, no digamos ya del embrión al adolescente, sino del embrión al feto. Esas distinciones no se han incorporado al lenguaje y urge incorporarlas, porque ya están estudiadas y deben ser parte del lenguaje público.

En su artículo «The Language Really Matters», Jane Maienschein²³ ha hecho notar que las discusiones políticas dependen de las

²¹ Cf. Henry George Liddell, Robert Scott y Henry Stuart Jones, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 253.

²² Cf. Juan Corominas y José Antonio Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. II, Gredos, Madrid, 1980, p. 562.

²³ Jane Maienschein, «The Language Really Matters», en Michael Ruse y Christopher A. Pynes (eds.), *The Stem Cell Controversy: Debating the Issues*, Prometheus Books, Amherst, Nueva York, 2003, pp. 35-51.

diferentes formas en que podemos emplear el lenguaje. Y en lo que respecta a la legislación en torno del embrión humano y el aborto, todo puede depender del uso específico de nuestros vocablos. El problema es que las definiciones actuales de «embrión» incluyen demasiadas facetas del desarrollo de un ser y no existe siquiera una definición clara de lo que es un embrión. Para no ir muy lejos, en el libro de Moore sobre *Embriología médica*, en el cual aprenden hoy en día esta materia miles de jóvenes, no sólo en nuestra universidad sino en muchas universidades del mundo, se encuentran definiciones contradictorias de lo que es un embrión. Moore se refiere al cigoto como «el comienzo de un nuevo ser humano [...] es decir, un embrión». Y más adelante, al explicar las células centrales del blastocisto, dice que éstas constituyen «el primordio o comienzo del embrión».²⁴ Entonces el lector de este texto se pregunta: ¿el embrión comienza como cigoto, como blastocisto o como gástrula? Porque la diferencia implica un abismo. La ciencia ha llegado a distinguir al menos seis diferentes momentos en la vida intrauterina del embrión: el cigoto, la mórula, el blastocisto, la gástrula, la nérula y el embrión ya formado. Y esto es clave para comprender qué es el aborto y por qué existe un cierto momento en que éste está permitido en varios lugares del mundo. Pero antes de explicar estos momentos embrionarios demos batalla a un fantasma más que ronda el tema del aborto.

Algunas personas que se oponen al aborto suelen considerar que el embrión es una persona. Hemos visto que este concepto es particularmente importante para la bioética y hemos visto también que no es sinónimo de «ser humano». Acordamos entonces que «persona» es todo ser con la capacidad de hacerse escuchar y tiene, por lo mismo, una personalidad. Ciertamente, como enseguida lo veremos, las primeras etapas embrionarias no pueden hacerse escuchar ni tienen una personalidad. Quizá por eso el argumento suele tomar otra forma: se nos dice que el embrión es una persona «en potencia» que espera transformarse en un ser «en acto». Para saber si un embrión es un ser humano en potencia tenemos que saber en qué consiste ser una potencia.

²⁴ Moore Persaud, *Embriología*, Madrid, 2004, p. 2.

Si alguien ha dejado clara la distinción entre potencia y acto es Aristóteles. La potencia es *dynamis*, pero evidentemente, para el filósofo y lógico de Estagira los significados de *dynamis* varían desde el punto de vista del cual se esté hablando, pues las diferentes categorizaciones posibles de un ente cualquiera hacen que —como decía este pensador— el ser se diga de muchos modos. Y de los significados de «ser en potencia» que aparecen en la *Metafísica* aristotélica²⁵ nos interesa distinguir dos principales:

1. Potencia como el poder de una entidad para producir un cambio en otra.
2. Potencia como el poder que tiene una misma entidad para pasar a otro estado.

Este último significado es el fundamental para Aristóteles. Porque para él «potencia» y «acto» son conceptos que se complementan, pues indican el paso de una entidad menos formada a otra más formada. Pero de lo que se trata es de que la entidad misma sea capaz de llevar a cabo el cambio: «potencia» es el movimiento mediante el cual una entidad puede, *por sí misma*, pasar a otro estado más evolucionado. Con base en eso tendríamos que preguntarnos en qué medida cada una de las fases del embrión tiene en sí la potencia para pasar, *por sí misma*, a un estado más evolucionado: cigoto, mórula, blastocisto, gástrula, nérula y embrión formado no son lo mismo.

El cigoto (del griego *zygotós*, unión) es el producto inicial de la unión del espermatozoide y el óvulo; de ahí se forma la mórula (del latín *morum*), esto es, «mora», por su parecido con esa fruta. Ésta es una masa de 12 a 16 células que se origina por las divisiones de la célula inicial. Cuando la mórula excede ese tamaño se le denomina «blastocisto». Éste es un conjunto de células iguales; son las así llamadas «células totipotenciales», pues por no estar diferenciadas una de la otra pueden convertirse en cualquier tipo de tejido. Ese conjunto de células indiferenciadas se convierte en gástrula, la cual se distingue por dividirse en tres capas: ectodermo, mesodermo y endodermo; en el ser humano este proceso ocurre hacia la tercera semana del emba-

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1990, pp. 436-479.

razo. Después de esa etapa viene la nerulación, que conlleva la formación del tubo neural, que es una especie de esbozo del sistema nervioso del ser humano.

Hay algo común a todas las etapas que hemos mencionado: el embrión no tiene en sí mismo el poder de pasar a otro estado, no puede convertirse en un ser humano, pues la potencia como tal le viene dada por la propia madre. Pero lo que me interesa resaltar es la diferencia entre esas facetas de desarrollo y las que siguen. Ésta es tal, que resulta imposible hablar de embrión en general: el estatus ontológico que va del cigoto al embrión ya formado implica potencias y posibilidades completamente diferentes. Esto nos muestra que el término «embrión» es tan amplio que abarca demasiados momentos diferentes y, por lo mismo, termina por no dar claridad. Y es que conforme avanza el conocimiento científico nuestros términos se especializan más y más. De una ciencia primitiva en la que se empleaba el término «embrión» para hablar de un feto o de un ser humano joven por igual, el concepto se limitó a la vida intrauterina; por eso ahora suele emplearse ese mismo término para hablar de un cigoto o de un blastocisto por igual. Sin embargo, el conocimiento en este campo del saber ha avanzado tanto que resulta no sólo posible sino necesario esclarecer las diferencias y dejar de usar el término «embrión» de modo tan general, para ganar especificidad en el lenguaje y en nuestra comprensión de la vida. Más que hablar de embrión, resulta imprescindible hablar de cigoto, mórula, blastocisto, gástrula, nérula y cada una de las diferentes etapas que conforman la vida intrauterina. Sólo así podremos saber, bien a bien, de qué estamos hablando.

Y con esto en mente, me parece desafortunada la idea de llamar preembrión al cigoto, a la mórula o al blastocisto, como llegó a ponerse de moda en la embriología. Porque eso nuevamente apela a una entidad general que es el embrión; como si se quisiera ocultar o matizar al embrión en su ser anteponiendo la partícula «pre» a la palabra «embrión». Cigoto, mórula, blastocisto, nérula son nombres reales que pueden y deben ser usados como tales.

Con base en todo lo señalado hasta aquí podemos comprender la razón por la cual varía considerablemente el número de semanas de gestación que se toma como base legal para permitir un aborto. En

unos países es más; en otros, menos. Pero la realidad es que, como lo he dicho, la potencia de llegar a ser no la tiene el embrión, sino que le viene de la madre.

¿Por qué entonces defender la vida embrionaria aquí, en México, cuando, como lo decía, cientos de niños viven en condiciones de miseria en nuestras calles? Pasamos junto a niños hambrientos con despojos de ropa y eso no nos parece digno de debate. En cambio, la vida de un embrión, eso sí nos parece que merece toda nuestra atención. Lo que sorprende es que la polémica haya anclado con tanta facilidad en la población en general, para lo cual, creo, existen al menos dos razones. La primera nos remite a algo que ya hemos comentado previamente: es imposible resolver una polémica cuando uno de los dialogantes, en lugar de razonar, impone creencias religiosas como parte fundamental de sus argumentos. Éste no es, ciertamente, un fenómeno nuevo. Como bien lo dice Ruy Pérez Tamayo, reacciones similares ocurrieron en 1796 cuando Jenner introdujo la vacuna contra la viruela en Inglaterra, o en 1844; cuando Wells descubrió la anestesia para aliviar el dolor de una operación o del parto, en 1848; cuando Chadwick propuso limpiar el sistema de agua potable en Londres, en 1891; cuando se inició el uso clínico de los rayos X, o a partir de 1945, cuando Domagk y Fleming encontraron formas de combatir enfermedades infecciosas. Al respecto, comenta:

Cada uno de los episodios que contribuyeron a transformar a la medicina de los siglos XVIII y XIX, de una tarea más bien samaritana y terapéuticamente limitada, en la medicina del siglo XXI [...] en su tiempo fueron rechazados y satanizados, entre otras razones porque eran «antinaturales» y porque se oponían a «los designios de Dios».²⁶

El párrafo anterior señala dos causas por las cuales dichos eventos fueron rechazados en su momento: por oponerse a «los designios de Dios» —de lo cual ya hemos hablado suficiente— o por considerarse métodos «antinaturales». Esto último es absurdo, porque nuestra vida está rodeada de soluciones antinaturales que nos parecen maravillosas. Lo natural es morir de neumonía; lo antina-

²⁶ Ruy Pérez Tamayo, *Ética médica laica*, FCE, México, 2002, pp. 10-16.

tural es ingerir penicilina. Lo natural es un dolor de cabeza; lo antinatural es tomar una pastilla. Lo natural es caminar en busca de agua; lo antinatural es contar con ella cuando abrimos un grifo. Se apela a la naturaleza de la misma manera como se apela a Dios para justificar muchos hechos que en realidad son injustificables. Se olvida de ese modo que Dios es una creencia personal que, si bien merece respeto, no puede ser impuesta a nadie. Y se olvida también que la cultura humana es la historia de una constante lucha para imponer límites a la naturaleza, para cambiar una enfermedad mortal en una curable, la oscura noche en un espacio luminoso; en pocas palabras, la historia humana es la historia de la domesticación y el dominio de la naturaleza. Porque no todo lo natural es bueno para el ser humano: hay venenos naturales. Ni Dios ni la naturaleza pueden sostenerse como principios racionales para la acción de una comunidad política, como lo es cualquier Estado.

A pesar de poder argumentar de manera racional los pros y los contras en torno al aborto, no parece factible llegar a una solución con base en una ética de principios, porque la confrontación de principios radica, como lo mencioné al principio, en los aspectos más fundamentales de un individuo: no es fácil cambiar estos principios sin alterar la totalidad de la existencia, lo cual pocos individuos se atreven a realizar. Por eso, para este tipo de conflictos resulta necesario pensar en una ética de consecuencias y no en una ética de principios morales.

Y lo mismo cuenta en general para asuntos sociales: para una legislación que va a afectar la vida de miles o de millones de personas es necesaria una ética de consecuencias, porque de otra manera los legisladores de un país tendrían el poder de imponer sus propios principios morales al resto de la comunidad, y eso es sumamente peligroso. El aborto es el dilema que mejor manifiesta la necesidad de una ética laica que centre su mirada en las consecuencias. Un creyente puede refutar cualquier propuesta científica aduciendo la existencia del alma en el cigoto. Un científico, por su parte, puede definir con toda claridad la mórula y el blastocisto en cada una de sus fases. Pero el conflicto sobre el aborto no se ha podido resolver por ese medio, porque quienes se oponen a él pueden conocer al pie de la letra estas fases del embrión, e incluso comprenderlas y, aun así, valorar ese tipo de vida de maneras muy diferentes.

¿Cómo resolver entonces este conflicto? Una ética de consecuencias parte de los hechos empíricos, esto es, de lo que sucede en nuestra sociedad. Vayamos a los hechos: es un hecho que el aborto existe y siempre ha existido en todos los estados de la República y en todo el mundo. Pero ésta ha sido una realidad muy diferente para las mujeres de las clases alta y baja, y ya lo comentábamos: las primeras, siempre que lo han requerido, han abortado con todos los cuidados y las comodidades necesarias en hospitales privados o en el extranjero. Las mujeres sin ese poder económico son las afectadas cuando se prohíbe esta práctica, y terminan enfermas, muertas y hasta encarceladas, por increíble que parezca. Y esto no ha sucedido únicamente en nuestro país, como puede verse en el filme de Mike Leigh *El secreto de Vera Drake*, en el cual se presenta la situación anterior con toda claridad. Mike Leigh afirmó que esta obra «representa a centenares de mujeres del Reino Unido», pero en realidad representa a miles de mujeres de todo el mundo: mujeres que abortan en hospitales «cinco estrellas» y mujeres que mueren en la calle desangradas tras un legrado. Hombres y mujeres que ayudan a realizar un aborto por consideración, comprensión y solidaridad, y hombres y mujeres que lo hacen por dinero. Estos últimos se encuentran protegidos, mientras que quienes lo hacen de manera altruista acaban sus vidas en una cárcel, como en el caso de Vera Drake.

Una ética de consecuencias en torno del aborto debe valorar las consecuencias que implica para toda la sociedad legalizar o no el aborto. No hacerlo implica continuar beneficiando a la clase alta que sin problemas decide libremente, en un momento dado, qué hacer ante un embarazo. Permitir el aborto tan sólo extiende ese derecho al resto de las mujeres y a los médicos del país. Porque, en efecto, es un derecho que incluye a quienes apoyan a su paciente en este tipo de decisiones y no pueden hacerlo con libertad: se trata de un derecho de la mujer que también afecta la actitud ética y política de todos.

No tenemos que discutir sobre permitir o no el aborto; éste ha estado permitido durante muchos años para ciertas mujeres, digan lo que digan las leyes. Se trata de extender los beneficios que ya existen para las mujeres de clase alta al resto de las mujeres de nuestro país. ¿Qué beneficio es éste? El beneficio de no morir en abortos clandestinos y el beneficio de poder decidir qué hacer con la propia vida y

con el propio cuerpo. Cada hombre y cada mujer deben tener ese elemental derecho: decidir qué hacer con su propio cuerpo.

Legislar para extender este derecho a toda la República mexicana es una necesidad impostergable para nuestro país.

La eutanasia²⁷

Miles de niños viven en México sin techo, sin comida y sin educación. Los problemas que el país enfrenta actualmente en materia de seguridad son propios de un Estado en guerra. La pobreza en el campo no se ha abatido jamás. Y sin embargo lo que más parece atraer la preocupación de los legisladores son cuestiones de índole personal, que debieran estar en manos de cada individuo, como la aceptación o el rechazo del aborto o de la eutanasia. ¿No es esto sumamente extraño?

¿Por qué nos preocupa tanto restringir la libertad que cualquier persona debe tener para decidir qué hacer con su cuerpo, con su vida y con su muerte? Porque no se trata de una actitud propia sólo de quienes están en el poder, sino de la sociedad en su conjunto: suele ser necesario mucho pensar, antes de decidir qué opinar sobre la eutanasia... pero pasamos de largo sin ningún problema moral frente a niños medio muertos cuya delgadez los hace parecer poco más que viles despojos. En verdad, ¿esto no es extraño? ¿No será que la libertad y la valentía de unos pocos cuestiona la falta de libertad y de valentía de muchos? Quizá la autoafirmación a la que llegan algunas personas reflexivas sea capaz, en efecto, de poner a temblar a quienes detentan una cierta ideología y, a través de ella, dominan la voluntad de los pueblos. Y tal vez por eso, cuando surge una voz libertaria, ésta sea vista como un peligro, como una voz que se debe hacer callar, al-

²⁷ Este apartado tiene un origen complejo. Primero se gestó en dos conferencias diferentes, elaboradas en distintos momentos, para el Seminario sobre Medicina y Salud dirigido por el doctor Octavio Rivero Serrano. Hace unos años, de ambos trabajos logré conformar uno solo que calculé exponía lo último que yo podría considerar sobre este tema. Dicho trabajo fue publicado por el Seminario sobre Medicina y Salud. El presente escrito es un intento de ampliar y ahondar en ese texto, mismo que he tomado como base. Espero haberlo logrado.

guien a quien es conveniente hacer a un lado para que no sea escuchada.

Suele asumirse que la eutanasia, como lo indica su etimología, es sinónimo de «muerte buena». Debemos comenzar por aclarar que la eutanasia es una de las muchas formas posibles de «buena muerte»; existen varias más. El concepto de «muerte buena» es más amplio que el de eutanasia: «muerte buena» abarca muchas formas de morir, una de las cuales es la eutanasia como hoy en día se le entiende. Para algunos una muerte buena puede consistir en morir mientras se duerme; para otros, morir sedado; para otros más —cosa rara pero real—, morir en el combate.

Por lo anterior, es importante entender que hoy en día el concepto «eutanasia» no conserva su significado griego original; actualmente este término se refiere únicamente al acto médico que se lleva a cabo a petición expresa de un paciente desahuciado, para adelantar su muerte y no vivir por tiempo indefinido en medio del dolor o el sufrimiento.²⁸

También existen otras formas diferentes de «muerte buena» relacionadas con el quehacer médico, que en realidad no son eutanasia. Tenemos, por ejemplo, el suicidio médicamente asistido, en el cual, a diferencia de lo que ocurre con la eutanasia, no es el médico el que provoca la muerte, sino quien se limita a proporcionar al paciente los medios para que él acabe con su propia vida. Otra forma es la sedación paliativa, mediante la cual el médico administra fármacos que sedan al paciente terminal, con los que se reducen el dolor y la conciencia del mismo. Ésta es muy común en México, donde el paciente puede esperar la muerte en condiciones relativamente aceptables.

Completamente ajena a estas prácticas es la llamada «ortotanasia», en ocasiones defendida por la Iglesia católica. Esta cruel práctica implica dejar al enfermo morir de «muerte natural», sin ayuda alguna, y puede llegar a ser inhumana si no se cuenta con cuidados paliativos. Pero aún más distante, ya en el extremo contrario a una muerte buena, se encuentra la llamada «distanasia»: la lucha por mantener vivo al enfermo pase lo que pase, cueste lo que cueste, aun

²⁸ Quien desee internarse en el estudio de este tema en México puede consultar la obra de los siguientes autores: la del doctor Arnoldo Kraus en medicina, y la de la doctora Asunción Álvarez en el campo de la psicología.

cuando ya no haya esperanza de que se recupere ni de que, en caso de lograrlo, tenga una buena calidad de vida.

Todas estas prácticas suelen referirse a pacientes desahuciados que padecen un dolor irremediable. Pero no son sólo ellos los que pueden requerir la eutanasia o la sedación paliativa. Un paciente en cuya vida no hay dolor, pero sí sufrimiento, tiene todo el derecho de no querer vivir de esa manera.

Quizá convenga comenzar por recordar algo muy elemental, que nos permite comprender lo necesarios que son estos cuestionamientos: la muerte es la única posibilidad que todos tenemos asegurada. Algunas veces llega sin aviso: irrumpe en la vida. Pero en ciertas ocasiones llega a ser previsible. El lapso entre una muerte anunciada y el fin de la vida se llama agonía. En griego *agón* significa «lucha»: la agonía es la lucha del individuo por su vida antes de morir. Vivir la agonía también es un derecho: cuando un enfermo decide vivir su agonía y esperar pasivamente la muerte, debe hacerlo independientemente de que cuente o no con una buena calidad de vida. Pero cuando, ante una enfermedad mortal, la vida de una persona se torna dolorosa o indigna y el enfermo toma otra decisión para salir de esa situación, ésta no debería negarsele.

Hay varios factores que deben considerarse en torno de la muerte para comprender la pertinencia de la eutanasia. Uno de esos factores puede verse en *La muerte de Iván Ilich*, donde Tolstoi narra la soledad y la desesperanza de una muerte lenta, prolongada y negada. El personaje de esta historia, Iván Ilich, ha caído enfermo y sabe que va a morir, como lo saben todos sus seres queridos. En medio de terribles dolores, no sólo debe padecerlos, sino que ni siquiera puede hablar de ellos, ya que su familia opta por actuar como si la enfermedad fuera pasajera. La muerte puede llegar a ser un tabú: algo de lo que no se habla, algo casi prohibido, a pesar de ser nuestra única posibilidad.

El ejemplo contrario lo encontramos en las *Coplas por la muerte de su padre*, de Jorge Manrique, poema que parte de la aceptación de la muerte y de la fugacidad de la vida:

Recuerde el alma dormida,
avive el seso y despierte

contemplando
cómo se pasa la vida,
cómo se viene la muerte
tan callando...
[...]
Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar,
que es el morir:
allí van los señoríos,
derechos a se acabar
y consumir,
allí los ríos caudales,
allí los ríos medianos
y más chicos;
y llegados, son iguales
los que viven de sus manos
y los ricos.

La aceptación de la finitud de la vida es fundamental para iniciar cualquier pensamiento en torno de ella. En la obra de Tolstoi mencionada antes, gran parte de la soledad y el dolor de Iván Ilich no radica en su agonía, sino en la imposibilidad de aceptar abiertamente que está muriendo y actuar en consecuencia. Por eso podemos decir que, a partir de una clara aceptación de la muerte, la vida se transforma y el enfermo puede llegar a ella de manera serena, como se deja sentir al final de las *Coplas por la muerte de su padre*:

Así, con tal entender,
todos sentidos humanos
conservados,
cercado de su mujer
y de sus hijos y hermanos
y criados,
dio el alma a quien se la dio
(el cual la ponga en el cielo
en su gloria),

que aunque la vida perdió
dejónos harto consuelo su memoria.²⁹

Frente a la posibilidad de la eutanasia suelen emplearse conceptos como «dignidad» o «muerte digna». Pero es difícil hablar de dignidad, porque la idea de dignidad varía de manera considerable de una sociedad a otra. Para algunas tribus de China antigua era completamente indigno que un adulto maduro conservara vivo a su viejo padre: su obligación moral y cívica era ayudarlo a morir. Quien hoy hiciera esto acabaría en prisión y sería considerado como un individuo indigno de su padre. La idea de dignidad no varía sólo de una sociedad a otra: lo que es digno para una persona puede ser indigno para otra, y por eso únicamente la persona puede saber lo que considera digno o indigno para su vida.

Sucede exactamente lo mismo con el término «calidad de vida», que, si bien puede ser un poco más objetivo, finalmente esconde el mismo problema: cada persona tiene el derecho de definir lo que para ella implica una vida con calidad o sin ésta, y lo que para ella es la dignidad a la hora de morir.

Pensemos, por ejemplo, en un tetrapléjico, que aun sin tener dolor puede considerar que no cuenta con una calidad de vida adecuada. Algunos casos han quedado como paradigmáticos de las diversas actitudes frente a la tetraplejía y, de hecho, han sido llevados a la pantalla grande, haciendo accesible el tema a más personas. En primer lugar, tenemos el filme *Mar adentro*, de Alejandro Amenábar, basado en la vida de Ramón Sampedro; en segundo lugar, la versión cinematográfica de la novela *Me Before You* (Yo antes de ti), de Jojo Moyes, realizada por Thea Sharrock, y, por supuesto, un caso más de la vida real: *Intouchables*, película francesa dirigida por Olivier Nakache y Éric Toledano, inspirada en la vida del millonario conde Philippe Pozzo di Borgo, autor, por cierto, del libro *Le Second souffle*.

Las dos primeras películas mencionadas presentan a personas que no desean vivir de esa manera y optan por morir. *Mar adentro* es considerada por eso un filme de denuncia, pues presenta el caso real de Ramón Sampedro y el sufrimiento que enfrentó por vivir en un

²⁹ Este conocido poeta castellano del siglo xv, si bien se expresa a la usanza de su época, no por eso deja de ser comprensible.

lugar donde la eutanasia estaba prohibida (España). En el caso de la tercera cinta cinematográfica, que como dije también narra un caso real, el protagonista opta por vivir.³⁰ De modo que cada uno decide lo que es y lo que no es una vida digna y vivible: nadie más puede hacerlo por uno. Al igual que el concepto aristotélico de virtud, la dignidad o la calidad de vida la determina únicamente el individuo que está viviendo su propia vida.

La sola mención de Aristóteles conduce a pensar en las diferentes maneras en que la eutanasia ha sido comprendida y/o practicada por la humanidad a lo largo de la historia. A continuación anotaré algunos momentos claves en la concepción de la eutanasia, con la finalidad de esbozar una genealogía de la eutanasia. La genealogía es un método filosófico que puede ayudar a comprender cualquier fenómeno. Dicho de manera muy simple, se ocupa de estudiar el significado que han tenido las palabras a lo largo de la historia para distinguir el fenómeno mismo del significado que se le atribuye a él.³¹ Las variaciones del significado a lo largo de la historia nos permiten comprender el cúmulo de acepciones que puede tener un término, lo cual facilita la labor de «desenredar» esa especie de «madeja» de significados que puede tener un concepto, en este caso, el de «eutanasia».

Por sus raíces griegas y por el eurocentrismo clásico de nuestra cultura, cuando nos referimos a la eutanasia en la Antigüedad lo primero que suele venir a nuestra mente es el juramento del galeno griego Hipócrates. Sin embargo, la eutanasia como la entendemos hoy es algo completamente diferente a lo que se entendía entonces. Por eso, apelar al juramento hipocrático hoy en día es absurdo: los contextos son radicalmente distintos. La ciencia y la técnica en el mundo médico actual no tienen absolutamente nada que ver con la medicina hi-

³⁰ Por supuesto, el conde Philippe Pozzo di Borgo cuenta con una considerable abundancia de recursos económicos, lo cual es digno de tomarse en cuenta. Pero la explicación de su deseo de vivir no puede reducirse a eso; más bien tiene su origen en el sentido que él encontró en la existencia a través de la solidaridad y la fraternidad. Nuevamente, cada caso es diferente y cada persona tiene el derecho de decidir qué hacer ante la invalidez.

³¹ El método genealógico es creado, fundamentado y explicado por Friedrich Nietzsche a lo largo de los tres tratados de *La genealogía de la moral*, quizá el libro más peligroso y mal comprendido de este pensador.

pocrática. Los recursos actuales para prolongar la vida no se soñaban siquiera en aquella época.³²

Aun así, si alguien considerara pertinente basarse en Hipócrates para cuestionar la eutanasia como la entendemos hoy, tendría que analizar las líneas en las que supuestamente él la prohíbe: «Ὁὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε», cuya traducción textual sería: «No daré ningún fármaco mortal a nadie que lo pida, ni recomendaré un consejo tal». Como se ve, Hipócrates no emplea la palabra griega *euthanasia*, ni se refiere en ningún momento a pacientes terminales o desahuciados. Sobra decir que no describe lo que hoy en día se entiende por eutanasia, sino el hecho de «no darle un fármaco mortal a cualquier persona en general»: eso es lo que dice el texto. Hay algo más que nos indica que el así llamado «padre de la medicina» no hablaba de eutanasia, la cual no era mal vista en la época de Hipócrates. De hecho, en el libro III de la *República* Platón afirma que en una república ideal «nadie puede pasar la vida en enfermedades y medicinas... [por lo que será necesario establecer] una disciplina en el Estado y una jurisprudencia tales como nosotros la entendemos, limitándose a dar cuidados a los ciudadanos bien constituidos de alma y cuerpo». Esto es, los ciudadanos cuya alma y/o cuerpo no estén sanos, de acuerdo con Platón, no requerirían que el médico se esforzara por salvarlos.³³

Uno de los primeros en hablar propiamente de eutanasia fue Epicteto, quien consideraba a la muerte como una cuestión de libertad individual: «La vida a veces no tiene rumbo alguno y sólo provoca sufrimientos tanto para el enfermo y para sus familiares, es por eso que el enfermo tiene el derecho a decidir». Eso sí apunta hacia la eutanasia. La preocupación de Epicteto era el respeto a la libertad que tiene cada individuo sobre su propia vida: si no somos dueños de nuestra propia vida, ¿de qué lo somos? Poco después del pensamiento clásico griego, la Antigüedad romana dejó plasmada su idea de la

³² Dado lo anterior, es una desgracia que en nuestras instituciones se continúe empleando ese juramento que el buen griego hizo para una sociedad tan radicalmente diferente. ¿Acaso no tenemos la capacidad de crear un nuevo juramento apto para nuestra sociedad?

³³ Cf. Platón, *República* III, vol. IV, trad., comentarios y notas de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988.

eutanasia de una manera coloquial y casi cotidiana en la ahora famosa sentencia: *Felici vel honesta morte mori* (Morir una muerte feliz y honesta).

El filósofo romano Séneca consideró que la ley eterna fija un solo modo de iniciar la vida, pero varios de salir de ella.³⁴ Según él, «es al hombre a quien corresponde decidir libremente sobre el sentido y su capacidad de soportar su existencia en el cuerpo»; esto es, considera que sólo cada individuo puede decidir sobre su propio cuerpo. A la vez aconsejaba una sana relación tanto con la vida como con la muerte: «No se debe ni querer demasiado a la vida ni odiarla demasiado, sino buscar un término medio y ponerle fin cuando la razón lo aconseje».

Me parece importante detener la genealogía en Séneca porque para él la cuestión que se debía elegir en el momento de la eutanasia no implicaba huir de la vida, sino saber dejarla, pues «es preferible quitarse la vida a vivir una vida sin sentido y con sufrimiento». De manera coherente con lo anterior, ante la tortura y la violencia que le esperaba en manos del tirano, Séneca optó por morir rodeado de sus más cercanos amigos y familiares cortándose las venas y tomando cicuta. Paulina, su mujer, decidió seguir su ejemplo para evitar los mismos males, ante lo cual Séneca expresó: «Yo te había sugerido la resignación ante la vida; tú prefieres el honor de morir: no me opondré a tal ejemplo. Sea igual entre nosotros la constancia en un fin tan generoso, pero en él tú consigues la mayor gloria».³⁵

«La mayor gloria»: elegir libremente cómo y cuándo morir. Según Séneca, elegir la propia muerte, elegir la eutanasia, no requería estar enfermo ni estar en «las últimas», pues cualquier individuo debería tener ese derecho. La eutanasia no la aplicaba un médico, era cuestión individual y constituía una forma digna de alabarse, porque, como también lo diría Marco Aurelio, «una de las funciones más nobles de la razón consiste en saber si es o no tiempo de irse de este mundo».³⁶

³⁴ Séneca, carta 77 de las *Cartas a Lucilio*, pról. y trad. del latín de Vicente López Soto, Editorial Juventud, Barcelona, 1911.

³⁵ Tácito, *La muerte de Séneca*, en *Anales*, XV.

³⁶ Marco Aurelio, *Libro III*, Biblioteca Clásica Gredos, Barcelona, 1977.

¿Qué sucedió? ¿Cómo un acto considerado digno, loable y admirable pasó a ser prohibido? Por lo general adjudicamos esta prohibición al cristianismo, porque la Iglesia católica lo ha prohibido. Pero la realidad es que no se trata del cristianismo: en la Biblia no existe una sola mención a la eutanasia; ni en el antiguo ni el nuevo testamento. ¿Cómo ocurrió entonces este cambio en el significado de este fenómeno?

Desde mi perspectiva, fue un individuo el que dio inicio a este tabú. Un individuo que llevaba una vida bastante disipada hasta que su madre lo convenció de que era un «pecador», idea que lo obsesionó hasta la locura: Agustín de Hipona. La primera consideración de este hombre tan inteligente como enfermo fue que al individuo no le pertenece su vida. Pensemos si no acaso ésta es una idea sorprendente: si a un individuo no le pertenece su vida, ¿qué le pertenece? Nada. Todo le pertenece... ¿a Dios? No, no, no tan de prisa: a la Iglesia.

La idea de que al individuo no le pertenece su propia vida no es la única concepción descabellada del elegante obispo de Hipona. Pero lo que aún es más descabellado es que sigamos pensando como se pensaba en la Edad Media y que puedan continuar vigentes ideas que se presentan como si fueran propias del cristianismo sin que en realidad lo sean. ¿Por qué si en ambos testamentos bíblicos la eutanasia no se prohíbe, la Iglesia lo hace?

La respuesta radica en la política del poder propia de las instituciones seculares. En ese sentido, el obstáculo fundamental pareciera ser de orden político, no religioso. La religión siempre ha incidido en la política y ha sido un factor de cohesión social. Ya en la antigua Grecia Sócrates fue condenado a muerte por cuestiones políticas, pero para hacerlo se esgrimieron razones religiosas. Esta incidencia de las ideas religiosas en la política no ha cesado a lo largo de la historia. La religión continúa siendo un factor de cohesión de los pueblos; de ahí que aquello que la Iglesia prohíbe difícilmente pueda ser despenalizado por el poder estatal, y cuando lo logra, lo hace a costa de muchos enfrentamientos con el poder eclesiástico, como se ha hecho notar en el caso de la despenalización del aborto en la Ciudad de México.

Lo sorprendente es que la fuente originaria de la religión dominante en este país, esto es, la Biblia, no prohíba la eutanasia. Esto per-

mite constatar que el obstáculo para legalizar la eutanasia no ha sido tanto la religión sino el vil y terrenal control político de un pueblo, porque insisto: si un individuo no es dueño de su vida, ¿de qué es dueño? Y, peor aún, si un individuo no es dueño de su vida, ¿quién es el dueño? La respuesta, como sugerí, no es «Dios», sino el poder político que detentan individuos tan ignorantes como supersticiosos.

Partamos del hecho de que en nuestro país el poder político de la Iglesia católica no se encuentra en manos de los grandes teólogos: ellos están en las universidades, enseñando teología. El poder político en el ámbito religioso del catolicismo lo han asumido individuos muchas veces ignorantes, con mundanas aspiraciones de poder; son ellos los que se declaran contra cualquier medio que empodere al individuo y lo haga sentirse dueño de su propia existencia y con el derecho a decidir sobre la misma. Cualquier institución será más poderosa si logra que cada ciudadano de la sociedad asuma que su vida (¡su propia vida!) no le pertenece. Le pertenece a un ente superior del cual ellos, y solamente ellos, son representantes... Bonita fórmula.

Lo más extraño de todo es que esto sucede en un país supuestamente laico. Nunca debemos olvidar lo anterior, porque, en efecto, en eso nuestro país difiere o debería diferir de muchos otros. ¿Qué es el laicismo y por qué resulta fundamental recordarlo cuando hablamos de eutanasia? En México el laicismo tomó su forma definitiva con Benito Juárez, quien construyó una república laica. Como sabemos, desde la conquista española se impuso un Estado confesional que se caracterizó por la intolerancia religiosa y por el barbarismo de los llamados «Reyes Católicos» y sus conquistadores. En todas las constituciones mexicanas promulgadas hasta 1843 se especificaba que la única religión que podía profesarse en nuestro país era la católica, la cual prohíbe la eutanasia.

Por lo mismo, podría creerse que junto con la independencia de México esta situación cambiaría, pero paradójicamente la independencia mexicana engrandeció aún más el poder de la Iglesia, pues muchos de sus caudillos provenían de la Iglesia católica e incluso muchas imágenes propias de esa religión se emplearon como estandartes y símbolos de la independencia del país. De ahí que a lo largo del movimiento independentista esa religión creció en poder político hasta erigirse como el elemento dominante del Estado.

Ante esta situación, el presidente Juárez fue el primero en enfrentar la historia de México con una propuesta radicalmente diferente: el Estado laico. Promulgó la separación del poder de la Iglesia respecto del poder político y, por supuesto, respecto del poder económico: derogó las leyes que exigían el pago de diezmos a la Iglesia católica y aun antes de ser presidente, como gobernador de Oaxaca, terminó con la arraigada costumbre de que las autoridades políticas asistieran a ceremonias religiosas con carácter oficial. Posteriormente, como sabemos, Juárez nacionalizó los cuantiosos bienes del clero y llevó a cabo algo fundamental: defendió la libertad religiosa prohibida hasta entonces. Algunas de sus razones fueron expuestas en una carta a sus hijos,³⁷ en la que delimita y explica su sentir respecto de la religión en general.

El Estado laico creado por Juárez no es necesariamente un Estado ateo, como incorrectamente se puede llegar a creer. Un Estado laico es aquel en el cual cualquier creencia religiosa es ajena a la forma de conducir el Estado, el cual se maneja de manera independiente de las diferentes creencias religiosas que tienen por igual el mismo derecho a coexistir. En un Estado laico, cualquier individuo debe tener la posibilidad de ser dueño de su vida y las iglesias, con sus diferentes credos, tienen por igual el mismo derecho de existir, pero no deben incidir en la forma de legislar los asuntos propios de la nación.

La filosofía ha insistido en la necesidad de otorgar a cada individuo el derecho de guiarse a sí mismo, a elegir tanto su propia forma de vida como su propia forma de muerte, mientras no dañe a terceros. Si examinamos tantas y tantas palabras que surgen desde la filosofía para comprender un problema, veremos qué solitaria se encuentra en el mundo: casi nunca es escuchada. Como lo hemos visto, desde la Antigüedad la filosofía ha expuesto los conceptos básicos con los cuales se puede defender la eutanasia, para superar los diversos oscurantismos que pretenden quitar al individuo lo único que le pertenece: decidir sobre su propia vida.

³⁷ Benito Juárez escribió múltiples cartas, discursos y manifiestos que han sido objeto de varias antologías. Cf. Andrés Henestrosa, *Benito Juárez, textos políticos*, SEP, México, 1944, y Benito Juárez, *Apuntes para mis hijos*, UNAM, México, Col. Pequeños Grandes Ensayos, 2003.

Sólo queda mencionar un detalle más. Algunas veces, el individuo ya no puede expresar su deseo de acabar con el sufrimiento porque se halla invalidado físicamente para hacerlo. Aquí se aprecia la relación entre la eutanasia y la voluntad anticipada: es necesario anticiparse al momento en que llega la agonía y decidir en qué condiciones no se quiere morir y dejarlo notariado. Cualquier médico debería exigir a su paciente este documento, del cual el individuo se puede retractar en cualquier momento. Sin embargo, el problema se mantiene en pie: mientras esta práctica no sea legislada con cuidado, las opciones para dejar por escrito la propia voluntad se limitan a no ser conectado a respiradores u otros medios de subsistencia artificial.

Éste es un problema que puede y debe resolverse por medio de la educación. En ese sentido debemos considerar si aún es deseable que nuestros médicos continúen jurando lo que Hipócrates juró hace milenios. Es necesario derogar el tan romántico como descontextualizado juramento de Hipócrates y crear uno nuevo que permita a cada individuo pensar y decidir por cuenta propia: mientras éste se apegue a los principios de beneficencia y no maleficencia, la medicina puede y debe cambiar para servir mejor a la humanidad.

La senectud en la época de la técnica³⁸

Más viejos y más años de duración de la vejez: multipliquemos un número por otro y tendremos la cifra que revela la excepcional gravedad del problema.

NORBERTO BOBBIO

Más viejos que viven por más tiempo: ¿por qué eso debiera ser un problema? Lo es por varias razones, aunque la filosofía apenas las ha mencionado a lo largo de su historia. La verdad es que, de las grandes apologías de la vejez a los más crudos pesimismo en torno de ella, la

³⁸ La versión inicial de este escrito se leyó por primera vez en el Seminario sobre Medicina y Salud de la Facultad de Medicina de la UNAM. Posteriormente se elaboró otra versión de aquélla para su publicación. El presente artículo es una síntesis de ambos trabajos (el leído y el publicado) y constituye el estado final con el que concluyo, al menos por ahora, mi reflexión en torno de la senectud.

filosofía ha dado frutos sobre este tema en contadas ocasiones; ha extraviado la posibilidad de la objetividad frente al tema de la vejez y, con ello, la posibilidad de comprender a fondo esta etapa de la vida. Hemos de preguntarnos: ¿a qué se debe ese oscilar valorativo?, ¿qué es la vejez, que le permite ser objeto de las más dispares interpretaciones?

De manera muy general podemos partir de la siguiente idea: la vejez es una etapa de la vida que conlleva problemas de índole individual, social, científica y filosófica. Pero la definición específica de lo que ésta es varía de acuerdo con el contexto social en el que se inserta. Por eso, lo que la vejez es o no es depende de los valores que predominan en la sociedad en la que habita el viejo: no existe «la» vejez, sino diferentes formas de concebir y de vivir esa etapa de la vida. Sin embargo, podemos encontrar una serie de notas generales que se presentan en cualquier vejez. Y eso es lo que interesa a la filosofía. Aquí llevaré a cabo una reflexión filosófica sobre la vejez como problema individual y social e incluiré algunos datos que actualmente brinda la ciencia.

En el amplio estudio sobre la vejez de Simone de Beauvoir, del cual retomaremos algunas ideas más adelante, la filósofa habla de «la conspiración del silencio».³⁹ Considera que la tendencia a esquivar el término «vejez» como si se tratara de algo puramente negativo va asociada a la de esquivar también su contenido: se elude el tema de la vejez como se elude el de la muerte porque resulta aterrador. Lo anterior ha derivado en que el término «viejo» pueda sentirse como un insulto: ahora no se debe hablar de viejos, sino de «personas de la tercera edad» o de «personas mayores».

Cada vez que se exige emplear una nueva manera para referirse a un grupo de individuos es que algo hay ahí que deja ver un asunto espinoso. Tomemos como ejemplo lo que sucede en Estados Unidos, donde se tiene especial cuidado al nombrar al grupo étnico que fue esclavizado y continúa siendo despreciado por muchos sectores: se les llama «gente de color» (como si sólo el negro fuera un color) o personas «afroamericanas» (como si todo africano por necesidad

³⁹ Simone de Beauvoir, *La vejez*, Hermes/Sudamericana, Buenos Aires, 1980. «La conspiración del silencio» es el motor de toda la obra. El libro precisamente pretende romperla y, en ese sentido, es su *leitmotif*.

fuera de idéntico color). Lo mismo sucede en México con la gente con discapacidades de diversa índole: ahora debemos llamarla «gente con capacidades diferentes», cuando en realidad lo que padecen es una discapacidad, y si acaso han desarrollado capacidades diferentes es a raíz de la necesidad impuesta por dicha discapacidad. Lo anterior ejemplifica en qué medida los términos que usamos se asocian con contenidos negativos cuando efectivamente algo negativo está sucediendo en el mundo real. Los términos «negro», «inválido» o «viejo» podrían ser elogios en una sociedad diferente y, como veremos, de hecho, lo han sido.

Como afirma la misma Beauvoir, en la actualidad el término «vejez» se asocia con la soledad y la tristeza. Pero dejar de usar el término «vejez» o «viejo» no cambiará las condiciones que provocan que a ese grupo de personas se le asocie con la tristeza y con la soledad. Las cosas no cambian al modificar el nombre con que nos referimos a ellas. De hecho, el camino es el inverso. El significado de un nombre cambia cuando la cosa o la persona ya ha cambiado. El cambio en el lenguaje siempre es un reflejo de algo ya acontecido en el mundo porque el lenguaje no es una etiqueta, sino la expresión de algo que *es* o *no es* de determinada manera. Por lo mismo, si quisiéramos superar la asociación de la vejez con la tristeza y con la soledad, tendríamos que comenzar por examinar en qué medida la vejez implica tristeza o soledad, y si esto es así por alguna causa imputable a la vejez en sí o a otras causas. Porque si esto último es verdad la comprensión de la vejez podría redignificarse, y con ello el término mismo no requeriría ser suplantado por otro, sino que ganaría dignidad por y para sí mismo.

Que los términos «vejez», «senectud» o «viejo» hayan sido valorados de manera positiva es algo que resulta evidente si acudimos al significado que esos términos han tenido en otras sociedades. Nuestros vocablos «senectud», «senilidad» o «senil» provienen de *senex*, el comparativo de *senior*. Tanto el *senex* latino como el griego *presbíteros*, el árabe *Saih* o el chino *Lao* originalmente denominaban al hombre más viejo y respetable. Del latín *senior*, viejo, y *senex*, el más viejo, viene la palabra «senado», esto es, el consejo de los hombres más viejos —y, por lo mismo, más sabios— que deben regir un país. Por su parte, el término «viejo» proviene de *vetulus*, que

se refería a una persona de edad, no al más viejo (que era el *senex*), sino simplemente a un adulto maduro.⁴⁰

¿En qué momento estos vocablos comenzaron a requerir ser suplantados? La respuesta a esta pregunta no es sencilla porque la historia de la vejez oscila constantemente de su exaltación a su menosprecio. Lo anterior se debe a que, como ya sugerimos, lo que un viejo es depende de la sociedad en la cual se encuentra inserto. Los vocablos con los que nos referimos a la vejez han cambiado con base en las sociedades que se han adueñado de ellos y por lo mismo su sentido ha sido el reflejo de las condiciones materiales reales de los viejos. Hoy sabemos que para las más antiguas tribus nómadas el viejo podía significar un estorbo,⁴¹ mientras que para las civilizaciones ya establecidas, pero aún ágrafas, el viejo se transformó en salvoconductor de la cultura; no sólo era el guardián de los conocimientos, sino también el poseedor de toda la sabiduría del pueblo. En tiempos de Cicerón, en Lacedemonia, llamaban «viejos» a quienes desempeñaban las magistraturas más importantes;⁴² sin embargo, ya en esa época, y antes aun, resultaron necesarias las apologías de la vejez.⁴³ Un dato parece claro: a partir de la aparición de la escritura, las valoraciones se condensan y de ese modo se asienta la dicotomía entre apologías y pesimismo en los que ha oscilado nuestra idea de la vejez a lo largo de milenios.

¿En qué lugar se encuentra el péndulo de la valoración sobre la vejez en la actualidad? Junto a la idea de la conspiración del silencio que Beauvoir pretende romper con su magistral estudio, sobresale *De*

⁴⁰ Corominas y Pascual, *op. cit.*

⁴¹ María Luz Polo Luque y Mari Paz Martínez Ortega, «Visión histórica del concepto de vejez en las sociedades antiguas», *Cultura de los Cuidados. Revista de Enfermería y Humanidades*, año V, núm. 10, segundo semestre de 2001, Madrid.

⁴² Marco Tulio Cicerón, *Diálogos de la vejez y de la amistad*, vol. VI, UNAM, México, Col. Nuestros Clásicos, 1958, p. 33.

⁴³ Quizá la primera de ellas en la cultura occidental es la que se encuentra en Platón, *República* I. Hay que destacar que en *De Senectute* III Cicerón repite casi textualmente las palabras de Platón a lo largo de todo un párrafo: incluso no omite el uso del mismo ejemplo ni el sentido en el que lo interpreta Platón, sin citarlo. Tomás Pollán asevera que en la Antigüedad no existía el mismo sentido para el término «plagio» porque no se tenía la misma idea que hoy se tiene acerca de él: el saber estaba ahí para todos, sin dueño que pudiera reclamarlo como tal. Así, a pesar de repetir a Platón, no habría plagio alguno del que acusar a Cicerón.

Senectute, donde Norberto Bobbio ofrece una pista: habla de «la vejez ofendida». Antaño, un viejo que moría era —como dice el proverbio africano— una biblioteca que se pierde para siempre. Como he señalado, el viejo era el guardián de la sabiduría de un pueblo, a quien acudían los hombres menos experimentados para plantear sus dudas o sus problemas. ¿Qué sabían antaño los viejos que los hacía tan dignos y respetables y qué cambió en el mundo contemporáneo para transvalorar la relación entre el viejo sabio y el joven inexperto de manera tan radical?

Del pesimista escrito de Bobbio sobre la vejez, dos ideas me parecen fundamentales por su objetividad. Primero, «lo que distingue a la vejez de la edad juvenil, y también de la edad madura, es la despaciosidad de los movimientos del cuerpo y la mente. La vida del viejo se desarrolla despacito».⁴⁴ Frente a esa despaciosidad del viejo, las sociedades contemporáneas cambian de manera vertiginosa. La ciencia, la tecnología y, como bien dice Bobbio, hasta la filosofía, cambian a una velocidad tal que resulta imposible estar al tanto de todo. De esa manera «el viejo se convierte crecientemente en quien no sabe con respecto a los jóvenes que sí saben. Y los jóvenes saben, entre otras cosas, porque tienen más facilidad para el aprendizaje».⁴⁵ Así, la relación se ha invertido: ante la prisa y la velocidad de la vida contemporánea los más altos valores tienen que ver con la instantaneidad y la rapidez, las cuales son cualidades del joven, en la misma medida en que la lentitud o despaciosidad son características de la vejez.

Responderé a esta idea enseguida, pero antes expondré la que considero la segunda idea fundamental de Bobbio. Este filósofo cree que, de manera paralela al vertiginoso cambio de nuestras sociedades contemporáneas, el viejo tiende a aferrarse al sistema de valores que aprendió en su juventud o en su madurez, y como el mundo sigue cambiando, su juicio de valor parece haber perdido validez; por lo mismo, resulta negativo frente a lo nuevo. Dice Bobbio: «Cuando más firmes mantiene los puntos de referencia de su universo cultural, más se aparta el viejo de su propia época».⁴⁶

⁴⁴ Norberto Bobbio, *De Senectute*, Taurus, Madrid, 1996, p. 63.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 29.

A pesar de que tanto Bobbio como Beauvoir han escrito obras magistrales sobre la vejez, debo decir que no concuerdo con todos sus puntos de vista. Es verdad que en las sociedades contemporáneas el vertiginoso avance del saber y del vivir no van con el ritmo de vida del viejo, como señala Bobbio. Nuestras sociedades se mueven cada vez más rápido y el viejo se mueve cada vez más lento: la despaciosidad de los movimientos del cuerpo y de la mente es un hecho irrefutable que atemoriza a muchos viejos como un fantasma cercano al Alzheimer.

Pero Bobbio pierde de vista algo: él mismo cae en las redes de valoración que la sociedad desquiciada hace acerca del viejo. El hecho de que en nuestras sociedades imperen la instantaneidad y la velocidad como valores supremos no quiere decir que *esos* valores sean los adecuados ni los mejores. Valorar al viejo por su rapidez o por su ausencia de rapidez es sacarlo de su elemento: equivale a valorar al pez por el tiempo que sobrevive fuera del agua.⁴⁷ Así como el aire no es el elemento propio del pez, la rapidez no es el elemento propio de la senectud, y por salud mental no debiera serlo de ninguna edad. Como bien lo dijo Cicerón: «Las grandes empresas no se logran con la fuerza, ni con la agilidad física, ni con la rapidez, sino con otras cualidades como la sensatez, la previsión y la lucidez».⁴⁸ La ecuación «rápido = bueno/lento = malo» es propia de una sociedad que se ha salido de su quicio, de su lugar, y al desquiciarse ha desquiciado las valoraciones: el resultado es una ofensa hacia todo aquello que no camina a su paso y que no se adapta a su forma de valorar y vivir entre el ruido y la prisa.

Que el concepto «vejez» y todos sus sinónimos estén ofendidos quiere decir que han coexistido en una sociedad que no ha valorado aquello que designan. Y de esa vejez ofendida de la que habla Bobbio surge la conspiración del silencio a la que se refiere Beauvoir: cuando una sociedad no valora las cualidades propias de la vejez surge una concepción errónea de ella ante la cual lo más sencillo es callar.

⁴⁷ Como se apreciará, estoy parafraseando muy libremente una idea heideggeriana que me parece fructífera en este ámbito de estudio.

⁴⁸ Marco Tulio Cicerón, *Diálogos de la vejez y de la amistad*, vol. VI, UNAM, México, Col. Nuestros Clásicos, 1958, pp. 32-33.

Otra cosa sucede en las sociedades que valoran las cualidades propias de la vejez, como la lentitud, por continuar con el análisis de esta misma característica señalada por Bobbio. En estas sociedades la vejez no resulta ofendida ni es necesario guardar silencio ante ella. De hecho, los jóvenes deben estudiar y practicar ciertos ejercicios con lentitud extrema para lograr lo que el viejo hace de manera natural: ser consciente de cada movimiento porque lo lleva a cabo de manera sumamente lenta; mientras más lenta, mejor. El viejo lo hace de manera inevitable; el joven lo hace para aprender eso que el viejo conoce: la necesidad de ser consciente de cada movimiento. Esto sucede aun hoy en día en muchas provincias de India, China, Japón y otros lugares de Asia donde sobreviven los valores budistas o daoístas.

Pero no hay que salir del país para ejemplificar la valoración del viejo. En Nayarit, el pueblo cora continúa regulándose por medio de un consejo de ancianos. Esta población, a diferencia de la de los huicholes, no ha cedido a la presión del ruido y la prisa de la civilización y ha conservado sus modos: su lento andar y su vivir van acompasados a las estaciones del año, y su imperativo no es la rapidez ni la productividad, sino la armonía con lo que llaman Madre Tierra.

A estas alturas debo aclarar algo: comprendo que es imposible pedir que impere en nuestra sociedad la ralentización de la vida y la comprensión de la despaciosidad. Ya estamos condenados, y lo estaremos cada vez más, al «*north american way of life*», el ruido y la prisa, o al «*time is money, and money is all we want*». Con este tipo de valores, ya nada hay que hacer con el viejo más que segregarlo. Una sociedad que valora por encima de todo la prisa, el dinero y la productividad, y no enseña a escuchar y pensar, condena a sus viejos a la incompreensión y al ostracismo.

En esto, como en todo, evidentemente el camino es la educación. Resulta necesaria una revalorización de la despaciosidad, de la lentitud. De hecho, aún hoy en día, en ciertos momentos, como cita el mismo Bobbio, la lentitud suele imponerse como algo hierático, como sucede en las procesiones, o como una lentitud mayestática, como en el caso de los representantes estatales en las ceremonias públicas. La lentitud del viejo no está sola: lo que faltaría sería una reeducación en valores diferentes. ¿Será posible esto todavía? Independientemente de que lo sea o no, quienes nos hemos educado tenemos la obligación

de creer que sí es posible y luchar por ello. Sólo la educación puede cambiar de raíz el mundo en el que vivimos: educar es una forma de defender valores; una forma de vivir en las trincheras y de luchar por aquello en lo que creemos.

Hemos entrelazado las perspectivas de Beauvoir y de Bobbio para analizar una de las tesis fundamentales de este último; a saber: que en las sociedades contemporáneas el cambio del mundo es cada vez más rápido y el viejo, por ser cada vez más lento, siempre se queda a la saga. Hemos dado una respuesta a esta atinada observación: la lentitud es un valor negativo únicamente para las sociedades que se benefician de la rapidez, no para aquellas que promueven otro tipo de valores. De ahí hemos concluido que hay una necesidad de reeducar a la sociedad en nuevos valores.

Ahora analizaré la segunda idea de Bobbio que ya hemos mencionado. Vimos que este pensador considera que, de manera paralela al vertiginoso cambio de nuestras sociedades contemporáneas, el viejo tiende a aferrarse al sistema de valores que aprendió en su juventud o en su madurez y «cuando más firmes mantiene los puntos de referencia de su universo cultural, más se aparta el viejo de su propia época». ⁴⁹ En nuestro idioma una prueba de lo anterior es la expresión «en mis tiempos...», como si los tiempos propios fueran los que se vivieron en otro momento. Lo anterior debería extrañarnos, porque el tiempo propio siempre es el que se vive en el instante presente. Pero, en efecto, el viejo que dice «en mis tiempos» muestra un aferramiento a otros tiempos que no son los actuales, como si este tiempo presente no le perteneciera más. Es paradójico, porque lo presente es lo que se presenta, lo que es, lo que está: no hay otra cosa más que el tiempo presente. Sin embargo, es verdad: el viejo tiende a aferrarse al pasado, a algo que no existe más.

No deja de sorprender que una respuesta contundente se haya dejado escuchar no desde el ámbito de la filosofía sino desde el de la ciencia. La neuróloga y Premio Nobel de Medicina, Rita Levi-Montalcini, se declara abiertamente en contra de las perspectivas tanto de Bobbio como de Beauvoir, a las que tacha, con toda razón, de pesimistas. Levi-Montalcini es el contraejemplo de Bobbio y de Beauvoir,

⁴⁹ Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 29.

tanto a nivel vital y personal como a nivel teórico. Bobbio siempre fue un hombre viejo y pesimista: «Siempre me he considerado, y siempre me han considerado, un pesimista. El pesimismo no es una filosofía sino un estado de ánimo. Yo soy pesimista de humor y no de concepto [...] Psicológicamente siempre me consideré un poco viejo, incluso cuando era joven». ⁵⁰ Beauvoir, por su parte, no supo envejecer, y a pesar del indiscutible valor de su obra sobre la vejez, de ésta emana pesimismo y sobre todo una no aceptación de la vejez, un constante querer conservar las habilidades de la juventud como algo que también puede ser propio del viejo.

Según mi modo de ver, con ambos pensadores corroboramos algo que ya había señalado Platón: la vejez no es algo que ocurra de manera repentina a un individuo. Ésta prolonga la forma de ser y de vivir que el individuo ha tenido por años. De manera similar, los análisis de la vejez no dejan de ser también una prolongación de una cierta manera de ver el mundo: son una pequeña muestra de algo mucho más amplio. El pesimismo de Bobbio y de Beauvoir es, en ese sentido, la prolongación de su pesimismo y de su crudeza filosófica, la cual no está del todo injustificada, pero como todo pesimismo resulta parcial.

La respuesta optimista y bien fundamentada la da Rita Levi-Montalcini, quien se manifiesta en desacuerdo explícito con ambos filósofos; considera que la vejez guarda lo que ella llamó «el as en la manga». En el libro que lleva ese nombre, como neurocientífica expone los dones reservados a la vejez y demuestra que

la degradación senil, que afecta al aspecto exterior de los miembros de la especie humana, no suele atacar en la misma medida al órgano cerebral del que dependen las actividades del *homo sapiens*. Dichas capacidades pueden manifestarse de un modo completamente nuevo en la tercera y cuarta edad. Es un fenómeno que puede parecer paradójico, pero que está respaldado por datos científicos irrefutables. ⁵¹

La primera refutación que viene a la mente es el fantasma del Alzheimer. Esa enfermedad es, como indica la misma Levi-Montalcini,

⁵⁰ Norberto Bobbio, *op. cit.*, pp. 17-24.

⁵¹ Rita Levi-Montalcini, *El as en la manga*, Drakontos Bolsillo, Barcelona, 2011, p. 15.

ni, un desenlace patológico y no un desenlace fatal de la longevidad. Refutar las capacidades cerebrales de la vejez con el argumento del grave riesgo de contraer Alzheimer equivale a pretender refutar a Kant el valor de la razón humana por la existencia de retardados mentales. En ambos casos se trata de patologías, no de estados de salud.

Rita Levi-Montalcini muestra desde la neurobiología que, si bien la teoría neuronal de Ramón y Cajal triunfó frente a la tesis holística de Golgi, el científico español se equivocó en algo que ahora sabemos: él había creído que «las vías nerviosas son fijas, acabadas e inalterables. Todo puede morir, nada puede ser regenerado».⁵² Hoy sabemos que las neuronas son plásticas a lo largo de toda la vida, lo cual, como se ha demostrado hasta la saciedad, implica que el cerebro nunca deja de cambiar. Este fenómeno, conocido como «plasticidad neuronal»,⁵³ ha dado mucho que escribir y que pensar a científicos y filósofos en la actualidad, y no es para menos. Las implicaciones que tiene el hecho de que nuestro cerebro se encuentre en permanente formación, y que dicha formación continúe durante la vejez, son radicales. Entre muchas cosas podemos decir que Aristóteles tenía razón: el carácter de un individuo está en constante cambio y, por lo mismo, la adquisición de un hábito y de una disposición permanece abierta a lo largo de toda una vida.

El viejo que se aferra a valores establecidos y a conocimientos adquiridos en la juventud vive como un extranjero del tiempo añorando «sus viejos tiempos», y debería saber que esto no necesariamente tiene que ser así. Esta situación ha devenido así a raíz del ostracismo del viejo al que, sumergido en una sociedad que no lo valora, no le queda más que recurrir a otros tiempos en los que sí se sentía valorado. El viejo debe saber que las capacidades para continuar creciendo siguen ahí e, incluso, como veremos, se multiplican. Rita Levi-Montalcini cita el trabajo de Dennis Selkoe, quien ha comprobado el crecimiento de dendritas que aparecen sólo en la vejez⁵⁴ y hace referencia también al trabajo del Premio Nobel, Gerald Edelman,

⁵² Apud Rita Levi-Montalcini, *op. cit.*, p. 58.

⁵³ Una explicación científica de este fenómeno puede encontrarse en Ricardo Tapia, *Las células de la mente*, FCE, México, 2007. Es sumamente didáctica la obra coordinada por Duane E. Haines, *Principios de neurociencia*, Elsevier, Barcelona, 2003.

⁵⁴ Rita Levi-Montalcini, *op. cit.*, p. 61.

quien ha demostrado que la mente es resultado de un cerebro que no deja de cambiar y modelarse a lo largo de los años,⁵⁵ cambio que no se detiene con la vejez.

Levi-Montalcini considera una paradoja el hecho de que, en la misma medida en que el cuerpo, y con él el cerebro, envejece, la sabiduría pueda crecer. Pero, en efecto, cree que la sabiduría es una oportunidad real para la vejez. Con la reaparición de la palabra «sabiduría» corremos el riesgo de caer en la mirada bifurcada que habíamos criticado, o bien santificamos la sabiduría o bien, como le sucede a Simone de Beauvoir, podemos llegar hasta el enojo frente a la pretensión de asociar esa cualidad con el viejo.⁵⁶ Y es verdad: no todos los viejos son sabios.

¿En qué consiste la mentada «sabiduría» del viejo? Primero, reconozcamos con Beauvoir que ésta no es una cualidad propia de la vejez, como sí lo es la lentitud. La sabiduría es una virtud que puede ejercitarse a lo largo de toda la vida, para la cual, sin duda, el viejo está mejor dotado que el joven. Ahora tratemos de ir más allá de una mera abstracción: ¿a qué nos referimos con el término «sabiduría» y por qué puede crecer? En el ámbito de las neurociencias, Elkhonon Goldberg⁵⁷ considera que el viejo ya no es capaz de resolver cálculos matemáticos difíciles, pero resulta más capacitado que los jóvenes para resolver problemas sin necesidad de acudir a esos cálculos: con ligereza y sin mayor esfuerzo es capaz de llegar a una solución que permanece oculta a un joven; en eso consiste ser sabio. Según este científico, el viejo lo hace porque ha logrado el reconocimiento de patrones a raíz del constante ejercicio de sus cualidades mentales. En ese sentido, para Goldberg la sabiduría es el fruto del hecho de ejercitarse de manera constante en dos ámbitos en los cuales el viejo debe recrearse para continuar creciendo: el razonamiento y el arte. Él in-

⁵⁵ De lo anterior es fácil comprender que según Gerald Edelman la conciencia es una forma de conocimiento, un proceso en constante cambio. No existe «la» conciencia, al igual que no existe «el» inconsciente: ambas son dos modalidades de conocimiento, dos procesos, dos adjetivos que califican el modo como conocemos, y no dos sustantivos que remitan a una entidad concreta.

⁵⁶ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁷ Elkhonon Goldberg se dedica al estudio y la enseñanza de la neurociencia en la Universidad de Medicina de Nueva York. Aquí me referiré a su libro *La paradoja de la sabiduría*.

siste en que el deterioro mental que tanto hace temer a los viejos puede retroceder por medio de ejercitar la mente, de la misma manera en que el deterioro físico puede evitarse por medio de la gimnasia que ejercita al cuerpo.

Aunque Goldberg plantea una hipótesis interesante, me parece poco atinado definir la sabiduría como mero «reconocimiento de patrones mentales», como lo hace él; esa definición no agota lo que es la sabiduría. Hay un aspecto de dicha sabiduría que remite a la posibilidad de crear nuevos patrones mentales y no meramente reconocer los ya creados. De hecho, la única manera en que el viejo puede dejar de aferrarse a «otros tiempos» que siente como suyos es siendo capaz de crear nuevos patrones mentales en estos nuevos tiempos, lo cual se logra aprendiendo a desasirse, a no aferrarse a lo ya establecido, sino a dejar ir lo aprendido y estar dispuesto a aprender cosas nuevas. Puede llegar a ser sabio quien se ha ejercitado en serlo y no deja de seguir ejercitando su mente tanto en sus aspectos mecánicos y matemáticos como en sus aspectos más sutiles, filosóficos o artísticos.

¿Qué se requiere, pues, para ser «sabio»? En la *República* de Platón aparece la primera apología de la vejez y, con ella, una respuesta esencial. Céfalos se muestra de acuerdo con Sófocles al considerar que la vejez otorga al individuo paz y libertad. Ya muy viejo, al dejar atrás los placeres sexuales, el poeta trágico había afirmado: «Estoy tan contento como si hubiera escapado de un amo enfurecido y salvaje».⁵⁸ Platón agrega que quienes no encuentran paz y libertad en la vejez «no es por la vejez, sino por la forma de ser de los hombres. En efecto, si son moderados y tolerantes, la vejez es una molestia mesurada; en caso contrario, tanto la vejez como la juventud resultan difíciles a quien sea».⁵⁹

Ser mesurado y tolerante es una condición necesaria —aunque no suficiente— para una vejez feliz. Sófocles vive la vejez como una liberación de los impulsos salvajes de la juventud porque siempre se inclinó por la paz: quiso ser un hombre mesurado y tolerante y sólo lo logró cuando llegó a la vejez. De acuerdo con lo que hemos dicho,

⁵⁸ Platón, *República*, 329c.

⁵⁹ *Ibid.*, 329d.

otra condición necesaria es la comprensión de la vejez como la continuación de la vida, no como su fin. Lo anterior puede conducir al individuo a asumir que es necesario no dejar de ejercitarse en las cualidades propias de la vejez. Para ello, otra condición necesaria es aceptar con gusto que existen cualidades propias de la vejez, como son al menos tres de las que hemos hablado: la lentitud, el reconocimiento de patrones y la posibilidad de continuar cambiando.⁶⁰

Pero no podemos pecar de ingenuidad. Se puede lograr la aceptación y la práctica consciente de la lentitud, el reconocimiento de patrones y el cambio constante, y eso no garantiza una buena vejez. En ese sentido va la discusión que aparece en la *República*: Sócrates cuestiona a Céfalos cuando declara que él sabe ser un viejo feliz, dejando claro el problema capital de la vejez: «La mayoría de tus oyentes pensará que si tú llevas fácilmente la vejez, no es por tu forma de ser, sino por la gran fortuna que posees, porque los ricos, como bien se dice, tienen muchas cosas con que consolarse».⁶¹

La respuesta para Platón es clara: por sensato y razonable que sea un individuo, no puede soportar con mucha facilidad la vejez en la pobreza, en la misma medida en que el insensato, por más rico que sea, no por serlo puede tener una buena vejez.⁶² Esto es, contar con condiciones materiales dignas, si bien no es suficiente, sí es una condición necesaria para la vejez. Aquí ética y política se funden: si un país no es capaz de ofrecer a sus ciudadanos los medios para una vejez digna, los condena a no tenerla. Los pocos viejos que tienen resuelta su condición económica, que se han dedicado a la investigación y al pensamiento, poseen la plataforma ideal para lograr una vejez plena. Sólo hay que saber que en efecto existen notas propias de la vejez que en lugar de vicios pueden llegar a ser virtudes. Beauvoir se queja de que los viejos sean objeto de escándalo cuando manifiestan los mismos deseos que los jóvenes, como si existieran virtudes propias de una edad específica, dice la filósofa.⁶³ En este punto estoy en total desacuerdo con ella porque creo que de hecho esto es así: «Cada etapa

⁶⁰ En esto Bobbio es radical: declara abiertamente que conoce los límites de la vejez, pero no los acepta. Cf. Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 67.

⁶¹ Platón, *op. cit.*, 329d.

⁶² *Ibid.*, 330a.

⁶³ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 10.

de la vida —decía mi sabio abuelo— tiene sus defectos y sus virtudes; todo radica en conocerlas y aprovecharlas: sería del todo injusto ver a la vejez como algo meramente negativo». Sencillas palabras para decir lo mismo que se puede leer en una veintena de libros.

Pero es hora de «aterrizar» todo lo dicho y lo pensado en la tierra natal: de acuerdo con la Comisión Nacional Bancaria y de Valores, la mitad de la población mexicana carece de un fondo para el retiro, lo cual nos permite imaginar qué tipo de vejez le espera a la mitad de los mexicanos. En algunas entidades como Chiapas, el Estado de México, Guerrero y Oaxaca, el porcentaje se eleva: menos de 30% cuenta con un fondo para el retiro; esto es, más de 70% de la población no tiene posibilidades de una vejez digna. Si hemos de comenzar a preparar el camino hacia una mejor vejez para la población es fundamental garantizar condiciones económicas dignas para la jubilación. Aquí nuevamente las palabras reflejan la realidad. Originalmente, la jubilación era motivo de júbilo; era un jubileo. Ahora la palabra está ligada, más que al júbilo, como etimológicamente es correcto, a un triste final. Como bien lo dijo Platón, para una vejez digna no basta con tener resueltos los aspectos económicos, pero sin ese paso no hay nada.

El problema se agrava si tomamos en cuenta que no sólo cada vez habrá más viejos, sino que esos viejos vivirán cada vez más. Si a esto agregamos que el viejo es más susceptible de vivir condiciones difíciles de salud, el problema se agiganta. La mala salud no es algo propio de la vejez; la incapacidad física, tampoco. Pero en muchas ocasiones estos problemas se presentan en la vejez. Por eso, tanto el individuo viejo como los profesionales de la salud, particularmente los médicos, deberían ser conscientes de la necesidad de responder ante cualquier emergencia, de acuerdo con el paciente: al tratar a una persona de edad se debería tener como protocolo establecido la firma de su voluntad anticipada. En realidad, eso mismo debería aplicarse al tratar de un padecimiento grave a un paciente de cualquier edad. Pero en el caso de una persona mayor, el geriatra o el médico tratante deberían ofrecer el documento al paciente para su consideración, independientemente de que sea o no grave su condición. Por «protocolo» se puede intubar a una persona, pero no se le puede preguntar qué desea que suceda con su existencia. Por protocolo de-

bería exigirse a cualquier mayor de 50 o 60 años de edad la firma de su voluntad anticipada.

Pero todo lo anterior queda supeditado a las posibilidades económicas del viejo. La ignorancia sobre el peso que tienen las condiciones sociales y económicas sobre la vejez lleva a Beauvoir al enojo frente a la idealización del viejo como sabio y sereno; considera que esa idealización está plagada de «mentiras desvergonzadas de la cultura burguesa»; en su obra se propone describir la situación que se les presenta a los viejos sin las mentiras, los mitos y los estereotipos de la cultura burguesa. Muestra que a la inmensa mayoría de los ancianos el régimen social les impone un nivel de vida tan miserable que la expresión «viejo y pobre» es casi un pleonismo, dice Beauvoir. Lo que no debe dejar de verse es que la mayoría de los ancianos que viven así, no lo hacen por ser ancianos, sino por vivir en un sistema social injusto. La pobreza no es un problema exclusivo ni propio de la vejez; es un asunto de justicia social. La injusta repartición de la riqueza, y con ella de los bienes y servicios, no atañe únicamente a los viejos, sino a toda la sociedad. Por supuesto, los viejos y los niños son los más vulnerables ante la pobreza, pero insisto: éste no es un problema propio de la vejez sino del orden social que hemos creado. Al decir esto no pienso únicamente en el capitalismo predominante en el mundo. En países como China, donde el sistema económico difiere en varios aspectos, el problema de la falta de atención es igualmente preocupante que en el resto del mundo.⁶⁴ En ese sentido coincido con Beauvoir, quien concluye su estudio considerando que la vejez denuncia el fracaso de toda nuestra civilización, por lo cual es necesario recrear todas las relaciones entre los hombres si se quiere que la condición del anciano sea aceptable.

Aunque quizá yo más bien diría: el abandono de los niños, los viejos y los animales —a saber, el abandono de los desvalidos—, por parte de la sociedad, denuncia el fracaso de nuestra civilización. Los individuos que cuentan con los bienes y los servicios adecuados tienen una oportunidad mayor para enfrentar el reto de vivir con una

⁶⁴ Cf. Flora Botton, «¿Qué hacer con los viejos? El problema del envejecimiento en China», *Estudios de Asia y África*, vol. 148, El Colegio de México, México, 2012. Asimismo, resulta útil su libro *Bajo un mismo techo. La familia tradicional en China y su crisis*, El Colegio de México, México, 1993.

perspectiva creativa. Santiago, el viejo de la clásica obra de Hemingway, con toda la tenacidad, sabiduría, salud, conocimiento y entrega a su trabajo, es derrotado no por la vejez ni por el mar sino por la miseria. La contraparte más radical la encontramos en Philippe Pozzo di Borgo, el conocido millonario francés que no sólo sobrevive a la vejez, sino que vive una vejez plena y feliz a pesar de ser cuadripléjico: inconcebiblemente adinerado, no lo logra sólo gracias a su fortuna; pero sin ella simplemente hubiera muerto. De esta manera, la posibilidad de una vejez plena depende de un aspecto independiente a ella: la economía. Ésa, como bien lo vio Platón, no es una condición suficiente, sino necesaria, para intentar aproximarse a una vejez plena.

Las notas propias de la vejez, como la debilidad de la energía corporal, la lentitud y la privación de muchos placeres, pueden constituir la decadencia del individuo o el impulso hacia un tipo de vida diferente. El viejo no es sabio, no es pleno, ni feliz, pero puede llegar a serlo. Para eso debe contar con una serie de condiciones absolutamente necesarias que tan sólo resultan suficientes en la medida en que se logran de manera conjunta. Estas condiciones envuelven al menos las condiciones económicas adecuadas, así como una buena educación, una buena disposición y un buen aprecio por las cualidades propias de la vejez. Sólo así se puede pretender una vejez feliz, como la que, a pesar de su ceguera y sus problemas físicos, vivió Borges y lo llevó a decir:

La vejez (tal es el nombre que otros le dan)
puede ser el tiempo de nuestra dicha.
El animal ha muerto o casi muerto.
Quedan a solas el hombre y su alma.⁶⁵

¿Cómo pensar de manera diferente las discapacidades?⁶⁶

La hermenéutica filosófica es la disciplina de la interpretación que debe su nombre a Hermes, el dios griego encargado de comunicar a

⁶⁵ Jorge Luis Borges, «Elogio de la sombra», en *Elogio de la sombra. Obra poética* (1969), Emecé Editores, Buenos Aires, 1989, p. 361.

⁶⁶ Una versión anterior de este apartado apareció en *Una visión global de la discapacidad*

la humanidad con los dioses y quien por lo mismo fungía como intérprete de ambos. Si bien viene de muy lejos, la hermenéutica moderna se establece como tal en la obra de Martin Heidegger⁶⁷ y Hans-Georg Gadamer.⁶⁸ Hay un aspecto de su enseñanza que me interesa resaltar ahora: todo cuanto conocemos no brinda el conocimiento «verdadero» de lo que pretendemos conocer, sino una cierta perspectiva muy limitada del objeto en cuestión. Esto se debe a que nuestro conocimiento conlleva una estructura sumamente compleja que escapa a nuestra conciencia. En ese sentido, como asevera Nietzsche, nada es «verdadero»: todo es interpretación.

Por lo anterior, todo cuanto conocemos pasa por una especie de tamiz: el de la interpretación. Y ésta no brinda únicamente una perspectiva histórica o social, sino una de tipo físico, estructural, propia, por lo mismo, de toda la humanidad. A ese tipo de estructuras comunes a toda la humanidad en filosofía se le conoce como «estructuras ontológicas»; a saber, estructuras que conforman el ser que somos los humanos.⁶⁹

De acuerdo con lo anterior, la discapacidad —como cualquier otro fenómeno— no es un hecho en sí mismo, sino una cierta forma de interpretar las capacidades de diferentes personas. Pero, ya que comprender esto puede resultar difícil cuando no se ha estudiado la hermenéutica filosófica, hagamos un poco de hermenéutica partiendo de un filósofo singular: Baruch Spinoza.

La imagen de Baruch Spinoza,⁷⁰ olvidada durante casi más de

en México. Se publica con autorización del Seminario sobre Medicina y Salud de la UNAM, al cual agradezco su permiso. En la presente edición se introdujeron algunos cambios menores que no afectan mayormente el sentido de la tesis que aquí se sostiene.

⁶⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, José Gaos (trad.), FCE, México, 1989.

⁶⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993. En otras publicaciones he mostrado cómo es posible encontrar los orígenes de la hermenéutica moderna en Friedrich Nietzsche. Cf. Paulina Rivero Weber, «Sobre la amistad», en Margarita Cepeda y Rodolfo Arango (comps.), *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Universidad de Los Andes, Bogotá, 2005.

⁶⁹ El término «ontológico» proviene del griego *ontos*, ente; a saber, cualquier cosa que «es». Ontología es el estudio del ser; así, por ejemplo, una «ontología del lenguaje» estudia lo que es el lenguaje. La ontología siempre se refiere a lo que «la cosa» (por así decirlo) es. La estructura ontológica del ser humano involucra todos los aspectos comunes al ser humano, más allá de su educación o de su momento histórico.

⁷⁰ Filósofo sefardí considerado por muchos el más grande de todos los tiempos. De

tres siglos, ha crecido en importancia de manera notable en los últimos decenios. Hace apenas unos años resultaba difícil estudiarlo ya que no se encontraban buenas traducciones de su compleja obra ni comentarios actuales en torno de ella. Hoy las novedades sobre su vida y su obra están presentes en todas las librerías. Poetas como Borges, neurocientíficos como Antonio Damasio y filósofos como Deleuze, entre muchos otros, lo han estudiado y le han dedicado importantes escritos. Spinoza sorprende, no sólo por lo que dice sino por la forma como lo dice: sorprende porque demuestra sus proposiciones de manera lógica, deductiva y completamente apegada a la razón. No es un filósofo que especule: razona, y de ahí el título de su obra magna: *Ética demostrada de acuerdo con el orden geométrico*.⁷¹

En esta ocasión Spinoza nos interesa porque, de acuerdo con su esquema de pensamiento, podríamos decir que para él las discapacidades humanas son casi infinitas. Esa aseveración podría dejar perplejo a más de un filósofo, por lo cual la explicaré con cautela desde el pensamiento expuesto en su *Ética*.

Spinoza considera que la naturaleza se expresa de diversas formas; de hecho, se pronuncia de infinitas formas. Pero el ser humano no tiene acceso más que a dos de esas maneras infinitas en que se expresa la naturaleza: sólo puede conocer lo corpóreo, que en la época de Spinoza se designaba como «lo extenso» o «la extensión», y el pensamiento. Conocemos, pues, dos realidades diferentes: la que existe en el pensamiento y la que existe en el mundo que llamamos «real». La filosofía ha designado a los entes de cada una de estas realidades entes reales —los que habitan un espacio, es decir, tienen un cuerpo y, por lo mismo, son «extensos»— y entes ideales, —que no tienen cuerpo, pero poseen una existencia eidética—; son pensamientos en el sentido general de la palabra. De ese modo, mente y cuerpo determinan aquello que podemos conocer, pensamiento y extensión; pero señalan también lo que no podemos conocer, el resto de las infinitas

origen hispano-portugués, nació en Ámsterdam en 1638. Vivió gran parte de su vida anatematizado y murió a los 29 años en La Haya el 21 de febrero de 1677.

⁷¹ En el siglo XVII la expresión «de acuerdo con el orden geométrico» aludía a los tratados de Euclides y en el fondo significaba «racionalmente demostrada» o «matemáticamente demostrada». Existen varias traducciones al castellano de su obra, entre otras, en las siguientes editoriales: Alianza, Trotta, UNAM y Fondo de Cultura Económica.

formas en que se manifiesta la naturaleza que no pertenecen al ámbito del pensamiento ni de la extensión.

Todo esto quiere decir que existe una infinidad de ámbitos que quedan vedados para el conocimiento humano. Si son infinitas las formas en que se expresa la naturaleza, y el ser humano sólo puede conocer dos de ellas, sus capacidades, debemos admitirlo, son muy breves: conoce solamente dos aspectos de una naturaleza infinita. Y con base en esas facultades el ser humano ha construido un mundo para habitarlo. La tecnología es una forma de suplir esas casi infinitas discapacidades. Su vista es corta, pero ha construido microscopios y telescopios para remediarlo. Su vista no atraviesa la materia, pero ha inventado los rayos X y otras formas para ver lo que le queda vedado. No puede volar, pero finalmente ha logrado no sólo volar sino atravesar el mundo entero por los aires y llegar hasta el espacio más allá de este mundo. Y así podríamos continuar, pero lo que me interesa señalar es una cosa: la ciencia y la técnica se han esforzado en cubrir las discapacidades que tiene la especie humana de manera general.

Pero si Spinoza resultara muy místico para el gusto de las mujeres y los hombres de ciencia, podríamos acudir al más científico de los filósofos: Kant. Él insistía en que lo que conocemos del mundo no son «las cosas en sí» sino únicamente lo que somos aptos para conocer de esas cosas. El buen griego Kant consideró que lo que conocemos son los fenómenos, que literalmente significa «lo que aparece, lo que sale a la luz».⁷² Pero lo que «sale a la luz» ante nosotros, lo que aparece frente a nuestra vista, dice correctamente Kant, no es «la cosa en sí» que pretendemos conocer: conocemos sólo ciertos aspectos de la realidad para los cuales tenemos capacidades. Por eso Kant llamó a «las cosas en sí» *nóúmenos*. El *nóúmeno* es precisamente aquello que se encuentra fuera de la experiencia posible para el ser racional y, por lo mismo, dirá Kant, resulta imposible de conocer.⁷³ Según este filósofo, conocemos todo a través del espacio y el tiempo porque éstas son las dos formas de nuestra propia sensibilidad: no se trata de que las cosas «estén» en un cierto espacio y tiempo, sino que espacio-tiempo es la estructura misma de nuestra sensibilidad.

⁷² *Phainómenon* es el término griego que literalmente significa «lo que aparece a la luz».

⁷³ Me refiero al concepto *noúmeno* como fue usado por Kant en «La estética trascendental» y en la «Analítica trascendental» de *La crítica de la razón pura*.

De modo cercano a Spinoza, Kant dirá que conocemos el mundo gracias a la estructura ontológica que nos es propia: no conocemos el mundo en sí, sino sólo aquellos aspectos de la realidad para los cuales tenemos «entendederas», si se me permite la expresión. Un ejemplo sencillo: no conocemos las cosas de manera molecular, ni en todas sus posibles dimensiones, por arriba, por abajo, por adentro; sólo conocemos lo que aparece ante nuestra peculiar capacidad sensible y racional.

Incapacitados para conocer y para vivir de muchas maneras que resultan ajenas al ser humano, este breve ser que somos ha hecho uso de sus facultades para conocer el mundo y vivir en él, y, como decía, ha inventado instrumentos para extender esas capacidades. Ha dejado señalizaciones a la vista, porque posee la capacidad de ver. Ha compuesto música, porque posee la capacidad de escuchar. Ha creado el arte culinario, porque tiene el sentido del gusto, y ha creado la ciencia y las humanidades, porque tiene la capacidad de pensar. Toda creación humana responde a esas capacidades que se insertan en una cierta estructura: la que le es propia al ser humano de manera general.

Con esto llego al punto que me interesa resaltar: la incapacidad o la discapacidad está en todos los individuos; la diferencia radica en qué discapacidades son atendidas por la sociedad y cuáles no lo son por pertenecer a una minoría. Se me diría que estoy haciendo equivalentes los términos «incapacidad» y «discapacidad» y, en efecto, como se verá, me interesa enfrentar ambos términos a la expresión «diferentes capacidades».

Tenemos que el ser humano está incapacitado para muchas cosas, pero ha atendido esa incapacidad construyendo mil aparatos para afrontarla.⁷⁴ Al ser humano que se aleja del esquema general de incapacidades y presenta una incapacidad diferente se le llama «discapacitado», no porque lo sea sino porque el mundo mismo no está construido para ese peculiar tipo de incapacidad.

Esta última acotación es la clave de esta hermenéutica de la discapacidad: ciertos seres humanos se alejan del marco de las capacida-

⁷⁴ Como he dicho, acá me refiero a aplicaciones tecnológicas como telescopios, microscopios, rayos X, aviones, coches, barcos y, en general, a toda la tecnología aplicada para lograr lo que para el ser humano de otra manera sería imposible.

des o las discapacidades generales y, por lo mismo, el mundo construido por el ser humano les resulta inhóspito. Los ciegos y los sordos quizá sean unos de los ejemplos más radicales y evidentes acerca del grado de inhospitalidad al que puede llegar el mundo cotidiano, que ha sido creado por seres que pueden ver y escuchar. Pero esa inhospitalidad sería similar en caso contrario; esto es, si el mundo hubiese sido creado para seres que no pudieran ver o escuchar, aquellos que sí pudieran hacerlo no tendrían una buena vida. Un buen ejemplo de esto lo ofrece magistralmente Herbert Georges Wells en *El país de los ciegos*.⁷⁵

En esa obra Wells se refiere a un legendario pueblo colombiano en el cual se presentó una creciente pérdida de la vista, sin que se llegara a saber si ese fenómeno se debía a contaminantes o se trataba de razones de otro género. Hacia esa época sobrevino un terremoto y el pueblo en el que se presentó este problema quedó completamente aislado. La historia de Wells comienza después de 15 generaciones de ciegos en este pueblo aislado. El autor imagina una sociedad que ha olvidado qué es ver y por lo mismo desconoce todos los verbos, los sustantivos y los adjetivos que se relacionan o surgen a raíz del sentido de la vista. Un día, de manera accidental, un escalador cae en el barranco y llega al pueblo, y simplemente no logra ser funcional.

Viviendo con ellos, el escalador observa que todos los lugares públicos y hasta las casas carecen de ventanas, y que en ese pueblo el tiempo se divide en dos: calor y frío. El calor es bueno para dormir y el frío es bueno para trabajar, de modo que trabajan en lo que para nosotros es «la noche». Evidentemente, el intruso resulta incapacitado por completo para trabajar en la oscuridad y los nativos concluyen que se trata de un pobre loco que presenta accesos de cólera, durante los cuales habla de cosas inexistentes; por ejemplo, de una realidad que sólo él puede conocer a través de un sentido especial que sólo él posee. Dice también que en otros lugares existen muchos seres que también tienen ese contacto extraño con esa supuesta realidad a la que sólo se puede acceder mediante ese sentido especial que él llama «la vista». Wells resuelve la trama cuando el escalador, cansado de esta situación, planea un golpe de Estado: en tierra de ciegos

⁷⁵ Herbert Georges Wells, *El país de los ciegos*, Acantilado, Madrid, 2005.

el tuerto es rey, y no es posible que sea de otra manera. Su golpe de Estado resulta abatido, pero como llegó a lastimar a algunos ciegos, debe alejarse de la aldea. Tiempo después es perdonado y el pueblo decide ayudarlo extrayéndole las dos malformaciones con párpados en constante movimiento que presentaba en la cabeza, pues consideran que eso era lo que mantenía su cerebro en constante irritación y destrucción, y lo llevaba a la locura.

En efecto, en tierra de ciegos es necesario ser ciego si se quiere vivir en paz. Ésta es una metáfora de la cotidiana realidad humana en cualquier sociedad, pero también deja ver que todo aquel que no comparte capacidades o discapacidades con el resto de una población no se puede adaptar del mismo modo que los demás. Con esto vuelvo al inicio: quienes no poseen las mismas capacidades que la mayoría encuentran un mundo inhóspito. Pero la incapacidad no está en la persona, sino inserta en el mundo que la rodea; es el mundo lo que no resulta apto para el individuo diferente, pues ha sido construido con otros estándares.

Las capacidades pueden diferir por exceso o por defecto. Hay quienes rebasan las de la mayoría, como en el caso de los niños con un IQ superior a 140, quienes la pasan bastante mal en las escuelas y no se adaptan a lo establecido para el resto de sus compañeros; paradójicamente, esos niños, por tener capacidad de más, quedan discapacitados para funcionar como debieran hacerlo. Hay quienes por defecto no alcanzan a escuchar lo que la mayoría, a ver lo que la mayoría, o a caminar lo que la mayoría; sin lugar a dudas la pasan mal.

¿Qué es, pues, la discapacidad? Es la imposibilidad de vivir adecuadamente en un mundo que no ha sido construido para lo que es un individuo. La incapacidad o la discapacidad no está en el individuo sino en el medio en el que vive. Los seres humanos somos los que hacemos que nuestro derredor sea o no apto para poder enfrentar nuestras necesidades. Por eso la sola palabra «discapacidad» debería implicar una denuncia social: el concepto indica que el entorno no ha sido capacitado, no ha sido construido apto para todos y por lo mismo no responde a las diversas necesidades. Si adecuáramos nuestro entorno en efecto no habría discapacitados, sino, como se ha dicho, «gente con necesidades diferentes». Pero no es cuestión de títulos honoríficos. Vuelvo a mi vieja lucha: no se trata de cambiar las

palabras, sino de modificar el mundo en el que vivimos. Tendremos gente con capacidades diferentes en la medida en que los diferentes entornos les sirvan a todos; de otra manera seguiremos teniendo y siendo discapacitados.

Decía Simone de Beauvoir que durante muchos años a los negros se les limitó a ser limpiabotas, y luego se concluyó que eso era lo único que podían hacer.⁷⁶ Durante siglos a la mujer se le recluyó en una casa, y luego se concluyó que para eso ella era la más apta. A los animales se les cría para comerlos, y luego se concluye que para eso son. Racismo, sexismo y especismo son tres formas de rechazo y discriminación hacia el que es diferente: diferente por raza, por sexo o por especie. Haría falta inventar una palabra para la discriminación de quien no es tomado en cuenta por tener, en efecto, diferentes capacidades.

Sólo el día en que logremos ver a los demás con el mismo amor y consideración con el que nos vemos a nosotros mismos, comprendemos que todo ser capaz de sentir dolor, angustia, soledad o rechazo; en resumen, todo ser capaz de sentir, merece el mismo trato y las mismas oportunidades que procuramos para nuestro más amado yo, y eso independientemente de su raza, su sexo, su especie o sus capacidades. Hoy esa igualdad es inalcanzable, pero es el ideal que marca el camino de mi vida y le da un sentido: es mi estrella polar.

Pero podríamos pensar que la filosofía podría no resultar del todo clara para quienes no la han estudiado, por lo cual ahora intentaré argumentar brevemente esta misma idea desde el ámbito de la ciencia. Para hacerlo me basaré en dos obras que, según mi modo de ver, son, ambas, el parteaguas que abrió el mundo a una nueva era: *El origen de las especies* y *El origen del hombre* de Charles Darwin.⁷⁷

Este científico inglés se sorprendió cuando descubrió que los topos ciegos tenían ojos, los cuales se encontraban atrofiados bajo los párpados sellados. Ese hecho representó la constatación de que los ojos llegaron a ser un estorbo para el topo: la teoría de la evolu-

⁷⁶ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998.

⁷⁷ En realidad, los títulos son *The Origin of Species* y *The Descent of Man*. El problema es que el concepto «descent» se refiere, más que al «origen», a la «ascendencia»; a saber, a aquello de lo cual el ser humano descende. Pero el título en castellano se ha adoptado en ambos casos como «origen».

ción mostró que solamente sobrevivieron los topos sin ojos y crearon una descendencia sin ojos o, mejor dicho, con ojos averiados tras los párpados sellados. De manera similar al personaje de Wells, el sentido de la vista fue la pérdida de los topos que no lograron adaptarse al medio, del mismo modo que lo hicieron los topos ciegos.

No se trata, pues, de tener más o menos capacidades, sino de tener aquellas que sirven para adaptarse al medio en que se vive. La cuestión es que, por ser diferentes, la desadaptación al medio genera problemas.

La teoría de la evolución darwiniana nos enseñó que, en el medio natural, quien no es apto para sobrevivir muere de manera temprana y no se reproduce, mientras que los que resultan aptos para adaptarse al medio sobreviven y generan descendencia. Ése es uno de los pilares de la selección natural.⁷⁸

En el mundo tecnificado el ser humano toma el lugar de la naturaleza; es él quien construye el medio que es o no apto para sus habitantes. Por lo mismo, tenemos que distinguir entre el término «incapacidad» o «discapacidad», por un lado, y el concepto «personas con diferentes capacidades». Pero, como dije, no son términos que puedan emplearse al gusto del parlante, sino términos que deben usarse con propiedad: en una sociedad justa podríamos tener personas con diferentes capacidades que vivieran de manera adecuada. En una sociedad injusta y no equitativa es imposible la existencia de personas con diferentes capacidades; habrá necesariamente discapacitados, pues no podrán adaptarse al medio creado por seres humanos que no han tenido en cuenta sus capacidades. Por eso la discapacidad es un problema social de respeto a la diferencia, y no sólo de respeto, sino de compromiso con la diferencia. Ese compromiso debe obligarnos a tomar en cuenta a los que son diferentes, para hacer que el mundo sea para ellos tan apto como lo es para el resto de la humanidad.

Computadoras para invidentes, rampas para sillas de ruedas, elevadores, luces de alarma o aparatos que vibran para sordos... son muchas de las cosas que pueden ofrecer una vida buena a quienes en efecto tienen capacidades diferentes.

⁷⁸ Vale la pena hacer una aclaración. En *El origen de las especies* Darwin afirma que la selección natural tiene más de un motor; es, de hecho, el motor principal, más no el único. Cf. Darwin, *op. cit.*, cap. 1, pp. 63 y 91, entre otras.

En resumen, en el mundo tecnificado la discapacidad no radica en el individuo. La discapacidad es la denuncia del retraso social para construir un mundo equitativo. Repito e insisto: cuando logremos equidad no tendremos discapacitados sino una sociedad de individuos con diferentes capacidades, que podrán vivir en el mundo de manera similar a como lo hace cualquier otra persona. Entonces habremos saldado esa cuenta pendiente.

Epílogo

Permítaseme recordar el final del primer escrito de los seis aquí presentados: «O dejamos atrás el humanismo para encaminarnos a un animalismo y a un ecologismo en el cual todas las especies contemos con respeto y solidaridad, o la vida en el planeta se acaba. ¿Hace falta decir algo más?»

Creo que sí, y ahora lo diré. Empatía o compasión es lo que hace falta para salvar a nuestro planeta con toda su biodiversidad. Nunca como ahora ha sido más urgente esclarecer el significado del concepto griego «compasión». En el sentido griego del término, compasión significa compartir lo que le sucede al otro: nada en el planeta me es ajeno. Com-pasión, com-partir, em-patía, sim-patía son conceptos que provienen de *pathos*: padecimiento. *Com-pathos* o com-pasión es el concepto que hace notar que aquello que sucede, sucede *conjuntamente*. Si bien resulta difícil asegurar que el aleteo de una mariposa tenga resonancia en todo el mundo, sin duda la contaminación en China afecta a todo el mundo y los desastres nucleares en cualquier lugar del mundo afectan a la totalidad del planeta. Nunca había sido tan urgente cambiar nuestro modo de vida, tan alejado de la compasión.

Los seres humanos hemos creado un mundo maravilloso: filosofía, arte y ciencia son avances incuestionables que brillan por sí mismos y hacen deslumbrante nuestro paso por este planeta. La historia de la filosofía nos deja sin aliento ante las preguntas más radicales; en el ámbito del arte hemos creado los capítulos más bellos en la historia de la humanidad, y la ciencia nos ha permitido conocer desde un

virus hasta el espacio profundo; con sus avances nos ha ayudado a comprender el mundo de una manera inimaginable a principios del siglo pasado.

Pero, como llegó a decir Heidegger, somos tan sorprendentes que somos *deinótatos*: lo más grande y terrible. Porque es incomprendible que un ser capaz de tanta belleza y de tanta bondad también sea capaz de tanta fealdad y de tanta maldad. Basta con visitar cualquier lugar cercano a una refinería para comprender la diferencia entre la belleza de la naturaleza viva y la fealdad inherente a su destrucción. Y también es incomprendible que un ser capaz de cobijar la tierra y cuidar la vida que lo rodea sea capaz de tanta destrucción. Aquí la obra del fotógrafo Sebastião Salgado¹ es un testimonio del daño, el mal que le hemos hecho al planeta, así como del bien que somos capaces de hacerle. Nuestra capacidad para matar sin piedad a seres de nuestra propia especie y a los demás habitantes del planeta, ya sea por medio de guerras o de crímenes, o bien para crear industrias alimentarias, contrasta de modo inexplicable con la bondad con la que somos capaces de entregar la vida cuando luchamos por nuestro planeta. Es entonces cuando nos sentimos tentados a decir: el bien y el mal son algo más que meros conceptos que hemos creado, como lo consideraron tanto Spinoza como Nietzsche. Las dos fuerzas básicas que mueven al ser humano mueven al planeta y a todos sus habitantes: lo que une y lo que desune, lo que cobija y lo que desgarrar, lo que crea y lo que destruye, eros y tánatos, amor y odio, *symbolon* y *diabolon*, bien y mal.

Estas tendencias han sido expuestas e interpretadas de muchas maneras en innumerables obras filosóficas, artísticas y científicas. Desde la filosofía hasta la biología, la insistencia es la misma: tenemos la posibilidad de cambiar nuestro modo de vida para recuperar un planeta que puede volver a su biodiversidad o podemos continuar con este mismo modo de vida hacia la destrucción de todo. Ya hemos iniciado el camino hacia lo que algunos llaman «la sexta extinción masiva», y todo se debe sólo a una especie: una de los

¹ Me refiero a lo que muestra su obra como fotógrafo y a lo que demuestra su ejemplo vital; a la manera en que dejó en claro la capacidad del planeta de recuperarse cuando en verdad nos abocamos a hacerlo. Para comprender esto es más que recomendable ver el filme *La sal de la tierra*.

millones de especies que han habitado un planeta que cobijó una biodiversidad tal que resulta imposible de creerse. No podemos negarlo: cualquier deslinde de responsabilidades apunta a un ser y sólo a uno: el ser humano. El cambio climático, el fenómeno que amenaza al planeta con urgencia radical, así como muchos otros fenómenos negativos, tiene sus raíces en el especismo, tal como espero haberlo mostrado al presentar este fenómeno ligado precisamente al cambio climático.

La creencia en la superioridad del ser humano nos hizo *deinótaton*: los más terribles. Nos adjudicamos una serie de derechos que parecían incuestionables. Religión, arte, filosofía y ciencia no difirieron mayormente en torno de esa seguridad absoluta: la vida humana es más importante que la vida de cualquier otro animal. Y por eso las casas de los demás animales no nos importaron: tomamos sus hábitats para crear nuestras ciudades o para sembrar nuestra comida, o la comida de nuestra comida... Irrumpimos con nuestras construcciones terrestres en sus migraciones milenarias, con redes en el mar hemos tomado sus vidas y con el ruido de nuestros aviones y de nuestros barcos los hemos ensordecido: hemos acabado con todo.

Nos adueñamos del planeta para destruirlo porque nunca sentimos que la naturaleza fuera nuestra casa; tuvimos la necesidad de crear, aparte de la naturaleza, nuestras casas. No nos gustó la naturaleza y quisimos cambiarla; no nos sentíamos a gusto ahí. El frío, los predadores, el calor excesivo, los animales ponzoñosos, los volcanes, las tormentas, el lodo, la mierda... No, la naturaleza no nos gustó porque es un lugar hostil para vivir. José Ortega y Gasset lo dice con claridad meridiana:² hay algo en nosotros que concuerda con la naturaleza y algo que no concuerda. Y eso que no concuerda (el frío, los predadores y los demás males) era mortal, de modo que creamos lo necesario para que dejara de serlo. Así dejaron de ser un problema el frío, el calor y el predador. De hecho, la naturaleza dejó de ser un problema porque dejó de ser: punto. Transformamos todo lo natural en materia trabajada por el ser humano, pero luego más que «trabajada» fue materia transmutada, transformada, cambiada de manera radical: el petróleo se hizo lentes, se hizo ropa, se hizo objeto funcional. Los

² Ortega y Gasset, *op. cit.*

ríos y los mares se hicieron depósitos de heces y basura; los animales se transformaron en alimento, los árboles se hicieron muebles y la naturaleza misma devino en «recursos naturales»; todo devino en mero recurso, mero objeto funcional para el ser humano. Y lo hicimos en un abrir y cerrar de ojos en la historia del planeta, sin querer enterarnos del desastre que estábamos gestando. Y henos aquí, a punto del colapso.

Pero hay una salida: la compasión. Comprender que todo cuanto sucede al planeta nos sucede a cada uno de nosotros, comprender que compartimos todo, comprender que todo es uno, como diría el efesio. Quizá quien mejor ha explicado lo anterior al mundo occidental sea Charles Darwin, quien en *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*³ se refiere al origen de lo que él llamaba *sympathy*,⁴ que en nuestro idioma se conoce como compasión, altruismo o simpatía. Hoy sabemos que algunos animales humanos y no humanos son compasivos y se ayudan mutuamente en casos de necesidad, e incluso el heroísmo hacia los extraños, dice Darwin, no sólo es propio del ser humano:⁵

La compasión más allá de los límites del ser humano, que es el humanitarismo para con los animales inferiores, parece ser una de las últimas adquisiciones morales [...] Esta virtud [la preocupación por los animales inferiores], una de las más nobles con las que el ser humano está dotado, parece por cierto surgir de nuestra compasión cada vez más sensible y más ampliamente difundida, hasta que se extiende a todos los seres sintientes.⁶

³ Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, cap. IV, Penguin, Nueva York, 2004.

⁴ En el relato de Paul Ekman, que compartiré a continuación, él mismo aclara que hoy en día el término inglés *sympathy* lo traduciríamos como empatía, altruismo o compasión: «Today would be termed empathy, altruism, or compassion».

⁵ Esta línea de trabajo ha sido continuada por el etólogo Frans de Waal, cuya obra ha sido traducida a los idiomas más importantes, entre ellos al castellano, por supuesto.

⁶ Charles Darwin, *op. cit.* La traducción es mía. En el original se lee: «Sympathy beyond the confines of man, that is humanity to the lower animals, seems to be one of the latest moral acquisitions [...] This virtue [concern for lower animals], one of the noblest with which man is endowed, seems to arise incidentally from our sympathies becoming more tender and more widely diffused, until they extend to all sentient beings».

El camino de Darwin ha sido la base para todo aquel que ha intentado pensar cualquier cuestión en torno del valor de la vida animal. Paul Ekman, el antropólogo que de alguna manera continuó el camino de Darwin, explicó al Dalai Lama la consideración darwiniana de la compasión hacia los seres *sintientes*. Al pronunciar este último vocablo, se le pidió hacer una pausa para repetir lo dicho apenas.⁷ Ekman explicó la idea darwiniana sobre la compasión a los seres sintientes y finalmente tanto el Dalai como su traductor comprendieron que Darwin, sin haberse acercado al budismo, empleó un concepto clave de aquél: ser *sintiente*.⁸

Aún hoy en día se debate en torno a la capacidad de pensar de los animales, con la finalidad de fundamentar el respeto que requieren. Esta idea de cuño kantiano, que nos hace creer que los seres vivos tienen un valor moral debido a sus capacidades intelectuales, equivale a juzgar a los demás con base en la medida en que se parecen a nosotros; esto es, con base en el hecho de tener o no tener nuestra capacidad de razonar. Éste es un error absurdo que todavía subsiste.

Charles Darwin tuvo la capacidad de ir más allá de su tiempo, y dejar de hablar de seres pensantes o racionales, para comenzar a hablar de seres *sintientes*. Nosotros nos parecemos en eso al resto de los animales: sentimos porque somos animales. Porque común a todos es el sentir: somos seres que, pensemos o no, razonemos o no, sentimos. Y por eso el placer y el dolor, las dos formas más básicas que permean la existencia, los viven por igual los animales humanos y los no humanos.

Comprender lo anterior puede ayudarnos a respetar sus hogares, a dejarlos en paz en sus hábitats, a respetar los ríos que les dan vida y

⁷ Paul Ekman, «Darwin's Compassionate View of Human Nature», *The Journal of American Medical Association*, vol. 303, núm. 6, pp. 557-558, febrero de 2010. Se puede consultar en <<http://jama.ama-assn.org/cgi/content/full/303/6/557>>.

⁸ *Idem.* Según Eckman, las ideas darwinianas sobre la compasión no tienen su origen en su contacto con el budismo: «The remarkable similarity between Darwin's and the Buddhist view of the highest moral virtue (all sentient beings), and the origins of compassion (both attribute it to reducing one's own empathetic distress, and both note it is strongest in a mother's feelings toward her infant) raises the possibility that Darwin might have derived his views from Buddhist writings. However, the origin of Darwin's ideas on morality and compassion appear in his 1838 notebooks, years after his return from the voyage of the *Beagle*, when Darwin was 29 years old, 5 years before he was to learn about Buddhism from his close friend J. D. Hooker». Las cursivas son mías.

los mares que conforman sus casas, y a respetar y cuidar todo el planeta, pues todo él pertenece a cada uno de sus habitantes, no sólo a una especie que por ser capaz de pensar racional y argumentalmente se creyó superior al resto de todas las demás formas de vida.

Somos la especie que destruyó el planeta; ahora debemos ser la especie que se responsabilice de volver a conducirlo al equilibrio. Ése no es el único objetivo de la bioética, pero sí es el más urgente y radical: más nos vale estar a la altura de semejante reto.

Sólo una comprensión honesta de la *com-pasión* y actuar en consecuencia podrán salvar la vida de nuestro planeta.

Bibliografía

- Aristóteles, *Partes de los animales*, Gredos, Madrid, 2008.
- , *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1990.
- Aulo Gelio, *Noches áticas*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998.
- , *La vejez*, Hermes/Sudamericana, Buenos Aires, 1980.
- Beskow, Laura M., «Lessons from HeLa Cells: The Ethics and Policy of Biospecimens», *Annual Review of Genomics and Human Genetics*, vol. 17, núm. 4, octubre de 2016.
- Bobbio, Norberto, *De Senectute*, Taurus, Madrid, 1996.
- Borges, Jorge Luis, *Elogio de la sombra. Obra poética (1969)*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1989.
- Botton, Flora, «¿Qué hacer con los viejos? El problema del envejecimiento en China», *Estudios de Asia y África*, vol. 148, El Colegio de México, México, 2012.
- , *Bajo un mismo techo. La familia tradicional en China y su crisis*, El Colegio de México, México, 1993.
- Buskes, Chris, *La herencia de Darwin*, Herder, Barcelona, 2009.
- Cano, Virginia, «La biología jovial: Nietzsche y el evolucionismo darwiniano», en G. Martínez, *Nietzsche: su trasfondo científico*, en prensa.
- Cicerón, Marco Tulio, *Diálogos de la vejez y de la amistad*, UNAM, México, Col. Nuestros Clásicos, 1958.
- Copérnico, Nicolás. *Sobre la revolución de las esferas celestes*, Tecnos Universitario, Madrid, 2009.

- Corominas, Juan, y José Antonio Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Gredos, Madrid, 1980.
- Cragolini, Mónica, «Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía de Nietzsche», en Paulina Rivero Weber (coord.), *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, FCE/UNAM, México, 2016.
- Damasio, Antonio, *El error de Descartes*, Crítica/Drakontos Bolsillo, Barcelona, 2006.
- Darwin, Charles, *El origen de las especies*, Grupo Editorial Éxodo, México, 2010.
- , *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Penguin, Nueva York, 2004.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Océano, México, 1998.
- Ekman, Paul, «Darwin's Compassionate View of Human Nature», *The Journal of American Medical Association*, vol. 303, número 6, febrero de 2010.
- Engelhardt, H. Tristram, *Los fundamentos de la bioética*, Buenos Aires, Paidós Ibérica, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, FCE, México, 1995.
- , *Verdad y método*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1993.
- Galdikas, Biruté M. F., *Reflections of Eden. My Years with the Orangutans of Borneo*, Little, Brown and Company, Toronto, 1994. Hay traducción al español: *Reflejos del Edén. Mis años con los orangutanes de Borneo*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013.
- Goldberg, Elkhonon, *La paradoja de la sabiduría. Cómo la mente puede mejorar con la edad*, Drakontos Bolsillo, Barcelona, 2009.
- Haines, Duane E., *Principios de neurociencia*, Elsevier, Barcelona, 2003.
- Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica*, Folio, Madrid, 2018.
- , *Ser y tiempo*, José Gaos (trad.), FCE, México, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, FCE, México, 1995.
- Henestrosa, Andrés, *Benito Juárez, textos políticos*, SEP, México, 1944.
- Herrera Ibáñez, Alejandro, «La vida humana no es santa», *Revista Digital Reflexiones Marginales*, vol. 5, núm. 30, diciembre de 2015-enero de 2016.

- Jahr, Fritz, *Bio-Ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Planze* [Bio-ética: una perspectiva de la relación ética de los seres humanos con los animales y las plantas] (1927), *Aesthetika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*, vol. 8, núm. 2, Buenos Aires, abril de 2013.
- Juárez, Benito, *Apuntes para mis hijos*, UNAM, México, Col. Pequeños Grandes Ensayos, 2003.
- Kuhse, Helga, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- Kwiatkowska, Teresa, y Jorge Issa, *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, Conacyt/UAM/Plaza y Valdés Editores, México, 1998.
- La Torá, Daniel Ben Itzjak (trad.), Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1999.
- Laozi, *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, Iñaki Preciado (trad.), Trotta, Madrid, 2006.
- Leakey, Richard, *El origen del hombre*, Conacyt, México, 1981.
- Leopold, Aldo, *Una ética de la tierra*, Editorial Catarata, Madrid, 2017.
- Levi-Montalcini, Rita, *El as en la manga*, Drakontos Bolsillo, Barcelona, 2011.
- Liddell, Henry George, Robert Scott y Henry Stuart Jones, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Lorenz, Konrad, *La agresión, el pretendido mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Maienschein, Jane, «The Language Really Matters», en Michael Ruse y Christopher A. Pynes (eds.), *The Stem Cell Controversy: Debating the Issues*, Prometheus Books, Amherst, Nueva York, 2003.
- Marco Aurelio, *Libro III*, Biblioteca Clásica Gredos, Barcelona, 1977.
- Morell, Virginia, *Animal Wise*, Crown, Nueva York, 2013.
- Mosterín, Jesús, *El triunfo de la compasión: nuestra relación con los otros animales*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- Nerval, Gérard de, *Poesía y prosa literaria*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2004.
- Nicol, Eduardo, *La agonía de Proteo*, UNAM, México, 1981 (Herder, México, 2004).

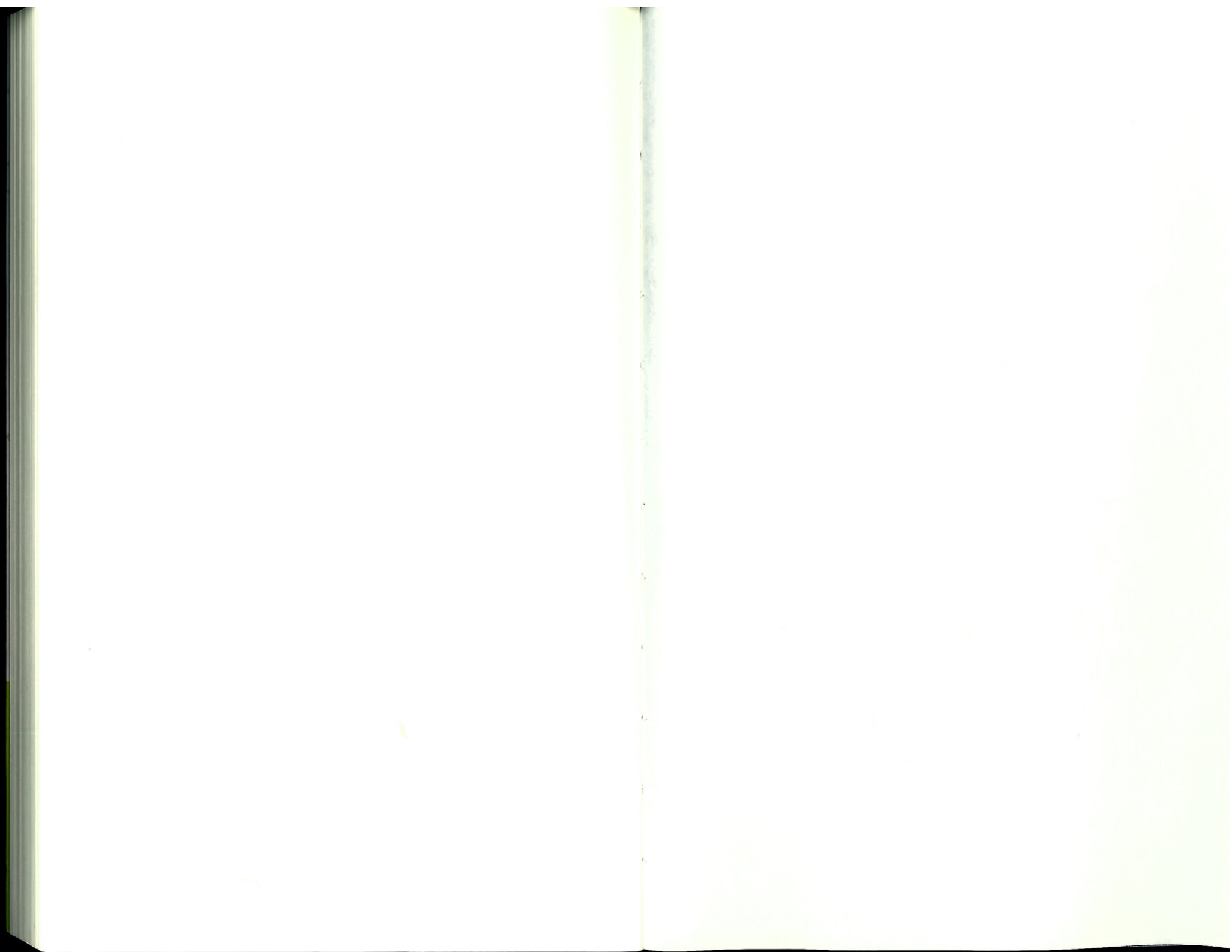
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, José Luis López y López de Lizarra (trad.), Tecnos, Madrid, 2003.
- , *Correspondencia IV (enero 1880-diciembre 1884)*, Trotta, Madrid, 2010.
- , *El nacimiento de la tragedia*, Joan Bautista Llinares Chover (trad.), Tecnos, Madrid, 2016.
- , *Ecce Homo*, Manuel Barrios Casares (trad.), Tecnos, Madrid, 2017.
- , *Así habló Zaratustra*, Alejandro Martín Navarro (trad.), Tecnos, Madrid, 2021.
- Noah Harari, Yuval, *De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, Debate, Barcelona, 2014.
- Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- Pérez Tamayo, Ruy, *Ética médica laica*, FCE, México, 2002.
- Pérez Tamayo, Ruy, y Paulina Rivero Weber, «Ética y bioética», *Neos*, México, julio de 2006.
- Persaud, Moore, *Embriología*, Madrid, 2004.
- Platón, *República*, trad., comentarios y notas de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988.
- , *República*, Gredos, Madrid, 1980.
- Polo Luque, María Luz, y Mari Paz Martínez Ortega, «Visión histórica del concepto de vejez en las sociedades antiguas», *Cultura de los Cuidados. Revista de Enfermería y Humanidades*, año V, núm. 10, segundo semestre de 2001, Madrid.
- Post, Stephen G., *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, Nueva York, 2004.
- Potter, Van Rensselaer, *Bioethics: A Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1971.
- , «The Science of Survival», *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 14, núm. 1, The Johns Hopkins University Press, 1970.
- Reich, Warren T., *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, Nueva York, 1978 y 1996.
- Riechmann, Jorge, *Todos los animales somos hermanos*, Editorial Catarata, Madrid, 2005.
- Rifkin, Jeremy, *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Tarcher/Penguin, Nueva York, 2009.

- Rivero Weber, Paulina, *Zooética: una mirada filosófica a los animales*, FCE/UNAM, México, 2018.
- , *Alétheia. La verdad originaria*, 2ª ed., UNAM, México, 2016.
- , *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, FCE, México, 2016.
- , *Ética. Un curso universitario*, UNAM, México, Col. Heterodoxos, 2015.
- Rivero Weber, Paulina, *Nietzsche: verdad e ilusión*, Itaca/UNAM, México, 2012.
- , «La ausencia de Dios en Nietzsche y Dostoievski», en Héctor Vasconcelos, *Valores para la sociedad contemporánea. ¿En qué pueden creer los que no creen?*, UNAM, México, 2011.
- , «Apología de la inmoralidad», en Octavio Rivero Serrano (coord.), *Ética en el ejercicio de la medicina*, Seminario sobre Medicina y Salud, Facultad de Medicina, UNAM/Editorial Panamericana, México, 2006.
- , «Sobre la amistad», en Margarita Cepeda y Rodolfo Arango (comps.), *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Universidad de Los Andes, Bogotá, 2005.
- Rohde, Erwin, *Psique*, Wenceslao Roces (trad.), FCE, México, 1983.
- Sarukhán K., José, *Las musas de Darwin*, FCE, México, 1988.
- Sarukhán K., José, Mario Molina y Julia Carabias, *Cambio climático: causas, efectos y soluciones*, FCE, México, 2007.
- Séneca, *Cartas a Lucilio*, pról. y trad. del latín de Vicente López Soto, Editorial Juventud, Barcelona, 1911.
- Sigg, Pablo, y Gerardo Villegas, *Zarathustra. Estudios nietzscheanos*, Ediciones Basíldes, México, 1997.
- Singer, Peter, *Una vida ética*, Taurus, Buenos Aires, 2002.
- , *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics*, Helga Kuhse (ed.), Blackwell, Oxford, 2002.
- , *Writings on an Ethical Life*, HarperCollins, Nueva York, 2001.
- , *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Yolanda Fontal Rueda (trad.), Lorenzo Peña (rev.), Paidós, Barcelona, 1997 [1994].
- Skloot, Rebecca, *The Immortal Life of Henrietta Lacks*, Crown Publishers, Nueva York, 2010.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, Trotta, Madrid, 2000.
- Tapia, Ricardo, *Las células de la mente*, FCE, México, 2007.

BIBLIOGRAFÍA

- Toulmin, Stephen, «How Medicine Saved the Life of Ethics», *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 25, núm. 4, 1982.
- Van Wyhe, John, *Darwin: el hombre, su gran viaje y su teoría de la evolución*, Oberon, Madrid, 2018.
- Vecchi, Gaia de, *Introducción a la bioética*, Facultad de Teología, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2007.
- Waal, Frans de, *The Age of Empathy*, Three Rivers Press, Nueva York, 2009.
- , *El mono que llevamos dentro*, Tusquets, Barcelona, 2007.
- , *Bien natural*, Herder, Barcelona, 1997.
- , *Good Natured, The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Library of Congress Cataloging, EUA, 1996.
- Wells, Herbert Georges, *El país de los ciegos*, Acantilado, Madrid, 2005.

Introducción a la bioética. Desde una perspectiva filosófica, de Paulina Rivero Weber, se terminó de imprimir y encuadernar en marzo de 2021 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. San Lorenzo, 244; 09830 Ciudad de México. En su composición, realizada por Juliana Avendaño López, se utilizaron tipos Arno Pro. La edición, al cuidado de Julio Gallardo Sánchez y Blanca Rocío Muciño Ramírez, consta de 3 000 ejemplares.



Obras relacionadas del catálogo

*Bíos. El cuerpo del alma
y el alma del cuerpo*

Juliana González Valenzuela

*Pautas bioéticas. La industria
farmacéutica entre la ciencia
y el mercado*

Ricardo Páez

*En defensa de los derechos
de los animales*

Tom Regan

*Zooética. Una mirada filosófica
a los animales*

Paulina Rivero Weber (coord.)



En *Introducción a la bioética. Desde una perspectiva filosófica*, Paulina Rivero Weber sumerge al lector en el complejo mundo de la bioética y ofrece una explicación de cómo ésta se ha entendido desde diferentes disciplinas y corrientes a lo largo del último siglo, así como de los conceptos filosóficos necesarios para comprenderla, en un entorno de acelerado progreso científico. Sondea su surgimiento en la filosofía al exponer las bases de este nuevo saber en las ideas de Fritz Jahr y Van Rensselaer Potter, para después explicar las herramientas filosóficas que aportaron a la bioética, sin saberlo, Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger.

En su segunda sección, "Humanismo, antropocentrismo y el concepto de 'persona'", aborda aspectos medulares de la bioética que requieren claridad para manejar cualquier problema de esta área. Analiza el humanismo y su relación con el teocentrismo y el antropocentrismo, para finalmente exponer una de sus tesis centrales: es necesario superar el humanismo y el antropocentrismo para responder a los problemas del mundo contemporáneo. La autora finaliza su exposición con una síntesis de temas selectos de bioética: la moral animal y la ética humana, la agresión y la violencia, la relación entre el especismo y el cambio climático, la interrupción voluntaria del embarazo, la eutanasia, la senectud y la discapacidad. La obra culmina con un reflexivo epílogo que urge al lector a respetar la vida y la naturaleza.

