



**Aportes para una fundamentación estética y ontológica
de la inalienabilidad de la existencia humana**

TESIS

Para optar el Grado de **MAESTRO EN BIOÉTICA Y BIODERECHO**

Asesora: Dr. Myriam Falla Guirao de Güich

Maestrando: Javier Eduardo Pérez Téllez

LIMA, 2018

Resumen

La presente investigación pretende enriquecer y repensar los fundamentos filosóficos que permiten determinar la inalienabilidad de la existencia humana. Cuando se hace referencia a la vida del hombre como merecedora de respeto suele usarse el término *dignidad humana*. Sin embargo, como señala Atienza (2010), este término a menudo suele ser utilizado de una manera poco clara en cuanto a su significado y, a menudo, de forma meramente descalificativa mas no propositiva en cuanto a argumentos. En efecto, el abuso de dicho término ha generado que su sentido originario se vea empañado por la inespecificidad, habiéndose por tanto vuelto equívoco. Por tal motivo, en la presente investigación he optado por utilizar el término *inalienabilidad* para describir aquella característica de inviolabilidad que se desprende como imperativo moral en virtud de ser persona, término por el cual se alude a un ser que pertenece a una especie cuyos individuos desarrollados son, dada la teleología de su naturaleza, racionales y autoconscientes y capaces de autodeterminarse libremente en virtud de su naturaleza¹. Para deducir la fundamentación de dicho imperativo moral, se buscará demostrar, mediante un análisis fenomenológico, que la existencia humana es un fenómeno tal que puede ser fundamentado, como refería Foucault (1987), de forma estética, vale decir, que la existencia de la persona humana posee una dimensión estética a partir de la cual puede descubrirse el sentido y valor de la vida como ser personal y, en esa medida, su carácter típico de ser inalienable. Dicho aspecto estético puede determinarse a partir de las dos modalidades del aparecer de la vida humana, a saber, tanto en lo relativo a su dimensión narrativo-existencial, esto es, a la misma estructura de obra de arte literaria de su identidad o, como la llama Ricoeur (2006) *identidad narrativa*, como también a su dimensión de consciencia encarnada situada corporalmente en el mundo, bajo la cual el cuerpo mismo tiene un aparecer estético basado en su capacidad expresiva, representativa, simbólica y portadora de sentido, que es el modo en que Merleau-Ponty (1945) describe la realidad corporal. Es así que la inalienabilidad que suponemos intrínseca a la obra de arte es tan sólo una proyección vaga de la autonomía moral propia del ser humano que radica en su carácter creador. Pero, ¿creador de qué? Si entendemos el arte como un proceso de representación óptica,

¹ Evidentemente, dicha teleología natural, por diversos motivos, puede no llegar a su pleno desarrollo, lo cual no es óbice para descartar la condición personal de ningún miembro de la familia humana, pues para ser persona solo se requiere la filiación biológica a esta (Spemann, 2010).

como postula Gadamer (1977), entonces el carácter estéticocreador consustancial a la existencia humana sería un proceso de auto-representación proyectiva enmarcada en una dialéctica narrativa del Yo que a su vez está enmarcada en la cultura en que está inserto dicho Yo y que tendría como finalidad la constitución misma de su subjetividad e identidad, siendo ella la obra maestra de su autor. Es así que tanto autor, narrador y relato se circunscriben a la misma persona en la dialéctica gestora de la identidad (Ricoeur, 2006).

Describir la vida humana como una obra de arte implica que esta guarda en su origen como condición de existencia, esto es, como un *a priori*, la libertad del propio artista y todas aquellas condiciones para el efectivo desenvolvimiento de este. De hecho, es la misma dimensión estética de la vida la que sirve de hilo conductor que devela el fenómeno de la libertad humana. Las condiciones que esta última precisa para el desarrollo natural de la teleología propia del hombre son tanto sociales como materiales. Sin estas condiciones del obrar es imposible ninguna creación ni autodeterminación por parte del sujeto.

Finalmente, dada la importancia de la corporalidad en la constitución de la identidad y en el existir mismo del ser personal, cabe preguntarse hasta qué punto la alteración genética de la misma y de su *diseño* genético por medio de técnicas de bioingeniería representan una amenaza con respecto al carácter de inalienabilidad del ser humano. Como se verá, una situación como la descrita no puede sino alterar unilateralmente la forma de existir y de habitar el mundo de quien sería sometido a tal procedimiento y, en esa medida, se está afectando y limitando el desarrollo y desenvolvimiento espontáneo de su libertad, razón por la cual dicho proceder es éticamente inadmisibles. En esa medida, garantizar la integridad genética de cada individuo redundaría en el respeto a su libre y autónomo desarrollo vital y, por tanto, al carácter estético-creador que le es constitutivo.

Abstract

This research aims to enrich and re-think the philosophical groundwork of the concept of human dignity. However, as this expression has been over used and is now illdefined I have decided to use the term inalienability, which I think is less equivocal. Also, I aim to demonstrate, by means of an hermeneutic analysis, that the very nature of human existence is such an ontological phenomenon that it can be founded, as it was said by the

French philosopher Michel Foucault (1987), through an “aesthetic of existence”, term which can be used to found human life. Life is like an artwork, and that can be said in two different senses: Life is, in one hand, is a story (that is to say an intangible artwork, like literature), and in regard to human body itself, it can also be considered an artwork. In fact, human body has a aesthetical way of being, as it is said by the also french philosopher Maurice Merleau-Ponty (1975).

According to these terms, the inalienability we suppose inmanent to human being could just be nothing but a weak projection of the moral autonomy inner to human nature, which is grounded on its creative character. At this point, we could ask: but, creator of what? If we understand art as a process of ontic representation, as it is said by Gadamer (1977), then the creative-aesthetic nature of the human person can be explained in terms of a projective self-representation in context of a dialectical narrative of the self which is always influenced by the social context and history and that has as goal the final constitution of the self, so it is correct to say that in this process the self is the masterpiece of itself. Logically, this means that author, story and narrator are just one person (Ricoeur, 2006). To compare human life with a work of art implies that life has on its origin, as the artwork, the need of freedom of the artist and all the conditions along with it. These conditions are ontological, like creative and artistic freedom, and also material conditions (like health and resources). Without them the person cannot act (act implies freedom) an so without them it becomes an impossible task to accept life, under that terms, as an artwork, because the word “human” in that case would only refer to a biological category, but not a *modus existendi*.

Finally, provided that it is part of human nature to be a material and corporal being, it is a threat to human’s inalienability that, thanks to biological technology, the very essence of our existence (the DNA) could be, or at less could be in a certain future, manipulated by scientists in order to “design” human beings. That would imply a terrible harm to our

inalienability because it would destroy our essence of creative and free beings; in fact, symbolically it would imply man's death.

Índice	
Resumen	1
Abstract	3
Índice	4
Introducción	5
0.1 Justificación de la investigación	5
0.2 Preguntas de investigación	8
0.3 Metodología	8
0.4 Hipótesis	8
0.5 Objetivos	8
0.5 Estructura	9
Capítulo I: Condiciones de posibilidad del proyecto estético-vital	
1.1 Nociones preliminares	10
1.2 Conceptos a definir	12
1.3 Ontología de la libertad	15
1.3.1 Fenomenología	15
1.3.2 Personalismo	35
1.3.3 Esbozo de un concepto de libertad	51
1.4 Condiciones socioeconómicas	56
1.4.1 Acceso a la atención en salud	58
1.4.2 Acceso a la educación	62
1.4.3 Democratización de la economía	64
1.4.4 Consideraciones bioéticas sobre los factores socioeconómicos	71
1.5 Condiciones Políticas	72
1.5.1 Democracia	73
1.5.2 Republicanismo	75
1.5.3 Consideraciones bioéticas sobre la política	79
Capítulo II: La existencia como fenómeno estético	
2.1 Nociones preliminares	81

2.2 Merleau-Ponty: La carne como lienzo	82
2.3 La existencia como fenómeno narrativo: Ricoeur	94
2.4 Consideraciones bioéticas	100
Capítulo III: Proyecto estético-vital y biotecnología	
3.1 ¿Una amenaza para la libertad artística?	104
3.2 Consideraciones bioéticas	111
Conclusiones	120
Referencias bibliográficas	122

Introducción

Justificación de la investigación

El ser humano ha sido valorado por la mayoría de culturas en la historia como un ser valioso, al punto que su vida, en muchos pueblos, era considerada sagrada, aún incluso cuando el mundo antiguo fuera pródigo en guerras. Sin embargo, a lo largo del siglo XX, se repensó al hombre y el lugar que este ocupaba en el mundo, lo que dio como resultado la deconstrucción del sujeto y, por tanto, la crítica al concepto de naturaleza humana. Sin embargo, a partir de mediados de siglo XX, tras la traumática experiencia de las guerras mundiales y el auge del totalitarismo, la comunidad internacional ratificó, a través de la Declaración de los Derechos Humanos, que todos los miembros del género de la humanidad, por su sola pertenencia a esta poseen derechos inalienables que el Estado debe reconocer y proteger.

No obstante, los avances en materia de Derechos Humanos, es sumamente difícil fundamentar ontológicamente a estos últimos en un contexto en el que se cuestiona la existencia de una naturaleza que fundamente un *ethos* humano². Esto se debe principalmente a que la noción de una naturaleza propia del hombre ha sido duramente atacada y cuestionada por muchos pensadores del siglo XX.

Para abordar esta cuestión, es necesario preguntarse, de haber una naturaleza humana, las siguientes cuestiones cuáles serían sus características principales. El siglo XIX, gracias a Nietzsche, había descubierto que el hombre no es el apolíneo ser que había idealizado la ilustración, sino que, lejos de ver motivadas y fundadas sus acciones en la razón, frecuentemente actuaba como un ser agresivo movido por impulsos instintivos y, en consecuencia, primitivos. Tales ideas vinieron a ser confirmadas por distintos hechos del siglo XX, como los estudios de Freud acerca del inconsciente, las Guerras Mundiales, el totalitarismo (el cual rebajaba la dignidad del hombre al obligarlo a vivir bajo el mismo género de vida que los animales sociales pero apolíticos, como las hormigas) y el auge de un capitalismo depredador que ha llevado a la humanidad a un ideal de vida regido por el consumismo y la idolatría de la mercancía y del antivalor que la sustenta, la avaricia, lo que a su vez ha ocasionado una terrible desigualdad social así

² Como se sabe, tal intento suele ser criticado *ipso facto* como falacia naturalista, con lo cual el Derecho queda en posición de orfandad con respecto a la fundamentación de las normas positivas, pues estas, para ser justas, no pueden sino fundarse en el Derecho Natural.

como una crisis medioambiental de la que todavía no se sabe si será posible revertir a tiempo.

Todo lo ya dicho genera un fuerte escepticismo frente a una visión del ser humano como animal racional y ético, pues dada la experiencia histórica hasta el presente, el hombre del siglo XX y aun el del XXI se distingue, como afirma Habermas (2010) por ser portador de una racionalidad muy aguda en cuanto a los medios, mas totalmente inepta en la captación de los fines. El hombre medio ha caído en la dictadura del inmediatismo hedonista y consumista, mientras los poderes fácticos lo manipulan hasta el punto de enajenar su percepción-de-sí para que crea que es libre, sobre todo política y económicamente. Desde el plano filosófico, Foucault (1994) y Sartre (1993) rechazan (el segundo implícitamente) toda teoría del sujeto, puesto que este no es una sustancia y, en el plano económico, Bunge (1985) señala que el consumidor no es siempre racional. Como es patente, en tal contexto es difícil sostener una ontología del ser humano entendida como naturaleza o al menos como naturaleza puramente racional. Si fuera de naturaleza racional, no actuaría del modo que lo hace habitualmente, y de ser su naturaleza estrictamente biológica, en consecuencia, en nada se diferenciaría de las bestias.

Por causa de lo anterior, en aras a encontrar el fundamento ontológico de la dignidad humana, es necesario re-pensar la ontología del hombre. Sin perjuicio de ello, ha de evitarse el caer en cualquier forma de reduccionismo ontológico, pues, como probó la experiencia histórica del siglo XX, fácilmente de este puede deducirse una normativa que tienda a la absolutización de todos los individuos a un *ethos* acorde con la noción de naturaleza que se maneje, lo que, indefectiblemente, conlleva a la instrumentalización de la vida individual y al vasallaje del hombre al *ethos* totalitario, cuya práctica discursiva se basa, justamente, en un determinado concepto de naturaleza humana³. Esta tarea se justifica si se tiene en cuenta el empleo frecuentemente

³ En efecto, la construcción de una falsa idea de naturaleza humana puede producir en la persona un falso reconocimiento que la lleve a auto-enajenarse y, por tanto, a dejar de ejercer su libertad. Por otra parte, no puede dejarse de mencionar a este respecto que la reducción del ser humano a un ente puramente social o puramente individual ha dado como resultado el establecimiento de regímenes políticos que atentan y oscurecen la naturaleza humana, como el neoliberalismo y el comunismo (Wojtyła). Por el primero, el ser humano se piensa ya no como ciudadano, sino como un átomo aislado del tejido social, principalmente regido por necesidades puramente personales, las cuales ha de saciar por medio de la sociedad. En cambio, en el segundo caso, la dimensión individual de la persona humana se ve absorbida completamente por su ser social, al punto de reducirla a un colectivismo economicista totalitario que enajena al individuo al considerarlo puramente un engranaje de la gran maquinaria que es la sociedad. Teniendo ello en cuenta, no extraña que Foucault (1987) sea tan escéptico con respecto al concepto de naturaleza humana.

instrumental al que es sometido el ciudadano medio contemporáneo (no en vano en el mundo empresarial se utiliza la vergonzosa y grotesca expresión *recursos humanos*) y la poca fundamentación ontológica que recibe su calidad de inalienable. En efecto, si no se encuentra una fundamentación correcta a la inalienabilidad de la existencia humana, esta solo adquiere valor por la legalidad, la cual, puede argumentarse, se restringiría al derecho positivo y a la convencionalidad, por lo que lo justo no existiría realmente, sino sólo lo legal, que, como saber cualquier persona mínimamente informada, puede llevar a situaciones dantescas, pues lo legal devendría automáticamente en moral y aceptable socialmente. Tales serían las consecuencias de la muerte de la metafísica de la persona, pues la ética delibera sobre lo justo en relación al hombre, mas si se pierde la noción de hombre lo justo pasa a ser relativizado, al igual que el hombre mismo pasa a verse devaluado. En consecuencia, estamos ante una disyuntiva: o se logra fundamentar correctamente la valía de la existencia humana, o esta renuncia a su pretensión de poseer una dignidad superior a la del resto de seres, lo que nos llevaría a justificar éticamente su carácter meramente utilitario, accesorio e intrascendente. Es por ello que nos vemos entre dos alternativas: iusnaturalismo o iuspositivismo. Desde ya declaro mi filiación iusnaturalista, si bien rechazo todo reduccionismo y determinismo a partir del concepto *naturaleza humana*.

Dada la necesidad ya planteada de cimentar el discurso de los Derechos Humanos es que busco revalorar la metafísica de la persona y su carácter constituyente. Tal proceder lo realizo con la convicción de su necesidad, pues entre el neoliberalismo realmente existente, el renacer de las ideologías de extrema derecha y el desarrollo de formas de pensamiento basadas en elementos posmodernos y anarquistas (muy funcionales al neoliberalismo, por cierto), como el feminismo radical, por ejemplo, se amenaza con negar y relativizar el carácter de inalienabilidad que posee la existencia personal humana. De hecho, la cada vez mayor aceptación social de la cual gozan la eutanasia, el aborto y la experimentación con células germinales muestra la gravedad del problema. Bajo tal situación, busco develar la dimensión estética de la persona para acceder a su *modus existendi* propio, a partir del cual pueda ser posible inferir lineamientos normativos que sustenten la necesidad de respetar la inalienabilidad de la vida humana y los derechos que se desprenden de ella, cuyo cumplimiento y ejercicio permiten establecer un marco de circunstancias adecuado para el florecer del *ethos* personal que pueda asimismo servir de base para la *eudaimonía* o vida feliz y realizada.

Preguntas de investigación

Esta tesis pretende contestar una serie de preguntas, o, en todo caso, conseguir aproximaciones razonables a sus respuestas. Entre las preguntas a contestar se encuentran las siguientes

1. La existencia humana, ¿posee un valor estético intrínseco que pueda ser moral y, en el plano jurídico, legalmente vinculante? ¿En qué se funda dicho valor?
2. De poseer el hombre un valor intrínseco y un fundamento ontológico pertinente en lo que se refiere a tal valor, ¿cuáles son las condiciones necesarias para que prevalezca este valor en el devenir humano?
3. ¿Qué *ethos*, de haberlo, se constituye en emblemático de nuestra existencia?

Metodología

El método a utilizar en la presente investigación es el método fenomenológico enriquecido, a su vez, por los aportes del método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer.

Hipótesis

La hipótesis principal del trabajo parte de una intuición filosófica que, como tal, considero autoevidente *prima facie*, a saber, la existencia humana, que es siempre y para todos los casos existencia personal, posee una dimensión estética constitutiva que le provee de la capacidad de autoconfigurarse como una obra de arte, lo cual revela su particular naturaleza y permite establecer los imperativos que resguardan la integridad de su desarrollo, siendo el principal de estos el imperativo de respetar la inalienabilidad propia de la persona humana. El autoconfigurarse propio del hombre no puede estar nunca completo mientras la existencia siga en curso, por lo que el carácter de obra de arte de la vida solo puede alcanzarse en el momento de morir (Heidegger, 1993). Por tal motivo, la existencia, en su transcurrir, será siempre una obra de arte en *proyecto* e *inacabada*. En virtud de ello, en lo sucesivo se hará referencia a la existencia humana como un *proyecto estético*. Cabe acotar que dicho carácter estético de la existencia será determinado recién en el segundo capítulo de la investigación.

Objetivos

Objetivo general. -El objetivo principal de esta investigación es determinar que el ser humano, entendido como persona, puede ver fundada la inalienabilidad de su existencia en base a la dimensión estética que esta posee.

Objetivos específicos. -

1. Aproximarse a la ontología de la persona.
2. Determinar en qué se funda el carácter estético de la existencia humana.
3. Deducir de la dimensión estética de la vida del hombre su carácter de inalienable.
4. Establecer los requerimientos materiales, sociales y políticos que necesita la existencia humana, entendida esta como proyecto constante, para desarrollarse a plenitud
5. Indagar, en el marco del debate bioético contemporáneo, si la manipulación genética y el DGP pueden generar situaciones en que se atente contra el carácter de inalienable del ser humano.

Estructura

En su primer capítulo, la tesis apunta primero a definir y explicitar el fenómeno de la libertad en tanto que este será el hilo conductor a partir del cual se develará el carácter estético de la vida humana. Para ello, se repasan y discuten los aportes que han brindado en esta materia filósofos como Sartre, Wojtyla, Spaemann y Merleau Ponty. Luego, se pasará a analizar las condiciones materiales que viabilizan la libertad, entendido este término en su dimensión tanto colectiva como individual.

Posteriormente, en el segundo capítulo, se buscará determinar el carácter estético de la existencia humana en sus diferentes modalidades, a saber, como proyecto narrativoexistencial y como dimensión ontológica consustancial a la corporalidad humana. Dado que el *a priori* material de la condición humana es la misma existencia corpórea, estos dos términos deben ser vistos como dos aspectos de una misma realidad indisoluble desde el punto de vista ontológico. Asimismo, de la esteticidad de la persona se deducirá su autonomía moral.

Luego, en el tercer capítulo, se analizará si el DGP y la manipulación genética pueden comprender o no una amenaza para la inalienabilidad humana y, en consecuencia, la capacidad y derecho de toda persona de darse a sí mismo un proyecto de vida y hacer de esta una obra de arte.

Capítulo I: Condiciones de posibilidad del proyecto estético-existencial

1.1 Nociones preliminares

En el presente capítulo se busca determinar los prerequisites necesarios para que, de manera efectiva, sea fácticamente viable que una persona pueda elaborar un proyecto de existencia autónomo o, en otros términos, una obra de arte elaborada por el propio sujeto sobre sí mismo. A medida que va llevando a término dicha obra, la persona va constituyendo y gestando su identidad. Ello presupone que la persona posee la libertad como una facultad del todo suya, por lo que habría que preguntarse si esta es posible y, si lo es, hasta qué punto esta se da realmente en los hechos y cuál es su horizonte de posibilidad. Con tal fin, he buscado el establecimiento de una ontología que dé cuenta del fenómeno de la libertad humana, para lo cual me he basado en el análisis y discusión del pensamiento de los siguientes autores: Spaemann, Sartre, Merleau-Ponty y Karol Wojtyła. Luego, intento deducir a partir de lo ya establecido las condiciones materiales y políticas necesarias para el establecimiento de un proyecto estético-vital. Para tal propósito, he consultado obras de autores como Pogge (2005), Sachs (2015) y Frieden (2007), así como la enciclopédica obra del historiador Josep Fontana (2013), *Por el bien del imperio*.

Todos los pensadores propuestos, cada uno desde su propia perspectiva, brindan aportes valiosos en lo que respecta al tema de la libertad que permiten comprender cómo esta es una dimensión constitutiva y fundamental de la existencia humana, sin la cual la idea de *inalienabilidad* de la misma se vuelve impensable. Asimismo, el análisis comparado de las cuatro propuestas revela distintos puntos de correspondencia que, de sintetizarse y tras absolver las limitantes de cada una de manera aislada mediante reformulaciones propias y a partir del pensamiento de los demás autores planteados, permite el planteamiento de un concepto de libertad de mayor capacidad explicativa y que, además, tiene la ventaja que parte de la ontología misma del hombre, es decir, de su propia y particular forma de habitar el mundo (lo cual es válido incluso para Sartre). Esta modalidad de la existencia que es la libertad, es siempre libertad artística de creación y le procura al hombre una dignidad particular de la que carecen otros seres vivientes; la libertad se hace presente consustancialmente en la existencia y devela el

esencial carácter estético de la misma. De hecho, no hay libertad sin estética ni estas últimas sin una ontología propia del existir humano y viceversa.

Por otra parte, se ha escogido a los autores mencionados porque (si bien cada uno posee matices a este respecto) todos ellos se alejan de una posición naturalmente determinista con respecto a lo humano (lo que no niega que el hombre sea un ente natural, sino que se reduzca de manera absoluta a lo natural), con lo que se previene el caer en un discurso normativo fundamentado en un naturalismo mal entendido. En otras palabras, los autores citados rescatan la subjetividad sin, en líneas generales, descuidar el carácter natural del hombre. De darse la situación opuesta (vale decir, reducir el hombre a un ser específico subsumible en una clase) tal hecho evidenciaría la colonización del individuo por parte de una formación discursiva con tendencia a objetivar la subjetividad y, con ello, anular el carácter personal del ser humano. Es por ello que he guardado una cautelosa distancia de autores tan capitales como Aristóteles, Santo Tomás, Descartes (quien veía el atributo más resaltante de la existencia como la *función* de una *cosa*) o Hobbes, quien explicaba la existencia humana como *meramente* animal. Todos ellos poseen como limitación la ausencia de un estudio sistemático de la subjetividad en la subjetividad, lo cual no implica que no sean tomados en cuenta, sino que deben ser considerados con precaución y con ciertas reservas⁴. Es recién en el siglo XX cuando, tras el giro fenomenológico de la filosofía, se trata de repensar al ser humano ya no sólo como miembro de una clase, como una cosa o como un ser animal con una diferencia específica, sino que, gracias a dicho método, puede estudiarse al ser humano a partir de su subjetividad-en-el-mundo. No es casualidad que los autores a los que me remito para estudiar el fenómeno de la libertad estén todos influenciados por el

⁴ Tanto Aristóteles como Santo Tomás tienen el limitante que, debido a su aproximación naturalista, consideran al hombre como un individuo perteneciente a una clase, en la cual cada miembro de la misma se diferencia del conjunto tan solo por su materia. Tal forma de proceder es muy adecuada para entes naturales en los que todo miembro de una clase natural comparte con esta una misma esencia y, por consiguiente, una misma diferencia específica. Sin embargo, el hombre, en tanto entidad personal, tiene una subjetividad que lo vuelve único, por lo cual su modo de ser no es meramente el de un miembro de una clase (Spaemann, 2010). La subjetividad se construye a partir de la esencia natural, pero no se reduce a esta, sino que la trasciende, y lo que la trasciende es el propio carácter existencialmente reflexivo del ser personal. Este carácter reflexivo de la existencia revela que esta nunca es sólo existencia pura y que, asimismo, no es tampoco solo esencia. En Aristóteles existencia y esencia son indistinguibles, y eso lo que revela es que el concepto de persona no se halla presente en este autor, y ello es así debido a la carencia de un método para explorar sistemáticamente la subjetividad desde sí en lugar de estudiarla desde una retórica posición objetivista y naturalista. Tal carencia impide a los autores mencionados aprehender lo propio del fenómeno de la existencia personal. Este error también lo comete Descartes, quien considera al hombre una *res cogitans*, es decir, una *cosa* pensante. Por causa de su aproximación reificadora, así como al dualismo ontológico sostenido por este filósofo, su pensamiento, a pesar de su carácter evidentemente revolucionario, se ve imposibilitado para dar cuenta de lo humano.

método fenomenológico o sean en regla fenomenólogos, como Sartre y Merleau-Ponty. Tanto ellos como los personalistas Wojtyla y Spaemann tienden a situar al hombre como un fenómeno global con distintas dimensiones que debe ser comprendido en su propio aparecer fenoménico y rechazan brindar una definición exacta del ser humano dado su carácter de inefabilidad. Asimismo, estos autores no descuidan la dimensión fáctica sin la cual la existencia se vuelve completamente ininteligible, lo que permite entender la libertad en el marco de las condiciones fácticas de su ejercicio efectivo.

1.2 Conceptos a definir

Inalienabilidad

Primeramente, debe aclararse los conceptos que serán recurrentes en este estudio. Uno que se usará muy frecuentemente es el de inalienabilidad. Esta palabra viene del latín *alienare*. A su vez, este término latino está relacionado con el adjetivo *alius*, que comprende la noción de lo distinto con respecto a un ente, esto es, *lo otro*. Por lo tanto, inalienable significa, en un sentido antropológico, la libre disponibilidad del ser humano de estar para sí mismo, y de tenerse a sí mismo en unidad autónoma de sí y para sí y no solo para otro, es decir, refiere a la experiencia de reposar en su propio y para su propio ser y no estar sometido al arbitrio ajeno, razón por la cual lo inalienable refiere a aquello que no puede ni debe ser instrumentalizado ni sometido a voluntad ajena, sino solo a la su titular; un término equivalente sería *inviolabilidad*. En consecuencia, el término inalienable refiérese a la calidad del hombre de estar vuelto para sí en la constitución del devenir de su narrativa vital, siendo esto lo que le confiere su singular dignidad, vale decir, a su derecho a ser inviolable en su integridad, razón por la cual la cualidad de ser inalienable deviene en autonomía, y la autonomía a su vez reclama para ser tal el ejercicio de libertad, es decir, de verse libre de cualesquiera intromisiones que impidan su desarrollo autónomo. El ser para el otro que es la alienación implica el salir de sí para pasar a ser tratado como un objeto y posesión del otro. Entonces, por lo ya mencionado, vida inalienable es vida autónoma y libre, y esto a su vez implica no sólo libertad formal sino fáctica, pues de otro modo la autonomía no poseería la independencia para no alienarse ante lo otro, sea esto una situación, una persona con poder, etc.

Ontología

Por este término ha de entenderse el estudio del ente en tanto ente (Heidegger, 1997), es decir, la ontología es el estudio de las cosas en su aparecer y manifestación, desde ellas y en ellas. Es importante acotar que el acercamiento a las cosas debe realizarse sin prejuicios para evitar que estos se vuelvan un velo que impidan un conocimiento certero de la realidad; por ello es que es importante acercarse a los entes desde ellos, para ellos y en ellos. Las condiciones del aparecer del ente, por otro lado, serán tenidas como las condiciones *a priori* de posibilidad del ente, mas no por eso se reducirá al ente a sus condiciones de existencia *a priori*, sino que el ente debe ser explicitado en el sentido de su aparecer más allá de las condiciones de su aparecer.

Estética

Por estética ha de comprenderse el estudio del aparecer y del ser de la obra de arte como fenómeno y la pregunta por el sentido de este. En otras palabras, la estética implica tanto un acercamiento ontológico y hermenéutico con respecto al arte y a la obra de arte (Gadamer, 1977), pues es por esta que el arte se hace patente. Tal fenómeno requiere como condición ontológica *a priori* la existencia del ser personal, sin la cual no adquiere ningún sentido, pues es este quien hace surgir la pregunta por el ente (Heidegger, 1997) y, por tanto, por el arte. Por lo tanto, la estética es el estudio de lo artístico desde su ontología en tanto fenómeno, siendo la manifestación última de este la consciencia trascendental de la obra de arte contemplada en el grado de existencia suprema en el momento del devenir en que la consciencia se descubre como autoconsciencia estética.

Arte/Obra de arte

En el presente estudio, el concepto de arte desde el que ha de partirse es el propuesto por Hans-Georg Gadamer a partir de la investigación emprendida en su libro *Verdad y Método I* (1977), en el cual este autor declara que el arte *es un proceso óptico de representación*. Considerando ello, la obra de arte será el resultado y condensación de este proceso, por medio del cual lo representado sufre un incremento de ser gracias a la invocación realizada por la obra, sin que por ello haya separación entre la obra y el drama que representa. Ahora bien, dado que la obra de arte es en todo el momento de su gestación un proyecto y que, como tal, no deja de serlo hasta que esté terminada, será forzoso considerar que la obra de arte que es la propia vida humana, que se encuentra

siempre en proyecto, no podrá llegar a su culminación más que cuando el autor de la misma le haya puesto punto final, lo que coincide con el momento de la muerte (Heidegger, 1997). Es por tal motivo que he visto pertinente utilizar el término proyecto para referirme al vivir del hombre, pues su existencia presenta esta estructura hasta el momento de su cese, el cual, como es evidente, coincide con el de la muerte biológica de la persona.

Existencia

El término existencia, etimológicamente, remite a un estar-fuera-de-sí. El estar fuera de sí es justamente la forma propia del ser-del-hombre y de la persona. Como afirma Heidegger (1997) en *Ser y Tiempo*, el ser humano es el único ente que se tiene como suyo, es decir, que se autoposee y que, por ello, puede forjarse para sí un proyecto de existencia. Esta misma característica la describen como propia del hombre Spaemann (2010) y Wojtyła (2011)

Así, la relación reflexiva que posee el ser humano con respecto así es lo que permite establecer el modo propio del ser humano de habitar el mundo. Como explica Heidegger (1997), un ente cualquiera simplemente está en el mundo, mientras que la existencia netamente humana explicita el ser de la persona, pero este es un ser un ser que va *siendo* a partir de sus posibilidades y de la construcción de su proyecto⁵. Por el contrario, en el caso de los animales estos nunca están fuera de sí, sino que siempre están-en-sí-mismos. Los seres no personales, pongamos por caso, un conejo, no pueden salir de sí sino que siempre su interioridad está replegada en su propio ser, siendo constitutiva e indesligable de este, es decir, su ser se agota en su ser y ontológicamente ambos son indisociables, razón por la cual los animales no poseen existencia personal. La consciencia del animal no-personal sería *siempre* consciencia-de-lo-otro y nunca de sí. Un conejo, por ejemplo, puede sentir miedo al aproximársele un depredador, pero no posee consciencia de un “yo tengo miedo”, esto es, no posee capacidad aperceptiva,

⁵ La existencia personal, (y es esta la intuición filosófica de la que parto) sensu *stricto*, es una obra de arte en gestación y, en esa medida, es un proyecto estético. Por tal motivo, el presente capítulo se refiere a las condiciones des posibilidad de la obra de arte de la existencia como proyecto estético-existencial. Sin embargo, debe acotarse que el carácter estético de la existencia es consustancial con respecto a la eticidad de esta. Por ello, retomando a Platón, considero que una vida éticamente correcta (esto es, en la verdad) es bella y que, en consecuencia, una vida vivida sin eticidad y, por tanto, en el desconocimiento o ignorancia (sea esta consciente o no) es fea. La identidad presente entre la belleza, el bien y la verdad se presenta como indisoluble, pues tales términos están referidos a la existencia personal y esta es siempre numérica y ontológicamente una.

razón por la cual el acceso a su interioridad a partir de un proceso de autodistanciamiento trascendental le está totalmente vedado, sin que por ello se niegue la existencia de dicha interioridad. La existencia, así entendida, es un fenómeno netamente personal que consiste en ser-en-el-mundo, vale decir, la existencia personal implica un habitar el mundo, un tomarlo no meramente pasivo, sino un asumirlo en una red de significados y sentidos en una relación bidireccional e indisoluble en la que el mundo está-ahí-para-mí-y-para-nosotros de modo preontológico en su aparecer óptico.

1.3 Ontología de la libertad

1.3.1 Fenomenología

Sartre

Debe, primero que todo, precisarse que el pensamiento de Sartre, si bien posee una innegable unidad conceptual, no es monolítico; por el contrario, puede corroborarse que este autor modificó algunas posiciones con el paso de los años, como se verá un poco más adelante.

Entendamos el contexto en que vivió Sartre. Este filósofo fue testigo de la crisis de las democracias liberales europeas de la primera mitad del siglo XX y del ascenso de los movimientos totalitarios al poder, tanto los tradicionalmente considerados como de derechas (como el franquismo, el nazismo y el fascismo italiano) como los de izquierda, abanderados principalmente por la URSS. Los anteriores regímenes guardan en común el ser colectivismos que consideran que la existencia individual no posee ninguna dignidad especial, sino que lo que brinda sentido a la vida del hombre es el pertenecer a una colectividad que posee unos fines preestablecidos, autónomos y propios: el individuo, para estas distintas formas de colectivismo, sólo es auténtico y encuentra sentido a su existencia en tanto que se aliena con respecto a los fines supremos de la superestructura social, sea esta el pueblo o el estado.

Sartre, testigo de los ya mencionados hechos, elabora una filosofía contestataria con respecto a los totalitarismos de su tiempo (si bien fue excesivamente condescendiente con el totalitarismo de izquierdas, por lo que con justicia se puede afirmar que no fue coherente ni honesto con sus mismos postulados). El mejor esbozo de su pensamiento y filosofía, que el mismo filósofo preparó en vida, es la conferencia intitulada *El existencialismo es un humanismo*, en la que aborda sus principales tesis, dado que su libro *El ser y la nada* era, si bien muy comentado, muy poco leído y peor comprendido. Por ello, Sartre ofrece en dicha conferencia, en términos sencillos, los

puntos clave de su pensamiento. Sin embargo, dada su riqueza temática, se expondrá en esta investigación el pensamiento de Sartre a partir de *El ser y la nada* (1993), su obra filosófica cumbre, en la que explicita este autor lo que entiende por libertad.

Antes de exponer los planteamientos de Sartre, es necesario realizar una acotación que considero fundamental en aras a una mejor comprensión de su obra. Sartre (1993) coloca como marco de referencia de la existencia humana una concepción dualista del mundo basada en los conceptos siguientes: el en-sí y el para-sí. Mientras que el primero designa al mundo de las cosas el segundo alude a la existencia humana. Ello no puede resultar más claro: los seres humanos son autorreflexivos, pueden salir de sí y autodistanciarse para mirarse desde una distante perspectiva exterior; esto es, el hombre posee la cualidad de trascender su ser y autoreferir su existencia. En cambio, las cosas no son capaces de ello, están imposibilitadas de salir de sí mismas, están condenadas a no desarrollar *logos*, pensamiento y consciencia, por lo que mercedamente reciben el nombre de cosas en-sí, pues poseen un ser pero están impedidas de salir de él y, consiguientemente, reposan en sí y simplemente están-ahí, a diferencia del hombre, que posee ser pero que a su vez es titular de este ser, lo que implica que puede mantener una relación con este y, por tanto, asumir su existencia. Este esquema conceptual divide por tanto a la consciencia aperceptiva con respecto al mundo, al objeto con respecto al sujeto, al Yo con relación a la cosa y, lo que es éticamente más relevante, al Yo del Tú, pues el otro se me presenta como una cosa y como límite a mi libertad (Sartre, 1993). La referida impronta cartesiana de este pensador es la razón por la que mantiene todavía el esquema de *res cogitans* o cosa pensante (para-sí) y *res extensa* o cosa extensa (en-sí). Esto es significativo, pues, como consecuencia de la mencionada premisa, la existencia humana va a ser analizada de un modo abstracto y formal por Sartre, quien la va a enfrentar con el mundo de los entes, situándola como polo ontológicamente antagónico del mundo, lo cual no es impedimento para que infructuosamente, intente realizar una síntesis del en-sí y el para-sí en el ser humano.

La escisión ontológica en dos principios antagónicos e irreconciliables implica, de facto, que el autor está convirtiendo la consciencia en una entelequia similar, aunque más radical, a la sostenida por el liberalismo economicista contemporáneo: el existir humano presentado como un sujeto trascendente con respecto a su facticidad y con la ilimitada capacidad de re-asumirla, enajenado de sus relaciones sociales y de su medio ambiente, es decir, de su mundo (la visión de los objetos como utensilios-para-mí

aplica, para nuestro autor, también al aparecer propio de los otros seres humanos, lo que lleva a que el hombre libre sartreano esté, de facto, siempre solo, pues ve al otro como un límite a mi libertad y como un ser que me quiere volver cosa). No es que el hombre esté alienado de la facticidad porque esta no exista, sino porque esta se muestra siempre incapaz de encontrarse en comunicación real con el hombre, pues no puede nunca determinarle un sentido, pues este, para Sartre, es siempre quien tiene la última palabra con respecto al sentido de su situación, pues es la persona quien le da sentido a su vida por medio de su proyecto (Sartre, 1993). En tal medida, puede decirse que es la facticidad la que propone sentidos y proyectos, pero es siempre el hombre quien tiene la palabra final sobre la configuración del sentido de su propia vida. Es por ello que este autor refiere que *ni siquiera la tortura nos desposee de nuestra libertad, pues libremente cedemos a ella* (Sartre, 1993, p. 548).

El dualismo ontológico de Sartre se decanta por el sujeto frente al objeto, a mi entender sobredimensionando la capacidad del hombre de imponer sus propias significaciones al mundo, es decir, sobredimensionando la libertad de la voluntad. Acerca de este dualismo ontológico, hay que observar, sin embargo, que en *El ser y la nada* (1993) Sartre reconoce que la realidad humana o el para-sí está en comunión con el ensí, lo cual deja claro en sus reflexiones acerca de la experiencia contemplativa del cadáver humano. En efecto, si el hombre tiene una dimensión de cosa, de en-sí, esta se revela plenamente en el cadáver. Así, refiere Sartre (1993):

Ese puro en-sí que no existe sino a título de trascendido, en y por ese trascender, cae en la categoría de *cadáver* si cesa de ser revelado y enmascarado a la vez por la trascendencia-trascendida. A título de cadáver, es decir, de *puro pasado de una vida*, de *simple vestigio*, no es tampoco verdaderamente comprensible sino a partir del trascender que ya no lo trasciende: es *lo que ha sido trascendido hacia situaciones perpetuamente renovadas*. (p. 374)

Este en-sí es, pues, según el autor, el aspecto corpóreo de la consciencia (1993). De hecho, como refiere en la misma obra este filósofo, el cuerpo, aquel ente que, privado del dinamismo que le da la situación existencial, pasa a ser un puro en-sí, es la consciencia misma, esto es, no es el receptáculo de la consciencia, sino la misma consciencia en un aspecto-no-tético o, en otras palabras, la forma de existir propia de la consciencia es corpórea (y en esto se diferencia de Descartes). No obstante, es patente que hay una contradicción entre el análisis fenomenológico de la libertad planteado por

este autor y su análisis también fenomenológico de la corporalidad. Por el primero el hombre es absolutamente libre y, en esa medida, su consciencia se revela como pletórica de potencialidades y trascendente de su facticidad, mientras que por el segundo análisis que realiza este pensador, la materia, aun siendo constituyente del sujeto, es incapaz por sí misma de limitar ni de orientar su libertad. A mi entender, tal aporía se presenta porque este filósofo parte de un esquema metafísico dualista y pretende yuxtaponerlos para explicar tanto el aspecto corporal de la existencia humana como su carácter simbólico y trascendente. El resultado de tal operación no puede sino presentarse como una imagen deformada y contradictoria del hombre, pues este es mayor que la suma de sus predicados (Spaemann, 2010) y, en dicha medida, debe ser estudiado desde su mismo dinamismo, esto es, como un ente de por sí indivisible y que, por tanto, no puede estar formado en base a una dualidad (Merleau-Ponty, 1945). El error de Sartre es el mismo que critica Merleau-Ponty a la ciencia, a saber, destruir simbólicamente la naturaleza por medio de una disección racional para, tras estudiar las partes por separado, dar cuenta del objeto de estudio en su aparecer por medio de una reconstrucción artificial del ente a partir de sus diseccionadas racionalmente partes constituyentes. El proceder del autor de *El ser y la nada*, además de cometer el error ya señalado, da mayor preponderancia a uno de los principios explicativos de los que se sirve para explicar la forma humana de estar-en-elmundo, a saber, el para-sí en desmedro del en-sí, es decir, de la facticidad, sin tomar en cuenta su real dimensión en tanto aspecto constituyente de nuestra vida. En otras palabras, Sartre asume la existencia de la facticidad y de la situación, pero no quiere asumir las consecuencias que esto representa para la vida humana.

La pregunta pertinente con respecto a lo anterior sería la siguiente: ¿cómo puede un ser ontológicamente unitario estar formado por dos principios ontológicamente inconciliables al punto que se fundan y uno llegue a ser un aspecto del otro? Es el mismo problema insoluble de la *koinonía* entre las ideas y los entes particulares en Platón. Tal planteamiento conlleva la aporía de presentar a un ser ontológicamente unitario pero constituido por dos principios ontológicamente opuestos e insolubles y que, para mayor dificultad, se muestra como ilimitado en sus posibilidades existenciales. Dicho en otros términos, la problematicidad del planteamiento sartreano se da cuando su esquema incoherente se aplica al problema de la libertad, pues la subjetividad (para-sí) tenderá a una exaltación inmoderada que, en la práctica, no

conoce parámetros o, dicho en otras palabras, la libertad del para-sí no podrá ser contenida por el en-sí, como se explicará posteriormente.

Sostiene Sartre en *El ser y la nada* (1993) que *la libertad no tiene esencia. No está sometida a ninguna necesidad lógica; de ella debería decirse lo que dice Heidegger del Dasein en general: “En ella la existencia precede y determina la esencia”* (p. 464). De la libertad puede decirse que no tiene esencia pues no es en sí misma nada o, en todo caso, como refiere Sartre, es una potencia nihilizadora del ser, es un vacío que transporta al para-sí (el ser humano autoconsciente) a la negación de sí para llegar a ser lo que no es. En otros términos, la realidad humana, según Sartre (1993), al no poseer una naturaleza (pues la naturaleza implicaría la total negación de la libertad), y al estar en pos de un proyecto intencional, va a buscar, en libertad, realizar tal proyecto, pero la actualización de ese proyecto con miras a futuro implica necesariamente una negación de su facticidad actual. Si yo tomo una decisión, y la convierto en una acción, esta cambiará los hechos y me cambiará a mí mismo, razón por la cual la libertad lleva a la negación de sí para alcanzar un determinado proyecto de existencia. Sobre esto, cabe realizar dos precisiones.

En primer lugar, la libertad, engendrada por la intencionalidad de la consciencia, sólo se manifiesta mediante la acción, sin medio de la cual la libertad no puede desplegarse, y sin la cual la libertad no tendría poder para cambiar al mismo para-sí.

Refiere Sartre (1993) a este respecto:

El concepto de acto contiene, en efecto, muchas nociones subordinadas que hemos de organizar y jerarquizar: actuar es modificar la *figura* del mundo, disponer medios con vistas a un fin, producir un complejo instrumental y organizado tal que, por una serie de encadenamientos y conexiones, la modificación aportada en uno de los eslabones traiga aparejadas modificaciones en toda la serie y, para terminar, produzca un resultado previsto. Pero no es esto aún lo que nos importa. Conviene observar, ante todo, en efecto que una acción es, en principio, *intencional*. (p. 459)

La acción, emanación de la libertad, es siempre intencional y es la actualización consciente de un proyecto existencial dado, lo que no implica que la acción sea invariablemente racional, pues, como afirma nuestro autor, la racionalidad suele venir después de la determinación de la libertad. La acción cambia la direccionalidad del devenir del mundo (vale decir, cambia el devenir del en-sí) gracias al proyecto existencial de la realidad humana y, asimismo, cambia también en sus cimientos a la

realidad humana misma, pues elegir es, ante todo, elegirse a sí y decidir estar y ubicarse de tal o cual modo frente al otro, al mundo y a sí mismo. Así, por ejemplo, como refiere Sartre (1993) yo soy consciente de la realidad social, que percibo como injusta, y, como ser libre, soy capaz de nihilizar esa situación, es decir, de aprehenderla como perecible y reemplazable por un proyecto existencial y social, como la revolución. A su vez, esta apuesta por un no ser en acto, por esta nada que es aún mi proyecto, implica el transformar en nada mi realidad social circundante para crear un nuevo estado social, y gracias a la acción que emprendo para crear un nuevo estado social, según el ejemplo de este filósofo francés (1993) me cambio a mí mismo, que me nihilizo en tanto individuo pequeño-burgués para situarme a mí mismo como frente a los otros como revolucionario y como militante de las causas sociales. Con ello he logrado cambiar el curso de los acontecimientos; la acción humana así ha vaciado al mundo de su sentido para recrearlo.

La acción se crea a partir de la intencionalidad de la conciencia, y esta a su vez no es reducible a lo racional, para nuestro autor. Si fuera racional, ello implicaría que las acciones son necesarias, y si son necesarias, ya no son libres. Refiere a este respecto Sartre (1993) que tanto las pasiones que mueven a la acción como la voluntad deliberativa son movidas por un fin, pero este fin no es creado por ellas, sino que estas se encargan sólo de ofrecer la forma en que este fin es alcanzado. Para ilustrar lo mencionado, nuestro autor refiere que, ante una situación de peligro, el fin de la realidad humana es, por lo general, sobrevivir, y para ello tiene dos caminos: seguir la pasión y correr o, en todo caso, decidir reflexivamente mantenerse en la situación por considerar que esto es lo más adecuado para conservar la vida. En ambos casos refiere Sartre (1993), el fin es el mismo, por lo que la instancia racional no es la que toma la decisión frente a la situación, sino que se ubica como racionalidad instrumental de medios con respecto a fines, los cuales son elegidos en libertad. De hecho, la racionalidad y la deliberación, para este filósofo, está siempre falseada pues la libertad humana elige y se-elige previamente a cualquier deliberación. En palabras de Sartre (1993):

Los móviles pasados, los motivos pasados, los motivos y móviles presentes, los fines futuros, se organizan en una indisoluble unidad por el surgimiento de una libertad que está más allá de una libertad que está más allá de los motivos, de los móviles y de los fines. Resulta de ello que la deliberación voluntaria está siempre falseada. En efecto, ¿cómo apreciar motivos y móviles a los cuales precisamente yo confiero su valor antes de toda deliberación y por la elección que hago de mí mismo? (p. 476)

Ante todo lo dicho, ¿cuál sería para Sartre el fundamento de la libertad? Si no es la racionalidad propiamente dicha, ni una naturaleza propia, ni un dios trascendente o inmanente al mismo hombre, ¿desde dónde puede fundamentarse la libertad? La respuesta es simple: dado que bajo cualquier forma de condicionamiento la libertad se autoenajenaría y el hombre perdería su libre arbitrio, entonces de ello se deduce que la libertad no puede fundamentarse en nada (de hecho, para este autor esta solo es nada), sino que es ella la condición *a priori* de la existencia propiamente humana y de toda acción. Cabría preguntar si es que esta concepción de la libertad no se vuelve en extremo contingente y gratuita. Sobre ello, Sartre (1993) afirma:

[L]a libertad aparece como una totalidad no susceptible de análisis; los motivos, los móviles y los fines, así como también la manera en que todos ellos son captados, son unitariamente organizados en los marcos de esa libertad y deben comprenderse a partir de ella [...]. Hemos mostrado que la libertad se identifica con el ser del Para-sí; la realidad-humana es libre en la exacta medida en que ha de ser su propia nada. Ella ha de ser esta nada, como hemos visto, en múltiples dimensiones: primero, temporalizándose, es decir, estando siempre a distancia de sí misma, lo que implica que no puede dejarse determinar jamás por su pasado para ejecutar tal o cual acto; segundo, surgiendo de como conciencia de algo y (de) sí misma, es decir, siendo presencia ante sí misma y no solo sí misma, lo que implica que nada existe en la conciencia que no sea conciencia de existir y que, en consecuencia, nada exterior a la conciencia puede motivarla; por último, siendo trascendencia, es decir, no algo que *primeramente* sería para ponerse después en relación con tal o cual fin, sino al contrario, un ser que es originariamente pro-yecto, es decir, que se define por su fin. Así, no entendemos referirnos en modo alguno a algo arbitrario caprichoso: llamamos existente libre a un existente que, como conciencia, está necesariamente separado de todos los otros -pues estos éstos sólo están en relación con él en la medida que son *para él*-, que decide acerca de su pasado en forma de tradición a la luz de su futuro, en vez de dejarse pura y simplemente determinar su presente, y que se hace anunciar lo que él mismo es por *algo distinto de sí mismo*, es decir, por un fin que él no es, sino que es proyectado por él del otro lado del mundo. (...) A partir de aquí, ninguna interpretación puede intentarse, pues supondría implícitamente el ser-en-elmundo del para sí, como todas las demostraciones que del postulado de Euclides se han intentado suponían implícitamente la adopción de ese postulado.” (pp. 478-483).

Por lo tanto, según Sartre, el fundamento de la libertad, como ya se había establecido previamente, no puede ser nada fuera de sí misma, sino que es un *a priori* ontológico de la condición humana; es la forma típica del modo de existir del hombre, es decir, es consustancial a su natural forma de habitar el mundo. En consecuencia, para este autor la libertad no es algo aleatorio ni caprichoso, sino que cada hecho libre es una manifestación del *a priori* ontológico de la libertad humana y de su forma de ser-en-el-mundo. En suma, esta sería como un axioma o un postulado matemático, evidente por sí mismo e incuestionable como principio, y sin poder ser de otro modo, pues en ese caso, de poder ser explicable la libertad a partir de otro principio, esta perdería su característica nihilidad y pasaría a ser determinada, y, merced a esa misma determinación, la libertad no podría conservar su carácter de nihilidad y apertura, por lo que a realidad humana pasaría a ser una cosa incapaz de autopoerse y, por lo tanto, no tendría la facultad de elegir, pues su *a priori* ontológico sería el mismo que el de cualquier sustancia, por lo que la libertad ya no sería ya libertad. Habría que preguntarse si tal maleabilidad del ser humano no sería una forma de naturaleza humana, pero no he de analizar dicho tópico en este lugar. Basta lo dicho para comprender la concepción de Sartre de la libertad a partir de *El ser y la nada*. Esta absolutización de la libertad queda patente, a su vez, en distintos pasajes de la obra sartreana. Así, en *La república del silencio*, Sartre (1960) afirma que durante la ocupación nazi los franceses fueron más libres que en toda su historia previa, lo que indica que para este filósofo la libertad puede mantenerse aún en situaciones de ausencia libertad política; incluso, la detención arbitraria y la tortura podían, para Sartre, hacer consciente al hombre de su libertad, como ya se ha mencionado antes, pues la tortura es algo a lo que se cede libremente, según este autor. Es así que la libertad es algo que nunca se pierde, pues estamos siempre obligados a elegir, se quiera o no, pues de lo único que no se podría ser libre es del hecho mismo de ser libre. Y, siempre según Sartre, el hecho de querer negar esta libertad aduciendo el determinismo de la naturaleza, de las relaciones sociales, del aparato psíquico no es más que mala fe, un querer auto-engañarse, pero manteniendo consciencia de tal engaño, sobre todo hacia el sí-mismo. Sin embargo, es necesario puntualizar que esta concepción no se mantuvo inmutable con el paso del tiempo.

Cinco años antes de su muerte, Sartre (1975) concedió una entrevista posteriormente conocida como *Sartre par lui-meme* o Sartre por él mismo, la cual fue grabada en video. En ella, puede observarse a un Sartre que reflexiona críticamente sobre su propia obra. Ante la pregunta del entrevistador acerca de cómo valora su obra,

Sartre encuentra que tuvo planteamientos que le parecían, ya en los últimos años de su vida,

“escandalosos”. En palabras de Sartre (1975):

Quando escribía en el 45 que cualquiera fuese la situación la gente siempre era libre porque, por ejemplo, un trabajador puede escoger o no estar en un sindicato y escoger su forma de lucha, todo eso me parece absurdo. Es obvio que hubo un cambio en la noción de libertad, y yo siempre fui fiel a la noción de libertad, pero yo veo el poder que tiene de modificar sus resultados en cualquier individuo. (...). Lo que hacemos nos define, y esto es importante porque efectivamente lo que uno hace cuenta, y siempre hacemos cosas a partir de allí. Entonces, la personalidad en la cual se crea la libertad, lo que llamo la personalización actualmente implica necesariamente el condicionamiento interno. Flaubert era libre de convertirse en Flaubert, pero no tenía tantas posibilidades hacia afuera; tenía algunas: la de no ser nada más que un burgués del rey, o la de ser un mal médico y, finalmente, la de ser Flaubert. Entonces, el condicionamiento histórico existe siempre. Se puede discutir, pero eso no lo hace menos cierto (s/p).

Efectivamente, en sus últimos años, Sartre reformuló su concepto de libertad; sin renegar nunca de ella, aceptó el *a priori* de la existencia que son las relaciones sociales⁶ y el peso de la historicidad sobre la realidad humana. Esto es importante de señalar, pues el Sartre más recordado es el Sartre joven que defendía una libertad absoluta del en-sí con respecto al para-sí. Lo que puede recatarse de tal visión es que, en efecto, la libertad siempre tiene la posibilidad (aunque nunca la seguridad) de ser salvaguardada en la interioridad de la persona, lo cual brinda al hombre la posibilidad de resistir aun en las más abyectas de las circunstancias. El ser humano es capaz de lograr una libertad espiritual trascendente con respecto a su condición espacio-temporal. La concepción de la libertad del primer Sartre no sopesaba que no siempre la interioridad del ego es capaz de resistir el ataque de un otro deshumanizador y cosificador. En efecto, en situaciones de tortura, por ejemplo, la interioridad de la realidad humana puede verse tan invadida que, después de una resistencia más o menos prolongada, el Yo acaba colonizado por el otro-invasor y desestructurado en su fuero más íntimo. Tal

⁶ En efecto, dado que las personas solo se desarrollan y gestan su identidad dialógicamente y en el seno de una comunidad personal, puede inferirse que la condición para llegar a constituirse plenamente como un sí-mismo es la presencia de otro. Esto implica que no hay un Yo sin un Tú ni un TÚ sin un YO, por lo que, en esa medida, la libertad debe darse dentro del marco de la vida comunitaria y social, por lo que una libertad que niega tal influjo es una libertad que niega la ontología propia del ser personal y, por consiguiente, es solo una libertad concebible pero nunca realizable. El corolario de este planteamiento es el siguiente: Soy libre gracias a la existencia del otro, por y para el otro, sin el cual nunca sería yo-mismo.

situación muestra cómo la interioridad personal es invadida (sea por medio del dolor físico o psicológico) hasta el punto que el Yo no puede refugiarse ni en un proceso de auto-replegamiento; no hay refugio donde esconderse ni altar al que acogerse: el Yo es alcanzado para ser desestructurado hasta volverse irreconocible para sí mismo. Tal suceso puede verse en el caso de quienes padecen el síndrome de estrés post-traumático. Este proceso de enajenación y desestructuración de la consciencia priva de la posibilidad propia de la realidad humana para constituirse un proyecto para sí y para llevarlo a cabo, razón por la cual quien sufre de tal proceso se ve privado de su condición de autonomía. La tortura es el intento de convertir al otro en una cosa, en un en sí, y si bien puede argumentarse que el mero estar-corporalmente-en-el-mundo es una forma de presencia abismalmente distinta al en-sí, no puede negarse que fácticamente el para-sí, póngase por caso, de la víctima de tortura, puede enajenarse hasta acercarse al en-sí de la cosa, por lo que la tortura estaría hermanada con la muerte. Esto no significa que la persona como tal deje de existir, pues ello se da solamente con la muerte literal del individuo; sin embargo, la tortura es tan lesiva para la subjetividad que puede, en justicia, afirmarse que puede llevar a un estado de muerte no necesariamente real mas sí simbólica.

Un ejemplo tomado de la literatura puede ser útil para explicitar esta situación. Cuenta Orwell (1982) en *1984* que el partido dictatorial que regía los destinos de Oceanía, mediante métodos variados, buscaba el control absoluto de la subjetividad de los individuos particulares con el fin de asegurar la obediencia política que consideraba necesaria. La enajenación presentada en dicha obra era tal que el individuo propiamente ya no pensaba: era el partido quien pensaba por él. Incluso, a los objetores de consciencia, mediante despiadadas técnicas de tortura y manipulación mental, se les reconvertía para luego ser asesinados. Así, según hace decir Orwell (1982) al personaje O'Brien, *el poder radica en infligir dolor y humillación. El poder está en la facultad de hacer pedazos los espíritus y volverlos a construir dándoles nuevas formas elegidas por ti* (p.201). La virtud de Orwell es, mediante un ejemplo literario, haber sido capaz de sondear los recovecos más oscuros es la psicología del torturador en el marco de la dialéctica del poder y mostrar cómo la mente humana puede desestructurarse hasta ser completamente avasallada por el otro en un acto de invasión y colonización de la subjetividad. Vale la pena tomar en cuenta las consideraciones de Foucault (2002) a este respecto:

El momento histórico de las disciplinas es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmase entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles". (p. 126)

Foucault en la cita mencionada hace referencia a cómo la ciencia (en particular, la ciencia médica y, dentro de ella, la psiquiatría) puede servir (y en ocasiones esto ha sucedido) a propósitos políticos que no tienen otro fin que el control de la vida por parte de quienes detentan importantes parcelas de poder. Si bien el discurso de este pensador puede resultar chocante, debe recordarse que, en efecto, la ciencia no responde necesariamente a fines netamente contemplativos, sino que, como lo demuestra la experiencia histórica, esta es muchas veces una subordinada del poder, tal como pasó en el caso de los médicos que trabajaron en los campos de concentración alemanes y japoneses, en los cuales la ciencia era impulsada sin ninguna consideración ética bajo claros fines ideológicos. Bajo tal situación, los experimentos se constituían en formas de tortura, y si algo ha probado la experiencia histórica es que la tortura degrada al hombre y merma sus capacidades, incluso hasta el punto de alterar la percepción de sí como sujeto. En otras palabras, la libertad tiene como horizonte y límite la violencia, proceso cosificador que tiende a la desestructuración de la apercepción trascendental y que, por tanto, constituye la negación de lo humano, en particular de la libertad, pues la tortura es el despojar a un sujeto de su libertad no sólo con respecto al mundo, sino con respecto a su espacio más íntimo, su cuerpo, y mediante la pérdida de autonomía sobre el cuerpo, la tortura termina destruyendo al sujeto mismo en tanto forma, es decir, en tanto unidad trascendental; lo reifica y su capacidad de destrucción no solo es física sino sobre todo simbólica.

Las formas de colonización del sujeto, y con ello, de la negación fáctica de la libertad, no se circunscriben, obviamente, a la tortura. Las técnicas de poder que pueden utilizarse para tal fin pueden ser muy diversas y no poseen la brutalidad grotesca y

esperpéntica de la tortura, mas no por ello dejan estas prácticas de ser violentas en tanto que la violencia es un atentado contra la integridad moral de la persona, es decir, contra su libertad. Por ejemplo, una forma de colonizar la subjetividad, que hace que esté permanentemente reducida a animalidad, es la violencia económica, la cual condena a quienes no tienen autonomía material a aceptar cualquier trabajo con el fin de sobrevivir, así sea de manera precaria o en condiciones inadecuados. A este respecto, refiere el economista Jeffry Frieden (2007) la situación de los empleados de Estados Unidos y Europa a principios del siglo XX:

En ausencia de subsidio de desempleo, cuando llegaban los malos tiempos los trabajadores no tenían otra opción que aceptar salarios más bajos, porque la única alternativa era el hambre. (...). En un momento de recesión la sola amenaza del desempleo era lo bastante terrible para obligar a los trabajadores a aceptar grandes reducciones salariales". (pp. 166-167)

El estar bajo la amenaza constante del hambre y el desempleo obliga al sujeto a someterse a cualquier régimen laboral con tal de sobrevivir. Por ello, el carenciado de instrumentos productores de renta, es decir, la gran mayoría de la población mundial, al estar bajo la constante amenaza del desempleo, debe someterse a un régimen de vida que, bajo otras condiciones, sería rechazado, lo cual plantea, nuevamente, un límite a la libertad que está ligado a lo que Sartre llama *condicionamiento histórico*. El economista inglés Guy Standing (2011) señala que la situación es hoy tan grave que puede hablarse de una nueva clase social a nivel global: el precariado. Ante tal situación, y teniendo en cuenta la profunda inequidad de rentas en el mundo contemporáneo (Fontana, 2011), el postular la existencia de una libertad absoluta resulta utópico. Por el contrario, el trabajo, para quien no tiene medios de subsistencia propios y se ve obligado a vender su fuerza de trabajo al mejor postor, redundo en una profunda fuente de enajenación. Obliga al trabajador a salir de sí para un procurar conseguir un fin que le es totalmente ajeno y del que apenas se beneficia, lo que es sumamente lamentable pues el trabajo debería ser un medio de realización y no de enajenación del sujeto.

La cuestión del trabajo y el sustento nos lleva a analizar un tópico implícito en los planteamientos previos, a saber, el de la facticidad del cuerpo como horizonte de posibilidad de la libertad. La corporalidad no es algo a elegir; la corporalidad se da, y su forma de darse es la de estar siempre próxima a descubrirse. Existen por supuesto, formas de cuidado de sí que posibilitan una mejora en la capacidad de elegir un modo

de vida particular y, por tanto, una forma de permanecer de esta, como los regímenes alimenticios, la medicina preventiva y el ejercicio físico. Sin embargo, por más diligencia en el cuidado de sí que se pueda mostrar, la corporalidad siempre se muestra esquiva a cualquier intento de absolutización instrumental de la misma, pues, como cosa natural, es limitada. Así, el *a priori* ontológico que es el cuerpo nos impone una determinada forma como una perspectiva de ser-en-el-mundo que nos es siempre posible cambiar. Un sujeto con psoriasis nunca podrá escapar de ella, como tampoco lo logrará quien busca huir de la hipertensión que lo aqueja. El malestar y dolor causados por la enfermedad pueden limitar mis movimientos y convertir en una odisea desplazarme unos pocos pasos más allá de la cama, sin que yo tenga poder para cambiar tal situación. La enfermedad se me presenta como algo ajeno a la consciencia pero que a la vez la coloca bajo asedio, la cerca, la desestabiliza, invadiéndola al mismo tiempo y convirtiéndola de consciencia no-tética-del-cuerpo a consciencia tética-del-cuerpo-sufriente y, en muchos casos, a consciencia desestabilizada por causa de la enfermedad. Por ello, a despecho de cualquier posición dualista, bajo ningún concepto puede dividirse el sufrimiento del cuerpo del sufrimiento de la consciencia, salvo que se utilice alguna tecnología auto-enajenadora del yo, como la meditación zen. Del mismo modo, es imposible hablar de un proyecto vital que parte del postulado de la libertad absoluta del ser-en-el-mundo si esta libertad se sitúa en la facticidad de una situación como la del hambre, en la que la consciencia pasa a ser consciencia-tética-del-alimento. El hambre no puede eludirse en nombre de la libertad, y, como es ampliamente conocido por la ciencia médica, el no tener acceso a una alimentación adecuada en la infancia puede restringir notablemente las posibilidades de autodeterminación, pues el daño cognitivo causado por una alimentación deficiente limitará la capacidad de quien padece tal daño de darse para sí un proyecto de vida. Todo ello demuestra que la enfermedad y, más genéricamente, el dolor físico, lo equivocado que resulta separar el en-sí del para sí, mas esa es una crítica que posteriormente realizará Merleau-Ponty (1945) a Sartre, pues, en verdad su tratamiento de la libertad a partir de la categoría del *para-sí* vuelve infructuosa su síntesis de los aspectos corpóreos e intangibles de la existencia, con lo cual ambos planteamientos quedan viciados.

Por otro lado, debe remarcarse el rol de la economía como discurso normativo ética y políticamente aséptico en su rol de limitante de la libertad de la mayor parte de la población mundial: políticas económicas tomadas desde los despachos de quienes tienen poder económico y político pueden determinar el horizonte de posibilidades de libertad

de grandes colectivos de individuos. La libertad, por tanto, está situada y acosada desde múltiples frentes, el social, el político, el de las relaciones de poder, el de la corporalidad y el histórico. Si bien Sartre afirmaba en sus años de juventud la libertad irrestricta de la vida humana, la facticidad, manifestada como la facticidad del estar corporalmente en el mundo, y, asimismo, como el modo de estar-con-los-otros (vale decir, la posición que el individuo ocupa en la sociedad y con ello las relaciones de poder a las que está sometido), interpela incesantemente la libertad, en un proceso dialéctico impredecible y en el que ni la libertad de la voluntad ni las macroestructuras del mundo sobre el individuo tienen la última palabra (Merleau-Ponty, 1975).

Por todo lo ya mencionado, no cabe sino elogiar al segundo Sartre, aquel Sartre que calificaba de *escándalo* (1975) el afirmar, como hizo él mismo, que la libertad, como *a priori* de la existencia humana, está siempre disposición del sujeto, cualesquiera sean las circunstancias que lo rodeen. Por el contrario, el Sartre de mediados de los años 70 se muestra más prudente y cuidadoso en las consideraciones que formula sobre los alcances de la libertad humana, una libertad que, como él mismo afirma, suele estar bajo parámetros externos sociales. Por supuesto, no debe entenderse todo lo ya dicho como una negación de la facticidad de la libertad. Es justamente la libertad la que abre al ser humano la posibilidad de vivir una vida buena y auténticamente personal. Sin embargo, esta cualidad tan vital para nuestra existencia, puede atrofiarse y enajenarse, y eso es una limitación que es necesario explicitar si se quiere lograr una aproximación razonable del fenómeno humano tal como este se manifiesta.

Finalmente, es adecuado dedicar una observación acerca de la noción sartreana de ausencia de naturaleza humana pues si ello es así, la libertad del hombre no tendría medios para crear, pues es la naturaleza condensada en forma de corporalidad la que posibilita la libertad. Ser una nada, como defendía este autor, implicaría lógicamente ser una pura *res cogitans* carente de *res extensa*. Ello, a despecho del mismo pensamiento de Sartre, lejos de permitir la libertad individual la anula, pues es la naturaleza en forma de corporalidad la que encarna la existencia, y es gracias a ella que puedo anclarme en el mundo y reconfigurarlo mediante la acción, por lo que esta tesis postulada por Sartre es, simultáneamente, tanto lógica como ontológicamente errada⁷, además de incoherente

⁷ Decir del hombre que es una nada implica que de este no puede predicarse ninguna cualidad en absoluto, pues de la nada no hay predicados posibles que sean ontológicamente verificables. A lo sumo, de la nada solo puede afirmarse lo que esta no es (o, dicho, en otros términos, la nada solo es abordable *via negationis*), con lo que se le destierra de la esfera del Ser, pero no por ello se le puede conceptualizar, y menos aún aprehender, pues solo los entes son conceptualizables y aprehensibles y solo ellos admiten

con el análisis que realiza el mismo autor en la sección su libro dedicada al estudio de la facticidad. Lo que hay que preguntarse, por el contrario, es qué papel juega la naturaleza humana en relación con la libertad, tema que será abordado por Merleau-Ponty a partir del estudio fenomenológico de la percepción que, en gran medida, es una polémica que sostiene este otro fenomenólogo francés con Sartre.

Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty fue un fenomenólogo francés contemporáneo de Sartre y Camus. Aplicó el método fenomenológico para estudiar la existencia humana en sus distintas dimensiones, como el cuerpo, la libertad, la intersubjetividad, la percepción, el mundo social, etc. A este respecto, debe acotarse que el diálogo que mantuvo con Sartre es fundamental para comprender su concepción de la libertad. En efecto, la última sección de *Fenomenología de la percepción*, en la que analiza el tema de la libertad, permite observar que sus consideraciones son una respuesta a las ideas del autor de *El ser y la nada* (1993). De hecho, Merleau-Ponty critica de manera explícita la definición de libertad de Sartre y la ontología que la sustenta, lo que es significativo pues es a partir de la ontología de este autor que, como ya se ha visto, se deduce su concepto de libertad.

Para el Sartre de *El ser y la nada* (1993), la libertad es una condena inexorable por ser parte constitutiva de nuestro ser, lo que equivale a decir que la nada es constitutiva el ser humano, pues si el hombre se redujera a ser un *algo* no podría ser *alguien*⁸. La libertad está siempre allí interpeándonos por nuestras acciones y, aun

predicados positivos. Por el contrario, la nada no expresa ser ni estado ni cualidad alguna, por lo que afirmar que el hombre es nada es un contrasentido, pues si en verdad este se reduce a la nada no puede ser hombre en la medida que ser hombre es una categoría natural, y, del mismo modo, si el hombre es hombre, es imposible que sea nada, pues de ser nada no sería hombre. En conclusión, la tesis de la nihilidad de la existencia humana no se sostiene ni por la lógica ni por la ontología. De estas consideraciones se deduce que, si bien el hombre no es reducible de modo total a su mera naturaleza, tampoco se le puede despojar de esta, pues con ello se le despojaría de su existencia misma.

⁸ Sin embargo, y a despecho de los sartreanos, el ser algo no es ontológicamente incompatible con el ser alguien, sino que se revela necesario, pues para ser alguien es necesario ser también un algo en la medida que si no se posee un algo como naturaleza, entonces la existencia es inviable, pues el ser alguien implica el autotranscenderse, y si no hay una naturaleza, esto es, un algo que trascender, entonces no puede deducirse la existencia del trascender, pues el trascender implica que un ente ha de ser trascendido, y como en este caso el ente es trascendido por sí mismo, de no existir una naturaleza primaria, el ente simplemente no tendría existencia efectiva, por lo que escaparía a la dialéctica del en-sí y el para-sí. En suma, el postulado de la nada constituyente es reducible al absurdo. Evidentemente, ello significa que para ser verdaderamente existente el ser-algo no puede ser la totalidad del existente, pues de ser así este ente nunca podría autotranscender y ser un para-sí. En torno a lo mencionado, es pertinente observar que la necesidad ontológica de ser naturaleza para ser autoconsciencia puede deducirse del mismo concepto sartreano del para-sí, pues si hay un para-sí es porque hay un en-sí que es trascendido hasta ser un para-sí,

queriendo desoír su llamado caemos bajo sus imperativos, pues el no elegir es también una elección. Asimismo, como se vio en la sección precedente, la libertad es, para Sartre (1993), un absoluto y una condición necesaria de la existencia humana que no se pierde en ningún momento, sino que, a lo más, es subrepticamente ocultada por un acto de mala fe. El ser humano, por tanto, en la medida que es un continuo-ser, es que puede ser libre e, inversamente, de ser algo no podría serlo.

En su obra cumbre, *Fenomenología de la percepción* (1975), Merleau-Ponty retoma la tesis de Sartre sobre la división ontológica fundamental del en-sí (las cosas) y el para-sí (el ser humano y su capacidad de nihilizarse y de autodeterminarse). Como bien apunta nuestro autor (1975), si la división entre ambas categorías fuera tan radical, no podría haber ninguna capacidad del en-sí para modificar el para-sí (se colige, asimismo, que el en-sí debería ser infinitamente dúctil al para-sí, pues caso contrario la tesis de la incapacidad del en-sí para limitar al para-sí sería falaz). Si esto fuera de tal modo, señala Merleau-Ponty, entonces el para-sí no admitiría ninguna relación de causalidad que lo afecte, es decir, que lo vuelva cosa o en-sí, puesto que es propio de esta el ser instrumentalizada, a diferencia de la realidad humana que, al no poseer naturaleza ni sustancia no puede ser determinada y, por tanto, es libre, por lo que para Sartre ser libre es ante todo verse libre de naturaleza, mas no de existencia, si bien evidentemente esto es ontológicamente un contrasentido⁹. En consecuencia, partiendo de las premisas de Sartre (1993) la libertad sería absoluta. Acerca de este punto refiere Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1975) que tales postulados irremisiblemente nos conducirían a insalvables aporías:

Para que algo exterior pudiese determinarme (en los dos sentidos del término) sería necesario que yo fuese una cosa. Mi libertad y mi universalidad no podrían admitir eclipse ninguno. Es inconcebible que yo sea libre en ciertas de mis acciones y determinado en otras: ¿qué sería esta ociosa libertad que deja conjugar a los determinismos? Si suponemos que queda abolida cuando no actúa, ¿de dónde renacerá? Si por un imposible, yo hubiese *hacerme* cosa,

de lo que puede inferirse que, a pesar del propio Sartre, la tesis de Merleau-Ponty (1975) acerca de la necesidad de la síntesis ontológica del ser en-sí y el ser para-sí es deducible a partir de las mismas premisas del pensamiento sartreano.

⁹ Sin embargo, sí puede aseverarse que es concebible que exista un ser cuya esencia y, por tanto, naturaleza, sea existencia pura. Tal es la aseveración de Santo Tomás de Aquino en *El ente y la esencia* (2000), obra en que señala que la esencia misma de Dios es existencia pura. En esa medida, solo Dios sería completamente libre, mas no carente de naturaleza, sino que esta consiste en existir, esto es, Dios sería la plenitud del Ser y daría por participación su ser (existencia) a los demás entes, los que así existen en virtud de él. Y creo completamente válido el inferir de ello que Dios en esa medida puede ser también la fuente de la libertad humana antes que ser limitante de la misma.

¿cómo, luego me reharía consciencia? Si, una sola vez, soy libre, es que no cuento en la serie de las cosas, y es necesario que sea libre sin cesar. Si mis acciones, por una única vez, dejan de ser mías, no lo volverán a ser nunca jamás; si pierdo mi presa en el mundo, no la volveré a encontrar más. Es igualmente inconcebible que mi libertad pueda atenuarse; no se podría ser un poco libre, y si, como a menudo se dice, ciertos motivos me inclinan en un sentido, luego, una de dos: o éstos tienen la fuerza de hacerme actuar, en cuyo caso no hay libertad, o no la tienen, y entonces la libertad permanece entera, tan grande bajo las torturas más horribles como en la paz de mi casa. Tendríamos que renunciar, pues, no solamente a la idea de causalidad, sino también a la de motivación. (pp. 442-443)

El autor nos coloca en una difícil disyuntiva, la cual es enteramente consecuencia de la metafísica sartreana que maniqueamente separa el ser-en-sí y el ser-para-sí y que nos sitúa frente a dos posiciones extremistas y evidentemente insostenibles, a saber, la libertad absoluta y la ausencia completa de libertad, esto es, la reificación del ser humano. El autor de *Las aventuras de la dialéctica*, sostiene, a este respecto, que, si bien el hombre no puede hacerse cosa (pues esto es ontológicamente inviable e incompatible con el fenómeno autoevidente de la consciencia y de la experiencia *prima facie* que esta tiene de sí) tampoco es viable considerar al hombre como libertad pura, y ello por varios motivos.

En primer lugar, señala el filósofo que, de ser el hombre pura libertad, entonces ello implicaría la negación misma de la libertad. Según Merleau-Ponty (1975) esto se debe a que la libertad necesita poseer un campo dado sin el cual esta no se puede dar como tal pues esta se manifiesta en la acción, y la libertad por tanto sería previa tanto al campo de la libertad y a la misma acción. La acción es la manifestación de la libertad, lo que equivale a decir que la acción estrictamente hablando es un *actus humani*. Sin embargo, si la libertad fuera ilimitada no necesitaría de la acción para ser llevada a cabo, sino que se encontraría en un estado de plenitud pre-praxeológico. Esta libertad prescindiría, en esa medida, de la situacionalidad propia de la acción, pero, como señala Merleau-Ponty (1975) la libertad no es un estado puro que se encuentra más próximo a nosotros que la situación, sino que es a partir de la situación, que implica nuestro ser-en-el-mundo que podemos ser libres, pues es la situación, el habitar del mundo por parte de la existencia, que somos libres. La libertad es consustancial con la vida de la persona, pero la vida de la persona es consustancial con su situación, por lo que la libertad no es una entelequia abstracta que habita la nada que somos y que es previa a este ser, sino que, por el contrario, la libertad se hace manifiesta a partir de la facticidad que es a un

mismo tiempo libertad y limitación. Asimismo, si partimos de la premisa que la existencia humana es una nada, es imposible que esta nada pueda pronunciarse sobre el ser. Por el contrario, como señala quien fuera el autor de *La estructura del comportamiento* (1975), dado que somos situación estamos siempre en el ser, y, en consecuencia, somos capaces de reconfigurar el mundo en medio de las limitaciones propias de la condición humana. Si fuéramos no-ser y tuviéramos que enfrentarnos siempre al ser nos enfrentaríamos a un dualismo similar al de Descartes y su consiguiente problema de *koinonía* (comunicación) entre dos sustancias que de por sí son inconmensurables, pero con una salvedad. En Descartes tanto la *res extensa* y la *res cogitans* eran sustancias, por lo que, si bien ambas eran inconmensurables, no lo eran en sentido absoluto, pues tenían en común que de ambas se puede predicar el ser. En cambio, si partimos de Sartre (1993) vemos que es imposible que haya *koinonía* (comunicación) entre el hombre y la cosa, pues mientras el primero es no-ser, es decir, nada, el segundo término es un ente cualquiera del que se predica el ser, por lo que no se está contrastando un ente con otro, sino el ser con la nada, y en esta dialéctica de ser y la nada, la nada sería la que le da su sentido y cuerpo a la nada, según Sartre (1993). Como es patente, este planteamiento es evidentemente ajeno a la realidad humana que es siempre un *modus existendi*, por lo que es ontológicamente inviable que sea una nada, y menos una nada existente, pues la nada por definición no existe, salvo como un concepto vago que solo puede concebirse como la negatividad pura del ser, lo cual se entiende solo de modo formal, pero nunca fenoménicamente, por lo que es una abstracción pura obtenida *via negationis*. Finalmente, hay dos observaciones más que nuestro autor realiza sobre la posibilidad de una libertad absoluta. Como es obvio para cualquiera, la libertad entendida como un absoluto sin limitación se ve estrepitosamente refutada por la realidad empírica. Como refiere Merleau-Ponty (1975), desear algo no implica lograr aquello que se desea, en lo que se ve que la libertad se da en la acción (lo que implica un fondo o contexto) y que, por tanto, el mero pensamiento, si bien es condición *sine qua non* para la acción, no es suficiente por sí misma para trascender y devenir en acción libre. Para ilustrarlo, el autor (1975) cita una situación en la que un achacoso desea salvar a alguien que se ahoga, pero ese solo desear no basta para salvarlo, lo cual sí es factible en para un nadador competente. Claramente, un deseo puro no logra ser llevado efectivamente a cabo, y ello es por la situación, y, muy especialmente en este caso, la situación corporal de la persona, la cual siempre es la condensación ontológica de la libertad a la vez que su marco. Por último, la libertad no

es un mero querer caprichoso, sino que implica un horizonte a futuro que se va reconfigurando según cómo esta se ejerce (Merleau-Ponty, 1975). Cada acción transforma al sujeto y lo coloca frente a una nueva situación que ha de ser asumida y de la que ya no es posible volver atrás. La libertad, para ser tal, tiene que ser asumible en sus consecuencias, a partir de las cuales esta seguirá en diálogo con su situación para, a lo largo de la existencia, formar la obra de arte que es la propia vida. Una libertad ficticia, como la planteada por Sartre, no se enraíza ni quiere comprometerse a futuro con las situaciones que crea, pues al ser absoluta escapa a las determinaciones de las situaciones que va creando en su despliegue continuo, pues a libertad no es centrífuga de modo puro (Merleau-Ponty, 1975). El carácter centrífugo de la libertad debe entenderse como el aspecto trascendente de la misma, es decir, la libertad es centrífuga en tanto está dirigida tanto al mundo exterior y a las cosas como hacia el mundo intersubjetivo, es decir, el mundo social, el mundo de los otros y con-los-otros. En términos simples, esta dimensión de la libertad se da por tanto cuando la acción está dirigida a fines externos. En el ejemplo ya mencionado, la libertad centrífuga se muestra cuando el nadador logra salvar a quien se está ahogando, pues la acción ha sido trascendente con respecto a quien la realiza. Esta dimensión de la libertad se encuentra en relación dialéctica con otra: la libertad en su dimensión centrípeta. Esta alude al aspecto reflexivo de la libertad que se manifiesta a través de lo que Wojtyla (2011) llamará autodeterminación. El aspecto centrípeta de la libertad refleja no la dinámica exterior del hombre sino la dinámica interna de este. Un ejemplo claro, aunque radical, de ella es el suicidio, pues la acción aversiva del agente tiene como objeto su propio ser, su *sí-mismo*. Sin embargo, no debe olvidarse que ambas son dimensiones de un mismo fenómeno, el de la libertad, y que ambas mutuamente se retroalimentan, pues toda acción centrípeta tiene consecuencias sobre la generalidad y el mundo intersubjetivo, y toda acción centrífuga redundante en la autodeterminación del sujeto, como sostiene Wojtyla (2011). Es así que esta división es principalmente pedagógica, pero en absoluto ontológica. Curiosamente, la libertad postulada por el joven Sartre es incapaz tanto de ser centrípeta como centrífuga. En el primer caso porque no hay un sí-mismo que pueda ser modificado, y en el segundo porque en el mundo intersubjetivo nos encontramos con otras voluntades, y estas son siempre un umbral para nuestros proyectos y deseos, pues tienen todas y cada una el propio, y al ser el campo de la libertad limitado (pues el

campo es el mundo y este como tal es limitado), de ello se sigue que es imposible que todos puedan ser libres al nivel que Sartre suponía¹⁰. En consecuencia, es materialmente inviable que todos los individuos de la especie humana puedan ejercer una fuerza centrífuga ilimitada sobre su entorno (téngase en cuenta que una libertad absoluta implica una centrifugación ilimitada, incompatible esta con el mundo intersubjetivo).

Por último, como última observación del autor de *Humanismo y terror* (1975) en su crítica a Sartre, cabe señalar que aquel insiste permanentemente en que la libertad tiende a enraizarse en el futuro, es decir, se proyecta temporalmente, causando una sedimentación del ser que constituye una morada sobre la que se asienta el ser-en-el-mundo que es el individuo. Las acciones de la realidad humana, su para qué, como afirma el autor, están orientadas a futuro y se anclan en él, esto es, toda acción es parte de un proyecto (futuro) que responde a la estructura de ser-en-el-mundo de un individuo determinado. Es así, explica el autor, que las acciones realizadas a lo largo de la vida configuran el ser-en-el-mundo de la persona, lo que excluye que tal tendencia pueda ser cambiada mediante una ruptura violenta con el pasado; sin embargo, si bien esto no es probable, debido a la sedimentación de acciones en el proyecto vital y por tanto en el ser-en-el-mundo que constituye la estructura ontológica del individuo, podría suceder eventualmente, pero en dicho caso no quedaría claro nunca si es que es por iniciativa del sujeto o por una sedimentación previa a aquella que se está rechazando. Si bien Sartre defendía que la existencia era un proyecto de vida, la libertad absoluta planteaba por él impedía que la libertad fuera capaz de constituirse en un proyecto, pues al ser esta total trascendía la temporalidad y al hacerlo volvía libre al individuo de las determinaciones de sus propias acciones; sin embargo, este verse libre del efecto centrípeto de la libertad implica la incapacidad permanente del sujeto de hacerse a sí mismo, y ello simplemente porque es una libertad no situada, completamente ficticia, del mismo modo que sus efectos prácticos.

La exposición del concepto de libertad del autor tratado en la presente sección no estaría completa si se limitara a su crítica de Sartre, si bien esta es la base de la misma; por ello, debe explicitarse el doble carácter sintético que tiene la estructura del ser-en-el-mundo, bajo la cual se enmarca la libertad. En primer lugar, el hombre es existencia

¹⁰ Las limitaciones impuestas por el mundo natural serán siempre un límite frente el campo de libertad. Ello se enuncia en economía como el principio marginalista, el cual postula que los recursos son siempre escasos. Al ser esto así, las expectativas de vida a partir de un paradigma de desarrollo consumista son completamente insostenibles, por lo que la libertad nunca podrá ser absoluta, aunque sí de mayor campo de acción para los sectores privilegiados de la sociedad.

personal, y ello implica que sea situación y presencia de dos momentos de una misma dialéctica: Yo-Otro. En palabras del autor: “La subjetividad no es la identidad inmóvil consigo misma: ella es, como el tiempo, esencial, para ser subjetividad, abrirse a Otro y salir de sí.” (Merleau-Ponty, 1945, p. 487. La traducción es mía). Por otra parte, el hombre cumple en su ser la síntesis del ser-en-sí y ser-para sí de Sartre, lo que se evidencia en el cuerpo fenomenal, es decir, en el cuerpo vivido, que no es cosa sino consciencia, pero no una consciencia como la *res cogitans* de Descartes, sino consciencia hecha carne y situada en el mundo. Solo a partir de esto se entiende el fenómeno de la libertad, una libertad no todopoderosa, sino una enmarcada y situada, esto es, limitada, pero genuinamente humana. Afirma, sobre este tópico, Merleau-Ponty (1975):

¿Qué es, pues, la libertad? Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es aún abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca consciencia desnuda. En particular, incluso nuestras iniciativas, incluso las situaciones que hemos escogido, nos llevan, una vez asumidas, como por una gracia de estado. La generalidad del “rol” y de la situación vienen en ayuda de la decisión, y, en este intercambio entre la situación y el que la asume, es imposible delimitar la “parte de la situación” y “la parte de la libertad” (p. 460)

En conclusión, la libertad es un fenómeno indeterminable y problemático, inaprehensible en sus manifestarse y en su aparecer; el hombre no es preso de la causalidad ni esclavo de las fuerzas que le interpelan, pero tampoco es capaz de moldear plena y absolutamente su ser-en-el-mundo, esto es, su sí-mismo, sus relaciones sociales y políticas y su medio ambiente plena y absolutamente, sin que ello signifique que la libertad no sea real, sino que para este autor es, diríase, indeterminada en el momento de su aparecer. El hombre posee una libertad relativa, pero es esa libertad, por limitada que sea, la que le abre una dignidad que no posee, pongo por caso, un insecto, pues le confiere un carácter creador y, por tanto, de artista de la vida. Es de notar el carácter dialógico de esta libertad, pues puede interpretarse este diálogo en el que se gesta a obra de arte de la vida no sólo como en intercambio inconsciente entre la situación y el individuo, sino como el intercambio de ideas mediado lingüísticamente en el ámbito

intersubjetivo que abre al hombre a sus congéneres y le permite dar apertura a la dimensión política de su existencia. También, cabe hacer ver que para Merleau-Ponty (1975) una ampliación de la libertad a nivel social y político se traduce en una mayor libertad individual. Precisamente, tal vez uno de los mejores ejemplos de la libertad relativa que defiende Merleau-Ponty sea, justamente, la libertad política, la que permite llevar, en diálogo, una existencia ordenada y razonable, unida por un proyecto común, si bien con las limitaciones propias de la condición humana.

1.3.2 Personalismo

Wojtyla

Karol Wojtyla, también conocido como Juan Pablo II, es un autor que realizó significativos aportes al estudio de la libertad, aunque lamentablemente sus aportes en esta materia no son muy conocidos en el ámbito filosófico, pues su quehacer en esta materia se ha visto opacado por su posterior labor papal. Formado en la línea del pensamiento aristotélico-tomista, su inquietud intelectual lo llevó a buscar un marco conceptual distinto a aquel en que había sido formado (el aristotélico-tomista), si bien nunca llegó a renegar del mismo. Por el contrario, sobre las bases conceptuales del pensamiento del Aquinate, utilizó el método fenomenológico (al cual ya se había acercado gracias a sus investigaciones en torno a la filosofía de Max Scheler) para investigar el aspecto subjetivo de la existencia humana, el cual era una dimensión inaprensible desde la filosofía aristotélico-tomista. Producto de la síntesis de estas dos corrientes de pensamiento, ve la luz el libro *Persona y Acción* (2011), obra en que el autor expone su antropología filosófica.

Bajo este marco teórico, Wojtyla (2011) plantea entender la libertad a partir de la relación que el hombre posee consigo mismo. El hombre no solo posee objetos, como una casa, un instrumento de cualquier clase, etc., sino que posee una relación de pertenencia reflexiva consigo mismo, es decir, se posee a sí, y en este auto-poseerse se revela la dinámica vital que anima su existencia, pues por este proceso se devela el surgimiento de la libertad a partir de la autodeterminación. Esta facultad, asimismo, se ve posibilitada por la capacidad de elección; es decir, el hombre, gracias a sus elecciones, realiza lo que Foucault (2008) llamará *tecnología del yo*, que no es otra cosa que una técnica de autoconfiguración de la subjetividad, si bien cabe aclarar que dicha técnica no implica necesariamente aislamiento del contexto cultural (de hecho, para Wojtyla esto ocurre exactamente del modo inverso). La elección permite la

autoconfiguración de la subjetividad y del plan de vida elegido en medio de un horizonte de posibilidades limitado. Es así que el ser humano, mediante sus elecciones, logra forjarse a sí mismo, es decir, mediante su auto—elección como persona en el marco de un proyecto, bien sea este definido o bien se encuentre en proceso de determinación en relación dialéctica con el auto-descubrirse de la persona a partir de sus elecciones, el hombre se hace a sí-mismo a partir de su libertad o, en palabras del autor, la libertad se identifica con la autodeterminación. Creo conveniente, en este punto, insistir en la importancia que posee el último concepto mencionado como elemento consustancial a la libertad en el pensamiento de Wojtyła (2011), quien se expresa sobre este particular bajo los siguientes términos:

Las anteriores consideraciones nos llevan a concebir la libertad de la voluntad en su sentido fundamental. La libertad se identifica con la autodeterminación, con esa autodeterminación en la que descubrimos la voluntad como propiedad de la persona. Por tanto, la libertad se presenta como una propiedad de la persona unida con la voluntad, con el concreto “yo quiero”, que encierra -como advertimos previamente- la vivencia “puedo, pero no tengo que”. La libertad propia del hombre, la libertad de la persona mediante la voluntad, se identifica con la autodeterminación como realidad experimental, que es, a la vez, la más completa y la más esencial.

Se trata de la libertad como realidad, como una propiedad real del hombre y también un atributo real de la voluntad. Es este principio esencial, pues es fácil que al reflexionar sobre la libertad de la voluntad se ceda a un cierto idealismo, si se parte de la idea de libertad “en cuanto tal”, y no de esa realidad que es el hombre y que constituye la libertad en el hombre. (p. 180)

La autodeterminación, no obstante, no puede partir de un mero y caprichoso querer sin más. Como menciona Wojtyła (2011) en el mismo libro, la autodeterminación es motivada por el conocimiento y el auto-conocimiento. Este conocer impide que la persona caiga en un ensanchamiento desmesurado de la propia subjetividad y en una posible mitificación de la libertad. Por el contrario, el conocimiento que posee la persona de sí misma le permite ser consciente de sus limitaciones y del espacio de libertad del que dispone en la situación en que esta se encuentra. Por otra parte, no deja de ser interesante cómo la cita planteada constituye una crítica al pensamiento del joven Sartre y a al idealismo expresado a través de su concepto de libertad, pues en el fondo la antropología de Sartre no parte de *esta realidad que es el hombre y que constituye la libertad en el hombre*, sino de la libertad como una entelequia fundamentada en el no ser para luego ser aplicada como concepto al hombre.

Los planteamientos sobre la libertad de Wojtyła no estarían completos sin la noción del “yo quiero”, puesto que es el deseo quien engendra la acción (evidentemente, se emprende una acción porque se desea cambiar el curso de los acontecimientos y *elegir* uno entre una variedad de cursos hipotéticos de acción, y ello de por sí expresa un deseo y una negatividad del sí mismo sobre el mundo, lo que en cierta medida acerca a Wojtyła con Sartre, si bien con reservas¹¹) que a su vez va a redundar en la persona en la forma de autodeterminación en un proceso dialéctico enmarcado en la temporalidad de la existencia y en los límites propios del hombre, pues el hombre es una realidad, y en medio de esa realidad es que debe enmarcarse la libertad, como ya se ha mencionado en repetidas veces (Wojtyła, 2011). Mediante esta dialéctica se expresa la intencionalidad del ser humano, la cual, en libertad, se proyecta desde su consciencia hasta un determinado objeto del mundo y sobre sí mismo.

En concreto, ¿cómo es que para nuestro autor se presenta en la vida cotidiana el fenómeno de la libertad? Primero, la persona desea un objeto (y entiéndase que estoy utilizando el término objeto en un sentido amplio, pues este puede ser una persona, un bien, una idea, un proyecto, etc.). El individuo, a partir de su relación de posesión con el objeto (o en su defecto, a partir de la mera relación de deseo con el objeto) va cambiando y reconfigurando su subjetividad, de tal modo que quien ha realizado una elección, sea del objeto que fuere, ha quedado transfigurado. Por ejemplo, un determinado individuo, al escoger la profesión a seguir, se verá, a largo o mediano plazo, transfigurado por los conocimientos que irá adquiriendo, los cuales lo llevarán a plantearse un diálogo entre sí, el mundo académico y el mundo en general, de tal modo que la concepción del mundo que haya poseído previamente a los estudios profesionales probablemente se vea sumamente modificada gracias a la elección de profesión que realizó. Del mismo modo, para Wojtyła (2011), la elección moral determina, a largo plazo, la virtud de quien realiza dicha elección; en otras palabras, quien decide realizar un acto inmoral se verá afectado por ese mismo acto, lo cual redundará en que, en efecto, la persona aumente su insensibilidad a la inmoralidad y, consecuentemente, se convierta en un ser inmoral. Es el caso de quien, por ejemplo, decide entrar a una vida delictiva y, merced a esta decisión, va adentrándose más profundamente en dicho *ethos* (conducta), al punto que la persona, gracias a sus hábitos y decisiones adquiridos

¹¹ Para Wojtyła la negatividad del deseo no implica un no-ser, como en Sartre, pues la negatividad se basa en la noción de una naturaleza propia del hombre que lo faculta para ser libre. Tal postulado es completamente ajeno e irreconciliable en relación a la filosofía de Sartre, ya que esta parte del *no-ser*.

gradualmente va degenerando moralmente de forma progresiva, hasta erigirse en un individuo distinto al que era antes de seguir tal derrotero, de lo que se deduce que es la persona quien, gracias a sus elecciones, se forja a sí misma. Tal concepción de libertad se muestra equilibrada en lo referente a los límites que la situación induce la subjetividad y, sin ser absoluta, brinda al ser humano la posibilidad de ser dueño de su propia existencia, dentro de sus límites de capacidad de elección. Coherentemente con tal planteamiento, y en contra de la opinión del autor que se ha tratado previamente, Merleau-Ponty, quien se muestra incapaz de encontrar de determinar el lugar exacto de la libertad en el marco de la situación y de darle mayor primacía a uno y otro, considero que la persona, en lo que respecta a su razón práctica, no puede ver absorbida su responsabilidad por la situación, y que no puede argüirse en todos los casos incapacidad de discernimiento ético debido al contexto. Si bien es cierto que el condicionamiento histórico nunca desaparece, y que por tanto la consciencia ética del individuo siempre está influenciada por la situación histórica, sostengo que el hombre, como lo ha demostrado la historia, es capaz de intuiciones éticas y morales más allá del contexto histórico en que la persona se sitúe, y si de hecho esto no fuera así la consciencia moral de la persona humana se habría mantenido inalterable desde su misma aparición. Por el contrario, la historia está repleta de casos de personas que, trascendiendo los usos y costumbres de su cultura fueron capaces de reflexionar críticamente sobre la eticidad de las prácticas culturales propias de su situación histórica, como por ejemplo Bartolomé de las Casas, y es por ello que siempre hay quienes nacen antes de tiempo o, en todo caso, son precursores de progresos éticos en la consciencia de la humanidad. Y ello es posible porque el hombre posee el autodistanciamiento necesario para juzgar tanto sus acciones como las influencias externas que le solicitan en tal o cual dirección, por lo que, si bien la libertad es limitada, ello no implica el desentenderse del análisis de la eticidad de las propias acciones. Por supuesto, este revalorar la libertad individual no implica en absoluto un regreso a los postulados de Sartre en *El ser y la nada*. En efecto, la libertad está siempre situada y limitada, tanto por el contexto histórico y la corporalidad, entre otras posibles variables, pero, y esto es lo central, no puede esgrimirse el peso de la situación para eludir la responsabilidad de nuestras acciones *en todos los casos*, lo que fuerza a utilizar el cuantificador existencial para referir situaciones (que las hay) en que el sujeto se ve imposibilitado moralmente para optar por tal o cual curso de acción. Es el buen juicio y la prudencia la que permite delimitar

tanto por casuística y por principios la responsabilidad que se le puede adjudicar a un individuo.

Veíamos que, entre los límites que el hombre posee en su capacidad de autoelegirse se encuentran los propios de su condición de ser social. Nuestro filósofo sitúa al hombre en el mundo intersubjetivo, el cual lo limita y es, simultáneamente, la fuente de su propia subjetividad. Esta relación dialógica del hombre con su mundo intersubjetivo es lo que salva Wojtyła de caer en un idealismo exacerbado como el de Sartre. A la interacción del hombre con su mundo intersubjetivo la llamará Wojtyła “participación” y “actuar junto con otros”. El actuar con los otros, para este autor, es un despliegue de la propia acción, por lo que también la acción mediada intersubjetivamente sería co-autodeterminante. Sin embargo, este actuar con los otros, para ser auténtico, no debe ahogar la subjetividad, sino que debe de realizarla. Así, nos refiere nuestro autor (2011):

Lo característico de la participación consiste en que, en la actuación junto con otros, el hombre mantiene el valor personalista de la propia acción y, a la vez, realiza lo que resulta de la actuación en común. También se puede decir, invirtiendo el orden, que gracias a la participación, el hombre, cuando actúa junto con otros, conserva todo lo que resulta de la actuación conjunta y, al mismo tiempo, a través de esto realiza el valor personalista de la propia acción. (...). A su vez, se ve que por la participación solo se conserva todo lo que determina el valor personalista de la acción -y en consecuencia tanto la autorrealización como la trascendencia y la integración que ella incluye-, sino que, más bien, se realiza justamente gracias a ella. (p. 386)

El otro no sería, por tanto, como pensaba Sartre (1993), un límite para la realización del propio proyecto, sino aquel con quien y por medio de quien ambos llegamos a co-determinarnos en una acción comunitaria en el marco de un proyecto de vida en común. El otro es, en consecuencia, la fuente del Yo como su horizonte de posibilidad de realización. Sin embargo, la participación ha conocido, como señala el autor, dos terribles enemigos: el individualismo y el totalitarismo.

De un modo distinto cada uno, dichas corrientes constituyen una amenaza para la realización humana en su dimensión intersubjetiva. Mientras que el primero de ellos, típico del mundo occidental, aísla al sujeto del otro para volverlo un ente (pseudo) autónomo, movido por intereses netamente egoístas, el segundo presenta una imagen del hombre como una colectividad en la que la singularidad ha sido virtualmente abolida por la sociedad y el Estado. Nuestro filósofo critica ambas corrientes por negar

la propia naturaleza participativa del hombre, y *consecuentemente la condición de posibilidad de la misma libertad personal*. Ambas corrientes se muestran totalmente capaces de alienar a la persona. Así, el capitalismo, basado en ideales liberales, ha convertido al otro en un competidor, lo que a nivel social implica que las personas solo pueden coordinar acciones comunes por intereses egoístas que, dada su misma naturaleza, no constituyen base suficiente para crear una comunidad en regla. Sobre esto, nos refiere Wojtyla (2011):

El individualismo hace lo anterior [la negación del carácter participativo del hombre] mediante el aislamiento de la persona, entendida sola como individuo y concentrada sobre sí misma y sobre su bien propio, que se concibe aislado del bien de los demás y del bien común. En este planteamiento, el bien del individuo se presenta más bien como contrario a los demás individuos y a su bien; en cualquier caso, se presenta con un carácter defensivo y de “autoconservación”. (...) “Los otros” solo son para el individuo una fuente de limitaciones e incluso un polo de múltiples contrariedades. Las comunidades surgen con la finalidad de asegurar el bien del individuo en medio de los “otros”. (p. 392)

Como ya decía Aristóteles en la *Política* (1999), la *pólis*, y ello es razonablemente válido para toda comunidad humana, se mantiene unida justamente por lazos de simpatía y amistad, sin los cuales es impensable edificar un cuerpo político en regla. No en vano, Wojtyla se refiere a la sociedad como comunidad de personas (2011). Sin embargo, el planteamiento liberal-capitalista tiende a reducir la esfera política de los ciudadanos para privilegiar un concepto de bien egoísta y desarraigado de la dimensión social del hombre. En un sistema de tales características las relaciones humanas son economizadas y subsumidas bajo la ley de la oferta y la demanda, lo cual indefectiblemente conduce a la instrumentalización del otro. Bajo tales premisas, la idea de una sociedad solidaria y participativa es una utopía, pues en ella los individuos están aislados de su semejante y enajenados del espacio públicos y devorados por la vida privada, que no debe ser considerada como el espacio familiar, sino en su mayor parte el espacio de trabajo, pues este es el que permite obtener ganancias que puedan sostener un *ethos* consumista y hedonista. Sin embargo, el devenir de la historia ha demostrado con ello que, lejos de alcanzar la felicidad por medio de la acumulación de capital y de bienes de consumo (que tan pronto se obtienen son descartables) estamos cayendo en lo que Byung-Chul-Han (2017) denomina *sociedad del cansancio*, caracterizada por

exceso de trabajo, el debilitamiento de vínculos sociales y familiares y por trastornos psicológicos que son consecuencia del referido *ethos* contemporáneo.

Por otra parte, el colectivismo también implica una negación de la participación y de la libertad personal; destruye a la persona como sujeto autónomo, pues sus métodos son coercitivos y, por tanto, anula toda capacidad de iniciativa espontánea¹². Asimismo, la coerción genera miedo para con los otros, en tanto que estos pueden denunciar las propias discrepancias frente al órgano que se erige como representante del colectivo. La real y efectiva eliminación del bien individual bajo estos regímenes logra que el bien común se vuelve una entelequia carente de sentido y contenido, pues al desaparecer el bien personal desaparece también la posibilidad de bien colectivo. Del mismo modo, al desvincularse al hombre de su semejante en virtud de relaciones que, o bien son enajenantes, o bien son inauténticas, se ve imposibilitada la comunidad de bienes, pues el semejante pasa siempre por ser un sospechoso antes que un conciudadano. Como es evidente, la libertad no es posible sin sociedad y esta, a su vez, es imposible sin participación, por lo que la participación es condición de posibilidad de la libertad.

Por último, para realizar un balance acerca de los planteamientos de Karol Wojtyła, debe mencionarse que este filósofo tuvo como mérito el haber explicado la libertad en base a dos sistemas de gran potencia explicativa que, por obra de su labor intelectual, fueron armónicamente sintetizados en un único planteamiento. Asimismo, este autor guarda algunas notables convergencias con los autores previamente estudiados, a saber, Sartre y Merleau-Ponty. Como Sartre, nuestro pensador polaco es un defensor de la libertad individual, de la autodeterminación y del derecho que posee cada individuo de forjarse un proyecto de vida para sí mismo. Sin embargo, no adolece del idealismo desmedido mostrado por el autor de *El ser y la nada* pues, y en ello se asemeja mucho a Merleau-Ponty, sitúa como horizonte de posibilidad de la libertad la estructura de la persona, es decir, su dimensión social, temporal e histórica. Como este autor, Wojtyła no concibe un sujeto aislado y carente de relaciones sociales. Por el contrario, es consciente que la libertad sólo se da en situación y que en la medida que el hombre actúe junto con otros ensanchará su espacio de libertad.

¹² Sin embargo, tal acusación se ve también válida contra gobiernos que en apariencia defienden la libertad, pero que emplean métodos manipularios de control de masas que, en la práctica, también buscan destruir la libre iniciativa del sujeto.

Spaemann

Robert Spaemann es, sin lugar a dudas, uno de los exponentes más conspicuo de la filosofía personalista. Sus argumentos se caracterizan por una prolija y densa argumentación ontológica. Al igual que Wojtyla, este autor se sirve tanto del tomismo como de la fenomenología para sustentar su postura. Dado que el análisis que realiza de la existencia humana es crucial para entender su concepción de libertad, pues esta se fundamenta en aquella, se expondrán primero los conceptos centrales de su antropología. Según Spaemann (2010) el hombre es una persona. Ahora, ¿qué es una persona? Spaemann señala que esta pregunta está mal planteada, pues la persona no es un algo, sino un alguien, esto es, tiene un *modus existendi* que lo hace totalmente diferente de los demás seres, por lo que no se puede inquirir acerca de ella como si fuera un ente de una determinada clase, pues las personas no son subsumibles bajo una clase. Por tanto, la pregunta a plantearse sería, según este autor, ¿qué se afirma sobre un determinado ser cuando se sostiene que este es una persona? ¿en qué consiste su *modus existendi*? La persona, como sostiene el autor, solo es reconocible por determinadas cualidades. En efecto, es imposible aprehender la consciencia del otro. Como sostiene el filósofo Spaemann, el ser persona es el *sustratum* ontológico de la acción, esto es, no puede ser ella misma un predicado, sino que ella es el sujeto de todos sus predicados, del mismo modo que persona no es una cualidad relativa a una sustancia, sino que solo puede ser el titular de dichas cualidades. En palabras del autor (2010):

El concepto de persona no sirve para identificar algo como algo, sino que afirma algo sobre un ser determinado de una manera precisa. Pero, por otro lado, tampoco se trata de un predicado, que atribuya a una cualidad adicional determinada a un ser calificado ya dentro de su género. No existe ninguna calidad que signifique “ser personal”. Lo que ocurre es, más bien, que de algunos seres, debido a ciertas cualidades que hemos identificado previamente, decimos que son personas. (p. 28)

Dos cuestiones a responder sobre lo ya dicho son las siguientes: ¿qué cualidades permiten identificar a las personas? Y ¿son todos los hombres personas o sólo quienes son titulares en acto de las mencionadas cualidades? Nuestro autor señala que la cualidad que posibilita reconocimiento de las personas en cuanto tales es que estas poseen una diferencia interna (Spaemann, 2010). Esta consiste en la capacidad que tiene la persona de poder situarse en tercera persona con respecto a sí misma, tal como sucede, como señala Spaemann, con los niños, al menos hasta determinada edad. Esto

porque la capacidad de autoreferencia en tercera persona permite el autodistanciamiento necesario para verse a sí como a otro, lo que posibilita, para el autor, tanto la moral como el lenguaje. En palabras de nuestro filósofo (2010):

Esta diferencia nos resulta familiar bajo el título de “reflexión”. Pero la reflexión es sólo una de las formas en que se manifiesta. La diferencia define nuestra existencia aún cuando no reflexionemos. Ella hace posible la reflexión, no se basa en ella. La reflexión es volver sobre sí. Pero la diferencia se puede describir asimismo como salir de sí o “posición excéntrica”, como la ha denominado Plessner. Lo característico de esta posición no es tanto decir yo, como hablar de sí mismo en tercera persona. Los niños pequeños hablan habitualmente de sí mismos de ese modo, lo cual es hasta cierto punto más sorprendente que decir yo. Hablar de sí mismo en tercera persona saca al hombre del lugar central que todo ser vivo ocupa en relación con su medio, viéndose a sí mismo con los ojos de los demás como un acontecimiento en el mundo. Para verse así, debe situarse en un lugar fuera de sí mismo, fuera de su centro orgánico. Esta capacidad de autoobjetivación y, consecuentemente, de autorelativización es lo que hace posible la moralidad. Y solo así es posible el lenguaje. (...). Los hombres, fuera de su centro orgánico, están en una dimensión en la que no se decide “por naturaleza” qué es lo que tiene importancia ni en qué es en lo que consiste la importancia. El medio de comunicación al respecto no es tampoco un medio natural. No hay ningún lenguaje humano natural. Pero tampoco lo inventamos nosotros. Está supuesto ya cuando los hombres entran en comunicación, mediante la cual se realizan como lo que son, como personas. (pp. 35-36)

Como puede observarse, la diferencia interna es identificable con el autodistanciamiento, lo que sugiere que es el autodistanciamiento el gestor de la autoconsciencia; sin embargo, hay un punto en que considero que Spaemann no está siendo de todo exacto. El uso de tercera persona en el lenguaje manifiesta un momento en la gestación y devenir de la autoconsciencia, por lo que no puede considerarse su uso como consustancial a una fase realizada y superada a partir de la cual recién pueden engendrarse, por tanto, el lenguaje y la ética. Por el contrario, el lenguaje y la autoconsciencia son consustanciales a un mismo devenir que se da en distintos momentos, uno de los cuales es el desarrollo del lenguaje en tercera persona. Sin embargo, en esta fase no hay una completa autodevelación de la consciencia, pues esta se da solo cuando se hace uso del pronombre personal *yo*, el cual revela la consciencia del propio fenómeno subjetivo, por lo que tampoco hay completo desarrollo del lenguaje y de las categorías pronominales, por lo que tampoco puede haber una ética ni una moral. Efectivamente, la referencia a sí mismo como tercera persona muestra que

no se ha aprehendido suficientemente la vivencia de la propia subjetividad y que se está en un mundo de cosas en sí, en el que yo soy una cosa más. Sin embargo, es el develamiento de la autoconsciencia y del Yo el que me permite vivenciar la diferencia entre mi Ser y el mundo. Por ello, la primacía que da Spaemann al uso de la tercera persona como momento icónico del develamiento de la autoconsciencia es injustificado; de ser así, en esta etapa del desarrollo ya podría hablarse de una moral, cosa que no es efectiva fácticamente, pues la consciencia ética y moral es aún rudimentaria e, incluso, embrionaria. Asimismo, la teleología presente en la mayoría de los seres humanos en tanto seres dialógicos no sería explicable a partir de lo dicho por Spaemann pues es inconcebible que un estadio superior será superado por uno inferior para poder llegar a la consumación del devenir de la autoconsciencia. Por lo tanto, lo que se puede concluir a este respecto es que la autoconsciencia solo está limitadamente desarrollada en el momento del uso de la tercera persona del singular en la niñez con fines autorreferenciales. Sin embargo, esta fase se erige en condición *sine qua non* para explicar el posterior advenimiento de la consciencia y de la ética; no del lenguaje, pues el devenir de la consciencia es consustancial al lenguaje, y tampoco es esta fase condición de posibilidad del advenimiento de la racionalidad, pues al ser esta consustancial al lenguaje, lo es también con respecto a la autoconsciencia, por lo que ontológicamente estamos tratando a un mismo ente. No obstante, la crítica realizada al autor, no queda sino estar en completo acuerdo con él en lo que refiere a la relación que establece entre diferencia interna (interpretada como autoconsciencia) y naturaleza. En efecto, la autoconsciencia permite tomar distancia de la propia naturaleza y es esto lo que permite al hombre el conducirse con respecto a sí mismo y, eventualmente, autotranscenderse, pues la persona, como señala Spaemann, *no es naturaleza, sino que la tiene de suyo propio*, razón por la cual puede autotranscenderse (Spaemann, 2010).

Volviendo a la primera pregunta planteada, la respuesta de Spaemann implícitamente remite a la *via negationis*: las personas son seres que existen de un modo distinto a los demás seres. Esto equivale decir que las personas son diferentes a las no-personas. La forma de ser de la persona es expresada por el autor bajo los siguientes términos:

En la “actividad” de existir parece ocurrir más bien que es el existente el que hace que *ella sea*, y así podríamos decir, más bien, que lo que existe es un modo de ser. En el caso del murciélago, el ser, el viviente, parece sumergido completamente en ese modo de ser, absorbido completamente en él. Los hombres, en cambio, existen distinguiendo su ser de su modo

determinado de ser, o sea, de una determinada “naturaleza”. Los hombres no *son* simplemente su naturaleza, su naturaleza es algo que ellos tienen. Y este tener es su ser. El ser personal es el existir de “naturalezas racionales”. (...) En el concepto de persona pensamos un origen más originario aún que el de individuo singular. No en el sentido de que tales individuos no tuvieran naturaleza alguna, y tuvieran que decidir libremente lo que son. Pero sí es cierto que pueden conducirse respecto de su naturaleza. Pueden apropiarse en libertad las leyes de su esencia o atentar contra ellas y “degenerar”. Como seres pensantes, no se nombran sólo (Sic) como miembros pertenecientes a una especie, sino como individuos que “existen en una naturaleza semejante”. Es decir: existen como personas. (p. 49, 51)

La persona, entonces, es un ente que guarda relación de auto-pertenencia con respecto a su naturaleza y que puede determinar su esencia, aun cuando ello implique su degeneración y ulterior destrucción. Persona no sería, pues, el nombre con el que designamos a un individuo de un colectivo, tal como decimos que esta cuchara pertenece a la clase de las cucharas. Por el contrario, la persona, para este autor, es un ser que existe (está en el mundo) bajo una naturaleza, que es consciente de ella y que puede distanciarse de ella hasta el punto de que le es posible autodeterminarse y que vive en medio de una comunidad de seres semejantes a ella. Sin embargo, estas solo son aproximaciones al término persona, pues esta siempre se da de manera única, si bien sabe que guarda una relación de semejanza y filiación con las demás personas. Tal es la aproximación a lo que es el ser personal. En tal caso, cabe la pregunta ¿qué es el ente-no-personal? o, en un término más sencillo, ¿qué es la cosa? Y ¿qué relación la persona? Esta cuestión remite a un tópico ya analizado cuando se expuso la ontología de Sartre y, en menor medida, la de Merleau-Ponty. Para Spaemann, al igual que para Sartre, la cosa es aquello que permanece en el ser y se limita a ser un en-sí subsistente en el tiempo. Sin embargo, y a diferencia del autor de *El ser y la nada*, marca una diferencia en lo que refiere a la relación de la cosa y la persona. En primer lugar, Spaemann considera que la cosa, entendida como un ente de la naturaleza, le es constitutiva a la persona, pero no de un modo pasivo e inerte, incapaz de mover a la consciencia, quien reinaría como ser absoluto e inamovible. Por el contrario, la materia que constituye al ser humano, o la cosa de la que está hecho, está estructurada en base a una μορφή (morphé), la que a su vez establece los fines a los que la persona va a tender, y que por tanto es constitutiva de su naturaleza. Por supuesto, ello no implica que el hombre sea su naturaleza sin más, como ya se ha explicado, pues de ser así no existiría diferencia interna, sino que el hombre tiene como *sustratum* su dimensión biológica, que le

asegura parte de la respuesta a la pregunta ¿Quién soy?, pero esa dimensión se ve envuelta por otras que realizan el ser de la persona, como el mundo social, la narrativa vital, entre otros. Sobre este particular nos refiere el autor (2010):

La identidad de una persona es, por una parte, la de una cosa natural, la de un organismo. Como tal es en todo momento reidentificable desde afuera. Pero esa identidad natural básica encierra sólo un indicio para el camino de la búsqueda de una identidad que, simultáneamente, tiene el carácter de fundación de una identidad. La persona no es el resultado de esa fundación, ni el final de ese camino, sino el camino mismo, la biografía entera, cuya identidad esencial, por otra parte, está asegurada biológicamente. (pp. 95-96)

La persona no es la cosa natural, sino el titular de una cosa natural dada. Este titular está revestido de un carácter de inefabilidad tanto para los otros como para sí. En efecto, la propia subjetividad se muestra como un misterio para sí misma. La persona guarda con su naturaleza una relación dialéctica: se la tiene, pero a la vez se la *es*. Se es la naturaleza a la misma vez que se la tiene. La naturaleza, que es siempre material en su manifestarse, está en indisoluble unidad con el ser de la persona. El consumir alimentos, el tener relaciones sexuales, el estar siempre situado en relaciones de parentesco, el estar bajo la influencia de los impulsos del organismo, son hechos personales y no solamente hechos naturales (Spaemann, 2010). De retirarle al hombre todos estos elementos constitutivos, o, en otras palabras, de despojar al hombre de su naturaleza este dejaría de ser, pues es la corporalidad, condensación de la naturaleza animal del hombre, la *conditio sine qua non* de la existencia, y es, por tanto, la que me abre al mundo-con-los-otros, que es la única forma que tiene la persona de ser; no en vano el cuerpo es existencia cristalizada y la existencia una perpetuo estar-encarnado (Merleau-Ponty, 1975). Sin embargo, cabe preguntarse cómo es que la persona asume su naturaleza y qué relación guarda con ella.

Primero que todo, es preciso preguntar cómo puede conciliarse la libertad personal con el tener una naturaleza. Una contraposición de este tipo sería errónea: la naturaleza no se contrapone a la libertad, pues, como señala el autor, esta es un fenómeno del ser personal, no del ser meramente animal, pero es al mismo tiempo propio del ser personal el ser corporal y, por tanto, natural. Sin embargo, no puede pasarse por alto las interrelaciones de estas dos dimensiones del ser personal. La naturaleza tiene una tendencia propia a la que no sería razonable oponerse, tal como no es razonable el oponerse al hambre o al deseo sexual, sin más (aunque ello puede darse, pero en virtud

de un significado simbólico y, por tanto, estrictamente personal). Es prudente, para dilucidar mejor ese punto, detenernos a analizar con mayor profundidad los alcances del término *naturaleza*. Esta no debe entenderse meramente como un conjunto de voliciones ciegas que arrastran a la persona en una dirección dada cuya finalidad le es desconocida. Por el contrario, la naturaleza está plenamente imbricada en la consciencia en tanto que esta se encuentra en relación de indisolubilidad con la racionalidad, la cual es, justamente, atributo propio de naturaleza humana, entendiendo racionalidad, por supuesto, no solo en su aspecto instrumentalizador, sino sobre todo en su aspecto político-deliberativo. Como observó hace ya mucho Aristóteles (1999) y como también señala acertadamente Spaemann (2010) siguiendo el pensamiento del Estagirita, la naturaleza es aquello adecuado al ser del ente, e implica una liberación de una tendencia efectiva para un medio efectivo y que sigue un determinado fin que posibilita la perfección de las potencialidades inmanentes del ente. En el hombre, este fin es la vida política (Aristóteles, 1999), la cual se erige como el marco contextual para lograr la *eudaimonía* o el buen vivir. Sin embargo, es necesario observar que no toda tendencia que se presenta en la vida anímica de la persona es natural y adecuada con respecto a lo que es el hombre, por lo que seguirla puede ser contraproducente. Estas tendencias destructivas antinaturales corrompen al ser que las sufre y minan su libertad y, por tanto, su capacidad de autodeterminación. Spaemann usa para ilustrar ello el ejemplo del toxicómano, quien es víctima de un deseo que, evidentemente, deviene en la destrucción de quien lo sufre. Esta misma lógica podría usarse en distintos casos, como el de los lujuriosos, glotones, ludópatas, y, en general, de todos aquellos que no poseen templanza ni auto-gobierno. Con ello puede apreciarse que hay veces en que la segunda naturaleza puede entrar en abierta oposición contra la primera (Spaemann, 2010). Así, la libertad, para ser en verdad tal, en teoría debería darse en el marco de la tendencia natural del hombre a la conservación de la propia existencia y a la consecución de la vida buena, la vida con otros en comunidad y, finalmente, en el marco de la autotranscendencia, que es un tender a lo absoluto, como en la experiencia estética. Sin embargo, esta finalidad de la naturaleza humana no es elegible; simplemente está presente en la persona de forma connatural. Ello plantea que la naturaleza política, dialógica y racional del hombre, absolutamente imbricada en su corporalidad, debe tomarse como un *a priori* de la existencia. Recordando a Sartre (1993), podría pensarse en la réplica del filósofo francés al planteamiento fenomenológico-aristotélico-tomista de Robert Spaemann: el hombre es una nada y es libertad pura, por lo que la pretendida

naturaleza humana no es más una figura retórica propia de una ideología con fines normativos y coercitivos que responden, con mucha probabilidad, a una concepción del mundo propia de un pequeño burgués. Sin embargo, esta hipotética réplica no toma en cuenta el profundo dualismo subyacente a su propia posición ni, por tanto, la escisión que esta hace de los entes, dividiéndolos en en-sí y para-sí. Esta concepción obliga a tomar la subjetividad como una autoconsciencia sin referentes ni temporales, ni espaciales, ni intersubjetivos ni históricos, es decir, pretende establecer una subjetividad sin existencialidad, un existir desarraigado, y es por tales razones, entre otras, que no puede admitirse que no exista una naturaleza propiamente humana. El recobrar la experiencia vivida del ser-en-el-mundo nos lleva a re-descubrir la existencia como fenómeno unitario, corpóreo e intersubjetivo y, por tanto, natural. Al recobrar estas dimensiones del estar-en-el-mundo no puede sino aceptarse, como lo planteó MerleauPonty (1975), la existencia como fenómeno situado, y esa situacionalidad es la que obliga a volver al viejo concepto de naturaleza humana planteado por Aristóteles (1999). Sin embargo, la ventaja comparativa con respecto al Estagirita, que no pudiera concebirse sin el advenimiento de la filosofía moderna, es el estudio de la subjetividad desde (y en) la subjetividad mediante el método fenomenológico. Gracias a este estudio puede determinarse la existencia no solo como fenómeno en que se da lo político, sino como el campo sobre el que se da el tener, el cual revela la propia esencia de la persona. La persona se tiene y se dirige a sí misma por este tener. Es más, la persona se elige y se hace, bien realizando su naturaleza, o bien oponiéndose a ella. Este oponerse a la naturaleza muchas veces tiene un componente de ignorancia y redundante en conductas autodestructivas. Según Robert Spaemann (2010):

Para ser libre uno tiene que ser capaz de hacer lo que se quiere. Pero para poder hacer lo que se quiere es preciso *saber* lo que se quiere. La falta de libertad no consiste necesariamente en la determinación extraña. Puede tratarse del querer “impropio” de uno mismo, como, por ejemplo, en el toxicómano. (p. 192)

La naturaleza del hombre implica, según el autor, también la deliberación sobre la eticidad de las acciones. De ahí que sea el hombre el que, mediante la deliberación ética y el juicio moral, pueda establecer la eticidad de sus acciones y, por tanto, la propiedad o impropiedad de sus deseos; en otras palabras, para que una acción sea libre, debe haber un conocimiento que nos permita saber que esta es querida y adecuada, es decir

que esté en sintonía con la verdad, pues el hombre tiende a la verdad. En el caso del toxicómano, bien puede tener mala fe para quedarse en la ignorancia sobre su situación o, también, puede estar a tal punto deformada su naturaleza que su querer impropio rebasa sus límites corporales para usar adecuadamente su libertad. En efecto, bajo tal caso, la persona ya no se tiene, sino que es tenida por su naturaleza; por lo que la libertad, en este caso, se ve profundamente eclipsada. Según el pensamiento de Spaemann (2010), como es patente, la facultad de ser libre deviene del *tener* una naturaleza y no solo de serla, es decir, de la característica que como ya se ha mencionado este autor denomina diferencia interna. Esto posibilita no solo el reconocimiento del estatuto ontológico de otros seres personales, sino también las tendencias y acciones que son, diríase, malvadas. Como advierte el filósofo, el reconocimiento consciente es tan humano como la negación de este aun sabiendo que esta negación no se ajusta a la facticidad de la situación. Es por eso que los llamados “actos inhumanos” son, en realidad, muy humanos, como señala el autor en su obra *Personas* (Spaemann, 2010). No obstante, ello no niega la universal tendencia humana al bien. Según afirma este filósofo (2010):

En la naturaleza humana hay, ciertamente, *a priori* una disposición a percibir la evidencia del carácter de requerimiento de lo moral. Existe la simpatía espontánea, y existe igualmente una sensación igualmente espontánea de los seres racionales que se comunican entre sí lingüísticamente y que les permite percibir los requisitos elementales de la reciprocidad. (p. 196)

Resta todavía analizar la teoría de la libertad manejada por Spaemann. Este se basa en lo que el autor llama “querer primario”. Este no es otra cosa que una metavolición, un desear que la naturaleza que efectivamente se tiene sea de este u otro modo; como señalaba antes este autor, el hombre puede conducirse con respecto a su naturaleza; de no poder hacerlo, en absoluto sería libre. Esta facultad del alma posibilita lo que Karol Wojtyła (2011) conocía como autodeterminación. Así, según Spaemann, en la experiencia de la conversión actúa el querer primario como un deseo de abandonar la vieja forma de ser para revestirse de lo que Pablo de Tarso (1995) conocía como el hombre nuevo. Este querer primario es típico de la persona y gracias a ella, el individuo se da así mismo un nuevo ser. En palabras de nuestro autor (2010):

La pregunta sobre la libertad, en el sentido radical de autodeterminación, se plantea cuando, al decidir hacer u omitir esta o aquella acción, decidimos también quiénes somos y qué “queremos en el fondo”, o sea, cuando decidimos, o decidimos nuevamente, sobre las *secondary volitions*, a las que yo llamo “querer primario”. En esta decisión el hombre se manifiesta realmente como persona, razón por la cual la antigüedad no conocía tampoco ese tipo de decisión.(p. 205)

La metavolición se presenta como la oportunidad para que la persona se replantee su existencia y su proyecto. Sin embargo, este proceso no puede ser una volición sin más porque, como señala el autor en la obra citada, la voluntad precisa motivos para la acción, pero la metavolición no trabaja sobre motivos, sino que los propone. Por tanto, no puede ella ser motivo para la construcción de motivos. Para Spaemann, lo único que puede estar sobre la metavolición es el amor, que es la manifestación de la naturaleza personal del hombre. Por supuesto, esto lleva a plantearse la naturaleza de aquello que conocemos como amor. Spaemann (2010) lo define en los siguientes términos:

A diferencia del respeto a la ley, el amor no es expresión de la “naturaleza racional” del hombre, sino de su carácter personal. Es la apertura de la persona afirmando espontáneamente a todos los demás miembros de la universal comunidad apriorica de personas. Esta apertura precede a todos los demás actos de la voluntad. No tiene el carácter del querer, sino que califica esencialmente el ser de la persona del que procede todo querer. (p. 206)

El autor no pasa por alto el hecho de que si esta actitud de apertura, el amor, está presente antes de la metavolición la libertad se vería amenazada. En efecto, el ser amado se ama por lo que es, no se decide amar. Sin embargo, Spaemann sostiene que la libertad no debe entenderse como autonomía, como un darse a sí mismo una ley. Por el contrario, para él la libertad es, ante todo, ausencia de coacción. ¿De qué coacción? Ante todo, de la coacción de la propia naturaleza, que aparentemente nos fija fines ajenos a nosotros mismos. Esta libertad solo puede ser posible gracias a la diferencia interna de la que ya se ha hecho mención previamente. Y esta diferencia interna se da, según este autor, porque el hombre puede comunicarse libremente con su naturaleza y tenerla, por lo que puede dirigirla como a otro. Asimismo, la importancia que guarda el otro para el develamiento de la libertad bajo este planteamiento es crucial, pues, a diferencia de lo que pensaba Sartre, la apertura de otro, bajo una relación que es ontológicamente constitutiva para todas las personas, posibilita la diferencia interna que

a su vez nos posibilita el ser capaces de auto-referencialidad y autoposesión. Así, la libertad no puede entenderse sin el otro, pues sin el diálogo con él la identidad no podría formarse y la persona resultaría atrofiada en su desarrollo y, por tanto, incapacitada para ser libre. Sólo resta explorar los alcances de la libertad para Spaemann. La libertad, en su dimensión de metavolición, no puede anteponerse al impulso de lo natural. Esto sería despojar al hombre de su naturaleza, lo cual es imposible. Spaemann claramente sigue en este aspecto a Aristóteles, para quien el hábito termina formando una segunda naturaleza, más no puede tomar el papel de la primera. Por ello, quienes contraponen la segunda naturaleza contra la primera no logran que esta se imponga sin destruirla, con lo cual pierden su ser en el intento. Por el contrario, lo que puede hacer la metavolición es actuar como un tribunal con derecho a veto. En efecto, el tribunal de la autodeterminación es capaz de denegar lo que el impulso natural busca, pero, según el autor, no puede él mismo proponer nada nuevo. En todo caso, de proponer algo, no sería realmente esta una propuesta sino más bien una manifestación de la apertura apriorica del ser de la persona, es decir, el amor. Es esto lo que, según nuestro filósofo, normalmente conocemos como libre albedrío. El que la voluntad sea lo suficientemente fuerte para lograr los hábitos necesarios para llevar a cabo lo dictado por el tribunal de autodeterminación de la persona va a depender, para Spaemann, del tipo de idea a la que este tribunal apunta. Para Spaemann, el nivel de requerimiento de la idea va a depender de su grado de verdad, pues el ser personal tiende a morar en la verdad¹³. Por ello, señala Spaemann (2010), que por lo general nadie elige una mentira piadosa a una verdad dura estando en el lecho de muerte. Con ello habría un binomio amor-verdad que constituye la actitud de la persona frente a su propia naturaleza y a su proyecto. La libertad tiende, de este modo, a la verdad y al amor. De estas consideraciones de Spaemann puede desprenderse que también el ser del hombre tiende a la belleza, la cual es dimensión del amor y la verdad supremos y que, por tanto, la dimensión estética de la existencia es abrirse a un mundo pletórico de ser y verdad, una dimensión inefable, pero no por ello invisible a la consciencia humana.

¹³ Me parece muy adecuado confrontar lo dicho con las palabras de Baumann (2014):

Resulta asombroso apreciar lo grande que es la distancia entre los ideales y la realidad, entre las palabras y los hechos. Sin embargo, muchos de nosotros no somos hipócritas, y con toda probabilidad no lo somos por decisión propia, al menos si podemos evitarlo. Muy pocas personas, quizás ninguna, elegirían vivir su vida en base a una mentira. La sinceridad también es uno de los valores preferidos por el corazón humano, y la mayoría de nosotros deseamos vivir en un mundo en donde no necesitemos, y menos donde se nos exija, decir y repetir mentiras. (p.104)

1.3.3 Esbozo de un concepto de libertad

De la discusión planteada a partir del pensamiento de los autores seleccionados, corresponde ahora elaborar un esbozo de un tentativo concepto de libertad, el cual regirá para todos los efectos como referente en la presente investigación.

Considero que la libertad es una facultad propia del hombre no en tanto especie biológica, sino en virtud de la dignidad propia de su condición de persona, entendiendo por persona una forma propia de existir y habitar el mundo que, a pesar de la inefabilidad de su existir desde su mismo existir, puede *reconocerse* a partir de las siguientes características:

- Racionalidad.
- Lenguaje complejo.
- Consciencia de la temporalidad.
- Corporalidad.
- Consciencia de la finitud de la existencia.
- Autoconsciencia.
- Sensibilidad estética.
- Filiación biológica dentro una comunidad de personas - Autodeterminación.
- Poder de nihilización de lo dado.

Dado que, en la práctica, no siempre los seres personales desarrollan estas cualidades, sino que o bien pueden perderlas o, incluso, pueden no desarrollarlas debido a múltiples factores, el principal criterio para ser considerado persona es el pertenecer a una comunidad de personas (Spaemann, 2010) e, implícitamente a ello, ser titular de una corporalidad materialmente diferenciada (Merleau-Ponty, 1975). Teniendo en cuenta que las personas son *reconocibles* como tales en la medida que ejercen esas cualidades y que es dicho ejercicio el que permite el movimiento de llevar a cabo las potencias de la persona a hechos efectivos, y que, en esa medida, la persona desarrolla su proyecto vital, que es esencialmente un proyecto de vida buena, verdadera y bella (evidentemente, nadie quiere vivir una existencia fea, basada en la mentira y mala por sí misma), puede considerarse que quienes no poseen dichas facultades están privados de las cualidades típicas de la persona, pero, al ser distintas las facultades de un ente de aquello que por esencia es el ente, entonces se concluye que quienes se ven en dicha situación son personas con capacidades disminuidas, mas no por ello dejan de ser personas, pues las relaciones de afinidad y familiaridad que poseen con resto de la comunidad de personas los constituyen como personas (Spaemann, 2010). La corporalidad propia y diferenciada del titular de la misma le faculta, asimismo, a ocupar

un lugar en la existencia y comunidad personal humana (Merleau-Ponty, 1975), y el hecho que tal sujeto no pueda desarrollar las características que adjudicamos a una persona una vez que ha desarrollado todas sus capacidades, esto solo permite concluir su estado de invalidez y/o atrofia del desarrollo, mas no negar su carácter esencialmente personal.

La innegable condición personal de todo ser humano no implica, no obstante, que la libertad de cada persona no pueda verse menguada o incluso anulada en ciertas circunstancias. En efecto, Como este *modus existendi* puede verse, como he mencionado en el párrafo anterior, afectado por distintas taras a nivel corpóreo, psicológico o social, estas constituirán también el primer límite posible a la libertad. Luego, en lo que respecta al mundo intersubjetivo, los proyectos de los demás muchas veces colisionarán con mis propios proyectos y, en muchas situaciones, impedirán que mi propio proyecto pueda cumplirse como yo lo quisiera llevar a cabo. Y ello también es válido con respecto a las grandes corrientes que atraviesan la historia, pues el espíritu propio de una época me propone de por sí un sentido a mi existencia personal que no puedo ni me veo capaz de eludir y que, por tanto, exige de mí una respuesta, sea esta la que fuere. Asimismo, la existencia de una naturaleza me propone fines que aparentemente no son míos, me arrastran en una vorágine de deseos que siento como ajenos, como algo que le pasan a otro, pero que a la vez exigen mi pronunciamiento y que *vivo* como propios de mi ser. ¿Significa todo ello la anulación de la libertad? En absoluto. La libertad está siempre presente, aunque no sea nunca absoluta. Y tal vez el mejor indicio del misterioso reino de la libertad sea el remordimiento, pues este nos lleve a la apercepción ética, que de por sí es una apercepción ontológica. Este (el remordimiento) se caracteriza por un reproche interno, no de la consciencia propiamente dicha, aunque se *manifieste* en ella, y de ahí la expresión *remorderle a uno la consciencia*. El llamado del remordimiento no viene de la consciencia, sino de aquella dimensión trascendente de la vida personal humana que, siendo misteriosa y pareciendo no ser nuestra, identificamos como nuestro inefable ser-en-sí más íntimo, el cual, no obstante, no por ello deja de ser un llamado de un absoluto que se percibe no como otredad con respecto a la existencia, sino como aquella desembocadura natural que esta tiene y que, a la vez, percibimos como el origen y núcleo de la misma. La llamada del imperativo ético viene de ninguna parte y a la vez está presente en toda la existencia y nos reprocha un curso de acción tomado que *sabemos* contingente, pues la configuración de los hechos intramundanos pudo haber tomado un derrotero distinto *por nuestra voluntad*, de tal modo que las

circunstancias presentes se presentan como un permanente reproche por un indebido accionar del que somos para todo efecto padres. Cual un intuir y aprehender puro de la esencia de la justicia y el bien trascendentales, el remordimiento nos muestra el carácter siempre acuciante de la responsabilidad moral, que se vive como un haber mancillado lo que por derecho es inalienable. Tal experiencia, que nos une con la tendencia al absoluto de la existencia, nos revela el carácter propiamente personal de la responsabilidad y alumbra un hecho que preferiríamos dejar en tinieblas al ser este un constante homenaje a una libertad mal empleada.

El carácter absoluto de la inteligibilidad del bien no puede soslayarse fácilmente con un engaño: inmediatamente se vuelve patente el fraude y el reproche aumenta en la medida que *sabemos* que seguimos eludiendo una acción que lleva nuestro más profundo sello. Esta es la *mala fe* que menciona Sartre (1993). Nosotros somos conscientes de nuestros intentos de escondernos a nosotros mismos nuestra responsabilidad, por mucho que la intentemos disimular con densas narrativas y elucubraciones racionales. Y es por ello que Sartre atacaba tanto al psicoanálisis, por fungir de opiáceo para la consciencia moral, lo que es también privarle al individuo de morar en la verdad-de-sí-mismo y por tanto, de verse apto para darse a sí mismo una existencia auténtica. Sin embargo, lo que se le puede reprochar a Sartre es el de convertir a la persona en una especie de Atlas, un ser que tiene que soportar todo el peso del mundo. Una libertad absoluta implica una responsabilidad absoluta por dicha libertad y, por ende, cargar con la responsabilidad no solo personal sino también situacional, y con situación estoy haciendo referencia a los otros, en la medida que es un hacernos responsables por sus acciones y, por tanto, por su responsabilidad. Ya que las críticas a este pensamiento ya han sido elaboradas en la sección precedente no he de repetir las, pero puede verse como Sartre le da un muy excesivo peso a la responsabilidad individual, que no por ello tampoco debe entenderse que la responsabilidad es nula. En suma, por medio del arrepentimiento, encontramos la esfera de libertad del hombre gracias al develamiento de su acontecer ético-aperceptivo. Wojtyla (2011) muy acertadamente describía la libertad como una potencia cuya realización depende de nosotros. Y ello es correcto para lo que corresponde a la responsabilidad humana. Y, si bien esta responsabilidad está tamizada por el peso de la situación, no concuerdo con Merleau-Ponty (1975) en que no sea posible señalar cuál es el espacio de libertad o cuál es el espacio de la situación en el *actus humani* (de ser así

ya no podría distinguirse el *actus humani* del *actus homini*¹⁴). Por el contrario, la acción implica u conocimiento de ella misma en cuanto tal y por tanto un conocerse como libertad y como verdad, es decir, que la libertad *se sabe* libertad en la acción, por más que se quiera auto-engañar la persona acerca de sus acciones, e incluso cuando se vale del recurso de no-saber lo que se elige, pues sabe que en dichos casos es su responsabilidad el *tener-que-saber*. Este saber es ante todo ético, mas, evidentemente, no implica conocer todos los alcances fácticos de la situación, los cuales solo pueden ser develados por el tiempo. Esta libertad no se excusa en la situación para no pronunciarse sobre lo que merece pronunciamiento. Aun cuando el peso de la situación obliga al hombre a la inacción, esta inacción solo es tal en lo que refiere a la capacidad real de reconfigurar el mundo, mas en su fuero interno el hombre siempre posee responsabilidad por sus juicios, por sus condenas y por su solidaridad, aun cuando esta solo sea un estar-en-consciencia-y-presencia-con-el-otro. Mención aparte, hay casos en los que la situación sí es capaz de desdibujar tanto la naturaleza del hombre, a tal grado que la persona queda tan afectada que es incapaz de ejercer su libertad. En tales casos, la responsabilidad sí es limitada. Es por ello que en el Derecho Penal existe la figura de *inimputabilidad*. En casos tales, la persona no es responsable en la medida que ha dejado de ser para sí misma un ser que se tiene.

Finalmente, cabe resaltar el carácter creador de la libertad. Esta es creadora de la más excelsa obra de arte que pueda haber, la misma vida humana, mas ello en dos sentidos. El primero es el de la existencia individual y concreta del individuo, que está presente mientras este tiene capacidad de agencia. Una vez que esta se pierde, la libertad y por tanto la responsabilidad cesan. En el segundo nivel, la libertad es co-creadora de un proyecto más amplio, el proyecto del hombre como comunidad personal. Este proyecto, se hace presente en las tendencias históricas, las cuales, como señala Merleau-Ponty, (1975) nos expresan su sentido y nos obligan a pronunciarnos sobre las mismas. Sea que yo rechace el espíritu de mi época o lo acepte, estoy con ello co-conformando el configurarse de la historia y con ello estoy brindando un aporte a la historia humana. En

¹⁴ El *actus humani* implica intencionalidad con respecto a lo que se hace, y esa intencionalidad es la madre de la libertad. De no ser posible distinguir entre la iniciativa de la persona y las fuerzas que le interpelan no podríamos saber cuándo actuamos con libertad o cuándo somos manipulados por las circunstancias. Para todos los efectos, ello llevaría a que el espacio de la libertad y el espacio de la situación sean indistinguibles y, por tanto, que en la práctica la libertad no sea más que un constructo teórico más que una realidad propiamente personal y presente fácticamente en la vida humana. Por ello, sostengo que para la libertad debe develarse un acontecer aperceptivo con respecto a los requerimientos éticos.

otros casos, cuando la tendencia del espíritu de la época es acompañada de violencia y trata de imponerse sobre mi subjetividad, puede que dicha situación no me permita pronunciarme públicamente como desearía, y en tal caso estamos ante la muerte de la libertad en el espacio público. Ello no significa la muerte de la libertad personal, sino su repliegue hasta la interioridad de la vida privada. La libertad así se ve limitada en su *poder-hacer*, pero siendo el espacio de libertad interior y espiritual de la persona tan amplio y abundante en riquezas, la anulación de la libertad pública no supone necesariamente un deterioro total de la libertad en cuanto tal, aunque no puede negarse que esta se verá seriamente mermada (en efecto, el área efectiva del *poder-hacer* se va reduciendo correlativamente al espacio público). Quienes nacen bajo tal situación verán limitada su libertad total si no poseen una vida interna lo suficiente rica para redescubrir en sí mismos el fenómeno de la libertad. Finalmente, en regímenes dictatoriales, con el tormento del cuerpo físico y su ulterior degradación y corrupción la subjetividad puede verse trastornada hasta el punto de verse desdibujada y anulada como ser libre y, a su vez, como sujeto de acciones propiamente dichas, como ya ha sido mencionado. Es por ello que es necesario recuperar el espacio público como medida de salvaguardia de la libertad personal, pues a medida que este espacio sea habitado y requerido por mayor número de personas, el Estado, encargado de velar en principio por la libertad personal, se tornará más representativo y, con ello, podrá ser un lugar de mutua realización comunitaria.

Por último, cabe plantearse antes de cerrar la presente sección lo siguiente: ¿Qué base sirve de fundamento a la libertad? La libertad es un abrirse a la dimensión de lo inefable de la persona humana, es un estar frente al mundo y frente a sí de manera abierta y dialógica, pero en la medida que se presupone este diálogo, puede concluirse, con Spaemann (2010), que la libertad debe estar fundamentada en lo que este autor denomina la relación apriórica de la comunidad humana, es decir, en el amor, la verdad y la belleza, que son tanto condiciones de posibilidad como fines absolutos, así como manifestaciones del ser personal del hombre y, a su vez, intuiciones de aquel absoluto que se revela en lo que Spaemann llama “requerimiento moral” (Spaemann, 2010). Sin ellos, no es posible determinar ningún proyecto ni la eticidad de las acciones, pues sin estos elementos la libertad sería un concepto falaz.

En lo que sigue, procuraré explicitar las condiciones necesarias para que las personas puedan llevar a cabo su proyecto de existencia. En la medida que dichas

condiciones las deduzco de los planteamientos previos acerca de la libertad, estas tendrán aspectos sociales, materiales y políticos.

1.4 Condiciones socioeconómicas

En la sección precedente se ha buscado el develamiento de la ontología de la libertad a través de un análisis del pensamiento (y de la discusión entre) cuatro autores capitales en la historia de la filosofía contemporánea. Las conclusiones de tal indagación nos confrontan con la virtual imposibilidad de planear y hacer efectivo un determinado proyecto de vida si primero no se cumplen condiciones fácticas que permitan el ejercer efectivo de la libertad, pues esta precisa, para manifestarse en toda su riqueza, de condiciones mínimas de existencia, que son, por supuesto, dependientes de variables netamente materiales. Con tal propósito, he considerado pertinente explicitar cuáles son dichas condiciones materiales mínimas. Estas posibilitan lo que se ha venido a llamar *libertad positiva* (Berlin, 2009). A diferencia de la negativa, que es simplemente ausencia de coerción directa por parte de un tercero (el Estado, por ejemplo), la libertad positiva implica, como condición de posibilidad, el que la persona tenga todos los elementos y condiciones necesarios para que pueda *en efecto* obrar, y ello no solo en un plano individual, sino político (Berlin, 2009).

El robustecimiento de la libertad positiva permite optimizar el horizonte de libertad del individuo, en contraste con la libertad negativa, que ante la primera se muestra como condición formal de posibilidad. Sobre esto, declara Fidel Tubino (s/f):

El ejercicio de las libertades positivas y de la participación política son la puesta en funcionamiento de la libertad de agencia. Entre libertades negativas y libertades positivas hay una relación de complementariedad. Pero la libertad de agencia es medular porque el ejercicio efectivo de las libertades negativas pasa por la participación de los agentes en los espacios públicos que – en una democracia- son los espacios de lucha por el reconocimiento fáctico de los derechos. (p.4)

Una forma de doblez política es la de asegurar libertades a los ciudadanos, mas solo en sentido negativo, puesto que, como mencioné antes, esta solo es formal para la realización de la acción, esto es, *es condición formal y necesaria, mas no condición suficiente*. Si, por ejemplo, un enfermo no tiene la libertad positiva (es decir, el *poderhacer* capaz de engendrar una acción) de acceder a un tratamiento médico que podría controlar y/o curar su dolencia, por más que tenga asegurada la libertad negativa

de recibirlo (ausencia de coerción para realizar un fin), se verá sometido al curso natural de su dolencia, con las consecuentes complicaciones que esta podría tener. En otras palabras, la libertad negativa no es suficiente para dar al individuo el control de su propia vida y no le concede la libertad de agencia necesaria para este fin. Consecuentemente, en lo que prosigue se procurará explicitar las condiciones que posibilitan este poder-hacer que es la libertad en su sentido positivo (y que le posibilitan el *poder-hacer* negativamente, pues la negatividad es un componente esencial en el obrar, pues hacer algo implicar un nohacer o no-elegir con respecto a otra opción) mediante la presentación y análisis de cada una de ellas. A este respecto, voy a centrarme en tres condiciones materiales que posibilitan el *poder-hacer* siempre limitado y situado que es la libertad, a saber, salud, recursos materiales, educación y participación política. Finalmente, cabe aclarar que los filósofos tratados previamente implícitamente comprendían la libertad de agencia como libertad positiva, pues para todos ellos la libertad deviene en autorrealización, y esta solo puede lograrse a partir del ejercicio de la libertad positiva. Por ello, creo no aventurado afirmar que dichos pensadores tenían implícitamente a la libertad negativa como un *presupuesto* de la libertad positiva, la cual es justamente la que pretendo abordar a partir de las condiciones materiales, sociales y políticas que la posibilitan.

1.4.1 Acceso a la atención en salud

Creo pertinente comenzar esta sección con las autorizadas palabras de Jeffrey Sachs (2015):

La salud está en la base del desarrollo sostenible. La salud está en la base del bienestar y es vital para todas las demás cosas que nos importan. La salud no sólo significa que los niños sobrevivan a las enfermedades, sino también que se desarrollen, aprendan, salgan adelante en la escuela y entren en la población activa. También hace que esta mano de obra sea más productiva. En este sentido, la salud potencia la capacidad de una comunidad para desarrollar capital humano, realizar actividades económicas y atraer inversiones.

La salud es considerada también desde hace largo tiempo como una necesidad básica de los seres humanos y por tanto como un derecho básico. (p.328)

No puede negarse el hecho de que la salud sea condición de posibilidad material para el desarrollo humano pleno. La ausencia de salud limita, cuando no anula, la capacidad de ser económica y socialmente productivo, inhibe (en mayor o menor grado) la facultad de disfrutar de placeres e imposibilita el desarrollo como persona. Por supuesto, no debe entenderse la salud tan sólo como la ausencia de patologías. Como afirma la Declaración de Alma-Ata (1978), la salud, además de ser ausencia de enfermedades es un estado de bienestar a nivel físico, psicológico y social y constituye un derecho humano fundamental. Siendo así, la salud, para poder ser completa, debe ser promovida por un sistema político que asegure el adecuado tratamiento de una multiplicidad considerable de variables que permitan el acceso universal a los servicios de salud, lo que obviamente implica que la salud es un asunto con un determinante contenido político. ¿Cuáles son las variables que determinan el estado de salud de una comunidad? Como señala la *Declaración política de Río sobre determinantes sociales de la salud* (2011), los determinantes sociales de la salud son la educación, la vivienda, la situación económica, empleo adecuado y el acceso a un sistema de salud eficiente. De hecho, y develando el trasfondo político de la atención en salud, el citado documento señala que la falta de simetría en salud se debe a las condiciones sociales del individuo. Es sumamente significativo observar cómo la pobreza influye de manera decisiva sobre la salud pública. Como afirma Sachs (2015):

La pobreza y la mala salud acostumbran a ir asociadas (Sachs, 2005). Es preciso comprender esta relación para poder dar respuesta a los problemas de salud de los países pobres, e identificar sobre la base de esta comprensión las mejores herramientas para romper la trampa de la pobreza. Una persona aquejada de una enfermedad no puede trabajar a pleno rendimiento y por tanto pierde ingresos. Una comunidad o un país con una elevada carga de enfermedad pierde también rentas por causa de la falta de productividad y otros costes resultantes de los problemas de salud.

La enfermedad deja sentir sus efectos por múltiples vías. En primer lugar, las enfermedades de los niños tienen un impacto negativo sobre todo su ciclo de desarrollo vital. La reiteración de enfermedades a una edad temprana compromete su disposición a asistir a la escuela, su capacidad de aprendizaje e incluso su resistencia a las enfermedades de adulto. Por ejemplo, las afecciones cardiovasculares adultas pueden verse exacerbadas por una mala nutrición a edades tempranas.

(...) Por otro lado, una elevada carga de enfermedad puede tener efectos muy negativos sobre la economía agraria o nacional. No es infrecuente que toda una comunidad agraria caiga bajo los efectos de la malaria y se vea por tanto físicamente incapacitada para recoger las

cosechas necesarias para su supervivencia. Esta clase de epidemias pueden tener consecuencias muy graves en términos de pobreza, indigencia y hambre. (pp. 340-341)

La pobreza y la enfermedad forman un complejo círculo vicioso: a mayor enfermedad, menor salud y, como consecuencia de la deficiente salud se ve acrecentada la productividad y, por tanto, la pobreza. Es por eso que la pobreza, junto con la mala salud, puede en muchos casos llegar a ser un dudoso legado de una generación a la siguiente.

Para remediar esta situación, ya en Alma-Ata (1978) se propuso que la atención en salud progresivamente fuera en aumento en lo que respecta a su capacidad de cobertura con el fin de que para el año 2000 las personas de todo el mundo puedan gozar de acceso a los servicios sanitarios y, consecuentemente, a una calidad de vida mejor. Sin embargo, ya transcurridos 40 años desde la conferencia de Alma-Ata, es evidente que tal objetivo no ha podido ser llevado a término de modo eficaz, y, lamentablemente, ello no se logrará a menos que cambien las políticas gubernamentales de los distintos países, así como las condiciones políticas y económicas que determinan el nivel de salud de los pueblos. Para ser más claro: debido a que en la escena política inter-estatal (como señala el filósofo Thomas Pogge (2005)), se da en los hechos la imposición de un sistema económico que desfavorece a los países en desarrollo por parte de los países industrializados, ello se posibilita, gracias a las inequidades en el acceso a los mercados en el marco de esta imposición, millones de muertes anuales, muertes que por supuesto serían evitables de cambiarse los términos en función de los cuales la economía internacional es gestionada, términos que, por supuesto, mayoritariamente responden a los intereses económicos y geostratégicos de los países industrializados, con lo que se comprueba que la economía nunca es pura sino que siempre tienen una dimensión netamente política y, por tanto, normativa. Por ello, un aliado para mejorar la salud de los pueblos es cambiar las asimetrías económicas impuestas en el orden actual del mundo. En consonancia con lo anterior, lo que más quisiera resaltar en esta sección es la relación dialéctica e interdependiente entre pobreza y salud, además de la profunda dimensión política del problema.

De las consideraciones precedentes se sigue que la salud, como fenómeno con profundas dimensiones políticas y socioeconómicas, debe ser abordada desde su carácter de salud pública no sólo con medidas específicas para el sector, sino también a partir de medidas estructurales, intersectoriales y trans-sectoriales, de carácter integral, y

ello tanto a nivel intra-estatal como inter-estatal. Lamentablemente, el descuido presente en lo que refiere a la Atención Primaria de Salud desde el ámbito político, tal como se presenta en la situación del Perú actual, revela la poca relevancia que para el Gobierno tiene este asunto, a pesar de que sea tema subyacente a otras problemáticas sociales (por ejemplo, no puede negarse la profunda interrelación entre salud mental y violencia pública, por ejemplo). Existen, a nivel inter-estatal, medidas que pueden resultar eficientes, como las planteadas por Sachs (2015) para mejorar la salud pública. Este economista propone las siguientes:

1. Los países industrializados deben aportar 0,1% de su PIB para financiar programas de salud para los países emergentes de tal modo que puedan implementar eficientemente un programa de atención primaria de salud. Esto se puede fundamentar no en la caridad, sino en la justicia si se tiene en cuenta, como menciona Pogge (2005), que una ayuda semejante sería una reparación económica por los daños y perjuicios ocasionados por el mundo desarrollado al imponer un sistema económico asimétrico a los países emergentes.
2. El dinero mencionado en el punto 1 debería ser asignado a instituciones de comprobada eficiencia para que ayuden a gestionar esos fondos en beneficio de los países emergentes. Así, Sachs propone que la mitad del dinero recaudado (20 000 millones de dólares americanos) sea gestionado por el Fondo Mundial para la Lucha contra el Sida, la Tuberculosis y la Malaria (FMLSTM).
3. Por su parte, los países en desarrollo deben invertir mínimamente el 15% de su PIB en salud.
4. La cuarta medida es la creación de un plan conjunto a nivel mundial para erradicar la malaria, lo que tendría un costo de 3-4000 millones de dólares por año.
5. La quinta medida consiste en brindar acceso universal a los antirretrovirales (ARV) a quienes estén infectados por el VIH. Con ello se lograría disminuir la tasa de contagios en la medida que una persona bajo tratamiento antirretroviral posee menos carga viral y menor capacidad de transmitir el virus comparada con el portador sin tratamiento.
6. La sexta medida propone que los países industrializados cumplan su compromiso de asistir financieramente a los países emergentes con el fin de que pueda implementarse el Plan global para Detener la tuberculosis, lo que costaría

alrededor de 3-4 000 millones de dólares, cifra insignificante para los países desarrollados.

7. Otra medida que propone el autor es que se implemente un sistema que posibilite la universalización del acceso a servicios de salud sexual y reproductiva, los cuales incluirían servicios obstétricos de emergencia, cuidados prenatales y métodos anticonceptivos modernos en relación a la demanda que las familias hagan de ellos. Todo ello se haría por medio de organismos como el Fondo Mundial para la Salud y el Fondo de Población de las Naciones Unidas.
8. Implementación de un plan por parte del Fondo Global para la salud contra las siguientes enfermedades tropicales que son poco atendidas como anquilostoma, las infecciones por gusanos, la tricuriasis linfática, entre otras. (Sachs, 2015, p.360).
9. Financiación por parte del Fondo Global para la salud de sistemas de salud y los Centros de Cirugía Ambulatoria que correspondan (ASC por sus siglas en inglés).
10. Extensión de la Atención Primaria de Salud a patologías no transmisibles.

Lamentablemente, si bien materialmente es posible tomar acciones como las planteadas por Sachs, es muy difícil que estas se hagan efectivas. Por un lado implicarían un trabajo sostenido de cooperación internacional y una voluntad política firme por parte de los países industrializados, lo cual es poco probable debido a los escasos beneficios directos que estos podrían obtener. Por el otro, implicarían un manejo de entes económicos locales (como el MEF) en función del bien común de la población, lo que es complicado dada la debilidad institucional en el Perú, así como la todavía limitada presión de la ciudadanía sobre los órganos públicos que se supone que tienen que representarla, así como por el fenómeno coloquialmente conocido como lobby por el que los grandes poderes fácticos “capturan” los entes estatales, mellando aún más su representatividad, tal como lo señala Francisco Durand (2016) en su libro *Cuando el poder extractivo captura el estado*. Sin embargo, si la responsabilidad de los países industrializados para con los países menos favorecidos se sancionara a nivel del Derecho Internacional de forma efectiva, es posible que la situación tienda a mejorar.

1.4.2 Acceso a la educación

La educación posee como prerrequisito la salud; sin salud, el proceso educativo se vuelve precario y limitado. Piénsese, por ejemplo, en niños que sufren de anemia. Su

rendimiento será deficitario con respecto al de niños que consumen una dieta balanceada. Ello nos indica que para que la educación, desde la primaria y la secundaria, sea un derecho universal efectivo y no meramente formal, debe ir acompañado por un cuidado del cuerpo que depende tanto de los padres (en el caso de menores), como de políticas públicas en salud que protejan a la sociedad en general, y a los jóvenes y niños en particular, de enfermedades que pudieran afectar su desarrollo hasta el grado de volverse limitantes serias para el mismo. Sin embargo, las políticas en salud no serán suficientes si los padres no son capaces de brindar sustento a sus hijos, entendiendo por sustento no sólo lo nutritivo, sino las necesidades básicas como vivienda, vestido y cuidados médicos. He aquí, por tanto, que para que el estudiante esté en condiciones razonables para poder estudiar deben cumplirse condiciones corporales, materiales y objetivas adecuadas. Por tanto, desde el Estado, tendrían que articularse políticas que aborden tanto la salud como la pobreza de modo conjunto e intersectorial para garantizar que toda la población pueda no solo acceder sino aprovechar significativamente el proceso educativo. Sin tales medidas, el derecho a la educación es solo un formalismo, del mismo que el derecho a la salud.

Desde el punto de vista de su finalidad, la pedagogía busca el desarrollo pleno del individuo en base a la actualización de todas sus potencialidades, tanto motrices como intelectuales. Educar es favorecer el proceso por el que la persona llega a descubrirse y elegirse a sí, es decir, la pedagogía pretende que la persona alcance autonomía tanto moral y política como económica y que, a partir de esa autonomía pueda crear un proyecto de vida responsable (para sí mismo y para la sociedad con la que está siempre en diálogo) y reflexivo; vale decir, la educación posibilita el encontrarse (y ser) consigo mismo. La educación es la más excelsa de las artes, pues posibilita el crear la obra de arte de la propia existencia. Por supuesto, esto no debe entenderse como una técnica pasiva que trabaja sobre un objeto puramente receptivo, al modo de un alfarero que modela la arcilla. Por el contrario, mediante el proceso pedagógico los niños, y posteriormente los jóvenes, van entrando en diálogo con su entorno en base a la guía que reciben del pedagogo quien es, por definición, una persona más experimentada y que por tanto puede orientar al educando para que, progresivamente, pueda profundizar en su autoconocerse hasta llegar a ser quien es. El estudiante, a lo largo del proceso educativo va procesando de acuerdo a sus propios patrones subjetivos la información recibida y la reelabora en función de cómo va planeando su proyecto de vida. Es por eso que, lejos de ser una actividad meramente orientada al mero facilitar conocimientos, la

pedagogía busca el autodescubrimiento de la subjetividad a partir del diálogo con el medio circundante. Por supuesto, la dimensión política de la educación es fundamental, pues educar no es otra cosa que guiar hacia el develamiento de la propia libertad en el marco de un mundo intersubjetivo y dialógico. A este respecto, se vuelve imprescindible la educación cívica, que enseña cómo funciona el Estado, cuáles son los fundamentos del derecho, y por tanto por qué y para qué existen las leyes y cuáles son los derechos y deberes que todo ciudadano, tanto en su dimensión como miembro de un país como en su dimensión cosmopolita, posee. Por tanto, no puede pensarse en educar más que teniendo como horizonte el de la libertad, pero no una libertad mera y puramente egoísta, sino una libertad cívica y política que entiende que cada acto realizado es un compromiso frente a la comunidad y ante sí mismo. Esto es patente incluso en el caso de la enseñanza de disciplinas superiores y técnicas, como la misma medicina, que es finalmente biología humana aplicada con fines terapéuticos, y, por tanto, un conocimiento instrumental que se somete a la racionalidad de medios y fines, sin que por ello se deje de lado la (imprescindible) formación humana del médico. En efecto, el médico es dueño de un saber-hacer, pero este saber debe contar con la dirección de la racionalidad ético-política que marcan el sentido, la finalidad y los alcances de su accionar. Este proceso de aprender el saber-hacer no termina con la mera funcionalidad de las técnicas aprendidas, sino que se consolida cuando el estudiante puede aplicar por sí mismo su racionalidad práctica (en el sentido ético-político del término), lo cual lo faculta para ejercer reflexivamente su profesión. En otras palabras, se espera que el educando pueda llegar a dominar libre y responsablemente su *techné*, es decir, su arte. La educación es madre de hombres libres para una sociedad, a su vez, libre (lo que no implica ausencia de límites y de un orden jurídico, es decir, una normativa fácticamente vinculante). Este ser libre que se ha mencionado también puede interpretarse, como señala Spaemann (2010), como ser libre de algo. Y ese ser libre de algo implica una negación del reino de la causalidad. Bajo este ámbito se encuentran la ignorancia, la pobreza, la explotación y, en suma, cualquier forma de despersonalización del individuo que pueda significar una enajenación de la capacidad de ejercer la propia libertad. Esto es, en suma, educar, lo que nos remite al viejo legado humanista de la παιδεία (*paideia*) griega.

La educación, asimismo, produce resultados objetivamente medibles. Según comenta Sachs (2015), la educación permite mejorar la calidad de vida, aumentar los ingresos y lograr una sociedad más equitativa y justa. En palabras suyas:

La conclusión es que las sociedades que realizan inversiones sustanciales en edades preescolares, habitualmente con un respaldo generoso de la financiación pública, terminan ofreciendo mayor movilidad social para los niños pobres, y por tanto son sociedades más inclusivas y productivas. Las sociedades que no invierten en formación preescolar tendrán probablemente menor movilidad social y una mayor diferencia entre los logros vitales de los niños nacidos en hogares de ingresos altos y bajos. Si el gobierno no acude en apoyo de los hogares de ingresos bajos, es probable que la pobreza pase de generación en generación. (p.311)

Evidentemente, la educación es base tanto formal como material del desarrollo y de la convivencia política. Revitaliza la democracia, crea acción ciudadana y mejora sustancialmente la calidad de vida y autonomía de las personas. Por ello es tan importante asegurar su acceso a todos los miembros de la sociedad¹⁵. Sin ella, el progreso humano (entendido no solo en términos meramente materiales y pecuniarios, sino como progreso ante todo ético, moral y político) no es más que una ficción y se reduce a un discurso bello, elocuente y prometedor, pero totalmente inoperante y, en el fondo, falaz.

1.4.3 Democratización de la economía

La economía guarda un papel también fundamental en la búsqueda del bienestar. El ser humano es un ser corporal, es decir, material, no es una forma pura descontextualizada de su situación. Por el contrario, es una entidad en constante relación dialógica con su medio, del que toma lo necesario para vivir. Sin este sustrato, la existencia se vuelve materialmente inviable. De ello se deduce la necesidad de administrar adecuadamente los recursos existentes, con el fin de optimizar su uso en el contexto sociopolítico, lo cual se encuentra en la misma etimología de la palabra economía. En efecto, dicho nombre viene de las voces griegas *oikos* (casa) y *nomos* (ley), por lo que este término por su origen viene a designar la ley de la casa, es decir, la regulación a la que debe ser sometida el espacio común en el que vivimos y de los recursos que este tiene.

¹⁵ Como es patente, en países como el nuestro, la calidad de la educación recibida, al igual que la calidad de los servicios médicos, es directamente proporcional a la capacidad adquisitiva del usuario. Sin embargo, es lógico inferir que, en un país con un sistema educativo público, gratuito y de elevada calidad, la existencia de educación privada sea poco más que superflua. Y ello es también extrapolable a lo que se refiere a la atención en salud.

Como bien afirmaba Aristóteles (1906), el fin de todas las artes (entre ellas la economía) es la política, pues el hombre es un ser político, esto es, un ser reflexivo y racional que vive en comunidad y que, a partir del *estar-con-otros*, elige un proyecto de vida buena con los otros. Por supuesto, ello no debe entenderse como un colectivismo radical sino como el marco tanto normativo como constitutiva de la persona, de tal modo que la libertad individual no puede darse más que en el horizonte de lo sociopolítico. De ello se desprende que toda actividad, disciplina o ciencia tiene siempre un trasfondo político, pues implica siempre un modo de ser para los otros. Así, según el filósofo de Estagira, el fin de la economía, que es la riqueza, debe servir al bien público, que no está contrapuesto al bien del individuo, sino que lo engloba. Sobre esto, Aristóteles dice de la Política (1999):

Parecería que pertenece [la política] al arte o ciencia supremos, el cual merece el nombre de arte-maestro o ciencia-maestra. Ahora bien, la Política parece responder a esta descripción, pues ella prescribe cuál de las ciencias necesita un Estado, y cuál un hombre debe estudiar, y hasta qué punto. A ella están subordinadas incluso las artes más elevadas como la economía, la retórica y la estrategia. (pp. 2-3, traducción mía)

Lo señalado por Aristóteles es vital pues, para que la economía pueda satisfacer las necesidades de todos debe tender hacia el bien común. Lamentablemente, esta disciplina ha pasado a ser una *techné* que ya no resuelve las necesidades materiales de la comunidad en cuanto tal, sino que es comúnmente utilizada como un discurso que legitima intereses subrepticios y espurios con respecto al fin noble de la ciencia económica. Como ya se ha mencionado, tal fenómeno es causado por una desconexión de la economía con respecto a su originario fin político (que no debe entenderse como interés de un determinado grupo político, sino como el interés de la comunidad en diálogo) y a su aparentemente objetivo quehacer científico, ajeno a cuestionamientos éticos, y ello porque la economía ha sido presentada como una especie de saber puro, el cual se presenta como totalmente inaccesible para el lego. Esta desconexión del ciudadano común de la ciencia económica implica, a su vez, el alejamiento de este con respecto a la política, que desaparece en cuanto tal para ser objeto de estudio y manipulación por parte de técnicos (los economistas). Sobre esto, afirma el economista francés Thomas Piketty (2014):

En efecto, el asunto de la distribución de la riqueza es demasiado importante como para dejarlo solo en manos de los economistas, los sociólogos, los historiadores y demás filósofos. Atañe a todo el mundo, y más vale que así sea. La realidad concreta y burda de la desigualdad se ofrece a la vista de todos las que la viven, y suscita naturalmente juicios políticos tajantes y contradictorios. (p. 16)

En la sociedad contemporánea, la economía ha pasado a ser una ciencia críptica, enigmática e inaccesible al ciudadano medio, cercada por inmensos muros de fórmulas matemáticas y lenguaje hiperespecializado. Tal situación es deplorable, pues convierte una herramienta para el bien común en un sofisticado dispositivo solo operable por la mano experta del economista. Con la globalización, tal fenómeno ha alcanzado escala planetaria. Podría pensarse que es pura ideología lo que se está exponiendo, pero no es así. Como señala Piketty (2014), el relajamiento de las políticas fiscales a favor del mercado (o mejor dicho, a favor de quienes *de facto* dominan el mercado) conlleva el crecimiento de las desigualdades, tal como este autor demuestra mediante el análisis de la historia económica de los últimos 200 años. Como señala este autor (2014), las políticas económicas amigables para el capital tienen como consecuencia la concentración de la riqueza en manos de un pequeño número de individuos, lo que genera marcadas desigualdades sociales. A este respecto, señala el filósofo Thomas Pogge (2005):

[La] pobreza masiva y extrema coexiste con una prosperidad extraordinaria y creciente en otras partes. La renta media de los ciudadanos de los países ricos tiene casi 50 veces más poder adquisitivo y es casi 200 veces mayor en términos de tasa de intercambio mercantil que la de los pobres globales. Los 2.800 millones de personas más pobres tienen juntas cerca del 1,2% de la renta global agregada, mientras que los 908 millones de personas de las “economías de renta alta” acaparan el 79,7%. Con solo transferir un 1% de la renta global agregada -312.000 millones de dólares anuales- del primer grupo al segundo, se erradicaría la pobreza mundial extrema (p.14)

La grotesca desigualdad que se vive en la actualidad conlleva terribles consecuencias para los países pobres, como por ejemplo mayor tasa de enfermedades, menor expectativa de vida al nacer, menor tasa de escolarización y, por supuesto, mayor fragilidad institucional y política. Es por ello que se hace necesario reestructurar el sistema político-económico actual, es decir, democratizar la economía, y ello debe entenderse tanto para el nivel intra-estatal como para el interestatal. Hayek (2005)

afirmaba que para que la libertad sea real debe protegerse la libertad económica. Sin embargo, y esto es contrario al pensamiento de Hayek, para que haya libertad económica los recursos tienen que estar democratizados, esto es, no puede haber democracia efectiva con elevados índices de desigualdad e inequidad en la distribución de la riqueza, pues los desfavorecidos por el sistema pasan a ser ciudadanos de segunda categoría, lo cual es incompatible con el mismo concepto de ciudadanía. Desde ya aclaro que esto no implica la igualdad absoluta de todas las rentas. Tampoco implica la desaparición de la propiedad privada. También, de redistribuirse los recursos económicos, lejos de conllevar esto a la desaparición de la propiedad privada, esta se vería robustecida, pues aumentaría la cantidad de propietarios de bienes. Asimismo, como en la democracia no desaparece la propiedad privada (en todo caso, la democracia presupone la propiedad en tanto prerrogativa derivada a partir del derecho a la vida), la economía bajo este régimen político no debería ser absolutamente controlada por el Estado, sino *regulada* a fin de cumplir con mínimas aspiraciones de vida buena para los ciudadanos de cada país. Con ello se impediría que, como señala Pogge (2005), el derecho a no ser dañado (la economía puede considerarse un tipo de arma) realmente se haga efectivo, pues, como señala este autor, el orden internacional actual es lesivo para la integridad económica, política y moral de un gran porcentaje de la humanidad dado que los países ricos han impuesto un sistema económico que es en buena medida causante de la pobreza a nivel global, y es por ello que este autor sostiene que los países industrializados violan los derechos negativos de los países pobres (Pogge, 2005).

Ante este panorama, cabe preguntarse, en concreto lo siguiente: ¿qué medidas pueden tomarse para hacer de la administración de los recursos una actividad directamente ligada al ejercicio de la ciudadanía? Dado que esta no es una tesis de economía, sólo me detendré en algunas posibles medidas que podrían viabilizar una auténtica revolución democrática y republicana del quehacer económico. Son las siguientes:

1. Nacionalizar los bancos. Esta medida puede que, en un país como Perú, parezca inadecuada. La experiencia peruana de la nacionalización de la banca durante el gobierno de Alan García Pérez mostró ser contraproducente para el manejo económico del país. Sin embargo, no debe olvidarse que la banca pública es un fenómeno relativamente común en otras economías, como la alemana o la francesa. Como explica Navarro (2015), el que el Estado participe en la banca no implica necesariamente que este sea el único dueño de todas las acciones de las entidades financieras. Por el contrario, ello significa simplemente que el

Estado pasa a ser accionista del banco, en la medida suficiente como para poder regularlo, ello con el fin de evitar las burbujas financieras causadas por el sector financiero, como la Gran Recesión, por ejemplo, y tal medida se justifica en tanto que la banca es un sector estratégico para el desarrollo del país. Asimismo, esta política posibilitaría el acceso a microcréditos para las PYME y MYPE, lo que generaría un efecto dinamizador sobre el conjunto de la economía.

2. Renta básica mínima. La libertad real de las personas se ve limitada por la falta de una verdadera autonomía económica. Ello es incluso más importante en una época como la nuestra, en que, a nivel mundial, somos testigos del auge del urbanismo, en desmedro por supuesto de la vida rural, pues grandes masas de personas en las ciudades del mundo globalizado no poseen el soporte material que supone el mundo rural (tanto por su accesibilidad a las fuentes productivas de nutrientes como a la solidaridad de las comunidades campestres) para sus habitantes. Esta situación genera precariedad económica, pues cuando un individuo pobre de una gran ciudad no posee los ingresos suficientes para cubrir sus necesidades ve amenazada su supervivencia, sin poder contar con el auxilio que pueda dar en el mundo rural una pequeña parcela de tierra o unas pocas cabezas de ganado. Esta precarización de la economía, que Guy Standing (2011) explica muy elocuentemente en *El precariado*, es contraproducente para establecer una verdadera democracia, y por ello, entre otros motivos, postula la necesidad de implementar una renta básica universal. Así, una reestructuración progresiva del sistema económico puede llegar a ofrecer un ingreso mínimo vital que permitiría que los derechos cívicos no sólo sean formales y legales sino efectivos. Asimismo, si la ciudadanía posee una renta básica obtendrá mayor poder de negociación frente a las empresas, lo que se traducirá en un alza de los salarios y, por tanto, de la recaudación fiscal.
3. Formalización del sector informal. Según el portal electrónico del INEI, en el sector informal de la economía labora el 73,2% de la PEA. Ello tiene distintas implicancias, tanto económicas como sociales y políticas. Desde el punto de vista social, el sector informal implica un adelgazamiento de la base tributaria y con ello menores ingresos a las arcas públicas, lo que limita seriamente la acción del

Estado en provecho de la ciudadanía (menos impuestos implican menos presupuesto para salud y educación, por ejemplo, e incentiva el recorte fiscal y, por ende, la

contracción de la economía). Además, la falta de inversión pública en temas como salud, educación e infraestructura producto de la poca recaudación tributaria implica un deterioro en la calidad de vida de la población, con todas las indeseables consecuencias que ello conlleva. Luego, desde el punto de vista político, un Estado sin tributación y, por lo tanto, inoperante generará pasivos que aumentarán su desaprobación y representatividad.

4. Fortalecer la capacidad de negociación sindical. Según la Constitución Política del Perú, en su artículo 28° inciso primero, El Estado es garante de la libertad sindical. Asimismo, en el artículo segundo se declara que este no sólo garantiza la libertad sindical, sino que fomenta la negociación colectiva al punto que esta tiene carácter vinculante sobre lo concertado. En efecto, si los trabajadores tuvieran de manera efectiva poder de negociación podrían alcanzar de manera colectiva acuerdos que garantizaran medidas en pro del bienestar del conjunto de la empresa. Asimismo, tal capacidad para negociar los términos de trabajo permitiría que haya un reparto más justo de las utilidades. Esto tendría efectos apreciables sobre la economía. Mejores sueldos y mejores salarios redundan en mayor demanda agregada y esto a su vez redundan en mayor productividad y en más puestos de trabajo, lo que en conjunto beneficia al bien común y es acorde con los intereses de los individuos, quienes naturalmente desean un mejor nivel de vida (esto no es una petición de principio sino un hecho demostrable empíricamente).
5. Fomentar desde el Estado la formación de empresas cooperativas. Este tipo de negocios se caracterizan por ser los trabajadores los dueños de la misma. Por ello, estas empresas reparten sus beneficios a todos los socios de la misma. Asimismo, gracias a este modelo de asociación la economía dentro la empresa puede ser auténticamente democratizada pues su organización garantiza derecho de voz y voto a sus socios. A nivel internacional, un ejemplo pertinente de ello es la Corporación Mondragón, que guía sus procesos internos de manera democrática.
6. Reforma tributaria: Las exoneraciones de impuestos son dañinas contra el Estado, pues merman su capacidad de recaudación tributaria. Por ello, estos beneficios sólo deberían otorgarse a quienes, estando en el sector formal, perciben menor renta, lo que permitiría destinar ese ingreso al consumo, lo cual a su vez sería útil para dinamizar el flujo de capitales y, por tanto, para

dinamizar la economía, de lo que se desprende la necesidad de que la tributación sea progresiva. Por otro lado, quienes tengan ingresos elevados, con mucha probabilidad destinarán el dinero producto de las exoneraciones tributarias no al consumo, sino al ahorro, lo que no sólo es lesivo para la recaudación tributaria, sino para la economía en su conjunto, pues a mayor cantidad de ahorro presente en la sociedad, es menor el consumo, y por ende la productividad, la creación de empleo y la recaudación tributaria. Como señala Navarro (2015), el dinero producto de las exoneraciones de impuestos no se traducen siempre en mayor inversión, sino que favorecen la actividad especulativa, con las negativas consecuencias que esto tiene para la sociedad en su conjunto. Es pertinente, por consiguiente, tomar en cuenta las palabras de un estudio elaborado por la empresa Apoyo Consultoría (2003) para el MEF:

El presente estudio revela los altos costos generados por el conjunto de exoneraciones y otros beneficios tributarios vigentes. Ello se materializa, en primer lugar, en el costo fiscal que generan, tanto por los mayores tributos que tienen que pagar los demás contribuyentes como por los menores gastos que puede efectuar el sector público dadas las limitaciones que impone un manejo responsable de las finanzas públicas. De modo igualmente importante, las exoneraciones producen significativos costos económicos al afectar la asignación adecuada de recursos (perjudicando la eficiencia y productividad de la economía nacional) e incrementar los costos administrativos de recaudación y fiscalización.

El estudio de casos desarrollados ofrece evidencias de que, en general, las principales exoneraciones tributarias no han generado impactos positivos importantes para los sectores o regiones supuestamente. Así, parecen no haber cumplido con los objetivos para los que fueron creadas. (pp. 229-230)

Por supuesto, autores como Hayek (2005) estarían de acuerdo no sólo con exoneraciones tributarias, sino con que en general se bajen los impuestos, pues los impuestos son indicadores del tamaño del Estado, y mientras este sea más grande menos libre es la sociedad, según este autor. Asimismo, podría reclamar nuestro hipotético polemista, es mejor, con el fin de que la sociedad sea lo más libre posible, reducir el Estado a su mínima expresión, es decir, reducirlo hasta que sea tan sólo garante de derechos, entre ellos la vida y la propiedad privada. Tal aseveración no toma en cuenta que, para que el Estado sea realmente eficiente y pueda garantizar efectivamente el cumplimiento de los derechos y deberes de sus ciudadanos debe cumplir funciones que

trascienden con mucho el rol del Estado-gendarme. El Estado, ante la situación de desigualdad que causan los mercados dejados a su libre obrar (Piketty, 2014), para hacer cumplir su rol de garante de derechos debe tener ingresos, lo que es imposible sin una adecuada recaudación tributaria; de no mostrar el sector público iniciativa para formular e implementar medidas que garanticen un adecuado nivel de vida, el resultado será el de una sociedad desigual, con altas tensiones sociales y con un régimen jurídico inoperante y alejado de la realidad social a la que pretende normar. Me remito, nuevamente, a Kahatt (2010):

En otras palabras, la igualdad ciudadana ante la ley no basta para asegurar una auténtica igualdad de oportunidades. Ello requiere, además, la existencia de condiciones mínimas de vida en materia de alimentación, educación y salud, y allí donde el mercado no las provea, será tarea del Estado garantizarlas. (p. 19)

1.4.4 Consideraciones bioéticas sobre los factores socioeconómicos

La bioética no puede quedar marginada de las cuestiones sociales para convertirse meramente en ética biomédica, si bien, *en parte*, lo es. Como afirma Bergel, citado por León-Correa (2010):

Si la bioética nació y se desarrolló de la mano de los derechos humanos, es inconcebible que a esta altura de los tiempos no se ocupe de los temas sociales vinculados a la salud, en tanto estamos hablando de derechos humanos que, cuanto más vulnerable sea el sujeto, más entidad cobran. (p.10)

Todos los tópicos que han sido tratados en este apartado (a saber, atención en salud, economía y educación) comprenden una vital importancia en lo que respecta a la capacidad que poseen los miembros de una sociedad de gozar de condiciones mínimas de vida que, a su vez, posibiliten a las personas llevar a cabo un plan de vida coherente con sus valores y costumbres. En consecuencia, si consideramos que en verdad la vida humana, que es siempre y en todos los casos vida personal, es inalienable y, por lo tanto, algo valioso que merece respeto con respecto a su autonomía, es necesario que la bioética señale al menos las condiciones mínimas que debe gozar la existencia humana para que llegue a desarrollarse de manera favorable y para que el valor central que representa la inalienabilidad de la vida personal o dignidad humana se vea

salvaguardado. Es esa medida, es totalmente válido el que la bioética se pronuncie sobre la problemática social, pues esta tiene especial incidencia sobre la salud de los pueblos. En defecto de ello, de permitirse que la vida social siga en constante estado de precariedad social y económica, esto es, sin real ejercicio del derecho a la educación, de acceso a los cuidados sanitarios y a una renta básica mínima, será imposible construir ciudadanía y que las personas puedan llevar una existencia buena y bella, esto es, una vida tal que sea una verdadera obra de arte.

Finalmente, creo pertinente señalar que los principios de la bioética principalista resultan muy útiles en lo referente a la deliberación bioética sobre temas sociales, como afirma León-Correa (2010). Un ejemplo brindado por este autor es el que atañe al principio de justicia, por el cual podemos determinar qué tratamiento merece cada actor social. Este principio, como señala el bioeticista citado (2010), consta, a su vez, de otros principios, como el del respeto a los derechos, el principio de equidad, el principio de protección, el principio de control de daño frente a los resultados de las políticas públicas y el principio de eficacia en atención por parte de los proveedores de cuidados sanitarios.

1.5 Condiciones políticas

De la sección precedente puede deducirse la sensible interrelación entre economía y política. Si bien se supone que la primera debería ser una *techné* al servicio, entre otros, de la política, esto no es así, razón por la que es necesaria la democratización de la economía. Sin embargo, esta es inviable en un contexto en el que no se presenten determinadas condiciones políticas que le sirvan de sustento. Ahora bien, ¿bajo qué condiciones políticas es más propicio que una sociedad libre, justa y equitativa se desarrolle? A través de esta última sección del capítulo I de la presente investigación se expondrán las que considero las principales variables que debe presentar un sistema político adecuado a la persona humana. Estas son totalmente deducibles de la ontología de la persona, que ya ha sido estudiada previamente. A partir de tal ontología es posible postular una forma de vida en comunidad que garantice el desenvolvimiento saludable del individuo. Tal proceder se vuelve fundamental para repensar cómo es que deseamos vivir y en qué medida *debemos* vivir, entendiendo este *debemos* no como una norma arbitraria sino como indicativo de lo que se ajusta al existir humano a partir de aquello que es propicio para posibilitar su adecuado desarrollo.

1.5.1 Democracia

Como es ya bien conocido, el término “democracia” posee como etimología dos voces griegas: “demos” (δῆμος) y “Kratos” (κράτος), que son traducibles, respectivamente, como pueblo y gobierno, por lo que la democracia se constituye como gobierno popular, es decir, gobierno del pueblo. Si bien es políticamente correcto autoafirmarse y reconocerse como demócrata, esto entraña un peligro que supo ver adecuadamente Aristóteles (1999): la democracia puede convertirse en anarquía y, por tanto, resultar un elemento disolvente y disgregador en el seno de la comunidad política que es toda colectividad humana¹⁶. ¿Cómo es que puede suceder esto? Como explica el estagirita, esto sucede cuando, falto de respeto a toda norma, el pueblo comienza a gobernar como un tirano, esto es, no atendiendo al bien común ni a las leyes, sino que comienza a actuar de manera despótica y, en el fondo, autodestructiva. Los ciudadanos prudentes y mesurados que vivan bajo tal sistema se pueden ver perjudicados pues, en tanto que el pueblo actúa como tirano y pierde el respeto a las leyes, la seguridad jurídica y por tanto material de todo ciudadano se ve seriamente comprometida, pues bajo tales situaciones la arbitrariedad puede erigirse como juez sobre la integridad de cualquiera, en particular de los prudentes y moderados que pueden pasar a ser vistos como enemigos del régimen, tal como sucedió en la revolución francesa. En palabras de Aristóteles (1999):

Otra forma de democracia es aquella en la que todos participan de las magistraturas, con sólo ser ciudadano, pero la ley es la que manda. Otra forma de democracia es en lo demás igual a ésta, pero es soberano el pueblo y no la ley; esto se da cuando los decretos son soberanos y no la ley. Y esto ocurre por causa de los demagogos. Pues en las ciudades que se gobiernan democráticamente no hay demagogos, sino que los ciudadanos mejores ocupan los puestos de preeminencia; pero donde las leyes no son soberanas, ahí surgen los demagogos. El pueblo se convierte en monarca, uno solo compuesto de muchos, ya que lo muchos ejercen la soberanía, no individualmente, sino en conjunto. (...) Un pueblo de esta clase, como si fuera monarca, busca ejercer el poder monárquico, sin estar sometido a la ley, y se vuelve despótico, de modo que los aduladores son honrados, y una democracia de tal tipo es análoga a lo que la tiranía entre las monarquías (p.232-233).

¹⁶ En efecto, cada grupo humano no es tan solo la suma de distintos miembros de una clase, sino que es siempre una comunidad de personas y, lo que es de resaltar, la sociedad es siempre previa al individuo (Aristóteles, 1999), si bien esta se hace patente siempre en él y se descubre a partir de él.

Es importante tener en cuenta estas consideraciones pues, como sostiene el estagirita, el gobierno del pueblo puede devenir en una extraña forma de dictadura. Y, como apunta este capital autor, esto sucede cuando no se tiene respeto a las leyes, vale decir, cuando se quiebra el orden jurídico y se amenaza la seguridad e integridad de todos los miembros de la sociedad. Es claro que en un régimen tal, en el que no hay Derecho, una visión extremista del utilitarismo podría ser considerada legítima, pues, con el fin de lograr la mayor felicidad y placer para la mayoría, se podría instrumentalizar y explotar a unos pocos con tal de satisfacer los deseos de la mayoría. Por supuesto, en ciertos casos es totalmente legítimo que el Estado imponga el bien colectivo sobre el bien individual, pero respetando límites propios de la justicia natural, como el derecho a la vida y los derechos que del primero se desprenden, como el derecho a la propiedad, entendida esta como tener un bien que posibilite y garantice materialmente la existencia y la vida. Como explica Hannah Arendt (1998), esta era la importancia que otorgaban a la propiedad los griegos, la cual era una forma muy distinta de considerar la riqueza si la comparamos con la versión hegemónica contemporánea (esta salvedad diferencia este concepto de propiedad de cualquier malentendido que la pueda identificar como mera concentración de riqueza, tal como sucede en el liberalismo clásico y en el neoliberalismo). Con esto lo que busco afirmar es que la democracia es condición indispensable de la vida en comunidad, pero que no puede verse eclipsada por la irracionalidad del voluntarismo popular y de la demagogia. Por consiguiente, la democracia, con el fin de ejercerse de manera racional y responsable, debe insertarse en un marco jurídico-deliberativo-racional que permita el fomento de la institucionalidad y el Estado de Derecho, esto es, la democracia adecuada sería una república democrática y constitucional. Tal forma de organización facilita la resolución pacífica de conflictos, la formación de consensos y la representatividad de los gobernados¹⁷. En contraste con lo anterior, los gobiernos no democráticos son menos representativos (o lisa y llanamente no lo son) y tienden a ser más corruptos y más violentos y autoritarios, por lo que no favorecen el adecuado desarrollo de la persona humana. Por el contrario, un gobierno no democrático y, por ende, autoritario, que no conoce más ley que el engaño y la fuerza, constituye un atentado contra la misma naturaleza política de la persona humana, en la medida que no hace justicia al correcto y adecuado vivir del hombre, sino que significa

¹⁷ Como es evidente, el término “gobernado” no alude a una categoría inamovible y monolítica. Por el contrario, en un Estado verdaderamente participativo los gobernados y los gobernantes tienen la facultad de alternar estos roles bajo las disposiciones pertinentes en el orden jurídico vigente (Aristóteles, 1999).

un lastre para este y un factor que favorece la atrofia tanto del sistema político como del individuo. Es por ello que las tiranías son degradantes, pero sobre todo lo son para sus dignatarios, quienes, por su sed de poder, se ven corrompidos hasta niveles inimaginables que, sin embargo, son auténticamente humanos, pues la maldad, el *ethos* propio de la maledicencia y la corrupción, es auténticamente una categoría personal, pues requiere de una especial forma de autoconsciencia y de una intencionalidad incapaz de ser hallada en los seres nopersonales. Por ello, como señala el filósofo alemán Robert Spaemann (2010), los actos que suelen ser calificados de inhumanos son actos estricta y esencialmente humanos.

1.5.2 Republicanismo

El republicanismo es lo que termina de conferir legitimidad a un sistema político, en particular a la democracia. ¿Qué se entiende por este concepto? Sostengo que el republicanismo es aquella forma de gobierno que permite la gestión ordenada y reglamentada constitucionalmente del cuerpo político por parte de los ciudadanos, es decir, por parte de miembros de la comunidad política que gozan de la plenitud de sus derechos, por lo que, bajo este régimen, Estado y Sociedad Civil se identifican plenamente entre sí, del tal forma que todos los miembros de la comunidad pueden alternativamente participar en el ejercicio del poder bajo los términos de un orden jurídico común. Este concepto, si bien ya está presente en Aristóteles bajo el nombre de *πολιτεία* (*politéia*)¹⁸, tiene en este autor todavía un alcance muy restringido, pues el *πολίτης* o ciudadano no es representativo del conjunto de la comunidad, pues, como menciona el estagirita (1999), no todos deben ser ciudadanos, sino tan sólo los que poseen el suficiente tiempo libre para dedicarse a los asuntos políticos, motivo por el que niega el estatuto de *πολίτης* o ciudadano de pleno derecho a los jornaleros, agricultores, comerciantes, y, en general, a todos aquellos que estén sumidos en reino de la necesidad y que estén por tanto en el ámbito de lo privado, es decir, de los que, como menciona Arendt (1998), están en carencia de lo público. En la sociedad actual, la poca disponibilidad de tiempo que acusa padece la mayor parte de la población obligaría a solo tomar por ciudadanos a quienes sí manejan dicha disponibilidad, los cuales son generalmente los miembros de las clases más acomodadas de la sociedad, por lo que, bajo el planteamiento puramente aristotélico, ello obligaría a retirarles la ciudadanía al

¹⁸ A pesar que este concepto posee distintas interpretaciones, el término república es, con mucho, el más aproximado en lengua castellana al sentido original de *πολιτεία*.

grueso de la población. Evidentemente, esta es una limitación de la democracia griega y que proviene del atavismo propio de dicho tiempo.

Prima fascie, privar de derechos cívicos y ciudadanía a cualquier persona por razones como la mencionadas es, actualmente, éticamente inaceptable y material y jurídicamente inviable, esto es, es un disparate ético, político y legal. Si tomamos en cuenta que los seres personales son, en lo que respecta a su esencia de seres inalienables (es decir, en tanto que cada uno de ellos es un fin-en-sí), esencialmente iguales, por fuerza es preciso concluir que en un régimen republicano todos los miembros del cuerpo social, a partir de los criterios que cada Estado estime pertinentes, deben ser ciudadanos y no debe ser óbice para ello la capacidad adquisitiva del individuo ni la posesión de determinados bienes, razón por la que toda persona debería ser capaz de uso de la palabra en la esfera política, vale decir, todos deberían ser sujetos de ejercicio de poder. Como afirma Aristóteles (1999), los ciudadanos o πολίτης son quienes poseen, con respecto a su sistema político ciertas facultades. En palabras del Estagirita (1999):

Ciudadano en general es el que participa del gobernar y del ser gobernado; en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede y elige obedecer y mandar con miras a una vida conforme a la virtud. (p. 191)

Si, como menciona el filósofo, ciudadano es quien puede gobernar y a la vez ser gobernado, y a su vez ello implica el no estar sujeto al reino de la necesidad, ello implica, por tanto, que deben darse algunas condiciones para que la vida republicana puede concretarse de modo efectivo. Estas condiciones, como menciona Mario Bunge (2016) deben ser tanto formales como materiales. En efecto, la *ισηγορία* (*isegoría*), es decir, la facultad de disponer de la palabra en el ámbito público sólo puede darse en condiciones de cierta igualdad material. En efecto, como sostiene el citado autor, el afirmar que todos somos iguales y que tal afirmación es efectiva porque está en las leyes es desconocer que en la sociedad hay grupos de poder que tienen influencias poderosas sobre el sistema político, por lo que, en la práctica, estos grupos se imponen sobre el interés de la ciudadanía, es decir, sobre el interés público, del Estado. Esto es lo que Bunge (2013) llama una democracia formal, que se define como un régimen basado en elecciones periódicas y con leyes, como en el caso peruano, netamente democráticas y republicanas, pero que permite, normalmente por omisión, que las estructuras estamentales de la sociedad se mantengan o que, en el mejor de los casos, haya progreso

material pero manteniendo las desigualdades sociales, como en nuestro país, mediante mecanismos sociales que no favorecen en los hechos la inserción del ciudadano promedio en la economía, sino que están en sintonía con intereses fácticos y económicos¹⁹. Nuestro gobierno es, pues, una democracia laxa unida a lo que Bunge (2013) llama *plutodemocracia*, en la cual los sectores adinerados manipulan al Gobierno y a la opinión pública y capturan el Estado a su favor (Durán, 2016). El error de la democracia actual a la que ataca Bunge es el mismo que ya señalara Aristóteles (1999) en la antigüedad:

(...) resulta evidente que la legislación es forzosamente referida a los iguales en linaje y en capacidades, pero para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son ley. Ciertamente, sería ridículo que alguien intentara legislar para ellos. Quizá le dirían lo que Antístenes atribuye a los leones, cuando las liebres hablando en la asamblea reclamaban los mismos derechos para todos. (p. 192)

Un auténtico gobierno republicano, con un orden jurídico bien establecido y con una sociedad civil comprometida, dinámica e identificada con el interés públicos, es la mejor garantía contra la polarización social. En palabras de Bunge (2009):

La democracia débil (o formal) es solo un mecanismo general de consulta y arbitraje (Tilly, 2007). En cambio, la democracia fuerte supone la participación, la cual ha sido caracterizada como el cemento de la sociedad. En efecto, la participación -que supone la igualdad- refuerza la cohesión, la cual a su vez fomenta la estabilidad y esta fortalece la democracia. Por lo tanto, los cuatro mecanismos están vinculados entre sí formando una cadena causal automantenida, lo que también ocurre con sus opuestos. (p.489)

Como ya se ha mencionado, un elemento imprescindible en la vida republicana es el concepto de Estado de Derecho. Por Estado de Derecho entiendo una forma de organización política autogestionada basada en una Constitución que defina los derechos y deberes de los ciudadanos, la forma de gobierno y la división de sus distintos poderes y las funciones de los distintos órganos del Estado, de tal modo que el poder sea ejercido de manera equitativa, representativa y que esté permanentemente repartido entre varias instituciones con atribuciones y límites claros, de tal forma que pueda

¹⁹ Sobre la relación de intereses hegemónicos y Estado, confróntese el libro de Durand *Cuando el poder extractivo captura el Estado* (2016).

prevenirse el surgimiento de una dictadura. Asimismo, en tal forma de gobierno, las leyes son las que regulan la vida pública y ciudadana y salvaguardan límites de lo que es permisible o no para los ciudadanos y para el Gobierno en sus distintas funciones. Lo anterior no debe confundirse con legalismo, pues la ley es para el hombre y no viceversa. Ello implica que la legislación es un instrumento para, como refiere Ricoeur (2006) vivir una vida buena en instituciones justas. Caer en un legalismo sería olvidar que la ley debe mejorar la vida del hombre, no volverla un medio, y que por ello su función no puede ser, evidentemente, la instrumentalización de la vida humana. Por el contrario, el derecho positivo, para no caer en un formalismo legalista, debe basarse en una antropología filosófica y, por tanto, en un derecho natural, los cuales son estudiados desde la Filosofía del Derecho. Justamente, la ley es manifiestamente perfectible en tanto que el hombre se aproxima mejor a eso que suele llamarse “verdad”, sin la cual no puede haber justicia, pues si esta consiste en darle a cada quien lo que se merece, ello implica necesariamente establecer por qué alguien es susceptible de merecer algo, lo que a su vez sólo puede determinarse si puedo decir verdaderamente algo de alguien, es decir, si puedo referir verdaderamente de lo que es que es y de lo que no es que no es, lo que, en suma, es hacer ontología de la persona.

La justicia, en tanto tiene implicancias intersubjetivas que son en cada caso singulares y distintas, precisa de la equidad. En efecto, para que una República sea tal y, por tanto, para que sus ciudadanos posean en acto la facultad de gobernar de manera alternativa y ser gobernados de manera representativa, debe respetarse la equidad, que en última instancia se refiere a homologar situaciones cualitativamente distintas para, en la medida de lo fácticamente posible, poder lograr una simetría razonable entre los distintos actores sociales.²⁰ Ello implica un adecuado manejo y políticas económicas y sociales que permitan alcanzar la isegoría e isonomía, es decir, la igualdad y equidad ante la ley de manera efectiva, lo que se manifiesta en la facultad de hacer uso de la palabra, es decir, la capacidad de poder participar libremente en el debate público por hecho y por derecho. Evidentemente, tal grado de partición política en una república democrática y constitucional implica un republicanismo no sólo político, sino efectivamente real en su correlato económico y, lo que es más, sostengo que un sistema

²⁰ Los miembros de una comunidad gozan de mayor bienestar cuando los miembros de esta poseen bienes no necesariamente iguales entre sí, pero sí relativamente homogéneos en cantidad y calidad y un umbral mínimo de subsistencia. En efecto, cuando un país mantiene un elevado porcentaje de su población bajo la pobreza y cuando su inequidad social y económica es, también, elevada, el régimen tiende a perder respaldo social y las tensiones y conflictos sociales tienden a sucederse con mayor frecuencia y violencia.

republicano que no guarde este correlato en su dinámica interna no es una república madura, sino una república en estado embrionario, una proto-república, pues el aspecto tratado es el mejor indicador de qué tan fiel es dicho sistema a los postulados y principios que lo rigen formalmente. Como afirma Conill-Sancho (2013):

A mi juicio, el fortalecimiento de la ciudadanía y de la responsabilidad cívica debería incluir también los aspectos específicos de la ciudadanía económica (en el trabajo, en el consumo, en el ocio, etc.).

Sólo así se podrá hablar de “ciudadanos a tiempo completo”. (p. 47)

1.5.3 Consideraciones bioéticas sobre la política

La bioética, en tanto ética aplicada, busca deliberativamente solucionar dilemas relacionados a posibles atentados contra la inalienabilidad de la vida tanto en el ámbito del quehacer sanitario (por ejemplo, en la clínica y en la investigación médica) como en la gestión del medioambiente. Por tanto, cualquier factor que de manera directa o indirecta incida sobre estos tópicos tiene dimensiones bioéticas que deben ser analizadas, lo que es particularmente cierto en lo que refiere a la relación entre bioética y política.

Como señala León Correa (2010):

La ética ha de dar los fundamentos de la bioética y también de la política y de las normativas que rigen el orden social. Pero la bioética no es la ética filosófica general, sino una ética práctica, sobre temas biomédicos, ecológicos y de investigación con seres vivos. Como bioética no sólo clínica sino también social, tiene un compromiso importante en materias colectivas y sociales, de salud pública y políticas de salud, pues va más allá de la ética profesional, y se constituye como parte de la filosofía política al ocuparse de los valores involucrados en salud y enfermedad. (p.137)

Si bien este autor menciona que la política debe fundamentarse por medio de una ética social que sea más amplia que la bioética, no puede dejar de observarse que aquella no puede estar desligada de la primera. Por ello, sostengo con Paul Ricoeur (2008) que la ética médica es parte de una ética mayor que a su vez se tamiza por el paso de lo ético a lo jurídico en instituciones republicanas. Por ello, la fundamentación de los postulados bioéticos deben estar en plena concordancia con el tipo de sociedad que buscamos lograr para nosotros y para la humanidad futura, y es por ello que la ética se vuelve indispensable, pues permite constantemente cuestionarnos el camino que está

tomando la humanidad y la necesidad de la problematización si es que este nos está conduciendo a recovecos oscuros en el devenir de la civilización y, en torno a los planteamientos de la gran ética, le corresponde a las éticas regionales (entre ellas, la bioética) el pronunciarse sobre las materias de su competencia para, posteriormente, permitir que las consideraciones de las éticas regionales maduren lo suficiente para permitir el paso de estas al ámbito jurídico con el fin que ciertos mínimos indispensables sean vinculantes con respecto a la conducta de quienes correspondan. Es así que hay un movimiento progresivo desde la ética general, que brinda marcos para la constitución de una vida en sociedad y, por tanto, permite el establecimiento de la estructura jurídica de una sociedad, es decir, posibilita el advenimiento de la constitución de cada Estado, y que progresa hasta las éticas regionales que sirven a su vez de base a las microestructuras jurídicas.

Evidentemente, lo anterior obliga a plantearse la necesidad abordar la bioética desde una perspectiva multidisciplinaria, que no sólo concierna a eticistas, médicos, ecologistas, abogados y, en general, profesionales de las ciencias de la salud, sino a políticos, sociólogos, gestores públicos, economistas, activistas, antropólogos, trabajadores sociales, así como a la sociedad civil en general. Es así que se vuelve patente la necesidad de repensar la bioética desde un proyecto político que, sostengo, debe ser tanto como republicano como democrático, si bien en su realización podría considerarse, con Bunge (2016), socialista y cooperativista. En efecto, la democratización de la salud no puede desligarse de la democratización de la economía ni de la democratización real del ámbito público, en el marco de una cultura de diálogo y deliberación sobre lo común.

Podría objetarse que los planteamientos previos incurren en el error de politizar la bioética, mas tal objeción es infundada. La bioética, como se ha visto, supone de manera implícita que existe aquello que puede considerarse bueno para el hombre tanto como ser social como individual y esto es en sí mismo ya un planteamiento antropológico y a su vez político. Despolitizar la bioética implicaría reducirla a ser deontología médica y científica; sin embargo, la propia naturaleza dialógica, crítica y problematizadora de la bioética vuelve inviable esta posibilidad.

Capítulo II: La existencia como fenómeno estético

2.1 Nociones preliminares

En el capítulo anterior la preocupación central fue determinar las condiciones de posibilidad que precisa un proyecto de existencia, esto es, una obra de arte en gestación, para realizarse. Tal búsqueda suponía la existencia como fenómeno (y proyecto) estético, pero se limitaba a explicitar los elementos que la hacían posible, sin entrar a detallar propiamente el carácter estético de la misma. Ahora, develar la dimensión estética de la existencia e indagar cómo a partir de dicho carácter es que esta encuentra la plenitud de su horizonte de sentido será la finalidad de este capítulo. Es así que pretendo demostrar, en base al pensamiento de Merleau-Ponty y Paul Ricoeur, que la existencia personal es en sí misma una obra de arte sin parangón posible. Dicho esto, sin más puede considerarse una perogrullada. Como señala Bauman en *El arte de la vida* (2009):

La proposición “la vida es una obra de arte” no es un postulado ni una amonestación (del tipo de “intente hacer de su vida algo bello, armonioso, sensato y lleno de sentido, tal como los pintores hacen sus cuadros o los músicos sus composiciones”), sino una declaración de un hecho. La vida no puede no ser una obra de arte si es una vida humana, la vida de un ser dotado de voluntad y libertad de elección. (p.68)

Esto, como se verá más adelante, puede afirmarse en dos sentidos distintos: la vida se presenta como una obra de arte desde la significación inmanente de su corporalidad, es decir, desde su materialidad constituyente y, asimismo, desde el devenir de su develamiento narrativo, el cual enmarca el aspecto constitutivo de la existencia o, dicho en otros términos desde el revelarse de la identidad como una estructura narrativa. Sin embargo, tal postulado no es en absoluto un regreso a un dualismo metafísico. Por el contrario, ambos sentidos de la estética vital son dimensiones de un hecho que en sí

mismo es indivisible, a saber, la existencia, del mismo modo que la luz se presenta en dos modalidades distintas siendo, evidentemente, un fenómeno unitario. Por otra parte, debe aclararse que, en la medida que las condiciones de posibilidad para la creación de la obra de arte que es la propia vida están por lo general limitadas por aspectos económicos, políticos, patológicos, entre otros, no todas las personas tienen la capacidad plena de desarrollar su vida como un artista crea su obra, por lo que, a nivel de los hechos, el proyecto estético de la existencia se ve dificultado y limitado, pero ello no implica que, en líneas generales, las personas puedan tener un mínimo de libertad para configurar su existencia, salvo situaciones dramáticas.

El aparecer estético de la existencia no se ve nunca eclipsado por completo, pues la corporalidad es significación y representación de la existencia misma en un momento dado, del mismo modo que la obra de arte es siempre significación y representación de sí, lo que no excluye que la posibilidad de darse a sí mismo un proyecto de vida es (dadas las restricciones fácticas que hemos estudiado) sumamente limitada. Sin embargo, lo justo según la naturaleza de la persona humana es que cada sujeto pueda estar en posesión de todas las condiciones materiales y formales para llevar a cabo su proyecto de vida.

2.2 Merleau Ponty: La carne como lienzo

El análisis fenomenológico al que somete Merleau-Ponty (1945) la experiencia perceptiva del propio cuerpo le revela que este es una unidad sintética, es decir, un ente que no puede ser analizado a partir de la concepción de una estructura compuesta de elementos diversos que actúan coordinadamente entre sí con el fin de adecuarse a una función en común. Tal era la visión que tenía el mecanicismo de Descartes, el cual se encontraba presente, según Merleau-Ponty (1945), en la ciencia médica de su tiempo. Sin embargo, frente a esta posición mecanicista y reduccionista (pues se reduce la existencia humana a su dimensión biológica, la cual es asimismo reducida a sus elementos químicos) Merleau-Ponty resalta el carácter falaz que posee esta aproximación al fenómeno humano, pues el pensamiento objetico confunde el fenómeno a estudiar con la idealización de dicho fenómeno, el cual es anulado en beneficio de una visión pura y objetiva del área de la realidad a estudiar, en este caso, el cuerpo humano. Este autor (1975) rechaza en los siguientes términos dichas pretensiones:

Yo no soy el resultado o la intersección de múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi “psiquismo”, yo no soy mi pensamiento como una parte del mundo, como el simple objeto de la biología, de la psicología y de la sociología, ni cierro sobre mí el universo de la ciencia. Todo lo que sé del mundo, lo mismo que la ciencia, yo lo sé a partir de una mirada propia o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no podrían decir nada. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y si nosotros deseamos pensar la ciencia misma con rigor, para apreciar exactamente su sentido y lo que implica, es necesario develar esta experiencia del mundo de la que ella es la expresión segunda. La ciencia no tendrá jamás el mismo sentido que el mundo percibido por la simple razón que ella es una determinación o una explicación del primero. Yo no soy un “ser vivo” o del mismo modo un “hombre” o “una conciencia”, con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o que la psicología inductiva reconocen como productos de la naturaleza o la historia (pp. II-III)

El ser humano, como tal, sólo puede ser develado en su devenir, esto es, como cuerpo-vivido, el cual, sostengo, es siempre experiencia como ser personal, pues cualquier determinación ulterior necesariamente tendrá como resultado la objetivación y reificación del hombre y, por tanto, su reducción al mundo de los meros entes. Sin embargo, ello no es más que un artilugio conceptual, pues el cuerpo solo revela su peculiar modo de existencia en tanto conciencia corpórea, pues, como afirma nuestro autor en la ya citada obra (1975), *somos* nuestro cuerpo. El intentar aprehender el *eidós* del cuerpo es lo que posibilita que se descubra la estética propia que le es constitutiva (entendiendo por *eidós* el horizonte de sentido manifiesto a partir del ente y tras la suspensión del juicio, es decir, aquello que se muestra esencial del fenómeno y consustancial a él en la percepción del mismo).

¿Cómo se muestra el cuerpo en su aparecer fenoménico? En primer lugar, en un somero análisis fenomenológico, el cuerpo no se muestra como una cosa que nos apresa y enjaula, sino como aquello que forma una unidad eidética conmigo mismo, es decir, se muestra como aquello que, en última instancia, soy yo mismo, como una síntesis de mi existencia que carga con todos los activos y pasivos generados en mi historia vital por mí mismo. El cuerpo, que, afirma Merleau-Ponty (1975), me introduce al mundo y a la vez me limita y sitúa la porción que de aquel puedo ocupar, se muestra como consustancial a mi conciencia, pues en realidad la existencia no puede ser dividida en racionalidad pura autoperceptiva y mera cosa material al servicio de una *res cogitans*; por el contrario, la persona humana es una sustancia sólo divisible lógica pero no ontológicamente. Ello implica que el cuerpo es una forma, entendiendo por tal un ente indivisible y que solo puede ser comprendido atendiendo a dicho carácter (Merleau-

Ponty, 1975). El carácter sintético de la corporalidad constituye así nuestra forma específica de habitar la existencia, que es de por sí unitaria. Tal como afirma Merleau-Ponty (1975):

Las diferentes partes de mi cuerpo, sus aspectos visuales, táctiles y motores no están simplemente coordinados. Si yo estoy sentado junto a mi mesa y voy a contestar el teléfono, el movimiento de la mano hacia el objeto, el erguirse del tronco, la contracción de los músculos de las piernas se envuelven el uno sobre el otro: yo veo un cierto resultado, y las tareas se reparten de por sí mismas entre los segmentos interesados, las combinaciones posibles viniendo dadas de antemano como equivalentes: puedo quedarme recostado en el sillón, a condición de extender un poco más el brazo, o inclinarme hacia adelante, o incluso levantarme un tantico. Todos estos movimientos están a nuestra disposición a partir de su significación común. Por eso, en las primeras tentativas de prensión, los niños no miran su mano, sino el objeto: los diferentes segmentos del cuerpo solo son conocidos en su valor funcional y su coordinación no es aprendida. (...) El cuerpo es, para utilizar la expresión de Leibniz, la “ley eficaz” de sus cambios. Si puede aún hablarse en la percepción del propio cuerpo, de una interpretación, habría que decir que éste se interpreta a sí mismo. (p. 166-167)

La intencionalidad de la corporalidad, accesible desde la perspectiva de la propia vivencia de la misma, encuentra como principio de movimiento la intencionalidad de la consciencia, es decir, el estado de estar-arrojada-y-proyectada-al-mundo, pero, en la medida que es el cuerpo el que realiza la existencia (Merleau-Ponty, 1975) no hay discriminación ontológica entre la intencionalidad de la consciencia y la intencionalidad del cuerpo. El cuerpo es, así, existencia pura y condensada (Merleau-Ponty, 1975), y esto no solo desde una perspectiva en primera persona, sino desde el plano intersubjetivo²¹. Ser cuerpo es situarme en el mundo frente a otros y un requerir-al-otro del mismo modo que soy-requerido por él. En otras palabras, existir es siempre un cohabitar con los demás, y la forma en que esto se condensa y vuelve efectivo es mediante la corporalidad, sin la cual no es posible el estar-enraizado al mundo. De hecho, las formas más cercanas de acercamiento intersubjetivo son mediadas, posibilitadas y configuradas por la corporalidad. En el caso de la comunidad familiar, las relaciones de parentesco no son elegidas (y, cuando lo son, simbólicamente son

²¹ Merleau-Ponty considera al cuerpo humano como una totalidad que es, asimismo, portadora de una ley que constituye su forma de aparecer en el mundo. Esta ley es constitutiva del cuerpo y traspasa todo el espectro corporal, manifestándose de formas análogas en los distintos modos de existencia. No obstante, la corporalidad es una totalidad abierta en tanto que se gesta en el mundo intersubjetivo, desde el cual la persona se verá reconocida y, por tanto, ratificada como miembro de la comunidad humana. Por consiguiente, no se sabe de la existencia propia por el pensamiento, sino por un proceso dialéctico entre el Yo y el Otro que me hace consciente de mí.

homologadas a una relación familiar) sino configuradas a partir de vínculos basalmente biológicos, y uso la expresión “basalmente” en la medida que estas relaciones, que en su base son biológicas, trascienden la mera animalidad para constituirse en relaciones profundamente personales (Spaemann 2010). Así, el vínculo que posee un sujeto con sus padres está biológicamente configurado, mas ello no niega que en el plano personal e intersubjetivo el vínculo biológico con el progenitor es determinante en la formación y gestación de la personalidad, pues ser hijo de alguien es pertenecer a un colectivo y ser el receptáculo de los activos y pasivos existenciales que esa relación trae consigo. Del mismo modo, en la relación conyugal, la unión carnal no es tan solo un acto meramente animal sino la fusión de dos proyectos de vida que se vuelven uno, cada uno cargado por tradiciones, prácticas culturales y universos simbólicos de sentido que tendrán en la pareja un lugar de encuentro y, si bien la unión no es absoluta nunca (pues se trata de dos totalidades personales y no una), sí es una síntesis de dos proyectos de vida y, por tanto, la relación entre seres adultos más cercana que pueda haber (Spaemann, 2010). Por ello, no es sorprendente que textos antiguos, como la biblia, se refieran a la unión conyugal como el ser “una sola carne” (1995). Es así que las relaciones corporales, que se constituyen como relaciones personales, son constitutivas de la persona. De esta forma, el cuerpo realiza la existencia²² en el marco de una comunidad, es decir, en el marco de la intersubjetividad.

Las anteriores consideraciones señalan la importancia que tiene la propia corporalidad, tan denigrada y marginada a lo largo de la historia del pensamiento, en la vida del ser personal. El cuerpo no es nunca *cosa*, ni siquiera desde la experiencia cadavérica, pues aún en tal caso el cadáver impone un halo de respeto a la consciencia del vivo por su valor simbólico, como puede verse en los ritos funerarios de las culturas antiguas, en los que el cadáver no es tratado como una cosa sin más, sino de acuerdo a su valor simbólico, y es simbólico porque siempre es *presencia*: el cuerpo siempre trasciende su mera materialidad para situarse en el horizonte de significaciones de la vida humana y, en tanto ello es así, el cuerpo siempre señala aquello que lo trasciende, del mismo modo que el cadáver es siempre presencia del fallecido, pero la vida misma del difunto es siempre trascendente con respecto a la presencia ejercida por el cadáver; el cuerpo es un monumento a la identidad de la persona que es su titular, pero en la

²² En efecto, el que dos seres libre y racionalmente engendren un *soma*, el cuerpo de un tercero, implica que se está engendrando un nuevo miembro de la comunidad humana, una nueva persona; por ello, como es patente, los padres, estando en espera, coloquialmente les dicen a sus otros hijos que están esperando la llegada del hermano (a) de estos.

medida que es un monumento, no es solo algo para su titular, sino para los demás. Se deja apreciar como reprimenda, como ejemplo y como dechado de vida buena. No es de sorprender, por tanto, que tanto en la tradición cristiana como en la budista haya historias de santos que, tras la muerte, no se corrompen, lo cual revela el carácter simbólico del cuerpo, pues, como refiere Merleau-Ponty (1975), el cuerpo trasciende lo que simplemente es:

El cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la consciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre algo diferente de lo que es, es siempre sexualidad a la par que libertad, enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado, superado. Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total. Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad.

¿Qué relación tiene todo ello con la dimensión estética de la existencia? Para este pensador, el carácter simbólico y a la vez indiviso y simple²³ del cuerpo coincide con la obra de arte, o mejor, la obra de arte posee el sello de la existencia humana en su constitución, razón por la que sostengo que el cuerpo humano es una obra de arte y que, por tanto, la inalienabilidad propia de la obra artística es una cualidad derivada de la sacralidad de la vida humana. De hecho, la obra de arte como tal no puede comprenderse sino como analogía del cuerpo humano, y es por ello que forzosamente posee un carácter simbólico. Como refiere Merleau-Ponty (1945):

Una novela, un poema, un cuadro, una pieza musical son individuos, esto es, seres en los que la expresión es indistinguible de lo expresado, cuyo sentido solo puede ser alcanzado por un contacto directo y que irradian su significación, sin abandonar su lugar temporal y espacial. Es en este sentido que nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte. Es un nudo de significaciones

²³ Uso el término “simple” en el mismo sentido que le daba Santo Tomás, es decir, no como un término peyorativo, sino como un ente constituido por una sustancia no-compleja, es decir, que no tiene partes; así, de Dios Santo Tomás de Aquino (2000) refería que es “sustancia simplísima”, y evidentemente no por ello tiene este menor dignidad que el hombre

vivientes, y no una ley de un cierto número de terminaciones covariantes. (...) Es de esta forma que el cuerpo expresa la existencia total, no porque sea su acompañamiento exterior, sino porque esta se realiza en él. Este sentido encarnado es el fenómeno central del que cuerpo y espíritu, signo y significación son unos momentos abstractos. Así entendida, la relación de la expresión con lo expresado o del signo con la significación no es una relación en sentido único, como la existente entre el texto original y la traducción. Ni el cuerpo ni la existencia pueden pasar por el original del ser humano, ya que cada uno presupone al otro y que el cuerpo es la existencia cuajada o generalizada, y la existencia una encarnación perpetua. (...). El acto del artista o del filósofo es libre, pero no inmotivado. Su libertad reside en el poder de equívoco del que hablábamos hace un momento, o incluso en el proceso de escape del que más arriba hablamos ya; consiste en asumir una situación de hecho dándole un sentido figurado más allá de su sentido propio. (pp. 168, 183 y 189, traducción mía)

No debe entenderse la dimensión estética que posee la corporalidad (y la existencia, pues en esta aquella es realizada) en la forma de un mero *objeto* estético²⁴. Tal objeto no es necesariamente creado por el hombre, sino que recibe por parte de este una significación estética, aun cuando no tenga que ver en absoluto con el mundo de las bellas artes. Un paisaje puede ser un objeto de contemplación estética, mas no ha pasado por el tamiz de la creación estética humana. En otras palabras, un objeto estético es un ente cualquiera sobre el que la consciencia proyecta su intencionalidad hasta llegar al estado en el que el Yo se torna invisible y la atención está completamente direccionada y absorbida por el referido ente, al cual se le proyecta inadvertidamente la esteticidad propia de la existencia humana. Es así que tanto un paisaje, un animal, como un vaso de licor o incluso un cadáver, o el ente que fuese, son susceptibles de ser objeto de la experiencia contemplativa-estética, mas no por ello son obras de arte, puesto que esta clase especial de ente implica creación libre y original (una copia de un Gauguin no es una obra de arte, si bien sí suele ser utilizado como un objeto estético). Como refería el autor de *Fenomenología de la percepción* (1975), nuestro cuerpo es una obra de arte, pues, al igual que esta, es un ente pleno en significados, sin que estos sean separables de la materialidad de la obra; es decir, en la obra de arte su significación es consustancial a

²⁴ Si el cuerpo no es un objeto estético sino una obra de arte, entonces ¿quién sería el creador de dicha obra? Desde su constitución, generación y primeros diálogos con el mundo, sería una obra de sus propios padres. En efecto, la educación de los padres tiende a inculcar el cuidado por el propio cuerpo como una forma de cuidado de sí y, de hecho, ellos son responsables de velar por la salud del hijo (a). Sin embargo, la educación tiende a su vez al proceso de génesis de la identidad, la cual, si bien no está nunca realizada sino con la propia muerte, adquiere alrededor de los 20 años de edad una estructura estable y madura, por lo que el sujeto ya está apto para asumir el cuidado de sí que estaba supeditado a sus padres. En esa medida, el joven ya pasa a ser artista de su propio cuerpo (y vida), sin que por ello no lo haya sido antes, pero con el ingreso en la adultez este cuidar-se va a tomar autonomía en el sentido pleno de la expresión.

su presencia y a su materialidad y, por tanto, al proceso-de-representación-de-sí del propio ente; la representación de la obra (la expresión) es ontológicamente indisoluble con respecto al tema que interpreta (lo expresado). Vemos aquí, justamente, un paralelo con el concepto de obra de arte de Gadamer (1977), para quien esta es siempre representación. Asimismo, cada hecho corpóreo, cada manifestación corporal, cada movimiento ejecutado, son siempre creaciones únicas y nunca sin una significación e intencionalidad implícita propia; cada hecho corporal es representación del drama de la existencia que esta vivenciando cada persona en su existir. En el caso un acto de agresión ejecutado por quien fuera víctima contra su victimario, por ejemplo, vemos un acto libre, motivado, único (cada acto humano es único), en el que el mensaje no tiene una existencia separada del vehículo del mismo, sino que el gesto, en este caso el golpe, es en sí mismo tanto una forma de autoafirmación como de comunicación con el otro. En efecto, como el músico toma sonidos y los vuelve un ente configurado por una dialéctica significado-significante, y como la pintura muestra colores que, en un espacio intersubjetivo, son a su vez tanto significaciones como significantes, el cuerpo-sujeto, o, mejor, el cuerpo-persona o, aún mejor, la persona (pues la persona siempre es trascendente con respecto a su propio cuerpo) crea también significaciones-significantes únicas en el mundo intersubjetivo mediante el gesto, y cada hecho corpóreo es un gesto en la medida que es significado-significante de la intencionalidad de la consciencia realizada corpóreo-existencialmente, del mismo modo que una obra de arte también es una condensación creativa y única de sentido. En el ejemplo propuesto, el golpe es, a una sola vez, el medio de expresión como el mensaje a expresar. Así, como ya se ha mencionado, en el gesto el sentido estético brota naturalmente hacia el mundo intersubjetivo para construir toda una variada gama de posibles horizontes de sentidos, los cuales son, si no creados, al menos sí perceptibles en el momento del encuentro entre contemplador y artista; entendiendo la obra de arte como *proceso óptico de representación* (Gadamer, 1977), puede entenderse el cuerpo, gestual por definición, como una obra de arte. El cuerpo siempre es *en acto* gestual y mediante el gesto crea significaciones que son a la vez representaciones de las modulaciones existenciales del sujeto; el cuerpo *representa* el devenir de la existencia desde la autoperceptividad, y es en virtud de ello que el cuerpo es siempre proceso óptico de representación, y es por ello que la vivencia de la inalienabilidad impuesta por la obra de arte no es más que una analogía de la propia inalienabilidad de la existencia humana. El cuerpo se interpreta a sí mismo (Merleau-Ponty, 1975), pero a su vez se re-crea a sí mediante el acto auto-

representativo que es el gesto. Asimismo, los entes universales como la ira, la angustia, el valor, la piedad, el desasosiego, entre otros, solo alcanzan verdadera existencia a partir del gesto. El cuerpo, a través del cuerpo, está representando algo y este representar es siempre un traer a la realidad un ente. Por ello, Gadamer (1977) considera que la obra de arte es siempre un incremento de ser. Solo por el gesto el hombre representa y *hace ser* su mundo interno y su sentido al otro, del mismo modo que la obra *El Grito* representa al espectador la angustia. La representación es un traer a la vida, como Antígona en la representación teatral; aquella realidad evocada es traída a la existencia por el artista, que no es sólo un médium para aquella entelequia, sino que en el proceso representativo quien representa a Antígona en el momento que lo hace *es* Antígona, del mismo modo que en el rito católico la hostia consagrada es *Cuerpo de Cristo*; atendiendo a esta dimensión del arte es que Merleau-Ponty expresa que la expresión y lo representado son uno y el mismo, y de allí el carácter estético del gesto y, por tanto, del cuerpo.

Resulta revelador que Gadamer (1977) diserte sobre el carácter unitario de la obra de arte en cuanto a su doble valencia de ente material y ente simbólico. En la obra de arte, refiere este autor, lo representado no es una mera copia del original, sino que por lo primero lo segundo se vuelve presente. Por ejemplo, si vemos un cuadro de la muerte de Cristo, el cuadro no sólo nos muestra una copia de una escena, sino que, por medio de la contemplación de esta, la muerte de Cristo se hace patente para nosotros, es decir, gracias a la obra de arte el suceso se temporaliza y cobra de nuevo su realidad primigenia ante la cual el espectador es partícipe de la misma, como si hubiera asistido al momento representado. Es por ello que Gadamer (1997) refiere que la obra de arte, aparte de ser indisoluble en su significado y su significante (en este punto converge con el planteamiento de Merleau-Ponty) comprende un incremento de ser con respecto a aquello que está siendo representado. Esto es patente, como se ha mencionado, en las artes escénicas, en las que la interpretación del actor supone la reactualización y reontologización del personaje interpretado, pues en ese momento el intérprete ya no es él mismo, sino que presta su subjetividad para que el personaje, pongamos por caso, Edipo, vuelva a la vida. La máscara trágica, justamente, invitaba al ocultamiento del actor para develar el ser del personaje. El cuerpo, del mismo modo, sufre también un aumento de ser con cada gesto, pues se vuelve uno con lo representado (que, en este caso, es la intencionalidad de la consciencia, que logra plena manifestación gracias a su estructura encarnada y corpórea) y, asimismo, recrea un tópico de la existencia humana

con cada gesto o, en otras palabras, la universalidad de la existencia humana se ve representada en el gesto individual para hacerse uno con este. Por otra parte, y continuando con las consideraciones estéticas y ontológicas de Merleau-Ponty (1945), puede observarse que el cuerpo, al igual que la obra de arte, siempre está para alguien, del mismo modo que el actor está siempre para el público. La propia esencia dialógica del ser humano lo vuelve siempre en un espectáculo para el otro. Cada gesto es para alguien e invita a la contemplación del mismo, aun cuando sea el mismo sujeto y en esto se diferencia este del mero juego, que es representación sin necesidad de un espectador (Gadamer, 1977). Por el contrario, el gesto está hecho, si puede utilizarse la expresión, como un espectáculo que invita a la contemplación. No en vano, la mera presencia del otro implica un hacerse presente para mí y, también, una actitud frente a mí revelada, justamente, como el gesto.

De ahí que podamos afirmar que toda obra de arte, como toda persona, posee una dimensión gestual constituyente.

Dentro de la obra de arte se muestran representaciones del gesto en un momento de su devenir²⁵. Por el análisis de tales procesos figurativos es develado el sentido del gesto primordial por el cual es engendrada la representación estética, la cual permite irrumpir en la representación dramática del devenir de la existencia en el mundo. Piénsese, por ejemplo, en los gestos expresados en las obras escultóricas, en las cuales el gesto es constitutivo del *sentido* de la obra, inseparable de este y, asimismo, una puerta para develar el acontecer de la existencia humana, de la misma forma que el sentido de la intencionalidad de la consciencia es expresado a mi semejante por medio del gesto. Inclusive, aun *post mortem* el gesto puede llegar a mantener su completa vitalidad y expresividad, como en el caso de quienes sufren muertes violentas; los restos mortales de dichas personas expresan, mediante el gesto de las manos, lo trágico de su muerte. Este mismo gesto es el que el arte representa o re-crea del mismo modo que nuestros cuerpos representan sus modulaciones existenciales. Para ilustrar lo dicho este respecto, creo pertinente presentar dos esculturas, el *Laoconte*, el cual es una muestra del genio clásico pagano, y una estatua anónima del *Buda*, la cual se encuentra en la actualidad en el Museo Nacional de Tokio. Paso a reproducir gráficamente dichas obras:

²⁵ En tal caso, el arte se muestra como una dialéctica de gestos, significaciones y sentidos, los cuales se envuelven y superponen entre sí, configurando representaciones dentro de representaciones previas.



Agesandro, Polidoro y Atanadoro (S. I A.C.). *Laocoonte*[fotografía].
Recuperado de
<http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/es/collezioni/musei/museo-pioclementino/Cortile-Ottagono/laocoonte.html>



Buda sentado [fotografía]. Recuperado de
http://www.tnm.jp/modules/r_exhibition/index.php?controller=item&id=3953&lang=en

Acerquémonos al Buda, veamos los gestos de sus manos, la expresión serena de su rostro y la postura de su cuerpo. Son todos gestos que paradójicamente revelan tanto diferentes como, a su vez, un único sentido: el Buda en sus distintas manifestaciones, que, siendo diversas, poseen la misma gracia, simplicidad y paz inconmensurable tanto en su enigmático semblante como en la serenidad expresada en las manos superpuestas. La obra ilustra sin palabras los múltiples atributos del Buda, pero en cada uno de ellos a su vez se presenta como lo mismo, como budeidad e iluminación puras. El gesto es uno y, siendo uno, son múltiples los sentidos, aunque todos son, paradójicamente, un solo horizonte de sentido subyacente a cuantos pudiera aprehenderse: el aparecer y el estar presente de la budeidad, el estado de completa realización del ser en su talidad. Así, no hay diferencia entre la iluminación y la imagen del Buda, pues ambas son lo mismo, esto es, la escultura invita a la contemplación de la iluminación, la que se presenta en unión absoluta con el iluminado, de tal forma que el mensajero y el mensaje son ahora uno solo en el horizonte de sentido de la experiencia estética-contemplativa surgida a partir del acercamiento a la presencia de esta obra, que se revela tanto como un homenaje como una prolongación del drama existencial del Buda, el cual, merced a la obra, pasa a re-ontologizarse, es decir, ve aumentada su onticidad. Por otro lado, algo similar puede verse en el caso del *Laoconte*, en el que no hay distinción propia entre el gesto de morir y la muerte misma: viendo el *Laoconte estamos* frente a la muerte desde la experiencia propia del morir en el mundo helénico. Puede observarse tanto la angustia por la agonía como el gesto aún vigoroso y enérgico que no renuncia a vivir sin antes vender cara la vida, el saber ser grande y noble aún en la más trágica de las situaciones sin por ello renunciar a la propia humanidad expresada en el gesto del agónico Laoconte, quien es ya uno con la muerte y, por tanto, su ser es ya un monumento a una forma de experimentar la existencia en toda su inconmensurabilidad. Por el *Laoconte* asistimos al develamiento de la forma propiamente helena de vivir la muerte. Lo representado, gracias al proceso de representación estético, se vuelve real para nosotros.

Es pertinente a este respecto señalar cómo estas consideraciones nos acercan a Hegel. En el caso de la relación que este autor (cita) establece entre amo y esclavo, la toma de consciencia por parte del esclavo y su autoafirmación frente al amo se ve existencialmente condensada en el gesto que despliega el primero, el cual es a la misma vez el significado de la acción y la acción misma: la agresión, sea a mano vacía o por medio de una extensión del espacio corpóreo, verbigracia, mediante un objeto usado

como arma. El acto de agredir al amo es en sí un mensaje y un homenaje a su condición de amo y un proceso de representación de las modulaciones existenciales que se han tejido entre ambos y que constituye la carne de su existencia. El arte es representación, y como tal lo representado no necesariamente tiene que ser bello, sino que puede adquirir un cariz trágico o, incluso, sombrío.

Luego, y siendo esto consistente con la analogía entre cuerpo y obra de arte planteada por Merleau-Ponty (1945), esta última, como señala Gadamer (1977) se ve rodeada por una suerte de autonomía sacra que constituye un imperativo de respeto a su autonomía e integridad, del mismo modo que una imagen religiosa tiene un aura de inviolabilidad. De no respetarse dicho imperativo se incurre en un acto de sacrilegio y, como tal, merece castigo. A este respecto, vale recordar cómo para los antiguos griegos tanto el asesinato como la mutilación de estatuas que representan a los dioses son una forma de sacrilegio. Por ejemplo, según el mito, para impedir que los hombres se maten entre sí Zeus les envía la justicia y la vergüenza, y señala que si alguien no puede vivir bajo estas debe ser ejecutado, de lo que es deducible que un asesinato es contrario a la ley de Zeus y, por tanto, merece la muerte. No en vano los griegos consideraban al asesino un ser impuro. Del mismo, la ley judía consideraba impuro al asesino, lo cual puede verse en el mito de Caín y Abel, pues la sangre del segundo clamaba por justicia a Dios, quien sanciona al infractor no matándolo, sino convirtiéndolo en un paria por tener en las manos la sangre de su hermano.

El estupor piadoso causado por el asesinato es análogo al estupor, también piadoso, surgido a partir de la profanación de las imágenes de los dioses. Por ello, fue motivo de escándalo la mutilación de las imágenes de los dioses llevada a cabo por Alcibíades en el marco de la Guerra del Peloponeso. Tanto la destrucción de una obra artística²⁶ como un asesinato son capaces de generar estupor. Ello obedece a que la inviolabilidad de la obra de arte deviene tal a partir de la inviolabilidad propia de la vida humana, por lo que es lógico quedar estupefacto frente a una hipotética destrucción de un Gauguin como frente a un homicidio, lo cual fortalece la analogía corporalidad-obra de arte. Desde luego, ambas formas de estupor no son iguales, pues, la impresión causada por presenciar una muerte es inconmensurablemente mayor que el causado por

²⁶ Cabe aclarar que, como refiere Gadamer (1997) el arte no ha sido siempre “puro”, pues históricamente ha estado vinculado con finalidades que actualmente podrían considerarse no artísticas, por lo que no es incorrecto, en el marco de la cultura griega, referirse a una obra religiosa como una obra de arte.

ver la destrucción de una obra, pero es útil retrotraernos fenomenológicamente frente a estas emociones, dado que gracias a la explicitación de las mismas queda develada la deducción de la inviolabilidad de la obra de arte partir de la inalienabilidad de la existencia humana, si bien la sacralidad del arte es con mucho más difusa y etérea que la sacralidad de la vida personal. En suma, la experiencia del estupor nos revela que algo valioso por ser único ha sido destruido o irremisiblemente dañado. A este respecto, podemos considerar la tarea de un cirujano plástico análoga a la del restaurador de patrimonio artístico, del mismo modo que un médico que prescribe un buen régimen de vida es similar al conservador de obras de arte en la medida que ambos buscan preservar la integridad del objeto de sus cuidados.

Por otra parte, si la existencia toda es una obra de arte, esta se presentaría como una dialéctica entre el artista y la obra, por lo que el cuerpo, que realiza la existencia y los actos que la configuran, es a la vez obra de arte como el cincel que elabora la escultura de la existencia o, en otros términos, el cuerpo es la pluma del gran relato estético de la vida, con la salvedad que la pluma misma está a su vez incluida en el relato, del mismo modo que en el *Quijote* (2003) el héroe es tanto autor como escritor de la obra de arte de su existencia. Será Paul Ricoeur quien profundice en el estudio de la analogía de obra de arte narrativa y vida.

2.3 Paul Ricoeur: La vida como narración

Si por la sección anterior asistimos al develamiento del cuerpo en tanto obra de arte, en la presente será la vida misma en su dimensión temporal la que ha de ser develada como obra de arte, esto es, la estructura narrativa de la identidad, que, considero, deviene de la temporalidad de la corporalidad, permite determinar que la vida humana posee un carácter estético narrativo, como las obras literarias. Por tanto, si el paradigma previo fueron las artes plásticas, el actual ha de ser la literatura. Para tal fin, he de remitirme a la filosofía de Paul Ricoeur, pues es este filósofo quien da cuenta de la estructura narrativa de la identidad humana. Es así que, tras establecer que las diferentes dimensiones de la vida humana son en sí portadoras de un sentido estético inherente, se posibilitará la defensa de la vida personal como algo digno de la más alta estima y valor y, por tanto, inalienable.

Sin duda alguna, el filósofo francés Paul Ricoeur es uno de los más preclaros exponentes de la hermenéutica filosófica. Su vasta obra es un referente en lo que respecta al estudio de la narrativa, en particular en lo que atañe a esta como herramienta conceptual para el estudio de la vida humana. Tal proceder posee capitales implicancias éticas, pues, como señalara este filósofo en su libro *Sí mismo como otro* (2006), *La literatura es un amplio laboratorio donde se ensayan estimaciones, valoraciones, juicio de aprobación o de condena, por lo que la narrativa sirve de propedéutica a la ética* (p. 109). Ahora bien, las preguntas a contestar a este respecto son las siguientes: ¿Cuál es la propuesta de Ricoeur para comprender la vida humana? y ¿en qué medida tal propuesta puede ser útil para fundamentar la valía de la persona, que es, justamente, uno de los *a priori* del quehacer bioético?

Para contestar las preguntas planteadas, es necesario comprender qué entiende este autor por identidad personal y cómo esta puede abordarse desde el concepto de identidad narrativa. La teoría de la identidad personal de Ricoeur se inserta en el debate ontológico del hombre, para cuyo abordaje el autor debe dirimir el problema que representa la temporalidad para la constitución del sí del hombre. En efecto, la identidad supone un problema en la medida que, si se afirma que el ser del hombre es una al modo aristotélico, y esta es poseedora de una esencia y accidentes, es decir, de algo que le es esencial y que, por tanto, haría a la persona ser lo que es, por lo que la esencia o el ser del hombre debería permanecer siempre en el individuo de manera inalterada y constante, pues de lo contrario la identidad personal se disgregaría y no podría hablarse propiamente ni de individuo ni de persona, pues no habría ningún ente que permaneciera en el tiempo para ser susceptible de recibir tal nombre. Sin embargo, tal perspectiva se ve enfrentada con el hecho que la identidad de cada individuo se encuentra arraigada al tiempo y este implica cambio, por lo que una persona, al estar en el tiempo, no podría ser siempre idéntica a sí misma, con lo que no habría persona ni propiamente identidad, pues el quién al que pertenece la identidad no tomaría parte de la existencia. Tal planteamiento es una dificultad ya observada por Heráclito, quien afirmaba que al estar el mundo siempre en devenir, no es posible que una persona se bañe dos veces en el mismo río, pues al salir de este tras el primer baño la persona dejaría de ser la que fue, y lo mismo valdría decir del río. Es así que la identidad personal se vería comprometida en una aporía, pues, si admitiera el cambio, ya no podría seguir siendo y, si esta no se viera sometida al flujo perpetuo del tiempo y el

cambio, entonces debería seguir siendo exactamente la misma en todo momento de la existencia, lo que en suma implica el volver al ser humano un ente monolítico y rebajarlo al nivel del mundo de los meros entes, lo que lo despojaría completamente de su libertad, negándose con ello todo lo que se estableció con respecto a la libertad en virtud al estudio realizado previamente en este trabajo en el capítulo anterior. De plano, cabe precisar que nuestro autor rechaza una visión atemporal y cosificadora del Yo, si bien reconoce que el tiempo es una objeción a la identidad personal. En palabras suyas,

[L]a amenaza que representa [el tiempo] para la identidad sólo queda enteramente conjurada si se puede plantear, en la base de la similitud y de la continuidad ininterrumpida del cambio, un principio de *permanencia en el tiempo*. Será, por ejemplo, la estructura invariable de una herramienta cuyas piezas habremos cambiado progresivamente; también es el caso, que nos toca de cerca, de la permanencia del código genético de un individuo biológico; lo que permanece aquí es la organización de un sistema combinatorio; la idea de estructura, opuesta a la de acontecimiento, responde a este criterio de identidad, el más fuerte que pueda darse, y confirma el carácter relacional de la identidad, que no aparecía en la antigua formulación de sustancia (...). Toda la problemática de la identidad personal va a girar en torno a esta búsqueda de un invariante relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo. (Ricoeur, 2006, pp. 111- 112)

Ricoeur resolverá esta aporía mediante la discriminación de dos dimensiones de la identidad, a saber, la mismidad (el carácter, que es la identidad en su aspecto numérico y que la vuelve identificable en el tiempo) y la ipseidad (el sí mismo del sujeto, que es a su vez su conciencia moral). Bajo este esquema, La identidad narrativa surge como un tercer elemento que establece una mediación dialéctica entre estas dos dimensiones de la persona y que permiten que esta se inscriba tanto en la temporalidad como en la invariabilidad de su ser con respecto a sí mismo. Y el que la identidad narrativa sea el término cohesionador y dador de sentido a la estructura del Yo, implica que esta solo puede entenderse dentro de un relato, pero en el cual cada *sí* es tanto narrador, autor y personaje central del mismo. De hecho, el concepto de identidad narrativa, según Ricoeur (2006), solo es formulable a partir de la existencia del personaje, quien es el que realiza y crea la trama, por lo que es también quien configura el relato, del mismo modo que es la persona quien configura su proyecto de vida. Las grandes preguntas acerca de la identidad personal, desde esta perspectiva, sólo son respondidas en virtud a un relato que las pueda despejar. Señala sobre este punto Paul Ricoeur (2006):

Sigue siendo cierto que, desde un punto de vista paradigmático, las preguntas *¿quién?*, *¿qué?*, *¿cómo?*, etc., pueden designar los términos discretos de la red conceptual de la acción. Pero, desde un punto de vista paradigmático, las respuestas a estas preguntas forman una cadena que no es otra que el encadenamiento del relato. Narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista. Sigue siendo cierto igualmente que podemos describir separadamente los predicados psíquicos tomados sin atribución a una persona (lo que es la condición misma de la descripción de lo “psíquico”). Pero es en el relato donde se recompone la atribución. (p. 146)

Dicho de otro modo, la persona va forjando su identidad a medida que va configurando el relato de su existencia. De ahí la importancia del proyecto de vida, tema que ya fue tratado previamente en este trabajo. A medida que el relato de nuestra existencia va configurándose, la persona se actualiza y reconfigura a sí misma, dentro de los parámetros que impone su carácter de ser dialógico. Este relato, sin embargo, siempre se muestra inacabado, por lo que la persona es capaz de darle un giro a su existencia para renegar de todo cuanto ha sido previamente, y en ello puede verse la dimensión propiamente ética de la persona²⁷. La elección moral reactualiza el relato de mi vida y me permite reconfigurarlo según un proyecto y según una aspiración ética de cómo debo vivir, vale decir, la persona, gracias a la elección moral puede sostener un *ethos* al considerarlo la forma más lograda de *vida buena* para ella misma. Es así que la teoría narrativa de Paul Ricoeur no es solamente “descriptiva”, sino que adquiere carácter *prescriptivo*, el cual, según este autor, está dentro del narrar, que es equivalente a vivir y, por tanto, a existir. Y, elevado lo anterior al plano político, que es finalmente el que traspasa nuestra existencia personal, la narrativa comprende la creación de un relato comunitario y de una aspiración de vida en común; política y ética son ontológicamente indisociables (Aristóteles, 1906).

Remitiéndome a las bases propuestas por Ricoeur, que creo que en absoluto comprenden contradicción con las reflexiones anteriores acerca de la libertad, sino que, por el contrario, son complementarias a dichas consideraciones²⁸, sostengo que, si

²⁷ Ya Merleau-Ponty (1975), en su *Fenomenología de la percepción*, había señalado que parte constitutiva de la libertad es el poder de re-comenzar y revertir las sedimentaciones de la existencia.

²⁸ En efecto, tanto Sartre como Merleau-Ponty, diferencias aparte, ven en el sujeto a un ente que se va configurando a través de la realización de su proyecto de vida, el cual pasa a ser relato de existencia una vez que se ha actualizado. Del mismo modo, Wojtyla considera que la persona se actualiza a partir de las acciones que lleva a cabo a lo largo de su existencia según el proyecto que esta tenga para sí, lo cual muestra plena coincidencia con la noción de un sujeto que se va configurando a partir de del relato de su

entendemos nuestra vida en su secuencia temporal como un relato y , considerando que el relato es en sí mismo una obra artística, entonces de ello se deduce que, siendo la vida un relato en permanente elaboración, esta a su vez posee el carácter de una obra de arte (literaria, en este caso) y que, en virtud de dicho carácter cada vida debería gozar, para su plena realización, de un margen de autonomía, la que formalmente se ve refrendada por la *ciudadanía*.

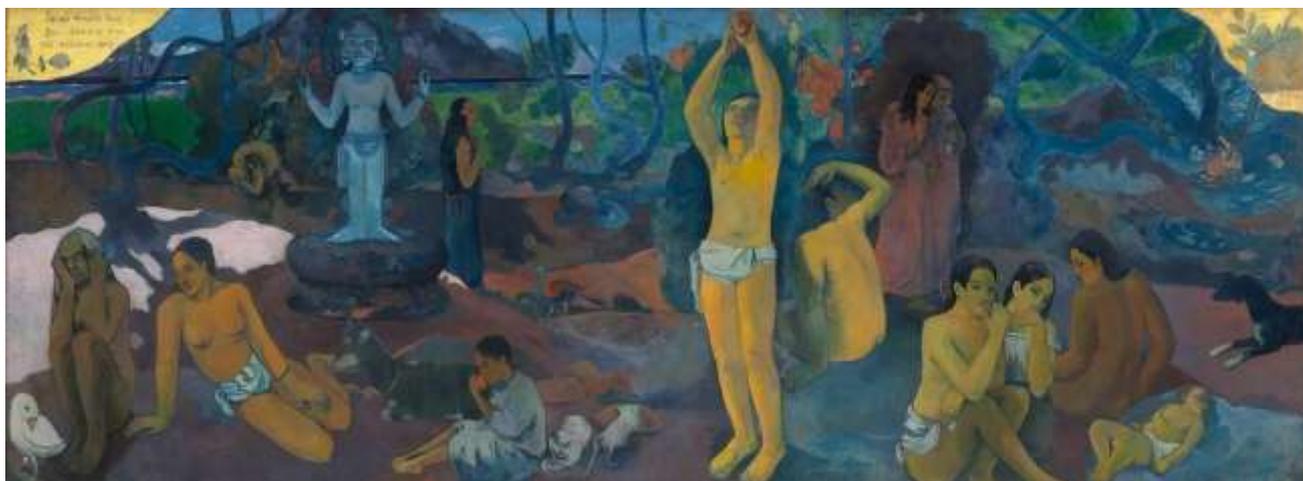
Si nos seguimos basando en la definición de obra de arte sostenida por Gadamer (1977) el arte es un proceso *óptico de representación* y se sitúa dentro del proceso de juego, construcción y representación (en el sentido dramático del término), en el que el aparecer de la obra de arte es el aparecer mismo de la esencia del fenómeno estético en su verdad, en el cual la representación es trascendente con respecto a los individuos que toman parte de ella, como el artista o el espectador. En palabras de este filósofo:

La obra de arte no puede aislarse sin más de la “contingencia” de las condiciones de acceso bajo las que se muestra, y aunado a pesar de todo se produce este aislamiento, el resultado es una abstracción que reduce el auténtico ser de la obra. Esta pertenece al mundo en el que se representa Sólo hay verdadero drama cuando se lo representa, y desde luego la música tiene que sonar. Nuestra tesis es, pues, que el ser del arte no puede determinarse como objeto de una conciencia estética, porque a la inversa el comportamiento estético es más que lo él sabe de sí mismo. Es parte del *proceso óptico de la representación*, y pertenece esencialmente al juego como tal. (p. 161, cursivas y comillas en el original)

El arte se muestra tal cual es, aun cuando presenta caracteres ambiguos. Sin embargo, el arte es también un crear y, aún más, un *crear-se*, razón por la que sostengo que es dador de onticidad. El pintor crea una obra pictórica sin precedentes, pero en el camino se está creando-a-sí como pintor a la vez que crea su obra. Esta es para aquel inseparable de su subjetividad pues es el medio por el cual el artista llega a ser. Por ello, podemos establecer con Ricoeur que el relato, como una forma artística propia, viene a ser a su vez la clave hermenéutica para aproximarse a la subjetividad, en la medida que el relato de la vida es a su vez la obra maestra de su existencia y el monumento que ha de legar a la comunidad humana. La narratividad es análoga a la dimensión temporalexistencial de la vida humana. Esta, gracias a su carácter creador puede comprenderse no solo como una obra de arte, sino como *la* obra de arte por

propia existencia, pues este relato se actualiza gracias al obrar de cada individuo, lo cual a su vez es convergente con el pensamiento de Spaemann.

autonomasia. El hecho que el arte tenga un halo de sacralidad, aún incluso en las obras que son desde su creación efímeras (como las que son creadas no con miras a la posteridad sino a una única exposición, tras la cual serán destruidas) lo tienen solo por desplazamiento y proyección de la dimensión inalienable de la existencia humana, que es justamente la fuente de su ser, lo cual convierte al artista en un émulo del obrar divino, pues al igual que en él, el artífice de la obra de arte crea también realidades. Siendo así, debo acotar que toda obra de arte expresa una determinada temporalidad, que es la del ser humano, y, sostengo, de ello se deduce la narratividad del aparecer estético, el cual, como dimensión de la identidad, se desplaza a toda creación humana, y, por tanto, también al arte. Para ilustrar lo expuesto, analicemos el cuadro intitulado *¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?* Del pintor francés Paul Gauguin. Esta obra es significativa para los propósitos de este estudio en la medida que en ella se puede observar cómo el artista deliberadamente exaltó la dimensión narrativa de la obra de arte y, asimismo, la identificó con la estructura narrativa del mismo devenir humano. No en vano, el artista consideraba esta obra, realizada en la que pensaba era su agonía, como una verdadera obra filosófica y como la culminación de toda su obra. La referida obra, rica en elementos polinésicos, se encuentra actualmente en exhibición en el Museo de Bellas Artes de la ciudad de Boston, EE.UU., es la siguiente:



Gauguin, P. (1897). *D'où venons nous? Que sommes nous? Où allons nous?* [Fotografía]. Recuperado de <https://www.mfa.org/collections/object/where-do-we-come-from-what-are-we-where-arewe-going-32558>

El cuadro muestra la progresión temporal de la existencia humana desde su inicio hasta su final, como es patente desde el título mismo de la obra (*¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos?*), que puede leerse en francés en la esquina superior izquierda del cuadro. En efecto, *¿Quiénes somos?* sólo puede recibir respuesta

por la mediación dialéctica entre el *¿De dónde venimos?* y *¿Adónde vamos?* La pintura representa la respuesta a estas tres cuestiones a través del juego de significaciones que se teje en torno a las situaciones representadas. Ellas nos delimitan el mundo del hombre, es decir, su existencia, a partir de dos momentos visibles en las secciones laterales de la obra: el nacimiento y la muerte. Ambas flanquean el nudo de la existencia humana, esto es, el mundo de los hombres, en el cual podemos observar la sed de conocimiento (la figura que recoge el fruto), la angustia y las respuestas que se tejen en torno a ella (véase las dos figuras que caminan mientras conversan en un segundo plano de la pintura), el inefable pero siempre presente aparecer de lo misterioso de la existencia (representado en el ídolo) y, más llamativo aún, la presencia de un cuerpo aparentemente inerte a la diestra de este, que expresa cómo el destino humano tras la muerte se engarza con esa dimensión misteriosa de la existencia que solemos designar con nombres distintos como Dios, Budeidad, Nirvana, Paraíso, entre otros. Es de notar cómo Gauguin representa el nacer a la existencia como un estar-con-otros (y, particularmente, con el otro-femenino) que posibilita la existencia y cómo este co-estar se mantiene hasta el momento del morir, el cual está representado en la figura de una mujer anciana pero todavía viva (véase como observa resignadamente al frente mientras se tapa los oídos) presente en el costado izquierdo del cuadro. Definitivamente, nada de esto sería ininteligible sin la dimensión temporal y narrativa de la existencia expresada en esta obra, mas, reitero, no debe olvidarse que toda obra de arte, por más que no sea siempre explícita a este respecto, expresa el carácter temporal y, por tanto, narrativo de la vida humana, que, nuevamente reitero, es la obra de arte por antonomasia.

En suma, la identidad del ser humano posee una estructura narrativa y, considerando que dicha estructura se muestra siempre incompleta hasta el momento de la muerte, puede considerarse a la vida humana como una obra narrativa incompleta y, en consecuencia, una obra literaria, en tanto que, como señala Ricoeur (2006), la narración es llevada a dinamismo por medio del personaje. De ello se deduce que cada individuo es, en medio de sus limitaciones, quien forja la historia de su existencia, es decir, su destino.

2.4 Consideraciones bioéticas

¿Qué relación ha tenido todo lo anteriormente señalado en lo referente al carácter de obra de arte de la vida humana con respecto a la bioética? ¿Ha sido todo un mero cuestionarse vacío de finalidad y de vinculación con el quehacer bioético? En suma,

¿Para qué es útil realizar una reflexión estética en bioética? ¿No es acaso algo vano y vacío de sentido? Preguntas como estas desconocen el carácter vinculante y solidario que hay entre ética (y, por añadidura, bioética) y estética y, a su vez, el que ambos términos poseen con la ontología humana. En las siguientes líneas, pretendo fundamentar el por qué esto es así.

En el debate bioético, para establecer si una acción es o no correcta, es decir, para establecer la eticidad de la acción, debe establecerse si es que esta es conforme con respecto a los actores en juego que toman parte en ella, bien sea como agentes o pacientes de dichas acciones; vale decir, ello implica el abordar el estudio de la eticidad de la acción en función tanto de los agentes de la acción, vale decir, para las personas que llevan a cabo la acción, como para quienes van a resultar afectados por ella.

En el caso de la búsqueda del bien en las acciones (pues lo bueno se hace manifiesto justamente a partir de la acción personal), habrá que determinar el carácter de lo bueno, y para quién esto es bueno, pues es manifiesto que lo que es bueno para un ente no lo es necesariamente para otro. Así, por ejemplo, para el pez el estar bajo el agua permanentemente es bueno, mas no lo es así para el hombre, quien es manifiestamente el que ha de responder por lo bueno, puesto que él es el único que puede responder a la pregunta por la naturaleza de lo bueno. Obviamente, él no puede salir absolutamente de sí mismo, por lo que la respuesta acerca del bien tendrá en él mismo su punto de partida y su punto de arribo, sin que por eso se niegue que él es asimismo quien puede responder por lo que es bueno para cada entidad no personal que sea conocida por este, tal como el veterinario sabe mejor que el animal lo que es bueno para este. La pregunta, entonces, quedaría formulada de este modo: ¿Qué es lo bueno para el hombre en relación con lo que él es? Y, en el fondo, esto implica otra pregunta, a saber, ¿Cómo debe vivir el hombre para alcanzar su completa realización en función de su ser en marco de la deliberación bioética?

De los anteriores análisis, se ha establecido el carácter tanto corpóreo como libre, existencial e intersubjetivamente situado de la persona humana, así como su carácter de artista en tanto creador de representaciones ónticas, la primera de las cuales es justamente su propia vida y su propio manifestarse y hacerse presente corporalmente. De ello puede determinarse que la naturaleza o ser del hombre, como ya ha sido visto, se centra en su carácter autodeterminativo, sin menoscabo de las influencias del medio social e intersubjetivo. De ello se deduce que esta ontología no le permite ser a la persona humana un ente predeterminado desde su generación como lo es una máquina

desde la mente de su creador, pues su calidad de creador de representaciones es consustancial con el hecho de ser un ser libre. Su ser consiste en buscar y re-crear su ser a partir de sus acciones para terminar finalmente creando un relato de existencia. Este buscar-se implica un constante autodeterminarse, mas no un autodeterminarse a partir de la nada, como pensaba Sartre, sino a partir del diálogo de sí-para-sí-y-para-y-desde-el-otro. Esto implica una naturaleza base, mas su naturaleza se le va en esta plasticidad limitada pero que en su limitación es consustancial a su capacidad de apertura en torno a la formación de un relato final de existencia, del cual el proyecto de vida es un esbozo en continua reformulación, gracias al cual está abierto al futuro y, por tanto, a la atemporalidad, pues la existencia en el momento de la muerte es dada como algo que se deja a la eternidad. Siendo ello así, la ontología es consustancial a la ética (que implica el cómo vivir de acuerdo a lo que se es) y, a su vez, a la estética (que, por su parte, explicita el carácter creativo del ser humano). Estas dos dimensiones del fenómeno humano-personal no podrían darse de ser el hombre un mero en-sí, una sustancia apersonal y sin capacidad de apercepción y de sentido estético, que es consustancial con la dimensión estética del hombre. Es por todo ello que pensamos que el hombre posee dignidad, es decir, carácter de inalienable, y la inalienabilidad propia de la obra de arte que señala Gadamer (1977) es en realidad una mera analogía con respecto a la inalienabilidad y libertad personal. Es por eso que puede usarse la palabra atentado tanto para la destrucción de una obra de arte, como refiere Gadamer, como para un acto deliberado y lesivo en contra de la integridad personal, como cuando se dice que un personaje ha sido víctima de un atentado. Es así que podemos inferir la mutua solidaridad entre ontología de la persona, estética y ética porque en realidad todos estos términos son relativos a un fenómeno que de suyo es completamente indivisible, y cuya disgregación solo indica una mengua de su ser.

Estas consideraciones son útiles en la medida en que es necesario fundamentar el discurso que sustenta derechos en base a la dignidad humana, pues este término resulta sumamente ambiguo e incluso, meramente retórico y sentimental. Es por tal motivo que me he decantado por el uso de la expresión inalienabilidad de la existencia humana, la cual encuentro que solo puede basarse en la naturaleza o ser propio de esta, que, en la medida que es algo compartido por todos los miembros de la familia humana, puede servir tanto como punto de referencia común para legitimar el principio de la no instrumentalización de la vida personal, que es justamente uno de los pilares de la bioética. De ser solo la dignidad humana un mero formalismo, o un mero consenso sin

ninguna base natural, las acciones lesivas para con la persona no supondrían un atentado moral, pues en la medida que esta no es merecedora en base a su sí-mismo de respeto no es sujeto de derecho ni de consideración, o por lo menos no de un particular respeto y consideración. De tal modo pensaban los artífices de los distintos genocidios que han sacudido la historia humana, como el genocidio del pueblo judío y el pueblo armenio, por ejemplo. Es así que, la estética propia de la existencia personal humana ha servido en esta investigación como un develador de la naturaleza inalienable del hombre y ha permitido esclarecer el porqué de su carácter inalienable. De no estar tal carácter suficientemente fundamentado, los principios defendidos por las distintas escuelas bioéticas no son más que meros limitantes formales de acciones no reñidas en modo absoluto por objeciones éticas y, por tanto, completamente permisibles en su ejecución

Resumiendo, el modo propiamente humano y personal de existir del hombre es lo que le permite descubrir el valor propio de su vida, el cual, en virtud de su capacidad creativa y única de autodeterminarse, hace de esta el ejemplo modélico de obra de arte. Es a partir de dicha esteticidad constituyente que el hombre tiene el derecho y la prerrogativa de reclamar en justicia para sí un trato de ser libre, autónomo y moral y de comprenderse a sí mismo como un ser único, tanto a nivel de comunidad como a nivel de cada persona individual. Es esta la base del respeto a la inalienabilidad de la vida humana y, por tanto, constituye el principal bien a salvaguardar en bioética. Por supuesto que siempre cabe la pregunta de si es posible una interpretación ulterior de la inalienabilidad de existencia humana. Creo que, en efecto, que la forma humana de existir en el mundo puede tener una fundamentación ulterior a su propia esencia, pero, por definición y por principio, dicha fundamentación solo puede encontrarse más allá del hombre. Naturalmente, este más allá de lo humano está en continua comunicación con nosotros y se hace patente en nosotros, pero no es *de nosotros*. Esa esfera del ser solo podría inteligirse a partir de la tendencia humana al infinito y, por tanto, nos sitúa en la esfera espiritual del hombre. Más ese campo está más allá de los límites de esta investigación y corresponde a otras áreas del saber, contentándome yo con haber expuesto una fundamentación de la inalienabilidad del ser humano modestamente a partir de su antropología.

Capítulo III: Existencia, estética y biotecnología

3.1 ¿Una amenaza para el libre establecimiento del proyecto vital-estético?

No quiero terminar esta investigación sin abordar la que a mi juicio es una problemática fundamental para la bioética, pues plantea a esta un desafío ineludible y francamente preocupante en la medida que nos obliga a repensar qué es el hombre y en cuáles son los límites de la autodeterminación: la biotecnología.

La biotecnología se nos presenta como un problema en la medida que, si fundamentamos la valía de la existencia personal y humana en su carácter creadorestético, es decir, en su onticidad y esteticidad constituyente (ambas son indiscernibles en tanto aristas de un fenómeno de por sí indivisible, como ya se ha explicado), entonces esta se encuentra en serio entredicho en la medida en que lo conocido como naturaleza humana ya no es una entidad estable e inmanente a cada individuo, sino una variable alterable y manipulable técnicamente. Dicho escenario posibilitaría modificar la estructura corporal humana hasta tal punto que el individuo al que se le haya practicado esta forma de intervención podría ver mermada severamente su libertad, y, por tanto, la capacidad de darse a sí mismo un proyecto de vida, por lo que lo que se vería comprometida es la capacidad del sujeto para hacer de su vida una obra de arte, pues, de estar prediseñado genéticamente este podría o bien verse relegado a ser co-autor de dicha obra o, en su defecto, a ser una simple causa material pero no formal de su obrar, es decir, la persona ya no sería creadora sino secretaria del relato de su existencia. Además, esta potencialidad de llevar a cabo el propio proyecto de vida por parte del individuo podría afectar, como advierte Habermas (2002), la autocomprensión ética tanto de la sociedad como también del sujeto sometido a tales intervenciones, con las limitantes que esto supone. En síntesis, la polémica que suscita la manipulación genética es la cuestión de la reificación de la persona humana a partir de la biotecnología. Sin embargo, creo pertinente no adelantar conclusiones sino examinar el asunto desde el punto de vista técnico para posteriormente dilucidar en qué medida el fenómeno de la biotecnología y la ingeniería genética pueden comprometer la autonomía moral propia de la persona humana. Para ello, analizaré sucintamente algunos aspectos tanto del Diagnóstico Genético Preimplantacional como de la manipulación genética propiamente dicha, primero en sus aspectos técnicos y, posteriormente, en sus implicancias éticas.

Aspectos Técnicos Diagnóstico Genético Preimplantacional

El DGP es una técnica utilizada en el marco de las técnicas de reproducción asistida (TERA) por medio de la cual se unen *extra corpore* las células germinales de los padres para engendrar embriones para posteriormente seleccionar a los más sanos desde el punto de vista genético, los cuales son siempre considerados idóneos para ser implantados en el útero materno, con lo cual, se argumenta, se evitaría la realización de un aborto a futuro en el caso que el embrión sea incompatible con la vida o que tenga alguna patología de gravedad. Tras la obtención de los embriones se llevan a cabo biopsias microscópicas sobre ellos para poder realizar un estudio genético que permita encontrar cualquier alteración en este que pueda comprender un riesgo de desarrollar una patología a futuro. Asimismo, gracias a este procedimiento se puede, como señala Malamud (2013), eliminarse genes no deseables del linaje familiar, generar una prole con rasgos específicos deseados por los padres o engendrar un bebé-medicina, es decir, un nuevo ser humano cuya única finalidad sea servir como donante en beneficio de un tercero, como un hermano mayor enfermo, por ejemplo. Es así que, por la teleología propia del procedimiento, el DGP puede dividirse, como también señala Malamud (2013) en DGP Preventivo y el DGP Perfectivo, el cual no busca ya solamente lograr un beneficio supuestamente terapéutico sino, por el contrario, seleccionar a los mejores de acuerdo a criterios espurios con respecto al puramente preventivo para potenciar algunos rasgos considerados valiosos por los padres.

Manipulación Genética

Según Banchio (Varsi, 2013), es posible intervenir y modificar el ADN humano de las siguientes formas:

- I. Por terapia génica sobre células somáticas
- II. Por terapia génica sobre la línea germinal.

En lo que respecta a la finalidad de la manipulación genética, esta se da por fines terapéuticos o bien eugenésicos. La primera forma de manipulación genética es, en principio, estrictamente medicinal y el efecto terapéutico beneficia sólo al sujeto sobre quien se aplica la técnica, mas no sobre su prole, lo que sí ocurre en la segunda situación, en cuyo caso, las células sexuales se ven alteradas con el fin de eliminar algún

defecto genético que pueda favorecer el surgimiento de una determinada patología en la futura descendencia. Como señala a este respecto Varsi (2013), el efecto de esta intervención es *perdurable de generación en generación* ²⁹(p.184). Es así que la manipulación genética eugenésica es siempre perfectiva, busca optimizar un determinado rasgo (como la talla, por poner un caso) por la decodificación de ingentes cantidades de genes para así prediseñar al sujeto mediante la alteración de determinadas dimensiones de su existencia a futuro, como la inteligencia, por ejemplo.

En suma, la finalidad de la manipulación genética es tanto tratar patologías, potenciar ciertos rasgos considerados valiosos y adecuados, prevenir el surgimiento de enfermedades hereditarias en las siguientes generaciones, mejorar el genoma de la especie y, finalmente, favorecer la investigación científica. Cabe acotar que el quehacer de la ingeniería genética es aplicable en cualquier etapa del ciclo vital humano y que las consecuencias de estas prácticas no necesariamente serán positivas (Varsi 2013). Por ejemplo, al no conocer los genetistas todas las posibles formas de interacción de los genes entre sí podrían exponer al sujeto de experimentación a efectos colaterales desconocidos y difícilmente predecibles ni en sus efectos ni en la etapa del ciclo vital en que puedan aparecer.

3.2 Consideraciones bioéticas

Considerando que el ser humano, como se ha pretendido demostrar en esta investigación, es un ser libre y, por sobre todo, creador, y que este carácter propio le faculta abrirse para sí un sentido propio, tanto a nivel individual como a nivel de la existencia social y política y que por tanto posee un *modus existendi* que le configura como un ser superior e inalienable apto para darse a sí mismo una narrativa vital propia que funja de proyecto de la obra de arte que es su existencia, se infiere, por tanto, que toda práctica que se erija como una amenaza para la inalienabilidad propia de la persona humana y que le despoje de los caracteres ya descritos debería ser proscrita del quehacer médico y científico y erradicada por medio de la fuerza de la ley, que ante todo debe emanar de la verdad develada a partir de los procesos dialógicos propios de la deliberación ética y del Derecho Natural. En suma, la deliberación ética nos revela que la singular primacía ética y ontológica de la persona, de la cual, consiguientemente, emana una exigencia inequívoca de respeto para cualquier miembro de la comunidad de

²⁹ A este respecto, cabe preguntarse si mediante tal acción se está pasando por alto el respeto debido a las generaciones venideras, en particular su derecho a la autodeterminación.

personas, para cuyo ingreso, como ya se ha visto previamente, se precisa estar en relación de parentesco biológico con ella, más allá de la etapa del desarrollo en la que el sujeto se encuentre, pues lo biológico, para el hombre, es, constitutivamente, *conditio sine qua non* de la existencia personal (Spaemann, 2010). Tal consideración será la matriz de las siguientes disquisiciones y servirá como criterio para discernir la eticidad de las técnicas bajo discusión, sin perjuicio de que las consideraciones expuestas puedan ser extrapolables para otros tópicos³⁰.

3.2.1 La bioética y el DGP

Retomando la cuestión sobre el DGP y la modificación genética, la cuestión radica entonces en delimitar hasta qué punto las dos prácticas citadas constituyen una amenaza contra la inalienabilidad de la existencia humana; consiguientemente, la cuestión consiste en establecer la eticidad de los mencionados procedimientos.

Consideremos primero el problema de la eticidad de la práctica del DGP. ¿En qué medida puede ser éticamente censurable el prevenir la aparición de enfermedades de etiología genética en la siguiente generación? ¿No podría más bien argüirse que el no hacerlo sería una irresponsabilidad con respecto a las generaciones venideras e, incluso, una omisión que violaría su derecho a no ser dañada en su integridad corporal? Frente a estas cuestiones, cabe indicar que, en efecto, sería muy deseable que la humanidad pudiera a futuro erradicar de su patrimonio genético los fallos que conllevan patologías que merman la calidad de vida del individuo que las sufre y que, en algunos casos, pueden incluso provocar la muerte. Sin embargo, cabe cuestionarse si en verdad esta práctica posee en verdad un carácter preventivo o no.

En primer lugar, el DGP implica el engendrar embriones *extra corpore* en un número mayor a los que han de ser implantados para poder tener suficiente variedad como para escoger aquel que resulte más adecuado para la implantación. Esto remite inexorablemente a la adopción de un criterio que permita dirimir cuál embrión “merece” por sus cualidades intrínsecas ser implantado y, por tanto, tener un futuro como ser humano, mientras que los demás embriones han de ser o bien crioconservados o bien donados a la investigación científica o, simplemente, destruidos. En términos flexibles, puede aseverarse que dichos seres son tratados como productos que han de ser sometidos a un control de calidad previo con el fin de optimizar sus bondades. A este

³⁰ En efecto, la valía de la existencia personal permite establecer un criterio de justicia que es extrapolable tanto a la bioética social, como al Derecho y a la Economía, por citar solo algunas disciplinas.

respecto, cabe recordar lo que se vio previamente con Merleau-Ponty (1945): el cuerpo mismo es lo que permite el anclaje en el mundo y, por tanto, posibilita la comunión con este. Así, la corporalidad inserta a la persona en el mundo y la sitúa en una comunidad de personas con las que posee una relación definida, la cual es tanto biológica como personal, pues el ser propio de la persona se realiza corporalmente y, en consecuencia, brinda un lugar como miembro de la familia humana, que es a la vez una comunidad personal (Spaemann, 2010). Es así que cuerpo y existencia, en el *modus existendi* humano, son ontológicamente indisociables (Merleau-Ponty, 1945; Spaemann, 2010). ¿Qué repercusión ética tiene esto? Pues que hemos de reconocer el lugar propio que por hecho y por derecho le corresponde a toda persona humana por estar emparentada con la genealogía humana, más allá de que posea o no las cualidades que las personas desarrollan en plena madurez: libertad, autoconciencia y, por lo tanto, la capacidad de hacer de su vida una obra de arte (Spaemann, 2010). En tanto personas, no juzgamos la valía de los hombres únicamente en base a sus cualidades, sino en base a lo que estos son, a saber, seres personales, y, consiguientemente, protegemos como sociedad su vida y bienestar. ¿Cuándo empieza, por tanto, a tener un ser-en-el-mundo el hombre? A partir del advenimiento de su corporalidad, la que le permite hacerse presente en el mundo intersubjetivo, siendo la primera comunidad a la que pertenece la comunidad familiar. La persona es un sujeto que atraviesa distintas etapas y que debe ser protegida en cada una de ellas. A este respecto, vale la pena tener en cuenta lo señalado por el filósofo Spaemann (2010):

De *algo* no deviene *alguien*. Si el ser persona fuera un estado, podría surgir poco a poco. Pero si persona es alguien que pasa por diferentes estados, entonces los supone todos. No es el resultado de un cambio, sino de una generación, como la substancia según Aristóteles. La persona *es* substancia porque es el modo como es el hombre. No comienza a existir después del hombre ni se extingue antes que él. El hombre comienza a decir “yo” tras un largo período de tiempo. Pero aquel al que se refiere con “yo” no es un “yo”, sino precisamente el hombre que dice “yo”. Nosotros decimos “nacé tal y tal día”, e incluso “fui engendrado tal y tal día”, aunque el ser que fue engendrado o nació en el momento en cuestión no decía en ese instante “yo”. Pero no por eso decimos, sin embargo, “aquel día nació algo de lo que procedo yo”. El ser personal no es resultado de un desarrollo, sino la estructura característica de un desarrollo. Como las personas no son absorbidas por sus respectivos estados actuales, pueden entender su propio desarrollo como desarrollo y a sí mismos como una unidad a través del tiempo. Esta unidad es la persona. (p.234, cursivas en el original)

Entendiendo que la vida misma es un relato, y que este relato es consustancial en su creación y devenir con la irrupción en el mundo de la persona, que se reconfigura a sí misma en relación dialéctica con este relato en el marco de un mundo histórico, intersubjetivo y simbólico, y, constituyéndose así la identidad misma como fenómeno narrativo, como se ha visto previamente con Ricoeur (2006), puedo concluir entonces que la vida humana desde su mismo aparecer somático en la singamia como ser diferenciado es desde este primer momento vida humana en el sentido biológico de la expresión, pero a su vez es vida personal, siendo ontológicamente indistinguibles una de la otra, pues vida humana es siempre personal y, a su vez, el ser humano entendido como persona es siempre un miembro de una comunidad biológica determinada. Por ello, no es posible pensar en la persona humana de manera abstracta, separada de animalidad y su corporalidad. El error de pensar de tal modo consiste en tomar una abstracción elevada al nivel de entelequia como el ser-en-sí del hombre, cuando este supuesto ser-en-sí no es más que el resultado de la acción de una racionalidad diseccionadora y, como tal, este producto solo tiene existencia como concepto mas no como fenómeno y, por tanto, tal perspectiva termina dejando de lado lo único realmente existente, el hombre de carne y hueso.

En base a las consideraciones previas, no puede sino rechazarse que la eliminación de embriones tras un estudio por DGP tenga carácter preventivo. Prevenir una patología implica evitar la aparición de la misma en un futuro determinado y en beneficio de un individuo determinado. Sin embargo, en el caso de los embriones que surgen a partir de este procedimiento, no puede afirmarse que sean objeto de una técnica preventiva, porque a estos no se les previene ninguna patología; por el contrario, se les selecciona en función a la ausencia de esta. En otras palabras, se está tomando en cuenta solo el criterio y perspectiva de los padres, quienes desean tener una prole sana, pero no el de la persona engendrada, a la que se descarta por padecer alguna deficiencia genética. Evidentemente, esto significa el regreso de la eugenesia, aun cuando esta sea una eugenesia ejercida por particulares y no por el Estado, motivo por el que se la denomina *eugenesia liberal*. Asimismo, es preciso acotar que es cuestionable que el científico se adjudique el derecho a determinar cuándo una vida merece ser viable para ser implantada, pues con ello se le da a este la potestad de decidir quién merece tener un futuro. Por ejemplo, una mujer portadora de un determinado gen que podría desencadenar el cáncer de mama, ¿consideraría que su vida debería haber sido interrumpida en sus estadíos más tempranos por ser portadora de este gen, es decir, por

la mera *posibilidad* (aunque no cambiaría en absoluto la situación de ser una *realidad* la enfermedad futura) de sufrir a futuro esta dolencia? ¿Es que su existencia deja de cobrar valor y sentido por el hecho de enfermar?

O, en el caso de quien sufre de corea de Huntington, una enfermedad que se desencadena una vez que el sujeto ha entrado en la madurez, ¿podrían absolverse afirmativamente las anteriores cuestiones? ¿No es esta práctica una forma de atentar contra el ciclo vital de un sujeto por el “crimen” de padecer una deficiencia genética? En efecto, a tal persona no se le está corrigiendo una patología, se le está negando el acceso al mundo por padecerla. Como indica Habermas (2002), una intervención sobre la vida humana nonata puede ser dable en la medida que razonablemente se pueda inferir que a futuro la persona estaría de acuerdo con la modificación efectuada; pero sucede que, como ya se mencionó, personas en casos como los mencionados no habrían obtenido un tratamiento que elimine la posibilidad marcada genéticamente de sufrir una enfermedad, sino que es su existencia misma la que se vería silenciada: en términos aristotélicos, podría referirse que por eliminar el accidente (aquello que es contingente y que, estando presente en el ente, no altera su esencia) se ha eliminado la sustancia, y falazmente se cree que tal procedimiento ha llevado a cabo satisfactoriamente su finalidad preventiva. Desde el punto de vista subjetivo, es razonable suponer que, en la gran mayoría de casos, una persona no hubiese preferido que le despojen de su existencia porque no cumple con los respectivos “controles de calidad”, sino que valora su existencia como algo valioso más allá de las patologías de origen génico que pueda padecer. Por otra parte, los antecedentes genéticos no son la única etiología de las enfermedades, pues hay otros factores involucrados en el desarrollo de estas como el estilo de vida, las prácticas sociales en las que está inserto el individuo, la disponibilidad de recursos, entre otros, por lo que, sin dejar de ser importante, no debe sobredimensionarse el factor genético en lo que refiere a las perspectivas de salud de un individuo. Además, la constitución génica en absoluto puede usarse en la deliberación ética como criterio dirimente para determinar la eticidad de acciones como las analizadas.

Otro problema relacionado al DGP es el engendramiento deliberado de embriones en cantidades que vuelven inviables la implantación de todos estos con el fin de tener el suficiente número para encontrar el embrión “adecuado”. ¿Hasta qué punto es lícito el engendrar a un ser humano si se sabe que con muy alta probabilidad no va a tener la posibilidad de ser implantado y de desarrollarse? Evidentemente, no tiene ningún

sentido el engendrar una nueva vida teniendo en cuenta que no va a poder respetarse su derecho a vivir y desarrollarse favorablemente. Además, como los embriones no pueden mantenerse *ad aeternam* crioconservados van a tener que ser destruidos o, en su defecto, ser donados a la investigación científica, lo que supone para estos su instrumentalización e, indefectiblemente, posterior destrucción. Una tercera posibilidad sería que fueran implantados en madres sustitutas de las biológicas que voluntariamente opten por ello, pero nada asegura que esta sea una solución de carácter universal de cara al problema del destino de los embriones sobrantes y, además, es éticamente censurable engendrar a un nuevo ser humano si no se sabe si será posible siquiera implantarlo en el seno materno. En tanto esto es así, no supone ningún provecho para estas personas haber sido engendradas para tal destino, por lo que lo más sensato ante estas circunstancias sería abstenerse de realizar la referida técnica, porque de lo contrario se estarían generando terceros que se estarían viendo afectados en todos sus derechos por este proceder (el ejercicio del derecho a la vida es condición de posibilidad para el ejercicio del resto de derechos).

Finalmente, considero que, cualesquiera sean las motivaciones, no es lícito crear una situación para someter a nadie, más allá del estadio del desarrollo en que se encuentre, a una selección del más apto para decidir si merece vivir y desechar a quienes no se ajustan a los niveles de “calidad” buscados. Es así que, en principio, partiendo de estas consideraciones considero que, en tanto este procedimiento atenta contra el derecho a la vida y, por tanto, contra la inviolabilidad misma de la existencia, este es éticamente censurable. Cualquier justificación consecuencialista del proceder expuesto no tendría más efecto que instrumentalizar la vida humana, negando con ello cualquier posibilidad al sujeto de elaborar un proyecto de vida autónomo.

3.2 Consideraciones bioéticas en torno a la manipulación genética

Lo primero a tener en cuenta en estas disquisiciones es lo que implica el término manipular. Este comprende la acción de modificar voluntaria y deliberadamente un ente con vistas a un fin predeterminado por el autor intelectual del hecho, que puede ser tanto el agente físico de la acción como un tercero bajo cuya voluntad el agente material realiza la acción. Cabe precisar que, bajo tal definición, el proceso de DGP sería una forma de manipulación genética en la medida que bajo un fin predeterminado se está modificando por medio de la selección de embriones el genoma de toda una comunidad familiar. Sin embargo, en tanto que este es un método indirecto, pues no reconstituye el

ADN de los embriones a través de la alteración y manipulación de su misma estructura génica sino que se selecciona a los embriones con “mejores” características genéticas para aislar los genes considerados indeseables dentro del linaje familiar, he decidido dar cuenta de ella en el apartado anterior, reservando el presente para el análisis bioético de las manipulaciones que sí implican no una mejora por selección sino una operación de reestructuración y reconstrucción de secuencias génicas vía la manipulación directa sobre dicho material biológico. Así pues, como es evidente, si bien tanto la selección como la reestructuración directa del material genético son formas de manipulación, estas no son en absoluto equiparables. En lo sucesivo se tratará de la segunda de estas formas manipuladoras. Siendo así, la pregunta pertinente sería ¿Es correcto manipular el ADN de un sujeto vía la reestructuración de su genoma? La relevancia de la cuestión estriba en que es útil para encontrar la eticidad de las distintas prácticas que involucran la manipulación genética. Una manera que considero adecuada es tratar la cuestión a partir de dos elementos que van a servir de guía para develar la eticidad de este conjunto de técnicas: los principios y las consecuencias. Por principio rector tengo sostenido que la persona humana es un ser inalienable, para lo cual fundamento dicho postulado en las consideraciones expuestas previamente en la presente investigación. Por lo tanto, por principio, para que una técnica biotecnológica sea justa para con nuestra naturaleza no debe violentar la esencia humana como tal, es decir, no debe de hacer de ella una cosa o volverla un instrumento de finalidad espuria para ella. En esa medida, he considerado pertinente refutar la eticidad de la práctica del DGP, más allá de que puede tener un efecto beneficioso para un tercero (como un hermano mayor enfermo que podría beneficiarse de los tejidos donados por un hermano menor biológicamente compatible que haya sido engendrado con la asistencia de este procedimiento), pues considero que como sociedad no podemos en justicia engendrar vidas con el único fin de utilizarlos como un medio para un determinado fin deseado, por más noble que fuese, pues realizar un acto gravoso por un fin benéfico cosificando a un tercero en el proceso, en absoluto puede ser considerado una acción ni buena, ni justa, ni éticamente asumible o defendible por la sociedad, al menos por una sociedad con un cierto umbral mínimo de desarrollo ético y moral; por el contrario, se trataría de una acción perversa que camaleónicamente daría la falaz impresión de ser ética. En esa medida, el principio por el que comienzo estas disertaciones es el de la primacía ontológica de la existencia humana, derivándose de esta el principio de justicia, el cual podemos definir como brindar a cada quien aquello que merece, tanto en virtud de su naturaleza como de sus acciones.

Otra forma de considerar el asunto es el de las consecuencias mismas de la acción. Sin embargo, este criterio posee como objeción el hecho que no siempre puede anticiparse las condiciones resultantes que son producto de un acto humano determinado. Por ello, acudiremos al laboratorio ético que señalara Ricoeur (2006) que son las narraciones, pues estas nos permiten anticiparnos a posibles situaciones futuras con el fin de determinar la eticidad de unas consecuencias razonablemente previsibles a partir de las acciones actuales. Una vez que se determine la acción a futuro, ha de pasar esta por la contrastación con el principio antes esbozado.

Partiendo de dos formas de manipulación genética, a saber, la producida sobre células somáticas y aquella que opera sobre células germinales, encuentro que la primera de ellas, a saber, la terapia génica de las células somáticas, no debería, en principio, generar conflictos éticos. He llegado a esta conclusión porque, en primer lugar, la finalidad es terapéutica y, en la medida que se aplica sobre células somáticas y no sobre las germinales, no hay ningún riesgo para la prole del paciente. Para esta forma de tratamiento sólo se necesitaría, como cualquier otro procedimiento médico, del consentimiento informado del interesado y, en el caso de un menor de edad, el permiso del padre y/o tutor legal, así como el asentimiento del menor. Asimismo, como en teoría la aplicación sería, como ya se ha dicho, terapéutica y voluntaria, no habría riesgo de estar violando la inalienabilidad moral del sujeto.

Un caso aparte es, en cambio, la manipulación genética practicada sobre células germinales, vale decir, sobre óvulos y espermatozoides. Como señala nuevamente Varsi (2013), este procedimiento implica introducir un gen en las células sexuales para eliminar cualquier posibilidad de que una enfermedad genética logre pasar de una generación a la siguiente. Surge aquí el problema de la incapacidad de obtener un presunto consentimiento futuro de la persona que se desarrollará a partir de esas células germinales. En efecto, los efectos de este proceder no son del todo conocidos y podrían conllevar alteraciones genéticas y, por tanto, patologías irreversibles, más aún teniendo en cuenta que la interacción de determinados genes puede producir cambios en el organismo a cualquier edad, y, en consecuencias, es imposible asegurar que la persona futura daría su consentimiento para un tratamiento que le resultaría tan riesgoso, por más que fuera por un fin aparentemente benéfico. Ante la inseguridad propia del procedimiento, que constituye una razón de tipo técnico pero que posee implicancias éticas que no pueden ser dejadas de lado por las consecuencias que este accionar puede traer sobre la persona que va a ser generada a partir de la singamia de las dos células

germinales utilizadas, debe añadirse también la eticidad de la mejora del patrimonio genético humano mediante la intervención sobre las células sexuales. En principio, si la finalidad es meramente terapéutica y si no existen riesgos considerables, no habría ninguna objeción relevante, pues cabe pensar que la persona, a futuro, mostraría su aprobación a ser sometida a este tratamiento. No obstante, estamos lejos de predecir el comportamiento de los genes gracias a su interacción mutua, por lo que, en base a esos riesgos, concluyentemente puede determinarse que una manipulación tal implica exponer a peligros innecesarios a un sujeto, los cuales, de concretarse en forma de patología sí podrían significar un perjuicio para la facultad propia de la persona de darse a sí mismo un proyecto de existencia y, en esa medida, sí puede hablarse de un daño moral y un atentado contra la inviolabilidad de dignidad humana. Vemos así que el principio de respetar la primacía ontológica de la vida personal humana se vería violado al verse está expuesta al peligro dados los elevados riesgos de la manipulación genética de las células sexuales humanas. Por supuesto, el peligro de esta práctica no viene solo por los riesgos, sino también por los posibles fines eugenésicos que puede tener. Por ejemplo, manipular las células sexuales para que en adelante el patrimonio genético de la familia se vea alterado de modo permanente con el fin de que este grupo humano posea determinadas características apreciables para el autor intelectual de la modificación a realizar. Ejemplos de manipulaciones espurias por su cariz eugenésico serían la elección del color de ojos, de piel o incluso aumentar la posibilidad de desarrollar ciertos aspectos del carácter o de ciertas y específicas habilidades intelectuales, como por ejemplo una mayor destreza para las operaciones matemáticas. Sobre esto, es de notar que el sujeto manipulado de este modo, sea consciente de ello o no, sería no el protagonista de su vida, sino una especie de *extra* en la película de su existencia, pues su proyecto de vida estaría predeterminado por otro y, por ello, en el mejor de los casos sería tan solo el *coautor* de su plan de vida (Habermas, 2002), por lo que, como es lógico, de conocer dicha situación es altamente probable que se produzca en la persona una crisis de identidad y un daño moral, y esto en la medida que el sujeto modificado genéticamente se vería a sí mismo agraviado en la medida ha sido rebajado deliberada e instrumentalmente al mundo de las cosas, pues se ha vuelto un fin para otro, o en mejores términos, un medio para un fin que a él, en tanto persona, le resulta espurio. Es por ello que, a nivel de principios, en la medida que la modificación con fines eugenésicos es completamente adversa a la dignidad propia de la persona y que,

por tanto, no respeta la primacía ontológica de esta, esta práctica puede en justicia considerarse completamente antiética.

En lo que respecta a las consecuencias de este proceder, hay dos que creo particularmente inquietantes. La primera de ellas reside en las consecuencias que tendría para la ya de por sí dramática situación de la desigualdad social. Me explico: desde la antigüedad, los grupos privilegiados de la sociedad han gozado de una mejor alimentación, vivienda, cuidados, educación, entre otros. Esto obviamente redundaba en que estos grupos estaban en una situación de superioridad en lo que se refiere a su capacidad para mantener el poder sobre los grupos oprimidos de la población. Estas diferencias sociales han sido convencionales, puesto que las observables entre los sectores privilegiados de la sociedad y los no privilegiados no tenían un carácter natural, vale decir, la élite social no está naturalmente destinada al mando ni las clases bajas a la obediencia. Por el contrario, de cambiar la situación, alguien proveniente de los estratos inferiores de la sociedad podría, de recibir las condiciones de vida y la educación adecuada, ser igual de capacitado para el mando que un individuo cuya familia haya pertenecido a los altos estratos sociales por generaciones. Sin embargo, las diferencias sociales podrían agravarse en la medida que ya no serían sostenidas por elementos convencionales, como el monopolio de la mayor parte de las riquezas de la sociedad, sino por una superioridad genética que vuelva a los miembros de los estratos superiores de la comunidad humana biológicamente superiores a la cada vez más deprimida clase media y a los sectores más empobrecidos de la escala social. Esto podría ser directa consecuencia de la eugenesia liberal pues, como se sabe, son los sectores más acomodados los que tienen acceso a las tecnologías más avanzadas y, en la medida que el patrimonio genético de la familia se vería alterado permanentemente gracias a la manipulación de las células germinales (Varsi, 2013), los efectos de esta acción serían perdurables en el tiempo. De por sí, en la sociedad contemporánea las diferencias sociales ya son motivo de protesta y de indignación ciudadana, pues se considera que estas ventajas económicas, políticas y culturales de los sectores más adinerados son una afrenta a la ciudadanía en general en la medida que la riqueza que aquellos poseen se basa en la distribución injusta e inequitativa de los bienes que la sociedad entera produce. De allí movimientos de protesta como *Los indignados* o *Occupy Wall Street* tras la crisis financiera del año 2008, cuyos efectos aún se dejan de sentir. Ahora bien, si bien las macroestructuras sociales colonizadas por el poder financiero han logrado mantener su poder de influencia, la consciencia social acerca del problema de la

desigualdad, tanto en su dimensión cultural como en su dimensión económica, es ahora mayor que en cualquier momento de la historia. Como refiere el historiador catalán Josep Fontana (2011):

Tenemos una serie de declaraciones formuladas en los años 2008 y 2009 que muestran plena conciencia de los peligros a que podía conducir el malestar provocado por la crisis

[financiera del año 2008]. Desde la del jefe del FMI, Strauss-Khan, que en diciembre de 2008 prevenía de que podían producirse violentas protestas por todo el mundo si el sistema financiero no se reestructuraba en beneficio de todos, a la del presidente del Banco Mundial, Robert Zoellick, que temía que si la crisis se prolongaba podían producirse levantamientos sociales. Mientras el

M15 británico, encargado de la seguridad interior, se preparaba desde 2009 para enfrentarse a un “verano de descontento”, que ha acabado estallando en 2011.

Pero tal vez la advertencia más razonada fuese la que dio Zbigniew Brzezinski, quien, hablando ante el Council of Foreign Relations, iba más allá del malestar económico causado por la crisis y planteaba el problema en términos del rechazo global del sistema:

“La población del mundo está experimentando un despertar político sin precedentes por su amplitud e intensidad. (...) El desafío central de nuestro tiempo no lo plantea el terrorismo, sino la creciente inquietud causada por este fenómeno (...). No es exagerado decir que ahora en el siglo XXI, la población de una gran parte del mundo en vías de desarrollo está moviéndose políticamente y en muchos lugares se agita con malestar. Es una población agudamente consciente de la injusticia social, y resentida por lo que percibe como una falta de dignidad política (...). Estas energías traspasan las fronteras nacionales y plantean un desafío tanto a los estados existentes como a la jerarquía global establecida, en lo alto de la cual se asientan los Estados Unidos”. (pp. 974-975, comillas en el original)

Si bien desde los años en que se produjo la Gran Recesión la tensión social ha disminuido, no puede decirse que la conciencia social de gran parte de la ciudadanía a nivel mundial haya disminuido en la misma medida. Por el contrario, probablemente en toda la historia nunca ha sido tan elevado el porcentaje de la población que ha recibido educación superior, lo que justamente es un potenciador de la conciencia social. Ahora bien, si a nivel mundial la ciudadanía es capaz de expresar su malestar por el sistema político-económico imperante, es razonable pensar, por lo tanto, que la comunidad humana no acepte que el ejercicio del poder no sea más una mera cuestión convencional, sino *natural*. Un mundo en el cual los estamentos dominantes no sean solo económica y culturalmente más poderosos, sino también biológicamente superiores, con todo lo que ello implica (mayor esperanza de vida, mayores y más

desarrollas destrezas, mayor capacidad intelectual), muy improbablemente será tolerado por el hombre, pero el riesgo está siempre presente. La perspectiva de esta hipotética distopía es parte del experimento en el laboratorio narrativo que se mencionó líneas arriba. La distopía planteada es, *de momento*, técnicamente inviable, pero es útil en la medida que permite anticipar consecuencias en vías de viabilidad, cuyo carácter ético, o mejor dicho, antiético es discernible *prima facie*, pues implicaría que no todas las personas poseen una dignidad inalienable, sino que la dignidad sería relativizada, algo que en una comunidad personal simplemente no es dable por su propio carácter de *personal*, pues allí donde hay una comunidad de personas están en relación seres que existen de forma tal que el valor que poseen cada uno de estos es inconmensurable con respecto al de su semejante en la medida que son todos fines en sí mismos; en tanto cada persona es un fin en sí su valor es análogo al de las demás personas en función de su compartida inconmensurabilidad. Persona, por tanto, no es un predicado cuantitativo, sino el nombre propio de un ser que posee determinado modo de existencia (Spaemann, 2010). Es por ello que las variables cuantitativas no entran a modificar el *modus existendi* propio de la persona.

Otro horizonte distópico que se presenta en relación a la modificación genética germinal es el uso masivo de esta, mas ya no en base a las leyes de la oferta y de la demanda, vale decir, según los criterios del mercado, sino en base a un determinado ideario político por parte de un Estado totalitario. Este sería el segundo experimento narrativo con el que hay que lidiar para determinar la eticidad de la manipulación genética, específicamente la germinal. Esto implica tanto el retroceder a una sociedad estamental, como el advenimiento de la muerte de la persona y el nacimiento de una macromaquinaria ya no propiamente política, sino técnica. En efecto, el reino de la política es el reino de la deliberación, la racionalidad y, en suma, de la libertad, y si el sujeto se ve reducido a ser un engranaje dentro del aparato social, reducido al dominio de este por medio de la manipulación del propio cuerpo, estaríamos presenciando el advenimiento del biototalitarismo. De este escenario podemos inferir dos consideraciones bioéticas: la manipulación génica no puede ser dejada a las fuerzas del mercado (pues esta suele, a su vez, las fuerzas de los económicamente y, muy por lo general, políticamente influyentes) por las consecuencias que previamente han sido señaladas. Sin embargo, tampoco pueden ser utilizadas despóticamente por el Estado, por el peligro del desarrollo del biototalitarismo. Si este Estado fuera uno particularmente poderoso militar y económicamente, sería muy poco lo que la

comunidad internacional podría hacer. Así, el mejor marco de control de esta tecnología es el de una república democrática y representativa *de facto* y no sólo *de iure*. No resta sino observar que estas dos consideraciones bioéticas han sido alcanzadas gracias al laboratorio ético de Ricoeur.

Por último, hay un tercer experimento narrativo que creo pertinente efectuar. Imagínese una sociedad en la que los cambios operados sobre el genoma de las células fueran considerados un producto, y como tal, sometidos a un *copyright*, el cual fuera asumido por un oligopolio de empresas provenientes de los países desarrollados. He allí una tercera distopía sobre la que podemos aplicar por contraste el principio de primacía ontológica de la persona humana y, asimismo, el de justicia. El bioeticista Javier Núñez, citado por Echaíz (2012), sintetiza el problema del siguiente modo:

“(…) son sumamente preocupantes las modificaciones o intervenciones al genoma por medio del ADN recombinante por su potencialidad modificatoria de ciertas características biológicas de los individuos o, incluso, de las estirpes intervenidas, modificaciones que a su vez puedan ser transmisibles o no por los mecanismos de la herencia. Aquí se enraíza, a su vez, la complicada cuestión del mejoramiento de la raza humana y de la eugenesia (...). Tales complejas cuestiones requieren de una tratativa especial que el régimen de la propiedad industrial no sólo no puede otorgar, sino que inclusive llega a complicar y a desviar del objeto primordial que es la preservación de la dignidad del hombre por sobre todas las cosas”. (p. 102-103)

La pregunta que puede dilucidar la eticidad del tema que se está tratando es la siguiente: como comunidad total de personas, ¿Debemos aceptar una forma de vida social en la cual los procesos por los cuales se genera el ser humano puedan ser privatizados? ¿Se condice tal práctica con la indisponibilidad de la que debe ser objeto la vida humana (Habermas, 2002)? Tengo por evidente y sostengo que cualquier modificación del genoma humano (lo cual éticamente solo puede ser avalado única y exclusivamente por mor de fines específicamente terapéuticos) que redunde en un beneficio para la humanidad, ha de pasar a ser de propiedad de todo el género humano y no un bien privado del cual pueda generarse beneficios pecuniarios. El respeto por la plena autonomía moral del hombre en el plano biotécnico solo puede lograrse aplicando el principio de mínima intervención, el cual sólo se orienta a la corrección de patologías y esto solo con el consentimiento expreso o subrogado del beneficiario. Es así que, con Habermas (2002), podemos considerar que la vida humana requiere ser indisponible para ser tratada como un fin en sí y que, por tanto, si esto no se cumple esto ello puede

considerarse un agravio tanto a la comunidad humana como tal como, particularmente, a las personas naturales que sean objeto de manipulación no consentida ni consentible (como el mejoramiento genético de rasgos o habilidades en estadio prenatal). Para ello, es necesario a nivel tanto nacional internacional una normativa clara que proteja tanto nuestro patrimonio genético como nuestro derecho a la autonomía genética, el cual es primordial para asegurar a la persona humana la capacidad de labrar su propia existencia en el marco de una sociedad solidaria y justa. Sin tal defensa de la persona humana, su esencia de ser libre y, por tanto, su capacidad de labrarse para sí un destino propio y hacer de su vida una obra de arte estará siempre en una posición de vulnerabilidad. Es por ello que es fundamental implementar medidas jurídicas que permitan salvaguardar el carácter de inalienabilidad propio de la persona, más allá de la etapa de desarrollo en que se encuentre esta, siendo todas y cada una de ellas dignas de protección y respeto.

Conclusiones

1. La existencia humana posee una dimensión estética a partir de la cual se revela la inalienabilidad que le es propia y constitutiva.
2. Es en virtud de la dimensión estética de la vida personal que la expresión *obra de arte* adquiere su real significado, pues el carácter de unicidad e inalienabilidad que adjudicamos a las obras de arte son proyecciones que derivamos a partir de la unicidad e inalienabilidad propias de la persona humana.
3. En tanto determinada por el tiempo, la existencia personal es siempre provisoria, pues en tanto haya tiempo pendiente el relato de la existencia estará abierto a posteriores reformulaciones. En consecuencia, la vida del hombre es , en su transcurrir, un proyecto estético inacabado, una obra inconclusa.
4. La dimensión estética de nuestra vida, siendo una, posee un carácter dicotómico: es existencia simbólica como existencia encarnada, razón por la cual el carácter propio de la vida humana es tanto concreto (cuerpo) como formal (relato de existencia).
5. Para que el proyecto que es el hombre pueda ser llevado a cabo por sí mismo precisa de la satisfacción de condiciones mínimas, tanto materiales como sociales y políticas, sin las cuales la posibilidad de que el hombre viva una vida buena se ve sumamente comprometida.

6. La inalienabilidad del hombre implica necesariamente el respeto a su corporalidad y su integridad genética, pues es el cuerpo quien realiza la existencia (MerleauPonty, 1945) y, asimismo, este es el medio de realización de la persona (Spaemann, 2010).

7. Considerando el punto anterior, se infiere que es éticamente censurable que se altere genéticamente al ser humano en los estadíos tempranos de su existencia, a menos que dicha acción se lleve a cabo por fines estrictamente terapéuticos y que se pueda razonablemente presumir que la persona a quien se someterá a dicho procedimiento ha de mostrar su conformidad a futuro.

8. Se infiere del punto N° 6 que toda acción que conduce a interrumpir el desarrollo de un individuo por razones de las condiciones específicas propias de dicho ser (como malformaciones congénitas) es éticamente censurable y constituye un atentado contra la inalienabilidad de la persona humana y una forma de eugenesia. En caso que el embarazo comprenda un peligro grave y real para la salud y/o vida de la madre y que, por tanto, no sea posible salvaguardar las dos vidas, la implicada deberá elegir el curso de acción a seguir basándose en el dictamen de su propia consciencia.

Referencias bibliográficas

Apoyo Consultoría (2003). *Análisis de las Exoneraciones e Incentivos Tributarios y Propuesta de Estrategia para su Eliminación*. Lima, Perú: MEF. Recuperado de https://www.mef.gob.pe/contenidos/pol_econ/documentos/Anali_incent_exoner_tribut.pdf

Arendt, Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A

Aristóteles (1906). *Nicomachean ethics*. Recuperado de https://www.stmarysca.edu/sites/default/files/attachments/files/Nicomachean_Ethics_0.pdf

Aristóteles (1999). *Política*. Madrid, España: Editorial Gredos, S.A.

Atienza, Manuel (2004). *Bioética, Derecho y argumentación*. Lima, Perú: Palestra Editores S.A.C.

Bauman, Zygmunt (2009). *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*. Barcelona, España: Espasa Libros, S.L.U.

Berlin, Isaiah (2009). *Sobre la libertad*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Bunge, Mario (2009). *Filosofía Política. Solidaridad, cooperación y democracia integral*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A.

Chul-Han, Byung (2017). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder Editorial, S.L.

Conill, Jesús (2013). *Horizontes de economía ética*. Madrid, España: Editorial Tecnos.

Durand, Francisco (2016). *Cuando el poder extractivo captura el Estado. Lobbies, puertas giratorias y paquetazo ambiental en Perú*. Lima, Perú: Oxfam.

Echaíz, Daniel. *Las patentes de las células madre. Derecho, Genética y Biomedicina*. Lima, Perú: Editora Jurídica Grijley.

Fontana, Josep (2013). *Por el bien del imperio. Una historia del mundo desde 1945*. Barcelona, España: Ediciones del Pasado y Presente, S.L.

Foucault, Michel (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, España: Ediciones de la Piqueta.

Foucault, Michel (2002). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores Argentina, S.A.

Frieden, Jeffry A. (2007). *Capitalismo global*. Barcelona, España: Crítica, S.L.

Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y Método I*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, S.A.

Habermas, Jürgen (2010). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, España: Editorial Tecnos.

Habermas, Jürgen (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, España: Espasa Libros, S.L.U.

Hayek, Friedrich (2005). *Path to serfhood*. Londres: The Institute of Economics Affairs.

Recuperado de <https://mises.org/sites/default/files/Road%20to%20serfdom.pdf>

Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, S.A.

Kahatt, Farid (2010). *El Estado Nacional en la Era Global*. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/politai/article/view/13912/14535>

León-Correa, Rafael (2010). *Temas de bioética social*. Santiago de Chile: Fundación Interamericana de Ciencia y Vida.

Malamud, Samuel (2013). *Diagnóstico genético preimplantatorio y eugenesia. Análisis ético-jurídico*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/1892/189228429009.pdf>

Merleau-Ponty, Maurice (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Ediciones península.

Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. París, Francia: Éditiones Gallimard.

Navarro, Vicenç (2015). *Ataque a la democracia y al bienestar. Crítica al pensamiento económico dominante*. Barcelona, España: Editorial Anagrama, S.A.

ONU, (1992). Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. Recuperado de <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/riodeclaration.htm>

Orwell, George (1982). *1984*. Navarra, España: Salvat Editores, S.A.

Piketty, Thomas (2014). *El capital en el siglo XXI*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

Pogge, Thomas W. (2005). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Ricoeur, Paul (2006). *Sí mismo como otro*. México D.F., México: Siglo XXI Editores, S.A.

Ricoeur, Paul (2008). *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid, España: Editorial Trotta, S.A.

Sachs, Jeffrey (2015). *La era del desarrollo sostenible*. Barcelona, España: Ediciones Deusto.

Sartre, Jean-Paul (1993). *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona, España: Ediciones Altaya, S.A.

Sartre, Jean-Paul (1960). *La república del silencio*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada, S.A.

Sartre, Jean Paul (1975). *Sartre par lui-meme*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=NGeMiKgfXsw>

Spaemann, Robert (2010). *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*. Navarra, España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

Tubino, Fidel (s/f). *Libertad de agencia: entre Sen y H. Arendt*. Recuperado de <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/090712.pdf>

Varsi, Enrique (2013). *Derecho genético. Principios generales*. Lima, Perú: Editora Jurídica Grijley.

Wojtyla, Karol (2011). *Persona y acción*. Madrid, España: Ediciones Palabra, S.A.