

La naturaleza trágica de la ética biomédica

Jan Helge Solbakk

A veces se dice que envejecer es una desdicha pero no lo es tanto como no envejecer. Envejecer cuando no se quiere no es ni la mitad de desdichado que no envejecer cuando se quiere (John Harris, *The Value of Life*).

En *The Value of Life*¹ (El valor de la vida) John Harris se imagina a sí mismo en una situación de doble desdicha. La situación imaginaria es descrita de esta manera:

“Supongamos que hoy me dicen que tengo cáncer terminal y me quedan aproximadamente seis meses de vida, pero yo quiero vivir, al menos hasta que decida que la vida ya no vale la pena. Supongamos que después tengo un accidente y debido a que mis potenciales salvadores saben de mi enfermedad y a que no existen suficientes recursos para tratar a todos los que podrían ser salvados de manera inmediata, quedo entre los que no recibirán ayuda. Entonces soy la víctima de una doble tragedia y una doble injusticia. Primero me asola el cáncer y la conciencia de que sólo me queda poco tiempo de vida y luego soy nuevamente condenado cuando me dicen que debido a mi primera tragedia seré devastado por una segunda, más inmediata. Como tuve mala suerte una vez ya no vale la pena salvarme”.

Hay al menos tres cosas que me sorprenden al leer este relato sobre desdichas imaginarias. En primer lugar, contrariamente a lo que parece ser la norma en los escritos de John Harris, la situación descrita es casi plausible. Aquí no está en juego ninguno de sus extremadamente creativos experimentos mentales; no hay elixir de la vida ², ni batallones de hybris mitad humanos ³, ni terapia para mejorar la inteligencia ⁴, ni viajes interplanetarios ⁵: sólo una dosis

doble de desdicha terrenal! En segundo lugar, él se concibe como víctima de una 'doble injusticia', pero sin decirle al lector si existe alguien identificable y responsable a *quien* culpar por la primera clase de 'injusticia' cometida contra él. Finalmente, introduce la noción de 'tragedia' para calificar su desdicha. Más adelante, en el mismo capítulo vuelve a las nociones de 'desdicha' y 'tragedia':⁶

"Lo que el argumento del turno equitativo debe hacer es captar y expresar en forma práctica la verdad de que a pesar de que es siempre una *desdicha* morir cuando uno quiere seguir viviendo, no es una *tragedia* morir cuando se es viejo; pero por otro lado es a la vez una tragedia y una desdicha ser cercenado prematuramente".

A juzgar por esta última afirmación, supongo que John también consideraría una tragedia si él, un hombre de 65 años y con gran voluntad de vivir, no alcanzara la expectativa de vida de un septuagenario. Para el resto de nosotros, que aún deseamos estar aquí cuando John Harris comience a disfrutar del beneficio de los años extra imaginados, el mundo sería seguramente un lugar más sombrío si él no estuviera. Así, sin dudas nosotros también lo consideraríamos a él y a su querida familia e incluso a nosotros mismos como las víctimas de la desdicha y la mala suerte. Sin embargo, para ninguno de nosotros, creo, sería legítimo considerarlo víctima de algún tipo de tragedia.

Es decir, calificar el sufrimiento generado por las muertes prematuras descritas en los ejemplos de John Harris como *trágico* es exagerar; se necesita algo más para poder decir que se satisfacen las condiciones de situación apremiante. Para fundamentar este punto, sugiero examinar la famosa definición de Aristóteles de tragedia y su intento de distinguir entre historia y tragedia. De este modo, también deseo dejar en claro por qué puede valer la pena investigar los potenciales ético-didácticos encerrados en una definición de tragedia

más amplia que la aludida por John Harris. La definición de Aristóteles es la siguiente:⁷

«La tragedia es la representación de una acción completa y seria de cierta magnitud, en lenguaje embellecido, separados cada uno de los elementos [utilizados] en las [diversas] partes [de la obra]; [representada] por personas que actúan y no mediante la narración; logrando por medio de la piedad y el terror la catarsis de tales emociones”.

A partir de esta definición y su contexto en la *Poética*, es posible identificar varias características de la tragedia y de las formas trágicas de la desdicha. Estas características se resumen en la inhabilitación del relato imaginario de John Harris para ser calificado de tragedia verdadera. La primera es que la tragedia trata de los *conflictos* de naturaleza aparentemente *insoluble*, es decir, conflictos en los que las posibilidades de resolución en términos de ‘compromiso’ o ‘mediación’ entre las partes involucradas parecen ser opciones inexistentes. La segunda, sea cual sea la opción elegida, necesariamente conducirá a un grado *extremo* de dolor y sufrimiento.⁸ Característico de la tragedia es, en tercer lugar, una *desproporción* inexplicable de error o culpa (*hamartia*) y sufrimiento.⁹ Cuarto, en situaciones de conflicto trágico, la ‘opción’ se encuentra bajo una *doble limitación*: la ausencia de una “acción libre de culpa” en medio de la necesidad de optar.¹⁰ En otras palabras, la posibilidad de *abstenerse* de optar no existe, así como la posibilidad de que la opción elegida no esté contaminada con alguna clase de error o culpa (*hamartia*). La cláusula en la *Poética* que implica el concepto de *hamartia* insiste en que la tragedia más ‘perfecta’ (el ejemplo mencionado aquí por Aristóteles es la obra de Sófocles, *Edipo tirano*), la caída en desgracia del agente trágico no es causada por maldad sino por una gran *hamartia* del agente mismo. El significado de *hamartia* varía según las tramas y obras trágicas que Aristóteles tenía

a su disposición y van desde las formas puramente epistemológicas de falibilidad como 'error de hecho', 'ignorancia de hecho', 'error de juicio', 'error debido a conocimiento insuficiente de circunstancias específicas' hasta formas acabadas de falta moral como 'error moral', 'defecto moral', 'falla moral', 'debilidad moral', 'defecto de carácter'.¹¹ Quinto, en su definición Aristóteles señala a la tragedia como la representación dramática de un conflicto que evoca las emociones de compasión y temor en los espectadores que miran la obra. Finalmente, Aristóteles alude a una cierta clase de *catarsis* que se puede producir al mirar una obra trágica.

Volveré a la cláusula de catarsis en la definición de Aristóteles al final de este artículo pero primero examinaremos más detalladamente la diferenciación que hace Aristóteles en *Poética* 51a37-b33 entre tragedia e historia, ya que nos puede ser de ayuda para arrojar luz sobre la clase de ejemplos y situaciones de deliberación moral a la que John Harris parece ser adicto. El primero de sus rasgos distintivos es que la historia narra cosas que *realmente* sucedieron en el pasado, en tanto la tragedia se relaciona con acontecimientos o incidentes que *pueden* suceder. Ésta es la razón, según Aristóteles, por la cual la poesía trágica es más *filosófica* que la historia; habla de afirmaciones universales, en tanto la historia es un relato de hechos particulares. "Afirmación universal", dice Aristóteles, "es la clase de cosas que ciertas personas dirían o harían según la probabilidad o necesidad, tal es el fin de la poesía, a pesar de que asigna nombres [a las personas]. Un hecho particular es lo que Alcibíades hizo o lo que le sucedió".¹² El comentario acerca del uso de nombres *históricos* en las tragedias, y por ende sobre la representación de los acontecimientos que efectivamente han tenido lugar, es importante porque nos informa que no todo lo que sucede en una tragedia es inventado. Sin embargo, más

importante es la explicación que Aristóteles da para el uso que hace el poeta del material (o lo que él y su público aceptaron como material histórico). Para que los relatos trágicos sean creíbles, deben ser *posibles*, y las cosas que han sucedido, dice Aristóteles, son obviamente posibles. Como consecuencia, al usar acontecimientos, nombres o cosas que realmente han existido o sucedido como modelos para dar forma a la trama trágica, el poeta es libre de “inventar para sí mismo” un todo que *puede* haber sucedido.¹³ Es así que de la reconfiguración creativa de lo histórico y lo particular no emergen ni relatos *imaginarios* ni extravagantes *experimentos mentales* sino relatos que son *posibles* cuya pertinencia y valor son universales. Podemos utilizar ahora estas observaciones para evaluar el potencial ético-didáctico de algunas de las situaciones imaginarias y experimentos mentales de John Harris, entre ellos, el ejemplo de la doble desdicha ya mencionado. Esto me lleva en primer lugar a un comentario que él realiza sobre el valor de los hechos empíricos en la investigación en terapia génica que yo tomo como una señal indicadora de la completa falta de interés del prominente bioético en el complicado mundo de las contingencias: ¹⁴

“Desde luego que la terapia génica puede ser científicamente problemática en una gran cantidad de maneras y en la medida que éstas pudieran incidir en la seguridad del procedimiento tendríamos razones para sospechar de él. Sin embargo, estos problemas carecen de interés ético y yo continuaré suponiendo que la terapia génica es probada y ensayada desde una perspectiva científica”.

El comentario de John Harris es precedido por dos situaciones que involucran a la terapia génica y que son altamente improbables: una que ha sido hallada una cura genética milagrosa para la mayoría de las infecciones más importantes, para la radiación, el envejecimiento

normal, las enfermedades cardíacas así como también contra los carcinógenos y contaminantes ambientales y la otra en la que imagina un dispositivo genético para mejorar la inteligencia de los niños con discapacidad mental y dificultades de aprendizaje.¹⁵

Por medio de estos ejemplos imaginarios Harris intenta forjar soluciones éticamente coherentes a algunos de los dilemas planteados por la terapia génica. Sin embargo, el problema con estas 'soluciones', es que a pesar de su coherencia, no representan soluciones ni para la clase de mundo humano que *nosotros* habitamos ni, según creo, para ningún mundo plausible; más bien parecen cumplir con las aspiraciones divinas del mundo de la vida contra las que Platón nos advierte en el libro V de las *Leyes*:¹⁶

"Nos hemos ocupado en su mayor parte de lo que la divinidad tiene para decir de las instituciones que deberían establecerse y del carácter personal al que todas deberíamos aspirar. Hemos dejado de lado las cuestiones puramente humanas; sin embargo, no debemos porque es a los hombres y no a los dioses a quienes estamos hablando".

Para un bioético que tiene tanta confianza en la capacidad del razonamiento humano y en las consideraciones realizadas por la 'persona razonable', es sorprendente observar que Harris continúa operando como si el razonamiento ético sobre los asuntos humanos pudiera tener lugar en un vacío histórico y geográfico, es decir, *isin* tener en cuenta el tiempo y espacio particulares y las contingencias relacionadas que en realidad colorean y configuran los asuntos y dilemas que está tratando de solucionar!

Es a este lado *auténticamente trágico* de la carrera de John Harris como bioético que dirigiré ahora mi atención. Es decir, trataré de demostrar cómo la concepción de tragedia de Aristóteles puede utilizarse para presentar el papel desempeñado por John Harris en la

bioética contemporánea como el de un héroe trágico y, en particular, como uno de los héroes más prominentes dentro de su tradición. De este modo, también deseo otorgar el debido crédito a lo que considero es la contribución más importante de Harris y su tradición a la ética contemporánea: *el descubrimiento de las posibilidades así como de la fragilidad e insuficiencia de las formas racionales del razonamiento moral.*

Según el relato aristotélico del personaje trágico, existen cuatro cosas a las cuales debe apuntar el creador de la tragedia: ¹⁷

- los personajes deben ser *buenos*, en el sentido de que no deben ser ni moralmente superiores ni inferiores a nosotros mismos; en segundo lugar,
- deben ser *correctos*; en tercer lugar,
- deben ser *reales*; y en cuarto y último lugar, pero no menos importante,
- deben ser *coherentes*.

En el intento de aplicar estos requisitos al relato bioético de John Harris, también podemos beneficiarnos de la sugerencia de Aristóteles, un poco antes en *Poética*, de que el héroe trágico debe poseer excelente reputación y fortuna.¹⁸ Para aquellos que hemos tenido la oportunidad de conocer a John Harris el bioético, tanto *in vivo* como a través de sus obras, no existen dudas de que nuestro héroe reúne claramente los cuatro criterios del relato de Aristóteles. Además, ciertamente es posible también describirlo como un personaje de eminente reputación profesional y también de fortuna.

A partir de la selección de John Harris como el personaje principal de una tradición en torno a la cual se ha de forjar una historia trágica de la bioética contemporánea, debemos buscar acciones, acontecimientos o incidentes adecuados en las historias de la vida real que puedan servir de base o modelo para inventar el incidente trágico.

Según Aristóteles, ¹⁹ existen cuatro clases posibles de acciones o incidentes que pueden ser catalogadas de acciones o incidentes trágicos:

- incidentes en los que uno actúa en *pleno conocimiento*, como es el caso de Medea que mata a sus propios hijos en la obra homónima de Eurípides;
- incidentes en los que uno está a punto de actuar *de pleno conocimiento* pero se abstiene de hacerlo;
- incidentes en los que uno actúa pero ejecuta el terrible acto *en ignorancia*, reconociendo luego lo que ha sucedido, tal como es el caso en la obra de Sófocles *Edipo Rey*; y finalmente,
- incidentes en los que uno está a punto de actuar, *en ignorancia*, pero lo reconoce antes de hacerlo.

Entre las cuatro clases posibles de acciones trágicas o incidentes, Aristóteles califica a las dos que implican *ignorancia* como las mejores opciones, a la número cuatro como la mejor de todas, mientras que al segundo tipo de incidente lo estigmatiza como el peor.²⁰ En lo que sigue sugiero buscar signos en el relato de nuestro héroe que se ajusten a las características de la tercera forma de acción trágica, es decir, un acto realizado en ignorancia seguido del posterior reconocimiento de sus terribles efectos. Esto me lleva nuevamente al exceso de confianza de John Harris en las formas puristas de razonamiento y su tendencia a desestimar continuamente el papel formativo de los hechos contingentes en la configuración y percepción de los conflictos morales. En toda su carrera como bioético nuestro héroe ha actuado con osadía como si los datos empíricos no contaran en absoluto para la aclaración y resolución de las controversias éticas. Tal negligencia no sólo implica un tratamiento reduccionista de los asuntos morales; a largo plazo también puede evolucionar hacia una forma más grave de ceguera moral: ceguera ante la naturaleza encarnada y la opacidad de nuestras capacidades racionales y morales.

Para avanzar en la reconstrucción del relato de nuestro héroe, ahora trataré de aplicar la clasificación de Aristóteles de la 'fortuna trágica' a la situación de nuestro agente. Según Aristóteles,²¹ las tres siguientes situaciones no reúnen los requisitos para ser catalogadas como acontecimientos terribles y dignos de compasión:

- una persona virtuosa que pasa de la buena fortuna a la desdicha; ese cambio sólo es sobrecogedor;
- una persona malvada que pasa de la desdicha a la buena fortuna; según Aristóteles, el menos trágico de todos los cambios;
- un completo villano que pasa de la buena fortuna a la desdicha; "dicha estructura", dice Aristóteles, "puede contener satisfacción moral pero no compasión ni terror...".²²

Sólo queda entonces la situación en la que una persona no superior a nosotros en virtud y con buena reputación se convierte en desdichada ni por vicio ni maldad sino por cierta clase de *hamartia*. Para calificar el tipo de *hamartia* cometida por nuestro héroe, que evidentemente pertenece a la clase de errores *epistemológicos* previamente mencionados, sería importante tratar de ubicar el origen histórico de la cadena causal que le produjo esta ceguera en lo que respecta al papel formativo de los hechos contingentes. John Harris es un optimista teórico y un utilitario. Pero la constante tendencia a través de toda su carrera de restar importancia a los hechos empíricos lo convierte al mismo tiempo en una extraña clase de utilitario.

Ante esto nos sentimos tentados a preguntar qué fue lo que produjo en él esta clase de ceguera epistemológica no reconocida. ¿Los genes? ¿El ambiente educativo? ¿Las enseñanzas filosóficas? ¿La falta de capacitación médica o científica? Además, ¿debe ser considerado víctima inocente de una formación desdichada o es él mismo el culpable? Finalmente, ¿debería ser responsabilizado por las

consecuencias de esta ceguera en su pensamiento y actuación como bioético?

En mi opinión, la mejor respuesta a estas preguntas se encuentra en el primer drama de Sófocles sobre el rey Edipo, *Edipo tirano*, en el que el autor nos da un ejemplo paradigmático de las posibilidades de resolución que la libertad intelectual y emocional otorga a un agente que no desea sacrificar su dignidad para escapar del dolor intolerable que representa 'la culpa de estar libre de culpa'.²³ El acto y la palabra final de Edipo, por lo tanto, no es declararse la víctima inocente de la desdicha (*tuche*), sino *reaccionar* con horror y autoacusaciones ante las terribles consecuencias de sus actos y de estigmatizarse con la ceguera.²⁴ Sin embargo, esto no implica decir que Edipo *era* culpable del dolor que sus actos de ignorancia le habían causado a su familia y su pueblo, sólo que él se sentía personalmente responsable por hacerles ver su padecimiento, antes no reconocido, de ceguera intelectual y mental.

Esto me lleva finalmente a la última obra de Sófocles, *Edipo en Colono*,²⁵ que muestra al rey caído en su vejez. Este relato poético refleja la posible *vida de valor* de un héroe trágico capaz de vivir con las secuelas morales de sus actos y acciones previamente no reconocidos. Para la mayoría de nosotros, incluso un sabio y octogenario *in nuce* como John Harris, *Edipo en Colono* representa la clase de obra que puede producir catarsis ante la frágil totalidad de aspiraciones, creencias, deseos, miedos, anhelos y formas de conocimiento que conforman nuestra vida como bioéticos. Pero en este sentido todos necesitamos alguna forma de recordatorio trágico para mantenernos alerta ante nuestras propias imposiciones de *hamartia*.

REFERENCIAS

- ¹ London: Routledge, 1985, págs. 87-102, reimpreso en H. Kuhse, P. Singer (Eds.), *Bioethics. An Anthology*, Blackwell Publishers 1999 (págs. 365-372), pág. 366.
- ² Harris, p. (1985) 2001, pág. 371.
- ³ J. Harris, *Wonderwoman and Superman. The Ethics of Human Biotechnology*. Oxford: Oxford University Press, 1992, pág. 151.
- J. Harris, "Is Gene Therapy a Form of Eugenics?", *Bioethics*, vol. 7, no. 2/3, 1993, págs. 178-187, reimpreso en H. Kuhse. P. Singer (Eds.), *Bioethics. An Anthology*, Blackwell Publishers, 2001, (págs. 165-170), págs. 168-169.
- ⁵ J. Harris, "The Survival Lottery", *Philosophy*, vol. 50, 1975, págs. 81-87, , reimpreso en H. Kuhse. P. Singer (Eds.), *Bioethics. An Anthology*, Blackwell Publishers, 2001, (págs. 399-403), págs. 400-401.
- ⁶ Harris, (1985) 2001, pág. 368.
- ⁷ Aristotle, *Poetics* 49b23-31. En: Janko, R. (Ed. y traductor), Aristotle. *Poetics I with Tractatus Coislinianus. A Hypothetical Reconstruction of Poetics II. The Fragments of the On Poets*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987.
- ⁸ P. Burian, "Myth into *muthos*: the shaping of tragic plot". En: Easterling P.E. (Ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (págs. 178-208). Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pág.181.
- ⁹ H. Kuhn, "The true tragedy. On the relationship between Greek tragedy and Plato" *Harvard Studies in Classical Philology*, 52, 1941(págs. 1-40), pág.12.
- ¹⁰ M.C. Nussbaum, *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pág. 34.
- ¹¹ J.H. Solbakk, "Moral dialogue and therapeutic doubt", *Journal of Medicine and Philosophy*, 29, 1, págs. 93-118.
- ¹² Aristotle, *Poetics* 51b8-12, traducido por R. Janko.
- ¹³ *Poetics* 53b23-27.
- ¹⁴ J. Harris, "Is Gene Therapy a Form of Eugenics?", *Bioethics*, vol. 7, no. 2/3, 1993, págs. 178-187, reimpreso en H. Kuhse. P. Singer (Eds.), *Bioethics. An Anthology*, Blackwell Publishers, 2001, (págs. 165-170), pág. 169.
- ¹⁵ Harris (1993) 2001, págs. 167-169.
- ¹⁶ Plato, *Laws V*, 732d7-e4, En: E. Hamilton, H. Cairns (Eds.), *The collected dialogues of Plato*, incluye las cartas. Bollingen Series LXXI. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- ¹⁷ Aristotle, *Poetics* 54a16-30.
- ¹⁸ *Poetics* 53a11-12. ¹⁹ *Poetics* 53b14-38.
- ²⁰ *Poetics* 53b39-1454a9.
- ²¹ *Poetics* 52b32-53a17.
- ²² *Poetics* XIII. 1453a3-5.

- ²³ K. von Fritz, K, Tragische Schuld". En: von Fritz, K. (Ed.), *Antike und Moderne Tragödie. Neun Abhandlungen*, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1962, (págs. 1112), pág. 39.
- ²⁴ Sophocles, *Oedipus Tyrannus*, págs. 1329-1334. En: H. Lloyd-Jones (Ed.), *Sophocles I*. Cambridge, Massachusetts, London: The Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1994.
- ²⁵ Sophocles, *Oedipus at Colonus*. En: H. Lloyd-Jones (Ed.), *Sophocles II*. Cambridge, Massachusetts, London: The Loeb Classical Library. Harvard University Press.

