

HEGEL Y LA MODERNA BIOÉTICA¹

Ludwig Siep

Universidad de Münster

ABSTRACT: Despite the current distance between Bioethics and Hegelian Philosophy we can establish some connections between them. Hegel's Philosophy of Law is related to both his Philosophy of Nature and Subjective Spirit, and it shares some basic suppositions such as dualism criticism. Therefore, Hegelian Ethics is constructed from Nature, searching a right attitude towards it. Furthermore, it is not considered a bare instrument or object of human desires.

KEY WORDS: Ethics, Bioethics, Nature, Human Body, Freedom.

RESUMEN: A pesar de la distancia entre la actual bioética y la filosofía hegeliana se pueden establecer conexiones, dado que su Filosofía del Derecho se relaciona con su Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu Subjetivo y comparte con ella presupuestos básicos como la crítica al dualismo. La ética hegeliana se construye partiendo de la naturaleza y buscando la correcta actitud ante ella, tanto interior como exterior, que no es considerada como mero instrumento u objeto de los deseos humanos.

PALABRAS CLAVE: Ética, bioética, naturaleza, cuerpo humano, libertad.

¹ Traducción por Pau Juaneda Novella del estudio «Hegel und die moderne Bioethik», que se publica en SIEP, Ludwig, *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München: Fink 2010, pp. 279-292.

Data de recepció: IX de 2010. Data d'acceptació: I de 2011.

Meter a Hegel en el moderno debate bioético puede parecer un poco traído por los pelos. Es dudoso que haya en Hegel una ética y los problemas de la bioética provienen evidentemente del avance de la medicina científico-técnica en el siglo XX (piénsese en la investigación con embriones, los trasplantes o la eutanasia). Sin embargo, ocuparnos de Hegel desde una perspectiva bioética me parece que puede dar sus frutos, y ello por dos razones. Por una parte, Hegel desarrolló en la filosofía de la naturaleza, en la antropología y en la filosofía del derecho, importantes conceptos sobre la relación del hombre con la naturaleza, tanto interior como exterior. Por otra, hay toda una serie de parentescos entre Hegel y los problemas dominantes de la bioética moderna, como por ejemplo la crítica del dualismo cartesiano entre espíritu y materia, alma y cuerpo. Intentaré iluminar más de cerca estas correspondencias en la primera parte de mis reflexiones (I). En la segunda intentaré contestar a la pregunta de si hay en Hegel en absoluto una ética y dónde se pueden encontrar en su sistema normas de conducta o valores (II). En la tercera se tratará de las consecuencias de la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu hegeliana (sobre todo en la filosofía del Espíritu subjetivo y objetivo) por lo que se refiere a la correcta relación del hombre con la naturaleza (III). Distinguiré entre el tratamiento de la naturaleza exterior (III.1), la relación con el propio cuerpo (III.2) y las relaciones interhumanas en tanto que seres con cuerpo (III.3). Para terminar, volveré al interés e importancia de Hegel para la bioética moderna.

1. Afinidades entre Hegel y la bioética moderna

La moderna ética aplicada apenas se ha ocupado de Hegel.² Otra cosa es la filosofía social, particularmente por lo que se refiere a los temas de la libertad, la acción y el reconocimiento.³ Parece abrirse un abismo entre un sistema especulativo donde la ética no parece jugar un papel independiente y los altamente especializados debates interdisciplinarios de la bioética moderna. La bioética ha surgido en una moderna sociedad pluralista sin consenso moral ni religioso en relación con las nuevas opciones individuales y sociales. Por contra, se trata en el sistema de Hegel de fundamentar una cultura cristiana y europeo-occidental homogénea, en la cual religión y costumbres, derecho y política coinciden.

Sin embargo hay ya a primera vista algunas afinidades metodológicas y ontológicas entre Hegel y la bioética moderna. Como parte de la ética aplicada no es considerada por muchos de sus representantes como una aplicación de reglas generales a casos subsumibles, independientemente de que las reglas se entiendan en un sentido deontológico como deberes generales o se piense en un cálculo de las consecuencias de la acción tomando como medida el placer o el dolor o la frustración o cumplimiento de las preferencias del sujeto implicado. Posiciones éticas como la ética de los principios,⁴

² Cf. sin embargo QUANTE, Michael, «Hegel und die biomedizinische Ethik». En: O. Breidbach / D. v. Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*. Berlin 2002, pp. 261-275.

³ Cf. por ejemplo F. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's social theory*. Cambridge/Mass 2000; A. HONNETH, *Der Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a. M. 1992; R. B. PIPPIN, *Hegel's practical Philosophy*. Cambridge 2008.

⁴ Cf. T.L. BEAUCHAMP / J. F. CHILDRESS, *Principles of Bioethics*. New York, 62009.

la casuística,⁵ la ética de las virtudes,⁶ la ética narrativa⁷ o la ética del cuidado («care ethics»)⁸ parten o bien de casos particulares o relacionan situaciones parecidas ya testimoniadas y tipos de casos con reglas «de alcance medio» que son específicas para ámbitos de acción concretos.⁹ En la estela de Rawls, se intenta frecuentemente mantener el equilibrio entre reglas y casos.¹⁰

La crítica de Hegel a la ética kantiana de las reglas persigue objetivos similares. Según Hegel, ni las obligaciones morales ni los derechos específicos se pueden deducir de o subsumir bajo conceptos altamente abstractos. Naturalmente, reconoce la existencia de principios generales en el derecho público y privado y de criterios de buen comportamiento en distintos ámbitos sociales (familia, profesión, estado). Pero deben estar incorporados a una cultura jurídica particular y a las costumbres concretas de un ámbito social. Los principios deben ser, de acuerdo con la comprensión hegeliana del «concepto», «universales concretos», esto es, puntos de partida de toda una red de relaciones, disposiciones e instituciones, que hacen posible determinados bienes y formas de vida, sobre todo la libertad y el bienestar de individuos y grupos. Se podría decir que Hegel, a pesar de tener intereses parecidos, evita con ello el defecto de la moderna casuística consistente en carecer de criterios para tratar adecuadamente un caso más allá de la comparación con casos precedentes. Para la confiada repetición de soluciones aceptables se necesitan instituciones y costumbres estables, en algunos contextos incluso reglas explícitas y sancionables. Nos ocuparemos más tarde de cómo aparecen éstas en Hegel.

Parecidamente sucede con la relación de Hegel con la ética de la virtud. A esta última se la reprocha desde la bioética una dependencia del concepto de excelencia y un cierto aristocratismo.¹¹ También para Hegel las virtudes están relacionadas con el desempeño de papeles sociales. Pero las virtudes son ya la laboriosidad, la paciencia y la piedad «normales» del campesino, así como también la honradez y sinceridad del burgués y la justicia e insobornabilidad del funcionario.¹² Las virtudes varían con las culturas y pueden juzgarse en función de su progresismo o conservadurismo.

Finalmente, y por lo que se refiere a la «ética del cuidado», se encuentran en Hegel también paralelos en la moralidad de la familia como comunidad de obligaciones solidarias en relación a las necesidades corporales, emocionales y cognitivas de sus miembros.¹³ Esta especie de «espíritu de familia» funciona también en su filosofía

⁵ Cf. A. R. JONSEN / S. TOULMIN, *The abuse of casuistry*. Berkeley, u.a. 1988.

⁶ Cf. M. ZIMMERMANN-ACKLIN, «Tugendethische Ansätze in der Bioethik». En: M. Düwell / K. Steigleder (Hg.), *Bioethik. Eine Einführung*. Frankfurt a.M. 2003, pp. 200-210.

⁷ W. LESCH, «Narrative Ansätze der Bioethik». En Düwell / K. Steigleder (Hg.), *Bioethik*, 184-199.

⁸ Cf. C. GILLIAN, *In a different voice*. Cambridge/Mass. u.a. 1998.

⁹ J. NIDA-RÜMELIN, *Angewandte Ethik*. Frankfurt a.M. 1975.

¹⁰ Vid. J. RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975; S. HAHN, *Überlegungsgleichgewicht(e)*. Freiburg i.Br. 2000.

¹¹ Cf. D. BORCHERS, *Die neue Tugendethik*. Paderborn 2001.

¹² Cf. A. Th. PEPPERZAK, «Hegels pflichten- und Tugendlehre». En: L. Siep (Hg.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 2005, pp. 167-191.

¹³ Cf. S. BRAUER, *Natur und Sittlichkeit*. Freiburg i.Br./München 2007.

práctica (*Filosofía del Derecho*) para determinadas tareas gremiales y la administración del Estado, para asegurar al ciudadano contra los golpes del destino y las crisis del mercado. La prioridad de la concepción hegeliana radica aquí una vez más en el carácter institucional de la ejecución de esas tareas. Solo así pueden llevarse a cabo independientemente de la imprevisibilidad de las actitudes privadas.

Comparaciones de este tipo presuponen sin embargo que la filosofía de Hegel de la moralidad y del derecho puede ser comparada con la moderna «disciplina» filosófica de la ética. ¿Pero no es en verdad una ética al margen de la filosofía social y de la historia? ¿No se la puede criticar por ser un estrechamiento por comparación con el ancho horizonte en el que se mueve la tradición hegeliana?¹⁴ La doctrina de la virtud de Hegel trata menos de prescripciones para el comportamiento individual que de condiciones de estabilidad de una cultura social y política. Con la ayuda de las mentalidades («*Gesinnungen*») de una población agraria tradicionalista, una clase de comerciantes y artesanos dedicada al cálculo de sus intereses privados y un funcionariado leal puede desarrollarse un sistema que propicie el bienestar público y privado.¹⁵ La pérdida de tales estables disposiciones es más la consecuencia de crisis económicas que de deficiencias personales.

Pero la bioética moderna no se limita a la «ética individual» en un sentido clásico. Por el contrario se propone debatir sobre opciones sociales en la ciencia y la política, el desarrollo de instituciones y sistemas sociales («el sistema sanitario») así como las tendencias y cambios en las relaciones sociales (relación médico-paciente). También gran parte de la bioética resulta estar fuera de la ética («outside ethics») en el sentido de una doctrina de los bienes y los deberes a los que debe atender el comportamiento individual. Si alguna posición de la filosofía práctica tradicional puede compararse con la de la bioética moderna esa es la hegeliana. Si Hegel hubiera disuelto la filosofía práctica normativa en una filosofía social descriptiva o en una filosofía especulativa de la historia, como desde hace tiempo le reprochan sus críticos kantianos,¹⁶ entonces sí estaría demasiado alejada de la bioética normativa. Por eso debe aclararse el significado de las reflexiones éticas de Hegel en la filosofía del «espíritu objetivo» antes de poder valorar sus afirmaciones sobre la relación del hombre con la naturaleza.

2. La «Ética» en la filosofía de Hegel

Ni la exposición de Hegel de la totalidad del sistema en la *Enciclopedia* (1830) ni la *Filosofía del Derecho* contienen, como es sabido, capítulos o párrafos titulados «Ética». En la *Filosofía del Derecho* pueden encontrarse temas de la ética tradicional

¹⁴ Cf. R. GEUSS, *Outside Ethics*. Princeton 2005.

¹⁵ Cf. L. SIEP, «Gesinnung und Verfassung. Bemerkungen zu einem nicht nur hegelischen Problem». En: Id., *Praktischen Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M. 1992, pp. 270-284 y Id., «Ethicité immédiate et activité traditionnelle. A propos d'une catégorie de l'activité sociales prémoderne chez Hegel et Max Weber». En: F. Dagonet / P. Osmo (ed.), *Autour de Hegel*. Paris, 2000.

¹⁶ Por ejemplo K.H. SCHEIDLER, «Hegel'sche Philosophie und Schule, insbesondere Hegel's Naturrecht und Staatslehre». En C.v. Rottek / C.T. Welcker (Hg.), *Staatslexikon*. Enzyklopaedie der Staatswissenschaften, Bd. 7. Altona 1839, pp. 607-647; aquí 634ss. Cf. también H. MANDT, *Tyrannislehre und Widerstandrecht*. Darmstadt/Neuwied 1974.

sobre todo en los capítulos «*Moralidad*» y «*Eticidad*». Ambos van sin embargo más allá del contenido de esas disciplinas tradicionales. El capítulo sobre la moralidad analiza las condiciones y estructura de la acción autoconsciente. En él se tratan por tanto temas de lo que hoy llamaríamos «teoría de la acción» y de la teoría de la imputación y de la responsabilidad de la filosofía del derecho (propósito, intención, culpa, etc.).¹⁷

Hegel sigue en este capítulo la idea aristotélica de que las buenas acciones no son otra cosa que acciones «en un sentido pleno», o sea cumplimiento (teleológico) de aquello que significa propiamente la acción humana. Por eso desarrolla todos los niveles de la acción humana autoconsciente hasta la pretensión del sujeto autónomo de poder extraer el bien como finalidad de la acción humana a partir de la reflexión interna propia. La secuencia de tales niveles se corresponde con la historia del desarrollo de la filosofía moral; el último capítulo, en particular, se corresponde con el periodo que va desde la ética kantiana a través de Fichte hasta la moral romántica del genio. Al final de ese desarrollo la consciencia autónoma individual exige poder decidir sobre reglas morales universalmente válidas.¹⁸

Esta pretensión del «actor a conciencia» no puede sin embargo ser aceptada por la comunidad moral y jurídica. Para ésta obrar correctamente significa primariamente seguir las prescripciones y costumbres de una cierta conciencia común y adaptarse a las expectativas de comportamiento de grupos más o menos amplios (familia, profesión). Naturalmente en la modernidad deben tales expectativas dejar espacio a la distancia individual y a la interpretación personal. Su crítica debe sin embargo construirse a partir de la comprensión de su sistematicidad interna («Lógica») y su desarrollo histórico. Ha de volverse finalmente «científica» en el sentido de la misma filosofía de Hegel, a saber, reconstrucción sistemática y por ello justificación del sistema total de las normas jurídicas, económicas, sociales y políticas, modos de comportamiento e instituciones sobre los principios de la libertad, el derecho y el bienestar. Sobre este trasfondo pueden los problemas y tensiones subsistentes ser reconocidos y superados.¹⁹

La exposición de modos de comportamiento individuales integrados en tal sistema contiene naturalmente elementos de la ética tradicional como doctrina de los deberes y de las virtudes. Están sin embargo integrados en una filosofía práctica que siguiendo la tradición aristotélica incluye economía y política y culmina en ésta última.²⁰ Pero la economía no encuentra ya su sitio en la casa y la familia (*oikos*), sino en la sociedad burguesa y en la administración estatal a ella subordinada. Aquí encontramos deberes profesionales y de clase individuales y tareas sociales de grupos e instituciones, además de deberes ciudadanos y estatales y tareas en vistas al bienestar común. Las virtudes son aquí el cumplimiento consciente, competente y duraderamente fiable de tareas políticas y sociales.

¹⁷ Cf. M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; F. MENEGONI, «Elemente zu einer Handlungstheorie in der Moralität (104-128)». En Siep (Hg.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien*, pp. 125-146.

¹⁸ Cf. L. SIEP, «Was heisst Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegles Rechtsphilosophie?». En Id., *Praktische Philosophie*, pp. 217-239.

¹⁹ Hegel habla sobre todo en la filosofía tardía de la historia de los problemas en la relación entre voluntad del ciudadano y Estado, que la historia «ha de solucionar en el futuro.» (TW vol. 12, pp. 534 ss.)

²⁰ Sobre la recepción de Hegel de la política aristotélica, cf. L. SIEP, «Hegels Rezeption der aristotelischen Politik», in: Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München: Fink 2010, pp. 59-76.

El criterio de Hegel para la justificación de tal sistema de instituciones y formas de comportamiento es, como se sabe, la libertad. También ésta debe ser entendida sobre el trasfondo de la génesis histórica de constituciones (en el sentido amplio de culturas políticas) en las que se llega a acordar un progreso en la mediación de derecho y bienestar de los individuos y los grupos, sobre todo en el «grupo total», en la modernidad el Estado soberano. Pertenecen al Estado moderno, según Hegel, tanto los derechos individuales (entre ellos la libertad de contrato, de propiedad y de profesión) como las instituciones que garantizan la independencia del Estado respecto de intereses e influencias de individuos y grupos (sobre todo de los poderosos). Contra la separación (apoyada en Kant) entre derechos apriorísticos y representaciones empíricas de la felicidad, en Hegel el bienestar de los individuos es objeto de pretensiones que han de ser hechas realidad por instituciones sociales y estatales. Derechos sin una base material para su ejercicio (desde la salud hasta el asesoramiento jurídico, pasando por la moneda) no son derechos «reales», que puedan exigirse en cualquier momento. Por ello las instituciones han de tomar medidas previsoras contra catástrofes individuales y crisis sociales, sobre todo económicas. Las organizaciones estatales y profesionales se reparten tales tareas.²¹

Por tanto, aunque en Hegel no haya una ética en el sentido tradicional de esta disciplina filosófica, su filosofía del Espíritu Objetivo contiene una gran cantidad de elementos normativos. No son, sin embargo, «deberes» contrapuestos al ser social, sino que están «incorporados» a las costumbres e instituciones de todo Estado moderno que funcione correctamente. Para reconocerlas y fortalecerlas deben identificarse y apoyarse las tendencias progresistas de la sociedad moderna, tendencias hacia una mayor libertad en el amplio sentido que Hegel da a esta palabra. Una comprensión de tales condiciones funcionales incluye también, naturalmente, criterios para una conducta correcta en los que se incluyen la lealtad hacia y la confianza en las instituciones y los conciudadanos.

El «Espíritu objetivo» tiene que ver con la actitud de la voluntad racional (individual o comunitaria) hacia la naturaleza. La libertad debe ser asegurada contra la escasez y los peligros de la naturaleza exterior –desde la influencia del clima sobre el crecimiento económico hasta las catástrofes naturales– pero también contra la vulnerabilidad de la estabilidad psíquica y física. Excluyendo metódicamente las condiciones sociales de tal estabilidad, ya en la filosofía del Espíritu subjetivo Hegel había tratado del equilibrio interior como precondition de una voluntad autónoma. En ambas partes de la filosofía del Espíritu, la del subjetivo y la del objetivo, se presupone la comprensión del orden interno de la naturaleza. Si queremos sacar algunas conclusiones en relación a la bioética moderna, debemos investigar la actitud del hombre hacia la naturaleza en esta parte del sistema.

3. Hegel y la correcta actitud hacia la naturaleza

El sistema filosófico de Hegel no contiene ninguna disciplina asimilable a la ética en el sentido de la doctrina tradicional sobre las normas y los deberes de la acción correcta tal como en la actualidad, en diferentes ámbitos de la sociedad moderna, se la entiende.

²¹ Cf. L. SIEP, «Verfassung, Grundrechte und soziales Wohl in Hegels Philosophie des Rechts». En Id., *Praktische Philosophie*, pp. 235-306.

Pero en su filosofía se encuentran declaraciones explícitas sobre el comportamiento correcto del ser humano así como sobre instituciones y tareas sociales que se entienden necesarias para una sociedad libre en sentido hegeliano. Si queremos relacionar estos aspectos normativos de la filosofía de Hegel con los actuales debates bioéticos, entonces debemos sobre todo investigar la «correcta» actitud del hombre para con la naturaleza. Entonces se hace necesario ir más allá de su propia filosofía «práctica», la filosofía del Espíritu objetivo e incluir a la Filosofía de la Naturaleza y a la del Espíritu subjetivo. Ésta última expone, haciendo abstracción de buena parte de sus relaciones con la naturaleza y la sociedad, el orden y desarrollo de cuerpo y alma, consciencia y capacidades psíquicas como elementos y condiciones del pensamiento y la voluntad libres.²² Trataremos en lo que sigue el pensamiento de Hegel sobre el correcto trato de la naturaleza viviente tal como viene expresado en sus obras (3.1), del propio cuerpo (3.2) y de las necesidades y derechos físicos de los otros seres humanos (3.3).

3.1. Ética de la naturaleza

Si se observa desde la bioética actual la Filosofía de la Naturaleza, y de la acción humana en tanto que referida a ella, de Hegel, sobre todo en los apartados «Espíritu subjetivo» y «Espíritu objetivo», llama la atención una escisión característica. Hegel había tempranamente criticado la comprensión mecanicista, «muerta», de la naturaleza en la filosofía teórica y sobre todo práctica de Kant (con excepción de la *Crítica del Juicio*) y en la de Fichte.²³ La naturaleza, en su relación con la acción humana, sería entendida ahí sólo como objeto de dominio de la razón pura, como «materia del deber». Por el contrario, Hegel, junto con Schelling, había entendido la naturaleza como secuencia de estadios previos no desarrollados del Espíritu. Sobre todo en el estadio de la vida existen ya autoorganización, relación a sí (inconsciente) y estructuras teleológicas. Por ello no se puede partir de una separación estricta entre hechos y normas en la naturaleza. Existen «estados-deberes» immanentes a procesos vivientes que, aunque no puedan ser pensados en el sentido de la clásica *causa finalis*, presentan las precondiciones para una comprensión finalista de estructuras, organizaciones, funciones y procesos.

Hegel parte así también en la Filosofía de la Naturaleza de la vida animal y humana de un punto de vista holístico-funcional que debe mucho a la medicina de su tiempo: entiende las organizaciones y funciones corporales a partir de procesos unitario-totalizantes (procesos de formación, asimilación y reproducción) y los órganos particulares sobre la base de sus funciones en «sistemas» (de la sensibilidad, irritabilidad y reproducción). No sólo para la comprensión filosófica, sino también cuando se trata de la acción humana el abordaje de tales estructuras y regularidades particulares, por así decirlo, de una vida «según la naturaleza» en el sentido de la tradición aristotélica y estoica. La lucha contra la naturaleza y los cuerpos, en lugar de la integración de sus capacidades y tendencias en los fines de la vida consciente, no lleva ni a la correcta acción ni al equilibrio interior.²⁴

²² Cf. Chr. HALBIG, *Objectives Denken*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

²³ En la «Differenz des Fichtesten und Schellingschen Systems der Philosophie» de 1801 (DFS, 75ss.).

²⁴ Cf. B. MERKER, «Jenseits des Hirns. Zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes». En *Id.* / G. Mohr / M. Quante (Hg.), *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn 2003, pp. 140-166.

Esto por una parte. Por otra, Hegel rechaza las teorías tradicionales del derecho natural según las cuales valores, normas y prescripciones de la acción humana se encuentran contenidos en una naturaleza ejemplar. Coincide con la moderna filosofía de la subjetividad en que las normas de la acción provienen de la razón y que la autonomía del sujeto exige una liberación de las relaciones de dependencia naturales. De ahí que no exista ningún «derecho» de la naturaleza o de los seres naturales opuesto a los humanos, aunque Hegel conceda a los animales alma e incluso una forma de «subjetividad» (TW vol. 9, p. 429). Los animales no tienen sin embargo derecho a la vida, porque no tienen voluntad personal y autoconsciente (R, § 47 Agregado). Sujetos de derechos y deberes son sólo las personas en relación con otras personas, o sea, seres individuales capaces de conocer y querer. Como en la filosofía del derecho de Kant, también en la de Hegel tiene «la persona (...) el derecho de poner su voluntad en cualquier cosa» (R, § 44). Puede y debe apropiarse de objetos naturales, cuyo «destino» es «ser utilizados» (R, § 59 Agregado manuscrito) y están sometidos a sus fines racionales. De esta manera se manifiesta el mayor rango del ser espiritual frente a la naturaleza (cf. R, § 44). Naturalmente, tal ilimitado derecho individual a la apropiación afecta sólo a cosas individualizables, no a «generales» o «elementales» (R, § 44 nota) como el agua o el aire.

Tal ambivalencia de la actitud para con la naturaleza es también característica de la bioética moderna. También en ella el «proyecto ilustrado» de un aumento de la libertad de acción y del bienestar de individuos y grupos a través del control, dominio y modificación de la naturaleza choca con la idea de una naturaleza digna de ser protegida, cuya idea se remonta, pasando por el romanticismo y el neostoicismo, hasta la antigüedad y recoge también aspectos de la doctrina de la creación judeocristiana.

Tal ambivalencia en el sistema hegeliano no se deja disolver a pesar de su tendencia a la mediación y a la «reconciliación». En el plano de los principios la naturaleza no es en sí independiente, sino subordinada al conocer y a la voluntad humanos. Tiene su fin fuera de sí («ser-fuera-de-sí»). Pero, por otra parte, el espíritu humano sólo puede reconocerse y expresarse si reconoce en la naturaleza sus propios estadios previos en forma de organizaciones funcionales y relaciones todo-parte finalistas en las cuales se desarrollan crecientemente relaciones reflexivas. Aquello que Hegel, siguiendo a Kant, entiende por «organismo», o sea, el condicionamiento y potenciación recíprocos de independencia, desarrollo y extensión de miembros y totalidades, existe ya en la naturaleza viviente. Debe renovarse en el mundo social a un nivel superior, en las instituciones y mentalidades de un «organismo dotado de voluntad», en el que la voluntad individual y la general son fines la una para la otra. También la relación fundamental entre individuos y grupos, el reconocimiento recíproco, tiene su estadio previo en la interrelación entre animales superiores, que alcanzan un sentimiento de sí a través de relaciones de apareamiento y competencia con otros congéneres y enemigos (TW vol. 9, p. 516).

La relación del espíritu humano para con la naturaleza es, por tanto, en Hegel fundamentalmente no técnica, en el sentido de que las estructuras naturales sean sólo materiales y condiciones de proyectos artificiales que tuvieran su fundamento en deseos y fantasías humanos. La naturaleza es lo «otro» del espíritu en la medida en que en ella no hay ni una actividad voluntaria y responsable ni un conocimiento mediado por conceptos y juicios. La naturaleza no es tampoco, como en representaciones panteístas o en la ya en el siglo XVIII apreciada metáfora de la «madre naturaleza», una especie de

sujeto sobrehumano. Pero ella es lo que se tiene en frente, aquello de lo que uno puede apropiarse y en lo que debe de reconocerse. Ella contiene además un reservorio de estructuras que el espíritu puede adaptar para sus fines y reproducir en un nivel más elevado. El organismo natural de mayor extensión es la tierra misma,²⁵ cosa que evidentemente excluye toda remodelación caprichosa.

No obstante, la libertad humana está autorizada, en vistas a la mejora de la vida social y privada, a intervenir en las formas y procesos de la naturaleza y modificarlos. Está autorizada a utilizar los productos naturales en función de sus necesidades, también la ganadería y la agricultura son legítimos. Hegel contempla los avances técnicos, desde la invención de herramientas, pasando por la máquina hasta la producción maquinista de la manufactura preindustrial como un proceso progresivo de emancipación de la dependencia natural (Cf. GW vol. 8, pp. 206 ss., 243 ss.), aunque ello genere nuevas dependencias sociales que deben ser superadas por el Estado y la sociedad. Las tendencias hacia una optimización y aprovechamiento de la naturaleza para fines privados caprichosos no pertenecen, naturalmente, a lo que Hegel podía entender como desarrollo técnico (biotécnico) o industrial, así como tampoco problemas de la moderna sociedad industrial como el agotamiento de recursos, la destrucción del medio ambiente o el crecimiento demográfico. Según Hegel la filosofía ha de guardarse de hacer profecías.

A partir de la relación fundamental del Espíritu para con la naturaleza como «ser-cabe-sí en el ser-otro» y también de la alta estima en que Hegel tiene a la «astuta» técnica, que desvía las fuerza naturales hacia fines útiles al ser humano, puede sin embargo deducirse que a Hegel le parecería razonable una relación para con la naturaleza que incluyera la sostenibilidad y el trato cuidadoso de las estructuras naturales. Sobre todo, según su filosofía social, las intervenciones individuales en la naturaleza deben ser compatibles con la libertad y el bienestar de la comunidad.

3.2. El trato correcto del cuerpo humano

La teoría de Hegel de la libertad en lo que respecta al propio cuerpo va todavía más lejos en la dirección de la apropiación e integración de las potencialidades naturales. Su comprensión del cuerpo animado (supuesto ya en los animales superiores) se contraponen estrictamente al cartesianismo y a muchas de las actuales corrientes en la discusión mente-cuerpo.²⁶ La «Antropología» hegeliana nos muestra el proceso de una suerte de “autoanimación” o autoapropiación del cuerpo a través de la integración de posibilidades y disposiciones corporales en un individuo psicofísico controlado, automovido y capaz de percepción (sobre todo capaz de autopercebirse en su unidad-totalidad).²⁷ En el caso de un desarrollo humano normal, su resultado es un individuo percipiente y actuante, «objetivador» también de su propio cuerpo. Existen sin embargo muchas enfermedades y trastornos de la psyche y del cuerpo que Hegel entiende como autonomización de partes de los sistemas que bloquean las funciones del todo, una oposición que debe ser

²⁵ Cf. S. BÜTTNER, «Leben in der Form des Nicht-Lebens. Die Erde als geologisches Organismus in Hegels apriorisch-genetischer Naturphilosophie». En O. Breidbach / D.v. Engelhardt (Hg.), *Hegels und die Lebenswissenschaften*. Berlin 2002, pp. 75-95.

²⁶ M. WOLF, *Das Körper-Seele Problem*. Frankfurt a.M. 1992.

²⁷ Cf. L. SIEP, «Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes». En: Id., *Praktische Philosophie*, pp. 195-216.

superada mediante reacciones internas de defensa.²⁸ Tal defensa puede ser iniciada por acciones y substancias externas (Hegel menciona aquí la homeopatía (TW vol. 9, p. 531). Importante desde un punto de vista ético es que las enfermedades físicas y, sobre todo, psíquicas no modifican la fundamental «racionalidad» del hombre y por tanto tampoco el respecto jurídico y la apoyo social que se le debe.²⁹

Tal proceso de integración se repite en el nivel de la relación entre voluntad libre e instintos, inclinaciones e intereses. Aquí se vuelve Hegel contra el dualismo entre altas y bajas capacidades de la facultad de desear tal como se encuentra en la tradición kantiana y prekantiana. La exigencia de una sumisión de las inclinaciones y pasiones a una «pura» razón práctica la había criticado ya como una relación sometimiento-dominio interiorizada. Hegel sigue el modelo aristotélico de un equilibrio de las fuerzas anímicas a través de una «moderación» de la razón que permita en lo posible un desarrollo proporcionado de las inclinaciones corporales y emocionales sin que se estorben mutuamente. En su «Psicología» de la facultad de desear (Enz §§ 469-482) parte de la base de que la libertad de la voluntad se origina más por integración y relativización de los fines de cada parte que por sumisión. Un plan de vida inteligente que permita expresarse a los deseos emocionales y corporales y no los refuerce a través de la represión es por ello el primer presupuesto de la libertad. El segundo sería el desarrollo de capacidades e inclinaciones particulares de manera que nos capaciten para ser competentes y funcionales en la división del trabajo de una comunidad racionalmente constituida.

También las pasiones, que con entusiasmo y tenacidad se subordinan a objetivos a largo plazo («causas»), pueden ser racionales. Ello depende del rango y de la «validez para el futuro» de los fines y de la libertad que se conserve de corregirlos o abandonarlos luego de experiencias decepcionantes. Incluso «individuos histórico-universales», que intentan imponer su pasión por la irrupción de una nueva etapa de la razón histórica, fracasan cuando pasan por alto los signos de los tiempos o las particularidades culturales (como Napoleón en la guerra española). Entonces se transforman en fanáticos que se destruyen a sí mismos y a otros. La voluntad libre debe conservarse abierta a la distancia y a la capacidad de aprender en relación a cualquier fin.

También este modelo de integración de las capacidades corporales y anímicas parece ir contra un relacionarse «técnico» con el propio cuerpo, que lo tratara como un potencial continuamente a mejorar y optimizar. Ello no significa, sin embargo, que el individuo agente libremente no pueda instrumentalizar su cuerpo para sus propios fines, por ejemplo para fines deportivos o artísticos. Hegel distingue sin embargo (como hace Kant) entre la «posesión del cuerpo» como «propiedad interior» de aquella exteriorizable (R, § 43 nota). Aunque sólo el hombre puede «cortarse en pedazos» (R § 47 nota), no existe para Hegel el derecho a comportarse así con el cuerpo. Sobre todo ante los demás aparece como un todo orgánico, toda mutilación afecta a la integridad y autoconsciencia de la persona. Podemos relacionar las afirmaciones de Hegel en su filosofía del derecho y de la naturaleza con la problemática actual sobre los transplantes

²⁸ D.V. ENGELHARDT, «Hegels philosophisches Veständnis der Krankheit». En Breidbach / Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, pp. 135-157.

²⁹ Cf. M. QUANTE, «Hegel und die biomedezinische Ethik». En: Breidbach / Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, pp. 261-275.

o sobre el mejoramiento de la especie.³⁰ El trato con el cuerpo debe respetar sus estructuras y equilibrios internos. La enfermedad debe distinguirse de la mera deficiencia frente a los propios deseos. Una mejora de los niveles naturales de rendimiento y capacidad de disfrute no debe salirse del marco proporcionado por el equilibrio psíquico y el orden social «orgánico» en el sentido más arriba explicado.

3.3. Los derechos de otros hombres

Los problemas bioéticos, tal como aparecen hoy en día en la ética de la medicina o del medio ambiente, no son tratados por Hegel en ningún lugar de su filosofía. Podemos sin embargo sacar algunas conclusiones a partir de su concepción del trato debido a la naturaleza externa e interna. Ya hemos hablado de la dignidad y del respeto a los enfermos. Para Hegel, como para Kant, los seres humanos son personas implicadas en relaciones sociales y de derecho. Tienen el derecho fundamental de autodeterminarse y de actuar conforme a su voluntad dentro de los límites del derecho a la libertad a todos reconocido. Hegel critica sin embargo en su *Filosofía del Derecho* la distinción demasiado radical entre el derecho a la libertad, por un lado, y las necesidades corporales y emocionales (bienestar), por otro. Existe el derecho a un bienestar básico, a una base para la subsistencia, que asegura el ejercicio duradero del derecho (privado) de contrato y el derecho (político) de participación. Es por ello que el individuo tiene el derecho también a medidas estatales y gremiales que le protejan de catástrofes económicas y personales como la pérdida de ingresos y enfermedades. El alcance y límites de tales medidas no son filosóficamente «deducibles» sino tarea de la habilidad política en el marco de los fines estatales fundamentales.

A la aspiración en general de los individuos al respeto, la colaboración y al apoyo, tanto entre sí como en relación a grupos e instituciones lo llama Hegel «reconocimiento».³¹ Este concepto ha experimentado un renacimiento en la filosofía social de las últimas décadas.³² Podría revelarse fructífero también en el ámbito de la bioética, sobre todo de la ética médica. El reconocimiento no se agota para Hegel en las relaciones del derecho privado y público. Exige también apoyo solidario en relación a las necesidades corporales y emocionales del otro (para Hegel sobre todo en la familia tradicional, pero también en organizaciones sociales de ayuda recíproca). Son sujetos de tales derechos también aquellos individuos incapaces de ser conscientes de ellos (inmaduros o menores de edad). Finalmente, el reconocimiento exige también procesos de «reconocimiento» entre las consciencias individuales y las normas y expectativas sociales (Cf. TW vol. 3, p. 492)³³ y también organizaciones y tareas en cuyo cumplimiento el individuo pueda sentirse socialmente valorado sobre la base de valores

³⁰ Sobre la discusión acerca del *Enhancement*, el perfeccionamiento del cuerpo humano, cf. B. SCHÖNESEIFERT / D. TALBOT (Hg.), *Enhancement*. Paderborn 2009.

³¹ Cf. L. SIEP, «Anerkennung zwischen Individuen und Kulturen». In: Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München: Fink 2010, pp. 263-278.

³² Cf. Chr.F. ZURN, «Schwerpunkt: Anerkennung». En *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3 (2005) 377-387.

³³ Cf. L. SIEP, «Praktische Vernunft und sittlicher Geist». In: Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München: Fink 2010, pp. 175-193.

y creencias compartidos.³⁴ A partir de este principio social fundamental pueden deducirse consecuencias para la bioética y ética médica, desde la relación médico-paciente hasta el trato del pluralismo cultural, pasando por el problema de un sistema de salud solidariamente financiado.

4. Actualidad y límites

La interpretación de tales implicaciones de la filosofía hegeliana de la naturaleza y del espíritu se mueve en unos estrechos márgenes. No todo puede ser justificado en el marco de una interpretación immanente. Además, tal interpretación debe poner en duda algunas de las premisas fundamentales en las que se apoyan los argumentos de Hegel. A los desarrollos que él no podía prever y a los que su filosofía no podía reaccionar pertenecen tanto teorías científicas, como la teoría de la evolución o la biología del desarrollo, como avances de la tecnología médica que nos han llevado a plantearnos problemas nuevos, como la muerte asistida o la medicina reproductiva. Las afirmaciones de Hegel sobre el embrión, como por ejemplo en la antropología, se hicieron en un contexto diferente al del debate contemporáneo. Del embrión ya «sentiente» se dice que es ya un individuo, pero todavía no un sujeto, un sí-mismo. Más bien es la madre «el único sí mismo de ambos» (TW vol. 10, p. 125). Según esto el embrión no sería, con toda seguridad, sujeto de derechos.

Entre las, hoy en día, más cuestionables premisas de Hegel se cuentan el concepto de un desarrollo necesario y teleológico de la razón en la historia y el de una total y sistemática reconstructibilidad de los fundamentos y resultados fundamentales del saber humano. En el campo de la ética y la filosofía política pertenecen a las premisas superadas la ilimitada soberanía del Estado nacional y una concepción predemocrática de la constitución. Por ello Hegel puede, por una parte, entender los derechos de los individuos como fin del Estado y, por otra, como subordinados a la soberanía estatal, sobretodo en casos excepcionales.³⁵ Ello no tiene, sin embargo, nada que ver con los totalitarismos del siglo XX.

Un límite de la fertilidad bioética del pensamiento de Hegel se encuentra en su atenerse a la dicotomía persona-cosa de la tradición del derecho romano, tal como se encuentra también en Kant. Entre esta dicotomía y la concepción holística de Hegel, que se dirige contra el dualismo fundamental de la tradición platónico-kantiana, existe a mi modo de ver una tensión difícilmente resoluble.

Precisamente por su antidualismo es Hegel interesante para la bioética moderna. En él predominan posiciones escépticas en relación a oposiciones como la de cuerpo y alma, razón e historia, principios a priori y experiencia histórica, normas absolutas y valores en transformación. Aquellas corrientes de la bioética moderna para las cuales la autonomía de la persona no es el único principio ético y la naturaleza no es un mero instrumento sin valor de los deseos humanos y buscan una justificación racional de la transformación histórica de los valores pueden sacar provecho del pensamiento de Hegel.

³⁴ Cf. A. HONNETH, *Der Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a.M. 1992.

³⁵ Cf. L. SIEP, «Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz», «Hegel und Europa», «Zur Aktualität von Hegels Theorie der Anerkennung», «Anerkennung zwischen Individuen und Kulturen». In: Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München: Fink 2010, pp. 131-146, 161-174, 243-262, 263-278.