



REVISTA INTERNACIONAL DE
**HUMANIDADES
MÉDICAS**

VOLUMEN 4
NÚMERO 1

**REVISTA INTERNACIONAL
DE HUMANIDADES MÉDICAS**

VOLUMEN 4, NÚMERO 1



REVISTA INTERNACIONAL DE HUMANIDADES MÉDICAS
<http://tecnociencia-sociedad.com/revistas/coleccion/>

Publicado en 2016 en Madrid, España
por Global Knowledge Academics
www.gkacademics.com

ISSN: 2254-5859

© 2016 (revistas individuales), el autor (es)

© 2016 (selección y material editorial) Global Knowledge Academics

Todos los derechos reservados. Aparte de la utilización justa con propósitos de estudio, investigación, crítica o reseña como los permitidos bajo la pertinente legislación de derechos de autor, no se puede reproducir mediante cualquier proceso parte alguna de esta obra sin el permiso por escrito de la editorial. Para permisos y demás preguntas, por favor contacte con <soporte@gkacademics.com>.

La REVISTA INTERNACIONAL DE HUMANIDADES MÉDICAS es revisada por expertos y respaldada por un proceso de publicación basado en el rigor y en criterios de calidad académica, asegurando así que solo los trabajos intelectuales significativos sean publicados.

REVISTA INTERNACIONAL DE HUMANIDADES MÉDICAS

Director científico

Karim Javier Gherab Martín, Universidad CEU San Pablo, Madrid, España

Editores

Dante Gallian, Universidade Federal de Sao Paulo, Brasil

Juan C. Hernández-Clemente, Universidad Autónoma de Madrid, España

Consejo editorial

Alarcón, Renato D., Humanidades Médicas y Psicopatología, Mayo Clinic, EEUU y Perú

Arce Cordón, Rosario De, Psicopatología, Univesidad Autónoma Madrid, España

Asúnsolo del Barco, Angel, Epidemiología y Salud Pública, Universidad de Alcalá, España

Balaguer, Emilio, Historia de la Medicina, UMH, España

Camps, Victoria, Filosofía, Bioética, Universidad Autónoma Barcelona, España

Cantero, Josefa, Derecho Administrativo, Asociación Juristas de la Salud,

Universidad de Castilla-La Mancha, España

Comelles, Josep M., Antropología Médica, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España

Lolas, Fernando, Bioética, Universidad de Chile, Chile

Morgado Pereira, José, Historia y Sociología de la Ciencia, Universidad de Coimbra, Portugal

Pandiella, Andrés, Filosofía, Comunicación, Universidad Autónoma Madrid, España

Pereira, Ana Leonor, Historia da Cultura, Universidad de Coimbra, Portugal

Pérez-Rincón, Héctor, Humanidades Médicas, UNAM, México DF, México

Ramírez Bermúdez, Jesús, Narrativa, México DF, México

Vieira Villela, Wilza, Humanidades Médicas, Universidad Federal de São Paulo, Brasil

Editores asociados

Carmen Laura Paz Reverol

Gérson Luis Schwab Liliana Gómez

Cardona Antoni Corominas Díaz

Marilis Cuevas

Yuri Bittar

Eduardo Sugizaki

Fernanda Sousa Oliveira

Índice

Discurso aristotélico físico e doença cardíaca na atualidade	1
<i>Afonso Carlos Neves, Paulo Guilherme Tavares de Azevedo Cardoso</i>	
Humanização na área da saúde: um problema político ou cultural?	7
<i>Marlon Ribeiro da Silva</i>	
El papel de los medios online en epidemias sanitarias: una comparación de las esferas públicas de México y España	17
<i>Nahia Idoiaga Mondragón</i>	
Fundamentos ontológicos de la bioética desde la Ética a Nicómaco (EN) de Aristóteles: un análisis para la reflexión	31
<i>Juan Arturo Díaz Sosa, Irene Caligiore Corrales</i>	
Alguns aspectos bioéticos relativos à cirurgia robótica no Brasil	77
<i>João Luiz Magalhães</i>	



Table of Contents

Aristotelian Physical Address and Heart Doença na Atualidade	1
<i>Afonso Carlos Neves, Paulo Guilherme Tavares de Azevedo Cardoso</i>	
Humanization in the Healthcare: A Political or Cultural Problem?	7
<i>Marlon Ribeiro da Silva</i>	
The Analysis of the Online Newspapers in Health Epidemics: A Comparison Between the Public Sphere of Mexico and Spain	17
<i>Nahia Idoiaga Mondragón</i>	
Ontological Foundations of Bioethics from the <i>Nicomachean Ethics</i> (EN) Aristotle: an Analysis for Reflection	31
<i>Juan Arturo Díaz Sosa, Irene Caligiore Corrales</i>	
Some Bioethical Aspects Concerning Robotic Surgery in Brazil	77
<i>João Luiz Magalhães</i>	



Discurso aristotélico físico e doença cardíaca na atualidade

Afonso Carlos Neves, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Paulo Guilherme Tavares de Azevedo Cardoso, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Resumo: Nas décadas de 1970 e 1980, com a publicação de diversos trabalhos na área da fisiopatologia da insuficiência cardíaca, descobriu-se que determinados dados de exame físico tinham grande valor prognóstico na avaliação de pacientes com insuficiência cardíaca aguda. Relacionados ao grau de perfusão sanguínea dos membros e ao seu inchaço ou edema, tais dados tornaram-se parâmetros para a conduta frente a esses doentes em pronto atendimento. A gradual composição desses elementos fez com que fosse possível estabelecer quatro “perfis” de doentes com insuficiência cardíaca aguda, conhecidos como “quente e seco”, “quente e úmido”, “frio e seco” e “frio e úmido”, que correspondem, respectivamente, aos estados de boa perfusão-sem edema, boa perfusão-com edema, baixa perfusão-sem edema e baixa perfusão-com edema. O uso dos termos “quente”, “frio”, “seco” e “úmido” para se referir a estados patológicos, entretanto, já fazia parte do discurso científico da Antiguidade e da obra de Aristóteles. Interessa-nos debater o uso do discurso aristotélico e também hipocrático no entendimento desses quadros clínicos. Através de uma análise histórica e sociológica dos períodos em que cada discurso foi elaborado, pretendemos elaborar hipóteses acerca do processo de idas e vindas desses termos.

Palavras-chave: insuficiência cardíaca, Aristóteles, Hipócrates

Abstract: During the 1970 and 1980 decades, studies on pathophysiology of heart failure arrived to the conclusion that some information from physical examination had great prognostic value within the evaluation of these patients. Relating to the limbs' level of blood perfusion and its congestion or edema, these data became parameters for management of these patients in emergency rooms. The gradual compound of these elements made it possible to set four “profiles” of people with acute heart failure, known as “warm and dry”, “warm and wet”, “cold and dry” and “cold and wet”, which correspond, respectively, to the states of high perfusion-without edema, high perfusion-with edema, low perfusion-without edema and low perfusion-with edema. However, the use of the terms “warm”, “cold”, “dry” and “wet” to assess pathological states was part of the scientific discourse of Antiquity and of the Aristotle work indeed. It is our interest to debate the application of Aristotelian and also Hippocratic discourse in the understanding of these clinical subsets. Through a historic and sociologic analysis of the period in which each discourse was developed, we achieve to make hypothesis for the comings and goings processes of these terms.

Keywords: Heart Failure, Aristotle, Hippocrates

Introdução

A Síndrome da Insuficiência Cardíaca é um problema de saúde complexo, responsável por uma grande quantidade de internações hospitalares e alta morbi-mortalidade. É uma das principais causas de morte na população idosa da atualidade. Possui apresentação clínica bastante variável entre pacientes, o que frequentemente dificulta seu diagnóstico. Apesar de apresentar evolução insidiosa e crônica na maioria dos casos, a agudização da doença, a Síndrome da Insuficiência Cardíaca Aguda, uma causa comum de procura por pronto atendimento, muitas vezes pode ser fatal. Há casos de doentes que chegam ao médico nesse estágio sem nunca terem recebido um diagnóstico ou tratamento prévio, ou, se receberam, não era adequado. Devido à grande quantidade de drogas para tratamento disponíveis no mercado, o conhecimento e a experiência do clínico são decisivos para uma boa evolução e recuperação. Por conta disso, é rotina na maioria dos serviços de saúde a classificação dos doentes com insuficiência cardíaca aguda em quatro perfis possíveis, para um melhor manejo clínico: quente-úmido, quente-seco, frio-úmido, frio-seco.

O que nos chama a atenção é que, como já observado por Gensini e Conti (Med Hypotheses, 2006), o uso dos termos “quente”, “frio”, “úmido” e “seco” remonta a períodos milenares da história da medicina, não como forma de se referir à insuficiência cardíaca mas como discurso científico e



ção teórico de raciocínio lógico, base para a tomada de decisões em qualquer doente. Notamos ainda que tal discurso foi usado não só na história da medicina como em todo o início do pensamento filosófico ocidental. Além de Hipócrates, pai da Medicina, e de outros médicos gregos, Aristóteles também se referiu a essas quatro características, sensíveis ao tato, como as características elementares dos corpos. Assim, indo além do problema da insuficiência cardíaca aguda, é objetivo do presente trabalho levantar hipóteses sobre quais foram os fatores que levaram termos aristotélicos voltarem a serem utilizados na prática clínica da medicina moderna.

Uma curta história dos termos

É próprio da medicina dos antigos uma estreita relação com o pensamento filosófico ou religioso da época. Não só na civilização grega antiga, como também na chinesa, havia a concepção de “substâncias elementares”, que estariam presentes em equilíbrio no organismo saudável. A doença era vista como o distúrbio do equilíbrio, e os esforços do médico da época eram em vista de restabelecê-lo. No Ocidente prevaleceu o que ficou conhecido como a Doutrina dos Quatro Elementos.

É possível encontrar um primeiro esboço do discurso dos quatro elementos na medicina egípcia. Com base em registros de papiros que datam de 4.000 a 2.000 a. C., historiadores sugerem que médicos egípcios teriam um grau avançado de conhecimentos empíricos para a época, chegando a elaborar uma certa racionalização de condutas, apesar de ainda ligados a concepções mágico-religiosas. Não há evidências para propor que a medicina grega teria começado no Egito, porém sabe-se que um protótipo de uma medicina científica teve lá sua primeira aparição.

Na Grécia, o introdutor da Doutrina dos Quatro Elementos teria sido Empédocles (490-435 a.C.). Discípulo de Parmênides, diferenciou-se do mestre por propor que a matéria não era derivada de um único elemento, mas sim de quatro: a terra, o fogo, a água e o ar. Na medicina, Alcmeon (séc. V a.C.), médico grego contemporâneo de Pitágoras e bastante influenciado pelas ideias de Heráclito, sugeriu que o corpo humano seria formado por seis características elementares: o quente, o frio, o úmido, o seco, e também o doce e o amargo.

Então Hipócrates de Cós (460-370 a.C.), presumivelmente o mestre de uma escola médica que seria conhecida futuramente por séculos, da qual se tem registros de uma doutrina rigidamente elaborada sobre parâmetros racionais e observações empíricas que eram passadas adiante aos discípulos, estabelece que os quatro elementos da natureza estariam presentes no corpo humano em forma de “fluidos”, cada um deles distinguível por apresentar um par de características sensíveis, do mesmo modo que os elementos: o sangue, quente e úmido, como o ar; a bile amarela, quente e seca, como o fogo; a bile negra, fria e seca, como a terra; e a fleuma, fria e úmida, como a água. De acordo com o princípio de que os fluidos estariam em equilíbrio no corpo saudável, a doença seria o excesso ou a falta de um deles.

Por fim, Aristóteles (384-322 a.C.), em “Da Geração e da Corrupção”, Livro 2, elaborou uma tese engenhosa para atribuir aos elementos da natureza quatro “capacidades elementares”. Começa por definir que os corpos apresentam contrariedades em relação a cada sentido. Assim, ao falar do tato, assume que os corpos podem ser quentes ou frios, secos ou úmidos, moles ou duros, viscosos ou friáveis, ásperos ou lisos, grossos ou finos, pesados ou leves, etc. No entanto todas essas características derivam de quatro principais: o seco, o úmido, o quente e o frio. Essas quatro características estariam presentes nos corpos em forma de pares, que seriam os “pares de capacidades elementares”: quente-seco, quente-úmido, frio-seco, frio-úmido. São pares de características elementares por serem atribuíveis aos “corpos que nos aparecem como simples”: a terra (fria e seca), o fogo (quente e seco), o ar (quente e úmido) e a água (fria e úmida).

Após Aristóteles a Doutrina dos Quatro Elementos viria a ser uma das principais bases de raciocínio da Antiguidade, perdurando durante quase toda a Idade Média e vindo a ser contestada e definitivamente derrubada como discurso científico no séc. XVIII, início da medicina moderna.

Os perfis hemodinâmicos da Insuficiência Cardíaca Aguda

A elaboração do discurso dos perfis hemodinâmicos na insuficiência cardíaca aguda começa em 1976, quando Forrester et al. publicam estudo no *New England Journal of Medicine* em que comparam o

exame físico de pacientes com insuficiência cardíaca aguda pós-infarto agudo do miocárdio com achados quantitativos da monitorização por cateter de Swan-Ganz. São então descobertos quatro perfis hemodinâmicos possíveis para pacientes com insuficiência cardíaca aguda. E, mais ainda, tais perfis não se baseiam em variáveis complexas, mas sim em dois parâmetros de exame físico: grau de perfusão sanguínea periférica e presença ou ausência de congestão (edema).

Cerca de três décadas após, Stevenson et al. publicam artigo no *American Heart Journal* onde apresentam um algoritmo de manejo da insuficiência cardíaca aguda estabelecendo como prioridade a classificação dos doentes como “úmidos” ou “secos”, levando-se em consideração o grau de congestão ao exame físico.

Posteriormente, Nohria et al. publicam estudo em que definem os prognósticos dos quatro perfis hemodinâmicos observados por Forrester et. al. Stevenson aparece citada no trabalho como cedendo permissão para a reprodução de uma tabela onde os quatro perfis recebem novas denominações: quentes e secos (boa perfusão, sem edema), quentes e úmidos (boa perfusão, com edema), frios e secos (má perfusão, sem edema) e frios e úmidos (má perfusão, com edema).

Portanto Lynne Stevenson, cardiologista e pesquisadora norte-americana, formada pela Universidade de Stanford e pesquisadora da Universidade de Harvard, parece ser a responsável pela introdução dos termos “quente”, “frio”, “seco” e “úmido” na insuficiência cardíaca aguda. Nossa pergunta diz respeito aos fatores que estavam presentes na estrutura do conhecimento de Stevenson anterior à elaboração do algoritmo que permitiu que tais termos aparecessem. Nas palavras do filósofo da “Arqueologia das Palavras”, Michel Foucault, trata-se de se estudar o “jogo das regras que tornam possível, durante um período dado, o aparecimento de objetos”.

Hipóteses

Teria sido um ato consciente de Stevenson, com base em conhecimentos de história da medicina ou de história da filosofia, que enxergou, ou no discurso hipocrático ou no discurso aristotélico, uma congruência com os resultados de Forrester? Não seria exagero destacar que o sistema educacional norte-americano permite uma saudável interdisciplinaridade no início da graduação universitária, possibilitando que ingressantes em cursos da área da saúde façam um “College” em disciplinas das ciências humanas.

Além disso na medicina moderna é praticamente impossível a desvinculação do médico e do doente do sistema de saúde que os envolvem e dos custos que a doença acarreta. Há uma busca constante por soluções rápidas a custo baixo, que diminuam ao máximo o tempo de internação hospitalar. O paradigma da internação hospitalar tem sofrido transformações no século XXI, pois há prejuízos tanto em termos de custo financeiro quanto de custo à saúde e qualidade de vida do doente. Algoritmos como esse da Insuficiência Cardíaca Aguda se dirigem a esse alvo.

Ainda notamos que é característico da modernidade um processo de esvaziamento do significado de indivíduo. Na prática médica tal tendência se reflete na progressiva desvalorização de uma anamnese e exame físico detalhados e em uma confiança cada vez maior nos resultados laboratoriais e nos aparelhos de diagnóstico por imagem. Vale destacar ainda que num contexto industrial é mais vantajosa uma solução que seja aplicável para uma massa de doentes do que para uma parcela pequena deles. Justifica-se tal preferência também num contexto em que a decisão clínica direcionada individualmente é cada vez mais complexa levando-se em conta a grande disponibilidade de medicamentos e opções terapêuticas no mercado. Há uma grande necessidade de ferramentas que auxiliem na tomada de decisões.

Por fim citemos o que a própria autora afirma em seu artigo sobre o algoritmo, na introdução:

Muitas das recomendações nesse algoritmo são baseadas mais num consenso da experiência do que na evidência de estudos controlados por duas razões. Primeiro, pacientes com insuficiência cardíaca avançada requerem terapia individualizada, o que frequentemente limita sua inclusão em grandes ensaios. Segundo, o suporte tem sido menos facilmente disponível para testar estratégias específicas do que para testar agentes específicos. (Stevenson *et al.*, 1998, p. S293)

Stevenson chama a atenção para duas facetas da epistemologia médica que muitas vezes escapam ao método científico: a individualidade de cada doente e a incapacidade de se testar estratégias em grande

escala. Talvez não tão distante da Grécia Antiga quanto gostaríamos, vemos que a experiência e a observação, além da evidência científica, mesmo na passagem do séc. XX para o XXI, continuam a ser uma das mais importantes formas de aquisição e transmissão do conhecimento médico.

Conclusões

Isto nos leva a uma reflexão sobre as mudanças de paradigma na ciência, particularmente em relação a métodos diagnósticos.

Thomas Kuhn elaborou a conceituação de que a história da ciência não caminha de forma linear, mas sim em sucessivas revoluções científicas por meio da sucessão de paradigmas. De formação em física, Kuhn tinha dúvidas se sua ideia de mudanças paradigmáticas poderia ser aplicada às ciências biológicas ou especificamente à medicina. Com o passar do tempo, a ideia de paradigma acabou por penetrar todos os campos do conhecimento.

Se o processo de transição entre paradigmas não ocorre isoladamente por si só, mas acompanha a concomitância de transformações sociais, políticas, econômicas e culturais, vemos que o retorno de uma linguagem e uma conceituação que já tinham sido abandonadas pela ciência médica, configurando um novo (e aparentemente antigo) modelo de diagnosticar, pode acompanhar, talvez, certo “esgotamento” do padrão de abordagem refinadamente tecnológica aos pacientes, seja por conta de certas limitações, ou por conta de elevados custos, ou ainda pela praticidade da aplicação das designações de origem grega.

REFERÊNCIAS

- Ackerknecht, E. H. (1982). *A Short History of Medicine*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Braudel, F. (2004). *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes.
- Forrester, J.S., Diamond, G., Chatterjee, K. e Swan, J.C. (1976). Medical therapy of acute myocardial infarction by application of hemodynamic subsets (second of two parts). *New England Journal of Medicine*, 295, pp. 1404-13.
- Foucault, M. (1981). *As Palavras e as Coisas – Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gensini, G.F. e Conti, A.A. (2006). Hemodynamic profiles of heart failure patients and “elementary qualities” of pre-hippocratic medicine: a hypothesis for a linguistic and epistemological relationship. *Med Hypotheses*, 66(6), pp. 1246-8.
- Kremer-Marietti, A. (1977). *Introdução ao Pensamento de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Krumholz, H.M. (2013). Post-hospital syndrome – an acquired, transient condition of generalized risk. *N Engl J Med*, 368, pp. 100-102.
- Kuhn, T. S. (2009). *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Márias, J. (2004). *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Nohria, A., Tsang, S.W., Fang, J.C., Lewis, E.F., Jarcho, J.Á., Mudge, G.H., et al. (2003). Clinical assessment identifies hemodynamic profiles that predict outcomes in patients admitted with heart failure. *J Am Coll Cardiol*, 41(10), pp. 1797-804.
- Ortega y Gasset, J. (1995). *¿Qué es Filosofía?* Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Sousa, A. T. (1996). *Curso de História da Medicina – Das Origens aos Fins do Século XVI*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Stevenson, L.W., Massie, B.M. e Francis, G.S. (1998). Optimizing therapy for complex or refractory heart failure: A management algorithm. *Am Heart J*, 135, S293-S309.

SOBRE OS AUTORES

Afonso Carlos Neves: Formou-se em Medicina pela Escola Paulista de Medicina em 1979. Fez Residência Médica em Clínica Geral e Neurologia de 1980 a 1982. Título de Mestrado em Neurologia pela Escola Paulista de Medicina em 1988, Doutorado em Neurologia pela Escola Paulista de Medicina em 1993, Pós-Doutorado em Neurologia na University of California - San Francisco em 1997-98, Doutorado em História Social da Ciência em 2008 pela FFLCH-USP. Coordenador do Setor de Neuro-Humanidades da Disciplina de Neurologia da EPM-Unifesp. Autor dos livros *O Emergir do Corpo Neurológico*, *Humanização da Medicina e seus Mitos* e das ficções *Zykaron* e *Nereidas*.

Paulo Guilherme Tavares de Azevedo Cardoso: Médico formado pela Escola Paulista de Medicina – UNIFESP, atualmente é médico residente de Neurologia do Hospital São Paulo, vinculado à UNIFESP. Durante a graduação realizou pesquisas e projeto de extensão voltado para a humanização do cuidado à saúde e frequentou cursos oferecidos pelo Setor de Neuro-Humanidades da UNIFESP, tendo publicado artigos e crônicas em revistas e sites do Brasil. Atualmente tem interesse voltado para a área de Neurologia e Neuro-humanidades.

Humanização na área da saúde: um problema político ou cultural?

Marlon Ribeiro da Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Resumo: No Brasil, desde 2004, existe a Política Nacional de Humanização, que busca humanizar os serviços do Sistema Único de Saúde (SUS). Neste artigo procuraremos, em contraposição aos valores filosóficos que norteiam tais diretrizes políticas, trazer uma colaboração referenciada nos filósofos Immanuel Kant e Friedrich Schiller, pensando a humanização não como resultado de iniciativas políticas, normativas ou legislativas mas, antes, como um processo educacional, contínuo e, acima de tudo, estético, com base na experiência da arte e da “educação do gosto”. Procuraremos, assim, partindo de uma reflexão puramente teórica, sugerir um conceito de humanização a partir de uma perspectiva humanística.

Palavras-chave: humanização em saúde, filosofia estética, políticas de humanização, educação do gosto

Abstract: Since 2004, in Brazil, there is the National Humanization Policy, which tries to humanize the services of the “Sistema Único de Saúde” (SUS). In this article we’ll seek, in counterpoint to the philosophical values that head such political guidelines, to bring a collaboration referenced on the philosophers Immanuel Kant and Friedrich Schiller, thinking the humanization not as results of political initiatives, normative or legal, but rather, as an educational process, continuous and, above all, aesthetical, based on the art experience and on the “taste education”. We’ll seek, starting with a purely theoretical reflection, to suggest a humanization concept out of a humanist perspective.

Keywords: Humanization in Health, Aesthetical Philosophy, Humanization Policies, Taste Education

Introdução

Este artigo apresenta parte da discussão teórica da pesquisa de mestrado intitulada “Experimentando Goethe: O romance *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister* como desencadeador de reflexão e humanização num cenário de formação humanística na área da saúde”. Realizada entre 2011- 2013, junto ao programa de pós-graduação em saúde coletiva do departamento de medicina preventiva da EPM-UNIFESP. Tal pesquisa está vinculada a um projeto maior, financiado pela FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo), intitulado: “As Patologias da Modernidade e os Remédios das Humanidades: Investigação e Experimentação”, que objetiva investigar o papel das humanidades, em particular a literatura, enquanto meio de humanização efetiva no âmbito da saúde.

No Brasil o tema da formação e da humanização na área da saúde vem sendo cada vez mais debatido em meio às políticas de saúde desde antes da criação do Sistema Único de Saúde (SUS). Porém, o que muitas vezes é encarado como novidade, sempre esteve presente nas praticas médicas através das humanidades ou saberes humanísticos.

Segundo o historiador Dante Gallian, ao se referir à medicina na antiguidade grega:

Mais do que um biólogo, mais do que um naturalista, o médico deveria ser, fundamentalmente, um humanista. Um sábio que, na formulação do seu diagnóstico, leva em conta não apenas os dados biológicos, mas também os ambientais, culturais, sociológicos, familiares, psicológicos e espirituais – pois não podemos nos esquecer que, para o homem grego, os deuses não deixam de ser sujeitos ativos na história e na vida das pessoas. (Gallian, 2000, p. 6)

Também no renascimento e no iluminismo essa concepção continuou a ser afirmada. Mesmo no século XIX as humanidades faziam parte fundamental dos saberes médicos, como diz Gallian:



[...] conhecedor dos avanços científicos no campo da clínica, da patologia e da farmacologia, mas também amante da literatura, da filosofia e da história. Homem culto, o médico romântico aliava seus conhecimentos científicos com os humanísticos e utilizava ambos na formulação dos seus diagnósticos e prognósticos. (Gallian, 2000, p.6)

Porém, é na virada do Século XIX para o XX, com o desenvolvimento das análises laboratoriais e as descobertas no campo da microbiologia e medicamentos, que percebemos modificações na formação cultural do profissional de saúde, resultando no que consideramos ser a desumanização do mesmo, como nos mostra, ainda, Gallian:

Na medida em que o prestígio das ciências experimentais foi crescendo, o das ciências humanas esvanecia-se no meio médico. [...] a chave do conhecimento não estava mais na experiência do passado ou nas instituições artísticas ou filosóficas, mas sim no estudo atento e sistemático do comportamento físico-químico dos órgãos, tecidos e células (Gallian, 2000, p.7).

E é neste ínterim, quando da reformulação de diversas questões universitárias na Europa no início do século XIX, que o termo *humanidades* aparece como “o conjunto de saberes e disciplinas que se arremontavam fora do campo das *ciências*” (Gallian et al, 2012, p. 9).

No século XX as humanidades perderam espaço diante das ciências modernas, e no campo da saúde fundamentalmente em razão dos avanços biomédicos, onde os avanços tecnológicos têm produzido peculiaridades no que se refere à prática e a formação do profissional de saúde, pois ao passo que a tecnologia aperfeiçoa as técnicas necessárias para melhor execução da profissão, acaba se tornando finalidade, resultando no esquecimento de quem é o “objeto” em questão, ou seja, o ser humano.

Essa reflexão nos leva a considerar que a supervalorização dos elementos técnicos característicos da biomedicina em detrimento dos conhecimentos *Humanísticos* desencadeia na desumanização da formação do profissional de saúde, não em razão dos conhecimentos adquiridos, mas sim uma questão da formação pessoal deste profissional, carente de saberes humanísticos, ou seja, culturais, tornando a questão da humanização na área da saúde um tema atual e necessário. Mais que um problema somente político, mas também, e diria primordialmente, cultural.

Diante da preocupação política por parte do SUS, o governo brasileiro tem tomado medidas em direção à busca da solução do problema da desumanização dos serviços de saúde. Mas é necessário entender a que ideia de humanização essas medidas políticas se referem e quais concepções metodológicas orientam a Política Nacional de Humanização (PNH).

Formação e humanização de acordo com a política nacional de humanização

A história da preocupação com a melhoria e a humanização dos serviços em saúde tem a ver com a própria história do SUS, desde a década de 1980, tanto quanto anterior, com os movimentos feministas nos anos 1960 e suas lutas pelas questões referentes à saúde da mulher (Benevides; Passos, 2005, p.390), marco esse importante até mesmo no que se refere à conceituação de humanização que influencia e norteia as atuais políticas (Deslandes, 2011) (Meneghel, Osterman, 2012). Já nos anos de 1999 até 2002, antes da criação da PNH, o ministério da saúde começa a tomar posições referentes à humanização como política pública com a criação, dentre outras iniciativas, do Programa Nacional de Humanização da Atenção Hospitalar, com o intuito de criar comitês de humanização a fim de melhorar a qualidade do atendimento e atenção aos usuários e aos trabalhadores do SUS (Benevides; Passos, 2005, p.389).

Tendo em vista o desempenho do profissional de saúde, a subjetividade de sua atuação frente à população e a preocupação com a melhoria na atenção básica ao “usuário”, o SUS desenvolve, a partir de 2003, a PNH que:

[...] tem por objetivo qualificar práticas de gestão e de atenção em saúde. Uma tarefa desafiadora, sem dúvida, uma vez que na perspectiva da humanização, isso corresponde à produção de novas atitudes por parte de trabalhadores, gestores e usuários, de novas éticas no campo do trabalho, incluindo aí o campo da gestão e das práticas de saúde, superando problemas e desafios do cotidiano do trabalho. (Pasche; Passos, 2010, p. 6)

Procuraremos então, nesse sentido, dar ênfase na busca da compreensão do conceito de humanização adotado pela PNH, onde veremos uma ideia relacionada ao desenvolvimento de, como vimos acima, “novas atitudes por parte dos trabalhadores”, relacionada por sua vez, aos desafios do cotidiano do trabalho. Portanto, se trata da humanização dos serviços e da gestão antes da formação e humanização do trabalhador em si.

Suely Deslandes nos mostra que a maior influência no que se refere à conceitualização de humanização na PNH, vem da sociologia médica norte-americana, que já nos anos 1970 procurava identificar o que seria humanização e desumanização dos serviços de saúde e como poderiam ser implementados cuidados humanizados nos serviços, partindo da concepção de que “[...] os seres humanos são produtores de necessidades fisiológicas e psicológicas, e o cuidado que se preocupa em *provê-las* pode ser entendido como humanizado” (Deslandes, 2011, p. 41). Ou seja, compreende-se por humanização a promoção de cuidados e serviços de forma que tenham como premissa a dignidade humana em sua forma ética e política.

Nas leituras brasileiras a respeito do tema, próximas dos valores desenvolvidos pela sociologia médica norte-americana, a humanização é pensada na dimensão das políticas públicas, vista como “[...] uma proposta de articulação inseparável do bom uso de tecnologias na forma de equipamentos, procedimentos e saberes [...]” (Deslandes, 2011, p. 41).

Ainda na perspectiva da sociologia médica norte-americana apresentada por Deslandes, as necessidades fisiológicas do ser humano são referentes às questões políticas sociais e culturais, ao passo que as necessidades psicológicas à empatia, como “comportamentos potencialmente humanizados do cuidado” e a afetividade, referentes aos vínculos positivos entre “doentes e cuidadores” (Deslandes, 2011, p. 44). Dessa forma a humanização na PNH é vista como “[...] política pública que atravessa/transversaliza as diferentes ações e instâncias gestoras do SUS [...]” (Brasil, 2008, p. 17). Logo, está diretamente ligado à ideia de gestão compartilhada, democrática, etc. Ou seja, a PNH propõe humanizar o serviço de saúde, procurando “[...] um SUS mais humano, porque construído com a participação de todos e comprometido com a qualidade dos seus serviços e com a saúde integral para todos e qualquer um.” (Brasil, 2008, p. 19). Ao passo que por desumanização entende-se como:

[...] conceito síntese que revela a percepção da população e de trabalhadores da saúde frente a problemas como as filas, a insensibilidade dos trabalhadores frente ao sofrimento das pessoas, os tratamentos desrespeitosos, o isolamento das pessoas de suas redes sócio-familiares nos procedimentos, consultas e internações, as práticas de gestão autoritária, as deficiências nas condições concretas de trabalho, incluindo a degradação nos ambientes e das relações de trabalho, etc. derivam de condições precárias da organização de processos de trabalho, na perspectiva da PNH (Pasche; Passos, 2010, p. 6).

Desta forma, a desumanização é vista como um problema político e de cunho administrativo, refletido na realização do serviço e na qualidade do atendimento à população.

Observamos assim, que na perspectiva adotada pela PNH, tanto a desumanização quanto a humanização estão relacionadas ao processo de trabalho e na qualidade do serviço prestado, e essas por sua vez refletem nas questões individuais pertinentes à formação dos trabalhadores, mas como uma questão condizente ao processo de organização do trabalho.

A ideia de humanização no SUS está relacionada à organização do trabalho, ou pode-se dizer também que, nessa perspectiva, a humanização do trabalhador é resultado da humanização do trabalho. Para tanto, compreende-se a formação como algo que se dá no próprio cotidiano e do agir profissional, buscando “[...] o desenvolvimento de processos relacionais/comunicacionais inerentes à atuação profissional e fundamentados na multiprofissionalidade, intersetorialidade e interdisciplinaridade” (Garcia et al, 2012, p. 88). Essa perspectiva de formação sugere que a humanização se dá no próprio agir profissional sem dissociação com a gestão política e a experimentação do trabalho, ou seja, uma articulação administrativa por parte da gestão e colaboração entre os profissionais. (Garcia et al, 2012, p. 89).

Ainda nessa perspectiva, o trabalho tem papel formativo, pois:

[...] o trabalho é exercício da potência de criação do humano, é inventar a si e o mundo. Trabalhar é gerir e colocar à prova experiências, saberes, prescrições; é lidar com a variabilidade e imprevisibilidade que permeia a vida, criando novas estratégias, novas normas. (Heckert et al, 2009, p. 20).

A partir desse valor conceitual de humanização o documento base para gestores e trabalhadores do SUS se estruturará a partir de princípios, métodos, diretrizes e dispositivos políticos, que terão por fim a promoção de uma gestão política humanizada dos serviços prestados pelo SUS. (Brasil, 2008, p. 17-27)

Por fim, fica-nos claro que a perspectiva de formação e humanização do PNH sugere mudanças políticas na organização do trabalho, essa possibilitaria ao trabalhador uma experimentação eficaz do seu agir, pois a formação não é vista como transmissão de conhecimento pedagógico, mas sim:

[...] necessariamente, intervir, e intervir é experimentar em ato as mudanças nas práticas de gestão e de cuidado, na direção da afirmação do SUS como política inclusiva, equitativa, democrática, solidária e capaz de promover e qualificar a vida do povo brasileiro. (Pasche; Passos, 2010, p. 8)

Logo, a PNH preconiza uma ideia de humanização operacionada politicamente, por meio de medidas administrativas que refletem no agir profissional.

Óbvio que, nesse sentido, para pensar o processo de trabalho como motor de transformação é necessário pensar o homem em sua integralidade social e existencial para além dos conhecimentos técnicos e das disponibilidades de recursos tecnológicos para realização do trabalho. Teoricamente, essa perspectiva de formação não se limita à concepções estritamente políticas, como se a simples organização institucional do trabalho resolvesse o problema, mas busca também uma real mudança do ser humano onde:

[...] a humanização das práticas de saúde só se consolidará como ethos ou como visão de mundo se for tomada como instituinte de práticas cotidianas e por elas sustentada; se alimentada por mecanismo de reprodução dentre os praticantes do cuidado (via formação acadêmica e pela força poderosa dos exemplos); se reconhecida como exercício que envolve uma expertise coletiva e individual, mas de modo algum inata. (Deslandes; Mitre, 2009, p. 647)

Essa organização política do trabalho possibilitaria:

[...] modos de pertencer e de circular no plano institucional, nas relações interprofissionais e com os usuários, examinando a pertinência e a atualidade de nossos saberes, de nossas atitudes, de nossas formas de “ser-em-grupo”, e de “fazer com o outro” (não pelo outro), produzindo alternativas (individuais e coletivas) para posições e ações. (Souza; Mendes, 2009, p. 684)

Apesar dos pressupostos teóricos e desejos políticos da PNH serem fundamentais no que tangem à administração de políticas públicas por desejarem:

[...] De um lado, fomentar a criação de redes de produção de saúde e, por outro, ativar processos de subjetivação menos centrados em representações e modos de existências totalizantes ou excessivamente tecnocráticos e burocráticos. (Souza; Mendes, 2005, p.686)

E de identificarem de forma eficaz dos problemas pertinentes à questão da humanização na área da saúde, divergimos conceitualmente no que tange à solução desse problema quando entendemos que a humanização é um problema de cunho pessoal referente à formação humanística do trabalhador. Ou seja, a PNH sugere valores e recursos de gestão fundamentais aos serviços e melhor qualidade na prestação dos mesmos, mas no que se refere à formação desses profissionais se torna insuficiente. Então nos cabe perguntar se medidas políticas podem efetivamente humanizar o profissional de saúde, afinal de contas, o trabalho é feito por humanos. Portanto, apesar de reconhecermos como ideais e necessárias às medidas sugeridas pela PNH, entendemos não serem suficientes no que se refere à humanização dos profissionais, por essa se dá no âmbito da cultura.

Consideramos que a humanização não pode ser ensinada ou aprendida tecnicamente, tampouco, entendida como processo de aprendizado moral ou mesmo ético. É uma experiência pessoal, processual, contínua e acima de tudo cultural e estética. Nesse sentido, não pode ser resultado de uma experiência política ou mesmo do processo de trabalho, apesar de inserir também essas instâncias, pois são também culturais, ou seja, humanas.

José Ricardo Ayres, a partir da sua ideia de humanização como “projeto de felicidade”, coloca a importância nas instituições e suas implicações no que se referem a suas politicidades e sociabilidades quando da necessária “[...]” regulação das nossas relações intersubjetivas, da nossa vida em sociedade”, pois “[...]” é na felicidade, isto é, no sucesso prático dessa regulação que a razão obtém a certificação última de a estar promovendo”, logo é “[...]” um projeto existencial de caráter político [...]” (Ayres, 2005, p. 552). Desta forma, Ayres justifica a busca política pela realização da felicidade humana a partir de uma construção social das práticas da saúde. Logo, as políticas públicas teriam o papel de criar essa regulação das relações humanas. Nesse sentido está a importância da PNH como promotor de humanização a partir da implementação de modelos de gestão considerados humanizados.

Portanto, de certo que não somos contrários à PNH e a importância política no que se refere aos ideais da realização da dignidade humana na promoção de serviços públicos, gratuitos e de qualidade para a população em geral, porém, queremos somar, a partir de uma perspectiva da cultura, no pensamento quanto à formação e a humanização deste profissional como uma experiência humanística, ao passo que, como veremos sugerido, a humanização aparece como possibilidade através do efeito estético causado pela experiência da arte.

Logo, apesar de toda importância da PNH no âmbito das políticas nacionais, não a consideramos suficiente no que tange à formação e a humanização pessoal do trabalhador, pois humanização vai para além do agir profissional, mas como estado de ser em si. Partindo desse princípio buscaremos adiante recuperar o papel e a importância da cultura na formação e na humanização do profissional de saúde, em relação com as iniciativas políticas.

A cultura contra o Estado: a humanização como educação estética

A Primeira revolução francesa (1789-1799) foi o marco histórico que motivou muitos filósofos a pensarem sobre a condição do homem e seu futuro no aspecto da liberdade e da legitimidade do poder. Nesse ínterim, além de questões políticas, a filosofia alemã aparece com uma questão que até então estava esquecida pelo pensamento político moderno, a saber, a formação desse homem que se pretendia por livre. Esse foi um assunto de grande importância na filosofia alemã, principalmente a representada nos pensadores Immanuel Kant e Friedrich Schiller, quando de incerto o papel da Alemanha no quadro político de então e seu inquestionável atraso quando comparado aos Estados modernos Europeus.

É diante desse quadro que veremos uma filosofia que problematiza a relação do Estado com a cultura e a formação do homem moderno. O filósofo Ricardo Barbosa nos mostra que:

Kant estava convencido de que os efeitos de uma revolução seriam não só muito superficiais para promover as transformações sociais necessárias, pois estas dependiam de uma mudança no modo de sentir e pensar do povo [...] (Barbosa, 2004, pg 26).

E essa reflexão de Kant influenciara fortemente a Schilleriana, pois foi justamente Schiller que, atento às questões levantadas em decorrência da revolução francesa, procurou desenvolver uma filosofia estética que desse conta de resolver o problema de formação que tornasse o homem verdadeiramente livre.

Como nos mostra Ricardo Barbosa, a intenção de Schiller era: “[...]” lançar um olhar numa direção à qual Kant se abstera justificadamente: a dos efeitos do gosto e da arte sobre a formação do homem” (Barbosa, 2004, p. 16). Porém, nessa busca Schiller não deixa de se importar com a esfera política, pois a formação cultural e estética do homem refletiria necessariamente nas questões políticas, feito que “Schiller acreditava que a chave para a solução das questões do ‘mundo político’

teria que ser forjada precisamente no ‘mundo estético’”. (Barbosa, 2004, p. 19). Para Schiller, uma cultura ideal, que tornaria possível uma política ideal, só seria realizável a partir de uma formação estética do homem. Se somente o belo pode tornar o homem em si verdadeiramente livre e sem tal experiência não seria possível sê-lo socialmente, logo, somente uma cultura estética tornaria o homem apto para o esclarecimento (Aufklärung) e à política, pois “[...] a aquele, a quem ainda falta muito para a liberdade humana, ainda não está maduro para a liberdade civil” (Schiller, 2009, p. 75). Desta forma Schiller defendia que antes de prepararmos a política deveríamos preparar o homem. E é partindo desse princípio que procuraremos mostrar a humanização como uma experiência estética causada pela arte, porém não alheia à realidade política.

Para Schiller a criação política é considerada uma obra de arte, portanto, tanto pra sua criação quanto realização, antes o homem deve ser artista (Barbosa, 2004, p. 26). Portanto o papel da cultura estética é formar este homem, pois:

[...] se Schiller ainda guardava alguma esperança de uma ‘regeneração no âmbito político’, ele a depositava justamente na formação do homem e no papel que a arte e o gosto deveriam desempenhar aqui (Barbosa, 2004, p. 29).

Procuraremos, então, mostrar a humanização como uma experiência da educação do gosto e não como uma formação basicamente vinda do âmbito político.

Schiller pensava a respeito dessa contradição entre política e cultura em um momento crucial para a história da ação política na sociedade quanto ao ideal liberdade, a saber, a Revolução francesa, portanto:

[...] é seu intento mostrar, como na questão estética reside a chave para o problema da liberdade, infirmado que ficou, com os excessos da Revolução francesa, todo o intuito de transformação súbita da sociedade.” (Blanc, 1996, p. 150).

Vemos claramente a descrença na força política como caminho de formação desse homem livre, papel esse que segundo Schiller só poderia ser realizado eficazmente se atribuído à arte e à educação estética, como fica bem claro em sua IX carta sobre a educação estética do homem:

[...] Deve a cultura teórica propiciar a prática e esta ser a condição daquela? Toda melhoria política deve partir do enobrecimento do caráter – mas como o caráter pode enobrecer-se sob a influência de uma constituição bárbara? Para esse fim seria preciso encontrar um instrumento que o Estado não fornece, e abrir fontes que se conservem limpas e puras apesar de toda a corrupção política. [...] Este instrumento são as belas-artes [...]. (Schiller, 2011, pg. 47).

É importante deixar claro que Schiller não se coloca contra os ideais da revolução, mas entende que o homem não é preparado humanamente para tais desafios. Portanto o desafio proposto por Schiller era:

[...] a elevação do indivíduo, o seu enobrecimento pela morosidade da via aesthetica, criando cidadãos para a Constituição republicana já que teria fracassado a tentativa de dar uma constituição republicana a quem não teria revelado virtudes e cidadania (Cadete, 1996, p. 176).

Portanto, a grande questão que nos aproxima de Schiller nesse trabalho é a descrença na solução do problema da humanização a partir de iniciativas políticas enquanto não tiver, antes, formado um ser humano apto para ser livre e coerente com os ideais de tal política.

Vemos também essa descrença em Kant quando nos diz que:

A proposição seguinte “A melhor política é a honradez”, encerra uma teoria mil vezes (ah!) contrariada pela prática. Mas esta proposição seguinte, igualmente teórica: “A honradez vale mais do que toda política”, está infinitamente acima de qualquer objeção, sendo ainda a condição iniludível daquela (Kant, 2010, pg. 87).

Fica-nos claro a descrença nas iniciativas políticas como solução para o problema da “honradez” humana. Isso porque Kant está preocupado com as questões éticas e morais na formação do cidadão. Tais preocupações são coniventes com as das políticas de humanização e identificamos, tendo como luz tais reflexões, que somente pela cultura podemos formar pessoas para as políticas. É quando a educação do gosto aparece como sugestão na filosofia de Schiller, pois não é somente a questão da liberdade política que o incomodava, a questão da humanização era fundamental em seu pensamento.

Cabe ainda dar mais atenção ao que Kant tem a nos dizer, já questionava a crença em uma política que obrigasse o homem a ser bom cidadão, porém alertando para o problema do homem ser moralmente bom, papel que ele atribui à educação do gosto, pois:

[...] o gosto ideal tem uma tendência a incentivar externamente a moralidade. – Tornar o homem civilizado em sua posição social não quer dizer exatamente tanto quanto formá-lo como homem eticamente bom (como homem moral), mas o prepara para tal pelo esforço de satisfazer os outros no estado em que se encontra [...] (Kant, 2009, pg. 141).

É importante notar que por moral, não devemos entender apenas valores e costumes a serem seguidos, mas sim a própria formação do espírito do homem, ou seja, não formaremos um homem com costumes morais mas um homem moral, conceito esse que encontramos claramente em Schiller, quando vemos que seu objetivo era uma filosofia que tivesse por fim:

[...] educar a humanidade, não tanto a partir de um ideal posto desde o início como inatingível, mas de um ideal-real, ou seja, da maximização das potencialidades humanas dentro dos limites conferidos ao homem pela sua duplicidade estrutural. É esta a distinção entre um ideal que leva à superação de si e da humanidade e esse outro que conduz a sua plena realização que marcam a diferença entre uma educação moral e uma educação estética.” (Beckert, 1996, p. 126).

O homem moral, ou seja, livre para ser verdadeiramente, não pode ser resultado de uma educação moral, mas sim, estética. Pois a educação estética pode tornar o homem verdadeiramente livre moralmente, quando “[...] para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade” (Schiller, 2011, p. 24).

Portanto, veremos em Schiller uma clara relação entre a formação humana para a liberdade através da educação estética, com o fim de formar a cultura, pois seu interesse está na “[...] verdadeira ampliação da humanidade e um passo decisivo para a cultura” (Schiller, 2011, 124).

Porém, essa educação só pode ser alcançada a partir de uma educação estética, onde a arte é o caminho. Essa mesma concepção aparece na carta enviada por Schiller, ao príncipe da Dinamarca Christian Von Augustenburg, onde diz:

Transporto-me em pensamento para o mundo primitivo e sigo a jovem humanidade nos seus primeiros passos para a humanização. O que era o homem antes que a arte formadora da alma lhe tocasse com a mão? O mais egoísta entre todas as espécies animais e, apesar de toda disposição para a liberdade, o mais dependente escravo dos sentidos. (Schiller, 2009, p. 121).

Na mesma carta, mais à frente, Schiller nos sugere como a arte e o belo tem esse efeito formativo, quando diz:

Assim como uma apresentação plena de gosto convida ao pensamento e ajuda a promover o conhecimento da verdade, porque ela mesma forma uma matéria para a sensibilidade a partir de conceitos abstratos, assim também o gosto ajuda a promover a eticidade do agir ao fazer com que as prescrições morais da razão concordem com o interesse dos sentidos e ao transformar o ideal da virtude num objeto de inclinação. (Schiller, 2009, p. 132)

E mais uma vez, como nos mostra Schiller, somente a arte tem esse papel formativo, pois “[...] o gosto rege a vontade, mas apenas através de sentimentos, não de leis” (Schiller, 2009, p. 243).

É a partir de toda essa concepção de cultura como forma de experiência estética e de educação do gosto que entendemos a arte como caminho de formação e humanização do profissional na área da saúde, e nunca alheia à realidade política.

Considerações finais

Os esforços políticos que buscam atender às demandas quanto ao problema de desumanização na área da saúde são resultados de preocupações que advêm dos próprios trabalhadores e movimentos populares que buscam serviços de saúde públicos de qualidade. Porém, soluções políticas não respondem ao problema que levantamos nesse trabalho; pois a humanização, como entendemos, é uma pauta cultural. Portanto, tendo como inspiração as questões levantadas pela filosofia alemã, fundamentalmente do século XVIII, entendemos que medidas políticas, de gestão ou administração hospitalar, mesmo levando em consideração seus pressupostos filosóficos, históricos e sociológicos, não dão conta do problema da formação e desumanização do profissional de saúde. Estamos diante, portanto, de um problema de cunho conceitual que diferencia a compreensão do problema. Nossa pesquisa, a respeito das políticas públicas de humanização, nos fez perceber que as medidas governamentais tomadas visam a humanização dos serviços de saúde, entendendo a formação ética do profissional como resultante da tomada de medidas administrativas que, com base em diretrizes e normas de gestão, resolveriam um problema que consideramos ser de cunho pessoal e formativo. Nessa perspectiva, buscamos responder a essa demanda histórica tendo em vista os próprios significados que o cuidado médico tem em sua origem. Assim, resgatando a importância das humanidades na formação e na prática médica, trazemos de volta ao debate a importância da cultura e da arte nesse processo.

Assim, entendemos que a humanização não é uma questão solúvel em sua completude, mas é um constante movimento de percepção de si mesmo no mundo, que deve despertar afetividades e vontade para além do exercício da razão. Não somos contrários, portanto, a medidas de cunho político e administrativo que buscam a humanização dos serviços na área da saúde; mas entendemos que medidas de gestão que não consideram as esferas humanísticas e culturais dos profissionais não tem o potencial de atender e responder a este problema. Tampouco, acreditamos que a cultura ou a arte, por si mesma, resolve o problema humano, pois esse não tem solução. Porém, cabe-nos pensar e buscar caminhos em que essas perspectivas, a princípio antagônicas, possam, de maneira colaborativa, sugerir formas de proporcionar tanto aos profissionais quanto aos usuários dos serviços de saúde, não apenas serviços humanizados ou modos de produção e de trabalho que o sejam, mas antes uma experiência de vida que, de forma bela e real, torne o agir profissional menos penoso, procurando estilos e formas de viver em que a vida seja vislumbre de beleza e esperança. Concluimos este trabalho, por fim, sugerindo que o belo torne à vida, a esperança torne à luta e a razão torne a ser humana.

REFERÊNCIAS

- Ana, C. O. y Stela, N.O. (2012). *Humanização, gênero, poder: contribuições dos estudos de fala-em-interação para atenção à saúde*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Ayres, J. R. (2005). Hermenêutica e humanização das práticas de saúde. *Ciência e saúde coletiva*, 10(3), pp. 549-560.
- Barbosa, R. (2004). *Schiller & a cultura estética*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Beckert, C. (1996). Acerca da letra e do Espírito: A interpretação Schilleriana de Kant. En L.R. Santos (eds), *Educação Estética e Utopia Política* (pp. 125.135). Lisboa: Editora Colibri.
- Benevides, R. y Passos, E. (2005). Humanização na saúde: um novo modismo? *Interface – Comunic., Saude, Educ.*, 9(17), pp. 389-94.
- Blanc, M. F. (1996). Da Beleza como Modelo de Humanidade à Beleza como Transcendental do Ser – Uma Leitura das “Cartas” de Schiller. En L.R. Santos (eds), *Educação Estética e Utopia Política* (pp. 137-157). Lisboa: Editora Colibri.
- Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. Humaniza/SUS: (2008). *Documento base para gestores e trabalhadores do SUS*. Brasília: Ministério da Saúde.
- Cadete, T. S. (1996). Jogos de Guerra ou a Pomba e a Serpente: Reflexões em Torno das Batalhas Civilizacionais da Modernidade. En L.R. Santos (eds), *Educação Estética e Utopia Política* (pp. 171-180). Lisboa: Editora Colibri.
- Deslandes, S. F. (2011). *Humanização dos cuidados em saúde: conceitos, dilemas e práticas*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.
- (2005). O projeto ético-político da humanização: conceitos, métodos e identidade. *Interface – Comunic., Saude, Educ.*, 9(17), pp. 401-3.
- Deslandes, S.F. y Mitre, R.M. (2009). Processo comunicativo e humanização em saúde. *Interface - Comunic., Saude, Educ.*, 13(1), pp. 641-9.
- Gallain, D.C. (2000). A (re) humanização da medicina. *Psiquiatria na Prática Médica*, 33(2), pp. 5-8. Disponível em: <http://www.unifesp.br/dpsiq/polbr/ppm/especial02a.htm> acesso em: 04 de junho de 2012.
- Gallain, D.C., Ponde, L. F. y Ruiz, R. (2012). Humanização, humanismos e humanidades: Problematizando conceitos e práticas no contexto da saúde no Brasil. *Revista Internacional de Humanidades Médicas*, 1(1).
- Garcia, M. A., Ferreira, F. P y Ferronato, F. A. (2012). Experiências De Humanização Por Estudantes De Medicina. *Trabalho Educação e Saúde, Rio de Janeiro*, 10(1), pp. 87-106.
- Heckert, A. L. y Neves, C. A. (2010). Modos de formar e modos de intervir: quando a formação se faz potência de produção de coletivo. En: BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Política Nacional de Humanização. Formação e intervenção. *Cadernos Humaniza SUS*, 1 (pp. 13-28). Brasília: Ministério da Saúde.
- Kant, I. (2009). *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (Trad. Clélia Aparecida Martins). São Paulo: Iluminuras.
- (2010). *Rumo à Paz Perpétua* (Trad. Heloísa Sarzana Pugliesi). São Paulo: Editora Ícone.
- Pasche, D. F. y Passos, E. (2010). Cadernos Temáticos PNH: formação em humanização. En: BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Política Nacional de Humanização. Formação e intervenção. *Cadernos Humaniza SUS*, 1 (pp. 05-10). Brasília: Ministério da Saúde.
- Schiller, F. (2009). *Cultura Estética e Liberdade* (Trad. Ricardo Barbosa). São Paulo: Editora Hedra.
- (2011). *A Educação Estética do Homem* (Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki). São Paulo: Iluminuras.
- Souza, L.A. y Mendes, V.L. (2009). O conceito de humanização na Política Nacional de Humanização (PNH). *Interface*, 13(1), pp. 681-688.

SOBRE O AUTOR

Marlon Ribeiro da Silva: Historiador formado pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre em ciências pelo Programa de Pós-Graduação Saúde Coletiva do Departamento de Medicina Preventiva da Universidade Federal de São Paulo com a pesquisa intitulada: “Experimentando Goethe: O romance ‘Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister’ como desencadeador de reflexão e humanização num cenário de formação humanística na área da saúde” e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Oftalmologia e Ciências Visuais da Universidade Federal de São Paulo.

El papel de los medios online en epidemias sanitarias: una comparación de las esferas públicas de México y España

Nahia Idoiaga Mondragón, UPV-EHU, España

Resumen: La gripe porcina de 2009 fue una pandemia de influenza del virus H1N1. Este trabajo estudia cómo los medios de comunicación han tratado esta cuestión mediante el análisis de los diarios de mayor circulación en México y España. Basándonos en la teoría del *Collective Symbolic Coping*, cuando un fenómeno entra en la esfera pública el acaparandola atención de los medios de comunicación, la sociedad lo asume y comparte una definición común del mismo. Se analizaron 167 noticias de los dos periódicos *El Universal* y *El País* entre abril de 2009 y agosto de 2010. En primer lugar, se encontró una correlación positiva entre la cobertura del brote y los infectados de gripe. En segundo lugar, también se encontró una correlación positiva entre la cobertura de la gripe en España y la representación de la salud como un problema para el español. En tercer lugar, el software *ALCESTE* mostró cinco clases principales. Se discuten las implicaciones para la investigación sobre las representaciones sociales y los medios de comunicación, así como las estrategias resultantes del discurso de los medios para hacer frente a la crisis que amenaza la salud.

Palabras clave: representaciones sociales, collective symbolic coping, medios online, gripe porcina

Abstract: The 2009 swine flu was a pandemic influenza involving H1N1 virus. This paper studies how the mass media have treated this issue by analyzing the largest circulation newspapers in Mexico and Spain. According to the *Collective Symbolic Coping*, when an object enters the public sphere grabbing the attention of the media, the public adopts it and share a common understanding. 167 news of the two newspapers from April 2009 to August 2010 were analyzed. First, a positive correlation between the coverage of the outbreak and influenza-infected people was found. Second, a positive correlation between the coverage of the flu in Spain and the representation of health as a problem for the Spanish was also found. Third, an *ALCESTE* showed five main classes. Implications for research on social representations and media coverage as well as on strategies resulting from media discourse to cope with threatening health crisis are discussed.

Keywords: Social Representations, Collective Symbolic Coping, Online Media Discourse, Swine Flu

Introducción

Entre los acontecimientos que nos rodean hoy en día, las situaciones de riesgo ocupan un lugar preeminente en la simbología social colectiva y es bastante claro que el relato de los medios de comunicación online sobre tales situaciones interviene activamente en esas constituciones simbólicas, hasta el punto, a veces de que las situaciones de riesgo se conviertan en situaciones de crisis (Altheide, 2010; Gonzalo & Farré, 2011). Así, al mundo globalizado actual se ha denominado “sociedad del riesgo” (Beck, 1986, 2002, 2006). Ya que el riesgo percibido, y no el riesgo real, determina la reacción de la población, incluso aunque estas percepciones sean a menudo sesgadas (Sjoberg, 2000). En la presente investigación se toma una de las situaciones de riesgo que ha tenido mayor impacto mediático y social en los últimos años —el de la Gripe A (H1N1)— para analizar el papel de los medios online en la construcción simbólica social de la misma. Se toman como referencia México (donde se inició la citada gripe) y España. En ambos casos se analizan los dos diarios online de mayor lectura en todo el periodo en que, según la Organización Mundial de la Salud (OMS), se mantuvo la Gripe A.

La Gripe A (H1N1), también conocida como gripe porcina, se detectó por primera vez en marzo del 2009 en México, extendiéndose posteriormente a EEUU. A raíz de los brotes epidémicos iniciales en América del Norte, en abril del 2009, el virus gripal se propagó rápidamente por todo el



mundo. Desde ese momento, los medios de comunicación internacionales comenzaron a informar sobre la situación de la gripe e incluso la propia OMS dijo que por primera vez en la historia se podría seguir en tiempo real la evolución de una pandemia.

El virus gripal H1N1 se transmitió de una persona a otra, con la misma facilidad con que lo hacen el resto de los virus gripales estacionales; pero a diferencia de éstos, el de la Gripe A causó un mayor número de infecciones durante el verano en el hemisferio norte, y después mostró una actividad aún mayor durante los meses fríos también en esta parte del mundo.

Países de todo el mundo tomaron medidas extraordinarias para reducir o evitar el riesgo de verse afectados por la gripe, tales como la declaración de alertas sanitarias o el cierre de lugares públicos. Junto con estas primeras medidas, también se apresuraron a comprar antivirales y vacunas para poder hacer frente a esta nueva gripe.

Cuando la OMS declaró la pandemia en junio del 2009, afirmó que el virus era contagioso y que se propagaba fácilmente entre las personas, y de un país a otro, habiéndose confirmado en ese momento casi 30 000 casos en 74 países.

Aún así, desde el verano del 2009 la OMS empezó a recibir críticas, sobre todo de medios de comunicación, que la acusaban de crear una alarma excesiva, de falta de transparencia, de cambiar la definición de pandemia e, incluso, de conflicto de intereses con la industria farmacéutica. Aunque OMS afirmó que las acciones de comunicación se realizaron de acuerdo a lo preestablecido, tuvo que activar mecanismos de investigación, como el Comité de Examen o ir a declarar ante el Consejo de Europa sobre su actuación en la gestión de esta pandemia.

El 10 de agosto del 2010 la OMS declaró el fin de la pandemia de la Gripe A (H1N1) que, en contraste con su amplia distribución, tuvo una mortalidad baja. Les costó la vida al menos a 18.449 personas en 214 países.

En este trabajo se quiere analizar el discurso utilizado por los medios de comunicación online en esta pandemia de Gripe A (H1N1). Para ello basaremos nuestra investigación en las representaciones sociales desde la teoría del *Collective Symbolic Coping* (CSC).

Collective Symbolic Coping (CSC)

El modelo del *Collective Symbolic Coping* explica cómo el grupo le da sentido a situaciones novedosas que amenazan el orden social establecido. Es decir, es el ejercicio que el grupo hace para mantener el mundo tal y como lo conoce, ante una situación nueva o amenazante (Wagner et al., 2002).

Basándose en la teoría de las *Representaciones Sociales* (Moscovici, 1988; Wagner & Hayes, 2005) se subraya el nivel colectivo del término *coping* (Lazarus & Folkman, 1984), lo que representa un cambio importante respecto a la perspectiva del *coping* original. Ésta hace referencia a la conducta del individuo y no a acontecimientos de nivel colectivo, aunque se reconozca que el esfuerzo individual del *coping* tiene componentes que son fuertemente colectivos (Davison & Pennebaker, 1996). Pero el *coping* de este modelo supone claros cambios respecto a ese modelo original (Wagner et al., 2002): para empezar, representa tanto a la parte colectiva como a la individual. Sin embargo, tal y como pasa en el *coping* individual, está pensado para que trabaje sin pre-intención ni esfuerzo. Debe añadirse que le ofrece a cualquier demanda una respuesta simbólica, sin tener en cuenta la forma en la que trabaja. Y finalmente, está pensado para que sea dinámico, ya que permite que las ideas evolucionen constantemente (Lazarus & Folkman, 1984).

El *coping* colectivo es creado por los medios de comunicación, quienes construyen y comunican “alguna cosa” como si fuera nueva o como si fuese a cambiar el modo de vida establecido hasta el momento. Siendo parte de una red de comunicación, tanto a nivel individual como colectivo, las personas valoran el reto que les supone ese nuevo *item* (Orr, Sagi & Bar-On, 2000; Wagner 1998)

En consecuencia, las representaciones creadas por el *CSC* dan al individuo herramientas para interpretar nuevos acontecimientos (Gilles et al., 2011). Aun así, este proceso debe cumplir ciertos requisitos (Wagner et al., 2002): en primer lugar, para que el *coping* simbólico se ponga en marcha, un nuevo acontecimiento tiene que ser presentado como relevante o cambiante de la situación actual o la que se querría conseguir. En segundo lugar, para que ese nuevo acontecimiento pueda echar

raíces los medios de comunicación lo tendrán que convertir en una imagen o metáfora inteligible. En tercer lugar, las diferentes interpretaciones deben fusionarse para definir los rasgos básicos del nuevo acontecimiento. Y en cuarto lugar a un largo plazo se ofrecerá una explicación más exacta y científica. Expliquemos estos puntos uno a uno:

Toma de conciencia (*Awareness*): Para que haya una toma de conciencia pública de un acontecimiento es necesario que se considere importante para la sociedad (Wagner *et al.*, 2002). Es decir, los medios de comunicación han de darle relevancia a los acontecimientos, encarrilando la toma de conciencia de las personas mediante el proceso de *agenda-setting* (McCombs, 1981).

Divergencia (*Divergence*): En esta fase nacen diferentes interpretaciones del acontecimiento creando ambigüedad y confusión. La representación de un nuevo acontecimiento –su modo de conocimiento– puede cambiar el conocimiento previo. Esa novedad de representación y conocimiento puede hacer que fallen los esquemas interpretativos sostenidos hasta el momento y que haga falta uno nuevo. Por lo menos al principio, los nuevos acontecimientos están ligados al conocimiento previo, el cual trabaja como fuente de conocimiento (Lakoff, 1987; Wagner, Elejabarrieta & Lahnteiner, 1995). A medida que haya una gran diversidad de fuentes de conocimiento, puede haber divergencias entre las representaciones que estaban construidas previamente.

Convergencia (*Convergence*): Tanto en los medios de comunicación, como a nivel individual las comunicaciones relacionadas al nuevo acontecimiento conllevan que haya una lucha de posibles interpretaciones. Algunas de esas interpretaciones son rechazadas y otras aceptadas (Sperber, 1985), pero al final el grupo llega a un pacto para construir una nueva interpretación aceptada por todos. (Bartlett, 1932). Estas nuevas interpretaciones tienen dos características fundamentales (Wagner *et al.*, 2002). Para empezar, tienen funciones parecidas a las de otro tipo de conocimiento, de hecho los *coping* simbólicos reducen la ambivalencia mediante imágenes y dan confianza para entender mejor el mundo. Por otro lado, tanto las imágenes como las representaciones o metáforas tienen su propio campo semántico, independiente al de otro tipo de conocimientos.

Normalización (*Normalization*): En esta cuarta fase la interpretación o explicación del nuevo acontecimiento se integra en el conocimiento común convirtiéndose familiar. Aun así, como se subraya en la teoría del CSC (Wagner *et al.*, 2002), el *coping* simbólico es una respuesta de emergencia que crea el grupo contra cualquier novedad que haga peligrar su estilo de vida. Las imágenes creadas en esos momentos de urgencia no tienen por qué convertirse estables y principales para el grupo a largo plazo. Las imágenes se pueden debilitar tanto por ser sacadas de la agenda, como por convertirse emocionalmente estériles, normalizando el discurso de los medios de comunicación. Sin embargo, la normalización no es irreversible, ya que la discusión política puede reavivar el proceso (Wagner *et al.*, 2002). Además, tenemos que tener presente que la normalización es un proceso complejo que puede durar décadas y que en algunas ocasiones es muy difícil de analizar (Bauer, 2000).

Por consiguiente, la teoría del CSC es útil para describir los sucesos que amenazan al orden social establecido. De hecho, las investigaciones llevadas a cabo hasta el momento (Hibino & Nagata, 2006; Wagner *et al.*, 2002) han observado que una gran presencia del tema en los medios de comunicación y el uso de ciertos marcos (*frame*) interpretativos son características de las fases de toma de conciencia y divergencia (Hibino & Nagata, 2006). La convergencia, por su lado, se detecta mediante un descenso en la cobertura mediática y en marcos inconsistentes. Por último la normalización suele ser difícil de detectar porque, como ya hemos mencionado, es un que dura mucho tiempo y puede ser complicado (Bauer, 2000).

Aunque en un principio el modelo del CSC se usó para investigar sucesos relacionados con la biotecnología, hay investigaciones que lo han aplicado en las crisis sanitarias. Así, por ejemplo, en una investigación llevada a cabo sobre la gripe aviar (Gilles *et al.*, 2011) se observó que este modelo era útil para analizar crisis sanitarias, ya que estas, además de suponer una amenaza física, también representaban una amenaza simbólica para la sociedad (Joffe, 1999). En esa investigación concluyeron que las crisis sanitarias y la biotecnología tenían efectos parejos al amenazar desde un conocimiento científico el modo de vida establecido. Aun así, aunque estos científicos encontraron signos de las fases de toma de conciencia y divergencia en el caso de la gripe aviar, no pudieron detectar la fase de normalización.

El objetivo principal de este trabajo, en suma, es investigar la cobertura y el tratamiento que los medios online de comunicación de México y España dieron a la Gripe A y la repercusión que ese tratamiento tuvo en la sociedad. Para ello planteamos como hipótesis que si bien la visibilidad mediática virtual de este tema disminuiría con el paso del tiempo, se encontrará una correlación positiva entre dicha visibilidad y las amenazas objetivas de la gripe (número de casos, muertos etc.). Y que la cobertura de la Gripe A mostrará el desarrollo de las fases del CSC que se verán reflejadas durante esta crisis.

Método

Muestra y unidad de análisis

Como ya hemos mencionado, para recopilar la muestra se utilizaron dos diarios online de información de México y España, El Universal online y El País online respectivamente.

El periodo temporal analizado se extendió desde el 25.04.2009 cuando la Directora General de la OMS, Margaret Chan, reunió al Comité de Emergencia y éste recomendó que se declarara una “Emergencia de Salud Pública de Interés Internacional”, hasta el 10.08.2010 cuando ella misma declaró el final de la pandemia. En total se analizaron 142 artículos y 25 editoriales.

Diseño

En este trabajo se quiere analizar el discurso utilizado por los periódicos online El Universal y El País para la cobertura de la Gripe A. Para ello, como variables independientes analizamos los meses en los que transcurrió la crisis y el país o periódico de publicación de los artículos.

Codificación

Para empezar se analizó la cobertura online que El País y El Universal hicieron de la Gripe A, situándolo en su espacio temporal y en el contexto epidemiológico. Para ello se hizo un análisis general teniendo en cuenta el espacio geográfico y los actores principales.

Luego, para determinar los principales temas tratados se analizaron mediante software los 167 artículos y editoriales con 129462 palabras. Para evitar los problemas de fiabilidad y validez comunes en los análisis de texto se optó por usar el programa Alceste que clasifica automáticamente (Reinert, 1996; Bauer, 2000; Klein & Likata, 2003).

Lo primero que hizo el software fue crear un diccionario: para ello solamente analizó las ‘palabras completas’ (nombres, verbos, adjetivos, adverbios); ‘las palabras de herramienta’ (artículos, pronombres, conjunciones) se excluyeron. Esas ‘palabras completas’ se redujeron a su raíz (ej. ‘mex’ incluye mexicano, México, etc.).

Además, el corpus inicial se descompuso en Unidades Contextuales Elementales (ECUs), las cuales tomaron aproximadamente la extensión de una frase o dos -30-50 palabras- (Kronberger & Wagner, 2000). Con ello se analizó el corpus en función de su presencia en las ECUs. Las ECUs y las formas reducidas se cruzaron para formar un tablero de contingencia, el cual mostró la distribución del vocabulario en función de las ECUs. A partir de esta tabla de contingencia se generó una matriz de distancias cuadradas: dos ECUs se encuentran cercanas si comparten algunas de las palabras analizadas (Reinert 1996).

Posteriormente se realizó un análisis de clúster jerárquico descendente con esta tabla de distancias, la cual produjo clases de ECUs que mejor diferencian el vocabulario. Con esta estrategia de análisis el software ayudó a la interpretación de los textos, ya que extrajo clases de palabras que co-ocurren y que mejor se diferencian de las otras clases. Para ello, cada clase debe poseer por lo menos el 5% de las ECUs. De esta manera identificamos los principales ‘universos léxicos’ (Reinert, 1996) que estaban presentes en el corpus.

Una vez identificados dichos “universos léxicos” se pudo analizar si se encontraban asociadas con las variables ‘pasivas’ (variables independientes). En nuestro caso las variables pasivas serían el

periódico (o país) de publicación (El Universal o El País online) y mes de publicación (de abril del 2009 a agosto del 2010). Para ello cada artículo se introdujo en el programa Alceste codificado con el periódico de publicación y mes, de ese modo cada ECU se asoció a esa información. Además, el programa también calculó un estadístico de Chi cuadrado que determinó la asociación entre cada clase y las variables independientes.

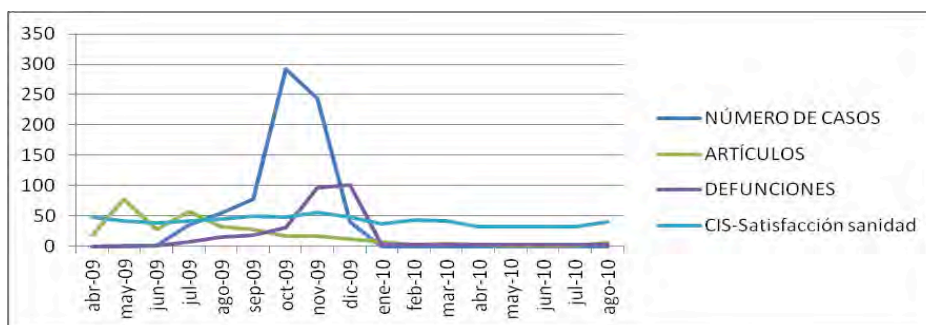
Resultados

Situación en tiempo y contexto

La crisis de la Gripe A se prolonga desde el 25 de abril del 2009, cuando la Directora General de la OMS, Margaret Chan, reúne al Comité de Emergencia, hasta el 10 de agosto del 2010 cuando ella misma declara el final de la pandemia. En estos resultados se analiza la respuesta dada por la prensa mejicana y Española en ese periodo temporal.

En el siguiente gráfico podemos observar las los artículos publicados en el diario español El País online sobre la Gripe A y el número de casos y fallecimientos a causa de la misma en España. Además también plasma la importancia que los españoles le dieron durante esos meses a la sanidad según las encuestas del CIS¹ (Centro de Investigaciones Sociológicas).

Figura 1: Número de casos, defunciones y artículos publicados en España (El País online) y la importancia que dieron los españoles a la sanidad según el CIS de abril del 2009 a agosto del 2010



Fuente: Elaboración propia, 2013.

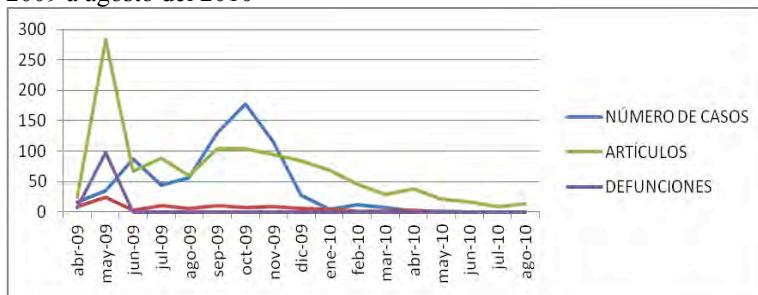
Analizando el índice de correlación de Spearman, podemos afirmar que hay una correlación significativa entre los artículos publicados en El País online y los caos de la Gripe A en España $r(17) = 0,565$, $p < 0,05$. Además, como podemos observar en el gráfico, la mayoría de los artículos se publicaron antes de que la Gripe A llegara a España. Por otro lado, se encontró una correlación positiva entre el número de artículos publicados y la importancia que los españoles dieron a la sanidad $r(17) = 0,578$, $p < 0,05$, y también entre esos resultados del CIS y el número de casos $r(17) = 0,605$, $p < 0,05$ y defunciones $r(17) = 0,518$, $p < 0,05$ por Gripe A.

Analizando el número de artículos del periódico El Universal online junto con el número de casos y defunciones por Gripe A en México se encontraron los siguientes resultados²:

¹ En las series temporales del barómetro del CIS en “Percepción de los principales problamas de los españoles” se obtuvieron los índices de “El problema de la Salud” (CIS (2012) “Percepción de los principales problamas de los españoles”. http://www.cis.es/export/sites/default/-Archivos/Indicadores/documentos_html/TresProblemas.html)

² No se encontraron encuestas sociológicas de mes a mes en México, razón por la que no se ha sumado esa variable en este análisis.

Figura 2: Número de casos, defunciones y artículos en México (El Universal online) desde abril del 2009 a agosto del 2010



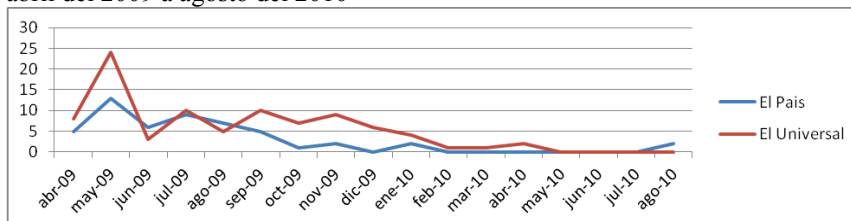
Fuente: Elaboración propia, 2013.

Se encontraron correlaciones significativas analizando el índice de correlación de Spearman entre los artículos y los casos de Gripe A $r(17) = 0,850, p < 0,01$; y los artículos y las defunciones a causa de la Gripe A $r(17) = 0,898, p < 0,01$. Luego en México la publicación de artículos sobre la Gripe A estuvo directamente ligada al número de afectados por la misma.

Descripción general de las noticias online

En total se analizaron 142 noticias online, de los cuales 52 (36,6%) eran de El País online y 90 (63,4%) de El Universal online. En lo que respecta a la fecha de publicación el 79,6% de las noticias se publico antes de octubre del 2009, siguiendo la esta distribución:

Figura 3: Número de noticias online sobre la Gripe A en los periódicos El país y El Universal desde abril del 2009 a agosto del 2010



Fuente: Elaboración propia, 2013.

Respecto al espacio al que le hacen referencia las noticias online: a su propio país, a su continente o al mundo en general. Se encontró que en proporción El universal (68,4 %) hacia significativamente más referencias a su propio país que El País (31,6%) $X^2(1)=6,329, p < 0,01$.

En lo que se refiere a los actores o personajes principales que se mencionan se encontraron diferencias significativas entre los periódicos. De hecho, a los ciudadanos se les hace proporcionalmente mayor mención en El Universal (56,6%) que en El País (24,1%) $X^2(1) = 3,259, p < 0,05$ y a los mandatarios del propio país en El Universal (75,9%) que en El País (24,1%) $X^2(1) = 6,581, p < 0,01$. Por el contrario a los mandatarios mundiales se les menciona proporcionalmente más en El País (70,6%) que en El Universal (29,4%) $X^2(1)=9,601, p < 0,002$.

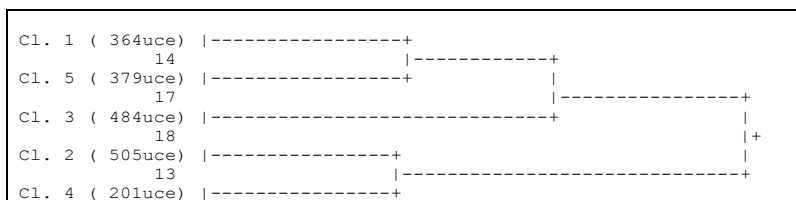
Análisis exhaustivo de los artículos y editoriales

El análisis en profundidad de los artículos y de los editoriales se hizo mediante el programa Alceste.

En el corpus hubo 129462 palabras, de las cuales 11561 eran palabras distintas. De acuerdo con el proceso del Alceste, el vocabulario caracterizador de las clases se dividió en subclases utilizando solamente las palabras con una frecuencia superior a 5. En concreto, el análisis jerárquico descendente dividió el corpus en 3142 ECUs de las se trabajaron 1933 (62%) y extrajo 5 clases de

ECUs. La primera clase obtuvo 364 ECUs (19%), la segunda 505 ECUs (26%), la tercera 484 ECUs (25%), la cuarta 201 (10%) y la quinta 379 ECU (20%).

Figura 4: Dendograma de análisis jerárquico descendiente



Fuente: *Elaboración propia, 2013.*

Contenido de las clases

En línea con anteriores usos del Alceste, el vocabulario que caracteriza esta clase se ha dividido en subclases para facilitar su presentación (la frecuencia de cada palabra aparece entre paréntesis):

- Clase 1: Prevención para protegerse de la gripe.
- Clase 2: La pandemia global y la respuesta de la OMS
- Clase 3: Creación y aplicación de vacunas.
- Clase 4: Muertos y víctimas de la Gripe A
- Clase 5: Gestión gubernamental de la crisis

Clase 1: Prevención para protegerse de la gripe (19% de las ECUs)

- 1) *Partes del cuerpo:* mano (144), sexual (52), boca (48), sus (45), beso (39), estornudo (38)...
- 2) *Herramientas de prevención:* mascarilla (80), lavarse (48), enfermera (45), cubre boca (42), guantes (41), pañuelo (39)...
- 3) *Empresas:* empresa (85), emplea (84), trabajo (76), trabajador (63), cliente (58)
- 4) *Otros:* plan (59), contingencia (50), frecuencia (38), evitar (37)...

La prevención tuvo especial importancia ante la Gripe A. El primer subgrupo hace referencia a las partes del cuerpo que hay que tener especialmente en cuenta para la prevención. El segundo a los utensilios propuestos por las autoridades para esa prevención y el tercero al ámbito empresarial, donde se hizo especial hincapié con la prevención. Como podemos observar todas estas frases hacen referencia a las campañas de prevención ante la gripe A que se llevaron a cabo alrededor del mundo, especialmente en el sector empresarial. Como hemos mencionado arriba el Alceste también extrae diversas UCEs típicas de cada clase. En relación a la primera clase, algunos ejemplos asociados:

uce n° 996 Khi2 = 54 : próximamente, añade, tendrá a su disposición un kit de pandemia: mascarilla, guantes, termómetro y desinfectante para manos. Cualquier precaución es poca. Todo está pensado y protocolizado. La caixa y bankinter animan a sus clientes a operar por internet en los centros de trabajo habrá medidas de distancia social la gripe a también llegara a las empresas.

uce n° 382 Khi2 = 37: también recomienda que se identifiquen los puestos y documentación esenciales para la empresa y medidas higiénicas básicas como cubrirse la boca y la nariz al estornudar o toser o lavarse las manos con frecuencia.

Clase 2: La pandemia global y la respuesta de la OMS (26% de las ECUs)

- 1) *Gripe A:* virus (207), pandemia (138), mutación (107), aviar (87), infecta (69) h5n1 (66), nueva (58), gripe (49)...
- 2) *OMS:* OMS (215), chan (86), fukuda (64), declaró (46)...
- 3) *Globalidad:* expansión (66), fase (51), alerta (46), mundo (44)...
- 4) *Otros:* causa (56), leve (56), parece (48)...

En este caso las subclases se agrupan en la gestión y el discurso utilizado por la OMS para referirse a la Gripe A. El primer subgrupo se refiere a la gripe A y el segundo a la OMS, a sus directivos (Margaret Chan, Keiji Fukuda) y a las fases que ellos proclamaron. En las siguientes frases podemos observar frases sobre la gestión que hizo la OMS:

uce n° 519 Khi2 = 30: alerta sanitaria. La OMS deja de hablar de enfermedad leve y la define como moderada España está en fase de cambio hacia una propagación indiscriminada del virus la nueva gripe ya ha infectado a casi 19.

uce n° 386 Khi2 = 34: ayer, la directora general de la OMS, Margaret chan, advirtió de que es demasiado pronto para relajarse ante el avance de la nueva gripe e insistió en el potencial pendencio del virus.

Clase 3: Creación y aplicación de vacunas (25% de UCEs).

- 1) *Vacunas creadas:* vacuna (703), dosis (246), millón (163), vacunación (99), aplica (86), produce (68), lote (57), estacional (53), compra (56), medicamento (50), fármaco (44)...
- 2) *Farmacéuticas:* laboratorio (206), grupo (83), farmaceuta (56), Sanofi (54), ensayo (51), birmex (47), investigad (44)...
- 3) *Otros:* diciembre (46), riesgo (43), octubre (41)...

El primer subgrupo hace referencia a las propias vacunas y el segundo a las farmacéuticas que se encargaron de crearlas y venderlas. Como se puede ver las frases seleccionadas nos muestran el proceso de demanda, creación y aplicación de la vacuna contra la gripe A. Hablan especialmente de los laboratorios farmacéuticos que se vieron envueltos en el proceso de creación y venta de las vacunas.

uce n° 2229 Khi2 = 59: así, mientras el laboratorio se encargara de la producción de las vacunas, birmex deberá supervisar, según el contrato firmado, el proceso de la fabricación y distribución del antígeno.

uce n° 1807 Khi2 = 45: costara 2 mil millones de pesos. Birmex trabaja con sanofi Pasteur, actual proveedor de la vacuna estacional, para acoplar una planta de esta empresa con la que edificara la federación, hacia un proceso integrado de desarrollo y producción, explica Samuel Ponce,

Clase 4: *Afectados y víctimas de la gripe (10% de UCEs).*

- 1) *Afectados mortales:* deceso (152), fallecimiento (95), muerte (90), defunción (80) fallece (71), muer (78)...
- 2) *Registro de afectados:* caso (307), reporte (253), registro (171), contabiliza (155), confirma (152), numero (126), cifra (115), neumonía (82), ultima (75), total (58), aumento (55), contagio (47), pico (46)...
- 3) *Otros:* ssa (106), incremento (104), agosto (79)...

La primera subclase hace referencia las muertes producidas por la gripe A y la segunda al registro que se llevó tanto de las muertes como del resto de los casos o afectados por la gripe A. Recordemos que aunque la tasa de mortandad de esta gripe no fue especialmente alta (siendo en países como España muy baja) hubo un seguimiento mundial diario de fallecimientos como podemos observar en las siguientes frases:

uce n° 1921 Khi2 = 56: continua con su tendencia a la baja en México, durante la última semana se registraron mil 21 casos confirmados y 19 fallecimientos. La ssa informo el 21 de mayo que se contabilizaron cuatro mil ocho infectados y al corte de este viernes la cifra se incremento a cinco mil 29 casos.

uce n° 2638 Khi2 = 53: la cifra nacional de muertos, actualmente asciende a 589, con 64 mil 585 casos confirmados de personas que se contagiaron de este mal. Al compararse los reportes del pasado 18 de noviembre con el ultimo, emitido el 23 de noviembre, se observa un incremento de mil 20 casos.

Clase 5: *Gestión gubernamental de la crisis. (20% de UCEs).*

- 1) *Actividades que se paralizaron:* clase (195), escuela (173), educación (140), suspende (133), actividades (119), escolar (101), acción (63), vigilancia (59), medida (55)...
- 2) *Mandatarios:* secretar (190), Ángel (131), Córdoba (122), Jose (99), calderón (99), felipe (79), ebrad (70), ahued (56), Villalobos (55)...
- 3) *Otros:* plantel (66), epidemióloga (66), regresa (55)...

La primera subclase hace referencia a los sectores paralizados y la segunda subclase reúne a todo tipo de mandatarios o instituciones que tomaron las medidas ya mencionadas. Recordemos que en los primeros meses de la Gripe A México, sobre todo su capital DF, quedo prácticamente paralizado y los mandatarios del gobierno hicieron especial hincapié en parar todos los actos públicos, como podemos observar en los siguientes ejemplos:

uce n° 2112 Khi2 = 50: la decisión de cerrar todas las escuelas ya no la vemos como una acción inmediata, informa armando ahued. Este programa fue diseñado por el comité científico de vigilancia epidemiológica del DF que agrupa a autoridades de salud local y federal, representantes de la organización mundial de la salud,

uce nº 1274 $\text{Khi}^2 = 41$: luego de una reunión con miembros de su gabinete para determinar las medidas a tomar en el transporte público, el titular de la administración capitalina dijo en entrevista radiofónica que con la suspensión de actividades masivas,

Relaciones con las variables independientes

Por medio de los test de independencia el Alceste computa la relación entre las clases léxicas y los niveles de una variable independiente. Si se da una mayor proporción significativa de ECU que pertenecen a una clase a un nivel de la variable independiente más que a otros niveles combinados, la clase se considera asociada a este nivel. El programa ejecuta el mismo análisis para todas las otras clases y niveles de la variable independiente.

En nuestro caso se clasificaron los artículos en función de los periódicos, El País se ligó a la primera clase (Prevención para protegerse de la gripe) $X^2(1) = 26,81, p < 0,001$ y a la segunda clase $X^2(1) = 211,70, p < 0,001$ (La pandemia global y la respuesta de la OMS). Sin embargo El Universal a la tercera clase (Creación y aplicación de vacunas) $X^2(1) = 15,22, p < 0,001$, a la cuarta (Muertos y víctimas de la Gripe A) $X^2(1) = 41,11, p < 0,001$ y a la quinta (Gestión gubernamental de la crisis) $X^2(1) = 126,81, p < 0,001$. En suma, se puede observar que el discurso de El Universal se centró en la respuesta dada a la Gripe A en México, mientras que el de El País opto por tratar el tema de una manera más global.

Otra variable analizada fue el mes de publicación del artículo o editorial. La primera clase se relacionó con mayo $X^2(1) = 16,83, p < 0,001$, julio $X^2(1) = 66,37, p < 0,001$ y septiembre $X^2(1) = 11,94, p < 0,001$ del 2009. La segunda con abril $X^2(2) = 8,48, p < 0,001$, mayo $X^2(1) = 22,63, p < 0,001$, y junio del 2009 $X^2(1) = 49,40, p < 0,001$ y agosto del 2010 $X^2(1) = 35,24, p < 0,001$. La tercera clase con agosto $X^2(1) = 56,26, p < 0,001$, noviembre $X^2(1) = 6,59, p < 0,001$ y diciembre del 2009 $X^2(1) = 4,68, p < 0,001$ y enero $X^2(1) = 59,44, p < 0,001$ y febrero del 2010 $X^2(1) = 57,48, p < 0,001$. La cuarta clase con agosto $X^2(1) = 3,99, p < 0,001$, septiembre $X^2(1) = 7,25, p < 0,001$, noviembre $X^2(1) = 23,51, p < 0,001$ y diciembre del 2009 $X^2(1) = 11,68, p < 0,001$. Y por último la quinta clase se ligó con mayo $X^2(1) = 18,11, p < 0,001$ y septiembre del 2009 $X^2(1) = 3,47, p < 0,001$ y enero del 2010 $X^2(1) = 24,25, p < 0,001$. Luego, obtuvimos la siguiente clasificación:

Tabla1: Distribución de las clases mes a mes

Mes	Clases
Abril-09	La pandemia global y la respuesta de la OMS
Mayo-09	Prevención para protegerse de la gripe La pandemia global y la respuesta de la OMS Gestión gubernamental de la crisis
Junio-09	La pandemia global y la respuesta de la OMS
Julio-09	Prevención para protegerse de la gripe
Agosto-09	Creación y aplicación de vacunas. Muertos y víctimas de la Gripe A
Septiembre-09	Prevención para protegerse de la gripe Muertos y víctimas de la Gripe A Gestión gubernamental de la crisis
Octubre-09	
Noviembre-09	Creación y aplicación de vacunas. Muertos y víctimas de la Gripe A
Diciembre-09	Creación y aplicación de vacunas. Muertos y víctimas de la Gripe A
Enero-10	Creación y aplicación de vacunas. Gestión gubernamental de la crisis
Febrero-10	Creación y aplicación de vacunas.
De Marzo a Julio del 2010	
Agosto-10	La pandemia global y la respuesta de la OMS

Fuente: Elaboración propia, 2013.

En la tabla 1 se puede observar cómo desde abril del 2009 a febrero del 2010 hay una gran afluencia de discursos. De hecho durante esos meses están presentes todas las clases. Sin embargo desde febrero la cantidad de discursos sobre la Gripe A descendió significativamente y en agosto, cuando se dio por finalizada la pandemia, sólo apareció una de las clases (La pandemia global y la respuesta de la OMS) de las presentadas anteriormente.

Conclusiones y discusión

A partir de los resultados del análisis que se acaba de realizar es hora de establecer conclusiones sobre la relevancia y la construcción simbólica del Gripe A (H1N1) realizada por los medios online, y de proyectar dichas conclusiones a la perspectiva teórica que fundamenta esta investigación: el CSC. De hecho, apoyándose en la cuestión de investigación, se han encontrado resultados interesantes sobre el significado que los medios de comunicación online transmitieron sobre la gripe A, confirmando la importancia que tienen los medios en la creación y transmisión de las representaciones sobre la realidad social.

Presentación de la crisis en los periódicos

La crisis de la gripe A tuvo una presencia considerablemente alta en la prensa desde abril a octubre del 2009, sin embargo desde ese momento en adelante la discusión pública sobre la Gripe A fue perdiendo presencia. Luego, basándonos en la teoría de *agenda-setting* (McCombs y Shaw, 1972) podemos afirmar que durante esos meses la Gripe A tuvo un gran eco en la sociedad y que la visibilidad del problema (Entman, 1993; McCombs, Lopez y Llamas, 2000), es decir, la discusión sobre la gripe, fue disminuyendo del plano público-virtual con el paso del tiempo. Además, los análisis de correlación demostraron que el número de artículos publicados tenía relación con la amenaza objetiva. Dicho de otra manera, que se encontró una correlación relevante y positiva entre el número de publicaciones online y casos de Gripe A, tanto en El País como en El Universal: cuanto mayor era el número de casos, se publicaban más artículos online. Estas correlaciones fueron mayores en El Universal ($r = 0,85$) que en el País ($r = 0,56$), es decir, en el contexto donde la amenaza objetiva era mayor, en nuestro caso en México, el seguimiento por parte de los medios de comunicación online fue más exacto.

Si comparamos la cobertura de este tema en El País (España) y El Universal (México) lo primero que se debe analizar es el contexto de publicación. La mayoría de artículos online de El País se publicaron antes de que la Gripe A llegase a España, sin embargo en México hubo una correlación directa y muy alta entre los artículos publicados y el número de casos. Luego, se puede decir que la prensa mexicana hizo una cobertura de la crisis que estaban viviendo en ese momento. No obstante, los medios online españoles, publicaron sobre una crisis hipotética que pudiera que llegara al país.

Analizando la influencia de la alta clase política en la opinión pública que se ha querido crear mediante los *mass media* (Entman, 1993), se encontraron diferencias entre los dos periódicos online. De hecho el discurso de México se ligó más al propio país, a los ciudadanos o a mandatarios mexicanos y el de España a organizaciones de nivel internacional, analizando la crisis de la Gripe A como un problema a nivel mundial. Dicho de otra manera, aparecieron dos puntos de vista culturales de la crisis de la enfermedad en México y España (Idoyaga et al., 2012).

El CSC en los periódicos

Tanto en México como en España durante el primer trimestre de la crisis (abril, mayo y junio del 2009) la Gripe A tuvo una presencia virtual muy alta en los periódicos online. Esto, siguiendo el proceso de *agenda-setting* convirtió acontecimiento relevante para la sociedad fomentando la toma de conciencia. De hecho, como confirmaron los índices objetivos publicados por los barómetros mensuales del CIS, hubo una correlación positiva entre la cobertura dada por los medios de comunicación online a la Gripe A y la preocupación de la sociedad por el sistema de salud. Luego, aquí tenemos un reflejo claro del proceso de *toma de conciencia*.

Desde ese momento en adelante, es decir de julio del 2009 a febrero del 2010 podemos observar características de la *fase de divergencia*, ya que en esa época hubo una gran diversidad de clases. De hecho, aparecen todas las clases encontradas en los artículos: los ligados a la gestión de los gobiernos, a organizaciones internacionales, a vacunas, sobre empresas etc.

Llama la atención, como podemos ver en el análisis de conglomerados de gráfico 4, que en esa fase de divergencia la segunda y cuarta clase aparezcan unidas. Es decir, “La pandemia global y la respuesta de la OMS” y “Muertos y víctimas de la Gripe A” aparecen como discursos ligados en la distribución del *cluster*. Estos discursos hacen que la Gripe A se relacione con situaciones de peligro o miedo mediante el uso de términos como *pandemia* o *muerte*. Luego, habría que analizar cómo influye esa transmisión de miedo o peligro en las representaciones sociales de la sociedad.

Por otro lado, la primera (Prevención para protegerse de la gripe) y la quinta clase (Gestión gubernamental de la crisis) también están ligadas en el dendograma de la distribución de *cluster*, es decir, los *clusters* más ligados al *frame* de atribución de responsabilidad se relacionan entre sí. Como ya hemos mencionado anteriormente, la responsabilidad atribuida a las organizaciones, especialmente a la OMS, durante esta pandemia fue tan importante como polémica. De hecho algunas investigaciones definieron las comunicaciones sobre la Gripe A hechas por la OMS como “comunicación de crisis”, más allá de la “comunicación de riesgo” (Rocamora, 2012).

En lo que respecta a la fase de *convergencia*, y como ocurría en otras investigaciones (Gilles et al., 2011), no se refleja de manera tan clara como las fases anteriores. Aun así, podríamos decir que aparece de enero del 2010 en adelante, con la bajada de cobertura y la desaparición de marcos inconsistentes. Más claro todavía, en agosto del 2010, en el discurso resultante cuando la OMS declaró la pandemia finalizada, donde se podía atisbar un cierto acuerdo sobre la epidemia y sus efectos. Cabe destacar que el único discurso que duró hasta esa época fue “La pandemia global y la respuesta de la OMS”, que como ya se ha mencionado está ligado a la transmisión de miedo u peligro. Luego, creemos que es necesario investigar más profundamente si este tipo de discurso influye en la creación de la “sociedad de riesgo” (Beck, 2002, 2006).

Para finalizar, y como ya había ocurrido en otras investigaciones sobre crisis epidemiológicas (Gilles et al., 2011) no se detectó la fase de *normalización*. En su lugar se observó una fase de “situación paradójicamente normalizada” (Rosenbrock et al., 2000; Setbon, 2000), en la que aparecieron desacuerdos en la sociedad entre la percepción de peligro y la realidad epidemiológica de la crisis. Esto se podría justificar por los pronósticos hechos antes de la pandemia o por padecer el riesgo de epidemia con una frecuencia relativamente asidua (Idoyaga et al., 2012). De hecho, las representaciones creadas de epidemias anteriores pueden tener efecto en la fase de toma de conciencia de los nuevos acontecimientos (Gilles et al., 2011).

Luego, uniendo todo lo analizado hasta ahora, podemos afirmar que los discursos creados por los medios de comunicación online tienen un efecto directo en las representaciones sociales mediante el proceso del *CSC*. Además la teoría del *CSC* complementa a la de *agenda-setting*, por la influencia que tiene la cantidad de artículos publicados en la opinión pública (medida por la pregunta sobre “preocupación sobre la sanidad” del barómetro del CIS), como en la relación con la amenaza objetiva (número de casos, tasa de mortalidad y las correlaciones diferentes de ambos países), y también con las fases de *CSC* que aparecen a lo largo del periodo de la crisis (Idoyaga et al., 2012).

Por tanto, como el discurso de los medios online influye en la percepción de riesgo y la respuesta a la misma que dan las personas, sería muy importante impulsar una eficaz política comunicativa sanitaria. Además, en nuestra opinión sería muy positivo que esas comunicaciones llegaran a la fase de normalización mencionada en el *CSC*, convirtiéndose así fuentes de conocimiento para posibles futuras epidemias sanitarias.

Agradecimientos

Este trabajo está llevado a cabo gracias a una beca PREDOC del Gobierno Vasco.

REFERENCIAS

- Altheide, D. (2010). Risk communication and the discourse of fear. *Catalan Journal of Communication & Cultural Studies*, 2(2), pp.145-158.
- Bartlett (1932). *Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauer, M.W. (2000). Science in the media as cultural indicator: Contextualizing surveys with media analysis. En M. Dierkes y C. Von Grote (eds.), *Between understanding and trust: the public, science and technology* (pp. 157–178). Amsterdam: Routledge.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft - Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkampfl.
- (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- (2006). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Davison, J. y Pennebaker, J.W. (1996). Social psychosomatics. En: E.T Higgins y A.W. Kruglanski (eds.), *Social psychology: Handbook of basic principles* (pp. 102-132). New York: Guilford Press.
- Entman, R. (1993). Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm. *Journal of Communication*, 41, pp. 51-58.
- Gilles, I., Bangerter, A., Clemence, A., Green, E.G.T., Krings, F., Mouton, A., Rigaud, D., Staerkle, C. y Wagner-Egger, P. (2011). Collective symbolic coping with disease threat and othering: A case study of avian influenza. *British Journal of Social Psychology*. doi: 10.1111/j.2044-8309.2011.02048.x
- Gonzalo, J.L. y Farré, J. (2011). *Teoría de la comunicación de riesgo*. Barcelona: Editorial UOC.
- Hibino, A. y Nagata, M. (2006). Biotechnology in the Japanese media: Comparative analysis of newspaper articles on genetic engineering between Japan and Europe. *Asian Journal of Social Psychology*, 9, pp. 12–23.
- Idoyaga, N., Valencia, J., Gil De Montes, L. y Ortiz, G (2012). Framing effects and social representations of health epidemics: The case of influenza A. *Escritos de Psicología*, 3, pp. 31-42.
- Joffe, H. (1999). *Risk and the “other”*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, O. y Licata, L. (2003). When group representations serve social change: The speeches of Patrice Lumumba during the Congolese decolonization. *British Journal of Social Psychology*, 42, pp. 571–593.
- Kronberger, N. y Wagner, W. (2000). Keywords in context: The statistical analysis of text and open-ended responses. En G. Gaskell y M. Bauer (eds.), *Methods for qualitative analysis* (pp. 299–317). London: Sage.
- Lakoff, G. (1987). *Women, fire and dangerous things*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lazarus, R. S. y Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal and coping*. New York: Springer.
- McCombs, M. E. (1981). The agenda-setting approach. En D. Nimmo y K. Sanders (eds.), *Handbook of political communication* (pp. 121–140). Beverly Hills: Sage.
- McCombs, M., Lopez-Escobar, E. y Llamas, J. P. (2000). Setting the agenda of attributes in the 1996 spanish general election. *Journal of Communication*, 50(2), pp.77-92.
- McCombs, M.E. y Shaw, D.L. (1972). The Agenda-Setting Function of Mass Media. *Public Opinion Quarterly*, 36, pp. 176-187.
- Moscovici, S. (1988). Notes towards a description of social representations. *European Journal of Social Psychology*, 18, pp. 211–250.
- Organización Mundial de la Salud (3 de diciembre de 2009). *Recurso a órganos consultivos por la OMS en su respuesta a la gripe pandémica* (Nota informativa N° 19) [http://www.who.int/csr/disease/swineflu/notes/briefing_20091203/es/index.html, consultado el 14/03/12]
- (10 de junio de 2010): *Respuesta internacional a la pandemia de gripe: la OMS responde a las críticas*. (Nota informativa N° 21). [http://www.who.int/csr/disease/swineflu/notes/briefing_20100610/es/index.html, consultado el 14/03/12]

- Orr, E., Sagi, S., y Bar-On, D. (2000). Social representations in use: Israeli and Palestinian high school students' collective coping and defence. *Papers on Social Representations-Online*, 9, 2.1-2.20 (<http://www.swp.unilinz.ac.at/content/psr/index.htm>).
- Reinert, M. (1996). *Alceste* (Version 3.0). Toulouse: Images.
- Rocamora Villena, V. (2012). *De la Comunicación de Riesgos a la Comunicación de Crisis. La OMS en el caso de la gripe A (H1N1)*. Comunicación presentada al III Congreso Internacional de la AE-IC "Comunicación y Riesgo". Tarragona, 18-20 enero (paper).
- Rosenbrock, R., Dubois-Arber, F., Moers, M., Pinell, P., Schaeffer, D., y Setbon, M. (2000). The normalization of AIDS in Western European countries. *Social Science and Medicine*, 50, pp. 1607-1629.
- Setbon, M. (2000). "La normalisation paradoxale du sida [The paradoxical normalization of AIDS]". *Revue Française de Sociologie*, 41, pp.61-78.
- Sjoberg L. (2000). Factors in risk perception. *Risk Analysis*, 20, pp.1-11.
- Sperber, D. y Wilson, D. (1986). *Relevance-communication and cognition*. Oxford: Blackwell.
- Wagner, W. (1998). Social representations and beyond-brute facts, symbolic coping and domesticated worlds. *Culture and Psychology*, 4, pp. 297-329.
- Wagner, W., Elejbarrieta, F. y Lahnsteiner, I. (1995). How the sperm dominates the ovum- Objectification by metaphor in the social representation conception. *European Journal of Social Psychology*, 25, pp. 671-688.
- Wagner, W. y Hayes, N. (2005). *Everyday discourse and common sense: The theory of social representations*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wagner, W., Kronberger, N., y Seifert, F. (2002). Collective symbolic coping with new technology: Knowledge, images and public discourse. *British Journal of Social Psychology*, 41, pp. 323-343.

SOBRE LA AUTORA

Nahia Idoiaga Mondragon: Es licenciada en psicología y doctoranda en psicología social con una beca del Gobierno Vasco. Trabaja en el departamento de Psicología Social y Metodología de las Ciencias del Comportamiento de la Universidad del País Vasco UPV/EHU. Sus trabajos se basan en la influencia de los medios de comunicación en momentos de crisis, especialmente en pandemias y crisis sanitarias.

Fundamentos ontológicos de la bioética desde la *Ética a Nicómaco* (EN) de Aristóteles: un análisis para la reflexión

Juan Arturo Díaz Sosa, Universidad de los Andes, República Bolivariana de Venezuela
Irene Caligiore Corrales, Universidad de los Andes, República Bolivariana de Venezuela

Resumen: Se rastrean los fundamentos ontológicos de la Bioética desde la "Ética a Nicómaco" (EN) de Aristóteles. Para ello se analizan los "Tratados Biológicos", los "Tratados Psicológicos" y la "Metafísica" aristotélica por ser considerada esta última la obra fundamental del pensamiento ontológico occidental. El "Punto Medio", la "Prudencia", la "Justicia", la Amistad, el "Acto", la "Potencia", la "Sustancia" y el "Alma", respectivamente, constituyen categorías básicas, a partir de las cuales se plantean las respectivas discusiones e interpretaciones. Diversas fuentes secundarias aportaron las correspondientes aproximaciones interpretativas requeridas para fundamentar teóricamente esta Investigación. La traducción al español de la EN, realizada por Mariás, J. (1970), constituyó la fuente inmediata tomada como base para los correspondientes aportes interpretativos, la cual fue analizada por Libros en razón de la secuencia lógica y sistemática de esta obra. Se asume que la Bioética en tanto que implica deliberación, paso previo para la formulación de conclusiones, debe ser vista como una herramienta para la toma de decisiones. Estas decisiones adquieren carácter trascendente porque implican el abordaje de problemas inherentes al "Ser" en cuanto "Ser y al "Ser" en Sociedad. La Bioética en tanto que es ética aplicada al campo de la vida y la salud del hombre se erige como un logos tras disciplinario cuya identidad y asiento epistemológico se encuentran precisamente en la filosofía. Las propuestas éticas contemporáneas analizadas en este estudio no aportan extensión y amplitud desde la EN de Aristóteles como referentes básicos para su redefinición. La Investigación realizada sugiere la adopción de un nuevo logos para redefinir la "Bioética" con fundamento en la Ética, la Psicología y la Biología aristotélica. Para fines de delimitar el presente manuscrito. Se exponen los hallazgos más significativos relacionados con la el análisis de la Ética a Nicómaco (EN).

Palabras clave: bioética, biología, psicología, punto medio, justicia, prudencia

Abstract: The ontological foundations of bioethics are traced from the "Nicomachean Ethics" (EN) Aristotle. To do this, we analyze the "Biological Treaties", the "Treaties Psychological" and "Metaphysics" Aristotle latter being considered the seminal work of Western ontological thought. The "Midpoint" the "Prudence", "Justice", the Amistad, the "Act", the "Power", the "substance" and "Alma", respectively, are basic categories, from which raised the respective discussions and interpretations. Various secondary sources provided the corresponding interpretative approaches theoretically required to support this research. The Spanish translation of the EN, by Mariás, J. (1970), was the immediate source taken as a basis for interpretive contributions corresponding, which was analyzed by Books reason of logical and systematic sequence of this work. Bioethics is assumed that since it implies deliberation prerequisite for formulating conclusions should be viewed as a tool for decision making. These decisions take transcendent nature they involve inherent addressing "Being" as "Being and" Being "in Society problems. Bioethics is ethics while applied to the field of life and health of man stands as a discipline whose identity logos after seat logical and epistemological found precisely in philosophy. The contemporary ethical proposals analyzed in this study do not provide length and breadth from Aristotle EN as basic references for redefinition. Research conducted suggests the adoption of a new logo to redefine "Bioethics" based on ethics, psychology and Aristotelian Biology. For purposes of defining the present manuscript. The most significant findings related to the analysis of the Nicomachean Ethics (EN) Disclosed.

Keywords: Bioethics, Biology, Psychology, Midpoint, Justice, Prudence

I. Introducción

El significado de la Bioética infiere una insoslayable relación entre dos términos considerados "raíces": El "Bios" y El "Ethos", por lo que cualquier discusión sobre la Bioética debe centrarse necesaria y equitativamente en ambas palabras. Por un lado, su centro principal gira en torno



al significado del “Bios”, que significa “vida”, y por el otro, en el “Ethos”, que trata sobre la conducta social (Ética) e individual (Moral) del hombre. Pero así como se le designan diversas interpretaciones a la Biología, cuyo objeto de estudio es el “Bios”, igual circunstancia le ocurre a la Ética, núcleo central del componente “Ethos”. En el caso de la Biología, esta representa una Ciencia difícil de definir formalmente, entre otras razones porque “se ha llegado a comprender que no existe ninguna sustancia simple o fuerza que sea propia de los seres vivos¹. Aunque independientemente de ello, la Biología tiene por objeto el estudio de lo vivo en todas sus manifestaciones, y dentro de esas manifestaciones debe entenderse que están contenidos los fines, los medios, las condiciones, circunstancias y consecuencias de la acción del hombre sobre la vida en general (trato del hombre con la naturaleza) y no solo sobre la vida humana propiamente dicha (trato del hombre sobre el hombre). La intención es procurar la racional comprensión de lo viviente, diferenciándolo de lo no viviente, pero también el efecto de este último sobre el primero, como medio para alcanzar la valoración, el respeto y cuidado de la vida. Sin dejar de lado que el asumir debidamente las diferencias ontológicas entre lo viviente y no viviente (asuntos acerca de los que Aristóteles abordó ampliamente en sus tratados “biológicos y psicológicos”), como alternativa para promover la continuidad de la cadena de la vida, es asunto exclusivo del sujeto que razona y es quien puede plantearse problemas de carácter moral.

Por su parte, la filosofía moral que se ocupa del asunto del “Ethos”, no es la excepción, por cuanto los debates morales han adquirido un carácter interminable debido a la inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales². Esto es “debido a que ni siquiera hay un acuerdo fundamental acerca de lo que es la Ética, en otros términos, a la heterogeneidad de concepciones en torno a las nociones éticas fundamentales³. Del modo más general puede entenderse por Ética “el estudio o ciencia de la conducta humana, acaso en lo que tiene de más humana, es decir, de cómo el hombre ha de dirigir su acción para que ésta sea correcta⁴. Esto es, el objeto central de la Ética es la de estudiar lo referente a lo que está bien o está mal en la conducta del hombre, con lo cual se tropieza con tantas éticas como tantas concepciones tiene el hombre acerca del “bien”.

De tal manera que nos encontramos frente a una “Ciencia” o “*logos*” epistémico, representado por la Bioética, que no logra conciliar una definición en sus fundamentos, precisamente porque las raíces en ella contenida, adolecen del acuerdo fundamental en su significado. El asunto entonces se reduce a rastrear los fundamentos ontológicos que le den sentido y razón práctica a la Bioética, a objeto de ubicar el significado de la vida en su justa dimensión de ecosistema donde se asuma racionalmente que la acción individual afecta el sujeto en sociedad, y desde esta, se afecta a su vez al sujeto en lo individual, pero también a su entorno. De tal manera que las bases ontológicas de la Bioética, considerando el “Bios” y el “Ethos” de manera inseparable, pero a su vez unificadas, se proponen como un cauce para encontrar un adecuado significado del ser vivo desde todas sus manifestaciones, llámese en sus múltiples facetas y niveles. Se trataría de una Bioética que reivindique el valor de los seres vivos, de su dignidad, y el trato que merecen. Se trata de una Bioética que dé acceso a los problemas de solidaridad, la libertad, y el sentido de lo trascendente. Es una Bioética para fundamentar y legitimar la producción de conocimiento que el hombre va haciendo de sí mismo y del mundo que le rodea. Se busca una Bioética que permita expresar los valores más elevados del hombre, cuyo trasfondo es la noción ontológica del “Ser”. En definitiva, una Bioética para privilegiar el respeto y estímulo de todo tipo de vida, con sentido de responsabilidad histórica, asunto este que cae dentro del campo de la filosofía práctica.

Precisamente, dentro de este contexto de la filosofía práctica, la ética aristotélica puede ser caracterizada como una expresión privilegiada, en tanto que su objeto no es el conocimiento, sino la acción a la luz del conocimiento, con lo cual se convierte en una referencia ontológica fundamental en el intento de procurar el establecimiento de una definición racional de la Bioética. Así, para Aristóteles, citado por Díaz:

¹ Cfr. Biología. Villee, C. y col. (1992): 5.

² Cfr. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, (1987) [*Alter virtud*, London, 1981], capítulo 2. Ibid. López, A. 2003.

³ Cfr. Obligación y consecuencialismo en los moralistas Británicos. López, A. 2003

⁴ Ibid. López, A. 2003.

El fin último de la acción humana es el logro de la felicidad, lo cual deviene como resultado de una vida gobernada por la razón, como una actividad del Alma en armonía con la virtud perfecta. Esta perfección implica la elección razonada y con conciencia de riesgo, de tal manera que los actos deben ser escogidos por el hombre en razón de su valor intrínseco y por encima de cualquier otra motivación. A su vez, esta elección razonada implica la capacidad prudente y juiciosa de analizar, evaluar y aplicar principios éticos, que son los fundamentos esenciales de la filosofía práctica⁵.

De esta anterior cita, es posible destacar otros términos claves de la filosofía aristotélica como son: “la Felicidad”, “la Razón”, “el Alma”, “la Virtud”, “la Elección”, y “la Prudencia”, los cuales pudieran representar una referencia básica para rastrear esos fundamentos ontológicos de la Bioética, que impidan la incorporación en la discusión de una metafísica tentada a confundir las amplias y significativas diferencias entre especies e individuos.

De tal manera que ese análisis ontológico del objeto nos lleva necesariamente a la Metafísica de Aristóteles, que como es sabido se le considera la obra fundamental del pensamiento ontológico occidental. Así, la primera inquietud se centra en responder el significado que le da Aristóteles a la Metafísica. En efecto, para Aristóteles, la Metafísica “inquire al Ser en cuanto tal y lo que le corresponde esencialmente”, es decir, es algo más que el “estudio del Ser” Esa definición nos conduce luego a la consideración de que no existen seres de una especie determinada y concreta (minerales, vegetales, animal, hombre, valores vitales, estéticos, etc.), sino que existe un significado generalísimo de “Ser”, en el que participan esos casos especiales: un “Ser” que forma la base de todos ellos y que éstos manifiestan en sí mismos su forma particular⁶. También, para Aristóteles (referido en su obra “*Metafísica*”) el “Ser” generalísimo puede considerarse científicamente, tal como pueden considerarse otros distintos objetos del saber, como por ejemplo, los de la medicina, los de la biología o los de la física⁷. De igual forma, para Aristóteles, *Metafísica* no significa propiamente “la ciencia que hay detrás de las cosas”, sino la “Ciencia que se ha de estudiar detrás de la física” (que es la ciencia de la naturaleza en general). La razón de ello es que la *Metafísica* profundiza mucho más que la física⁸. Por ejemplo, la física se ocupa solamente de un caso especial de “Ser” (el que se manifiesta en los Sentidos); mientras que la *Metafísica* se ocupa de manera más profunda de ese “Ser” (más allá de los sentidos), que precede al otro y se da a conocer en su manifestación. Viene a resultar algo así como el fundamento de este otro “Ser”, que viene a constituir su consecuencia. Se trata entonces en *la Metafísica* de poner en claro los fundamentos internos del “Ser” que se nos presentan en la realidad.

Desde el punto de vista de la Ética de Aristóteles, resulta conveniente la insistencia en aclarar que el pensamiento ético de Aristóteles se funda en tres obras: *Ética a Nicómaco* (*EN*), la Gran Ética o *Magna Moralia* (*MM*) y la *Ética a Eudemo* (*EE*) De tal manera que pudiera ser visto todo el tratado acerca del “Bien” en Aristóteles como un “Sistema” (término no utilizado por Aristóteles). Sin embargo, este enfoque sistemático acerca de la moralidad encuentra su mayor reconocimiento en la “*Ética a Nicómaco*”. Así, en la *EN* (a lo sucesivo, la *Ética a Nicómaco* será identificada en este escrito como *EN*) es donde se evidencia con mayor preponderancia el significado práctico de la ética. A decir del mismo Aristóteles “su objetivo no es sólo el conocimiento, sino, la acción en razón del conocimiento (*EN*, Segundo Libro). También encontramos en la *EN*, el interés de Aristóteles de discutir la ética principalmente en términos sociales y políticos en donde se ha de manifestar la conducta de los seres humanos, y que no es otra que la de orientarse hacia el bien común. En consecuencia, como no es conveniente ignorar lo desarrollado por Aristóteles tanto en la “*Ética a Eudemo*”, como en la “*Magna Moralia*”, como posibles conexiones con lo que podría llamarse “sistema ético *eudaimonista*”, no obstante, el presente planteamiento investigativo se sustenta y centra su atención principalmente en la *EN*, por las razones antes expuestas. Además, el “justo medio” entre lo demasiado y lo demasiado poco (que es para Aristóteles el significado de lo “bello”) lo

⁵ Cfr. Díaz, J. Tesis de Maestría, ULA (1998).

⁶ Cfr. Breve Historia de la Filosofía. Hirshberger, J. (1980).

⁷ Cfr. *Metafísica*, Sarpe, (1987).

⁸ Ibid.

encontramos más directamente en la *EN*, y es allí donde intentaremos el mayor esfuerzo interpretativo. Igual sucede respecto al significado de Prudencia y Justicia, y la Amistad, respectivamente.

En cuanto a las reflexiones que Aristóteles formula en sus tratados “Biológicos” acerca del ser vivo conviene destacar que Aristóteles es reconocido como uno de primeros naturalistas del mundo occidental. Sus acabados y precisos conocimientos sobre zoología están contenidos en una gran variedad de escritos dedicados al estudio de los animales. Sorprende, no obstante que, pese a su gran acervo de conocimientos biológicos, Aristóteles nunca se planteó la posibilidad de que los organismos pudieran transformarse o estar conectados por relaciones de origen, que son ideas sustentadoras de la teoría de la evolución orgánica. Se plantea recientemente que hay en la biología aristotélica tres factores principales que explican esta falta de visiones: (1) la idea eternizadora de la reproducción de los entes que no da lugar a la posibilidad de la transformación genérica de los organismos a través del nexo reproductivo; (2) el planteamiento que los fenómenos naturales tienen un propósito (causa final) que determina su existencia, cuestión que lleva a desestimar la eventual existencia de conexiones en el origen entre los distintos géneros (*sensu* Aristóteles) de organismos vivos; y (3) como consecuencia de lo anterior, la clasificación de los seres vivos según criterios analógico-funcionales que oscurece la existencia de vínculos estructurales y semejanzas de origen entre los organismos⁹. El análisis de esta situación propia de la biología aristotélica conduce a examinar la importancia que tiene, para la formulación y desarrollo de las ideas evolucionistas, el advenimiento de una clasificación biológica de tipo jerárquica, inclusiva y ramificada, como la fundada por Linné y desarrollada, sobre la base de correspondencias estructurales y semejanzas de origen entre los organismos, por los grandes naturalistas del siglo XVIII y XIX. Dada la importancia de este último punto, el mismo será abordado con más cuidado a fines de una subsiguiente publicación.

Por su parte, los tratados “Psicológicos” de Aristóteles, nos relacionan más directamente con el análisis del “*De anima*”. Dentro de ella, Aristóteles desarrolla el concepto de “Alma”, y sus correspondientes partes: El *Alma vegetativa*; el *Alma sensitiva*, y el *Alma racional*, respectivamente. El punto de discusión transcurre al partir del cual, los seres animados se diferencian de los seres inanimados porque poseen un principio que les confiere la vida, y este principio es el *Alma*. En consecuencia, la interpretación gira en torno al significado del *Alma* aristotélico, cuyo análisis lo remonta el mismo Aristóteles a su concepción metafísica hile mórfica de la realidad. En efecto, para Aristóteles todas las cosas, en general, son un compuesto de materia y forma, siendo la materia potencia mientras la forma es entelequia o acto. Y esto también es válido para los seres vivos. También observa Aristóteles que algunos cuerpos vivientes tienen “Alma”, pero no son vida, y por lo tanto, se constituyen en una suerte de substrato material y potencial del que el Alma son precisamente forma y acto. Al respecto escribe Aristóteles:

Así, pues, el Alma es necesariamente substancia, entendida como forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia. Pero la substancia (entendida como forma) es acto perfecto. Así, pues, el Alma es acto perfecto de un cuerpo del género especificado¹⁰.

También agrega Aristóteles en *De ánima*: “el *Alma* es acto perfecto primero de un cuerpo natural que tiene vida en potencia”¹¹; y “puesto que hemos de dar una definición general válida para toda *Alma*, tal definición podría ser el acto perfecto primero de un cuerpo natural orgánico”¹². De esta definición se infiere que para Aristóteles el Alma constituye un principio inteligible que, formando parte de la estructura del cuerpo, hace que éste sea lo que debe ser, y con lo cual se manifiesta la unidad del ser viviente.

En lo que corresponde a “las tres partes del *Alma*”, Aristóteles aclara entonces las funciones del Alma en un sentido más biológico que psicológico. En efecto, para Aristóteles los fenómenos de la

⁹ Cfr. Cechi, M. Guerrero, C. y Mpodozis, J. (2001).

¹⁰ *De an.* B I, 312a 19-22.

¹¹ *De an.* B I, 312a 27s.

¹² *De an.* B I, 412b 5s.

vida suponen determinadas operaciones constantes netamente diferenciadas, y el *Alma*, que es principio de vida, debe tener también capacidades o funciones que gobiernan y regulan estas operaciones. Y puesto que los fenómenos y las funciones fundamentales de la vida son: i) de carácter “vegetativo”, como el nacimiento, la nutrición y el crecimiento, ii) de carácter “sensitivo motor”, como las sensaciones y el movimiento, iii) de carácter “intelectivo”, como el conocimiento, la deliberación y la elección, resulta posible igualmente diferenciar tres tipos de *Alma*: i) *Alma vegetativa*, ii) *Alma sensitiva* y iii) *Alma intelectual o racional*. Al respecto refiere Aristóteles: “En algunos seres se encuentra la totalidad de las mencionadas facultades del *Alma*, en otros sólo una parte, y finalmente en otros nada más que uno de ellas”¹³. Así, las plantas poseen exclusivamente el *Alma* vegetativa, los animales la vegetativa y la sensitiva y los hombres la vegetativa, la sensitiva y la racional. Para poseer el *Alma* racional, el hombre debe poseer las otras dos, así como para tener el *Alma* sensitiva el animal debe poseer el *Alma* vegetativa; en cambio es posible poseer el *Alma* vegetativa sin las otras dos. De tal manera que el análisis de esta distinción que hace Aristóteles respecto al *Alma*, sugiere pistas decisivamente importantes de carácter ontológico que bien podrían fundamentar esta investigación orientada al análisis ontológico de la Bioética desde la ética aristotélica. Más concretamente, se infiere que la presente investigación se centra en la búsqueda de los fundamentos ontológicos de la Bioética desde la ética aristotélica, particularmente desde su *EN*, y desde las amplias reflexiones que sobre el ser vivo desarrolla Aristóteles en sus tratados “Biológicos” y “Psicológicos”, así como desde su *Metafísica*. El tratamiento interpretativo se sustentará tanto de fuentes primarias, como de fuentes secundarias. Las fuentes primarias nos remiten a revisar aspectos básicos de la Investigación desde los escritos originales de Aristóteles, los cuales se detallarán oportunamente, pero en todo caso, apoyados principalmente en las respectivas traducciones hechas por autores reconocidos. En cuanto a las fuentes secundarias, se toman como referencia algunos autores, los cuales serán identificados, referidos, y comentados a lo largo de la Investigación. Previo a este análisis se considera igualmente importante el abordaje de algunos referentes históricos desde donde pudiera ser posible extraerse ciertos contenidos que de alguna manera representen un punto de partida para Aristóteles en su reflexión en cuanto a la ética. No se expone una exhaustiva interpretación y análisis de los contenidos que acerca de la ética pudieron realizar muchos pensadores antes de Aristóteles. Aunque, a fines de rastrear el origen de la ética desde antes de Aristóteles, se resaltarán y comentarán algunos aspectos destacados de la ciencia y de la ética en los “Presocráticos”, en los “Sofistas”, en Sócrates y en Platón, respectivamente que serán abordados para futuras publicaciones. Por derivación a este rastrear de la ética, desde antes de Aristóteles, se intenta probar la inevitable correlación entre el surgir de la Ciencia y el surgir de la ética, ésta última como la máxima expresión de la racionalidad del hombre. Significaría que resulta imposible revisar el surgir del *logos* -inclusive como precursor de muchas teorías científicas de la modernidad- desde antes de Sócrates, sin la correspondiente relación al surgir de la ética. Con ello se estaría planteando además, una fundamentación de la ética desde la ciencia, asunto propio del quehacer de la Bioética.

Este manuscrito está conformado principalmente por el análisis propiamente dicho de la “Ética a Nicómaco” (*EN*), el cual se presenta por Libros, cuyo contexto y contenido se describe así: Libro I. La felicidad como bien supremo del hombre; Libros II-V. Acerca de las virtudes morales (Significado de “punto medio” y Significado de Justicia); Libro VI. Acerca de las virtudes intelectuales, en sus correspondientes Capítulos como se señala: Capítulo Primero. Acerca de las partes del *Alma* racional; Capítulo Segundo. Acerca del significado de la elección; Capítulo Tercero. Acerca de las virtudes intelectuales; Capítulo Cuarto. Acerca de la técnica y el arte; Capítulo Quinto. Acerca de la Prudencia; Capítulo Sexto. Acerca del intelecto; Capítulo Séptimo. Acerca de la Sabiduría, y Capítulo Octavo. Acerca de la Prudencia y la Política. Continúa con el Libro VII. Acerca de la incontinencia y el placer; Libro VIII-IX. Acerca de la Amistad, y concluye con el análisis del Libro X. Acerca del placer y la vida contemplativa como la felicidad perfecta. El Capítulo V nos ubica ya en los fundamentos ontológicos de la Bioética desde el significado de “Punto medio”, significado de “Justicia”, y significado de “Prudencia”. Se hace énfasis de que la traducción al español de la *EN*, realizada por Marías, J. constituyó la fuente inmediata tomada como base para los correspondientes

¹³ *De an.* B 3, 414a 29-31.

aportes interpretativos. En la mayoría de los casos, la nomenclatura que se sigue en las respectivas citas a pie de página para los correspondientes textos y pasajes de la *EN*, es la que sugiere el mismo Marias, J., aunque algunas veces, el modo de referencia conserva el estilo de Yarza, I., otra fuente secundaria de inestimable valor utilizada para los fines de este escrito. En ella, Yarza, I. sugiere la numeración de los Capítulos de la edición de DIDOT (1848). Finalmente, se elabora un cuerpo de Conclusiones que reflejen el alcance global de la Investigación desarrollada. Cierra el manuscrito con la descripción de la Bibliografía utilizada para el sustento de la Investigación que se presenta.

II. Un punto de partida desde la “Ética a Nicómaco” y su relación con los fundamentos ontológicos de la bioética

1. Contexto y contenido de la obra: *Ética a Nicómaco (EN)*

Como ya es sabido, La “*Ética a Nicómaco*” (*EN*) es uno de los tres tratados éticos que le han sido atribuidos a Aristóteles; los otros dos son: la “*Ética a Eudemo*” (*EE*) y la “*Magna Moralia*” (*MM*) o “*gran ética*”. Sin embargo, precisamente, la *EN* es reconocido como el tratado más representativo de toda la *Ética* desarrollada por Aristóteles. Como ya ha sido expresado, la misma es considerada como un saber práctico, en tanto que su objetivo “*no es sólo el conocimiento, si no, la acción en razón del conocimiento*”, tal cual lo resalta Aristóteles en su encabezado del Capítulo Segundo del Segundo Libro. Pero además, Aristóteles discute la ética principalmente en términos sociales y políticos en que se ha de considerar la conducta de los seres humanos con fines a un bien común de orden colectivo, mucho más allá de lo individual, en tanto que esta conducta también llamada “buena costumbre” ó “moralidad” encuentra su máxima manifestación en su definición de “*polis*” o estado. Así, esta estrecha relación entre ética y Política en que se sitúa a la ciudad por encima de la familia y del individuo particular se evidencia en la siguiente reflexión:

Pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades¹⁴.

Se suscita así entonces una relación entre *Ética* y *Política* mucho más allá de lo lingüístico, por el contrario la primera (*Ética*) parte de la segunda (*Política*), e incluso es esta última a quien le compete establecer la conveniencia o no, de adoptar un determinado tipo de conocimiento que considere sean necesarios en la ciudad y por consiguiente será el garante de las normas que deban prevalecer para el eficaz provecho o beneficio colectivo. Así, como primera característica ha de destacarse en la *EN* la innegable relación entre *Ética* y *Política*, tal cual lo expresa el autor de la manera siguiente: “*Este es, pues el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina Política*” (1094 b 10-11).

Luego, se destaca que la *polis* representa para Aristóteles la meta hacia la cual debe tender las acciones y con ellas los valores del hombre; y precisamente al referirse a los valores del hombre, Aristóteles los considera las “virtudes humanas” (morales e intelectuales) a partir de las cuales el hombre tiende hacia lo “bueno”, que a su vez no es otra cosa que proceder como hombre inteligente, lo cual resulta del ejercicio de la razón (“recta razón”, más exactamente). Respecto a ello, expone Aristóteles:

Puesto que el presente tratado no es teórico como los otros (pues no investigamos para saber que es la virtud, si no para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil), tenemos que considerar lo relativo a las acciones, como hay que realizarlas: son ellas en efecto las que determinan la calidad de los hábitos (...) Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto¹⁵.

¹⁴ Cfr. *EN* I 2, 1094 b 7-10.

¹⁵ Cfr. *EN* II, 1103 b 26-29.

De lo poco abordado hasta ahora en relación a la *EN* de Aristóteles, se destaca que el concepto de “virtud” y su correspondiente clasificación se muestran claves en la ética aristotélica. Por consiguiente, ética, y virtud se presentan inseparables, en tal forma que hablar de ética como “saber práctico” en Aristóteles es hablar así mismo como “virtud práctica”, necesariamente acoplado a un proceder según lo exige la “recta razón”. De este acoplamiento surge el perfeccionamiento de nuestras acciones, lo cual se traduce en el logro de la felicidad, que es para Aristóteles el “bien supremo humano”.

Seguidamente, se intenta abordar el significado de ambos conceptos; felicidad y virtud, por considerar que ellos constituyen los elementos centrales de la ética aristotélica, y su respectiva interpretación podría arrojar luz para encontrar la correspondiente pertinencia con el significado de la Bioética, en sus componentes filosóficos esenciales.

1.1. La Felicidad como Bien Supremo del Hombre (Libro I)

En el Libro I de la *EN*, Aristóteles hace mención a una diversidad de temas como la Política, la felicidad, los bienes y la virtud. En principio, Aristóteles establece que el fin último de todo ser humano es la felicidad. Y según señala, para conocer la felicidad, se debe analizar la naturaleza humana, con lo cual se llega a la conclusión de que cada “Ser” es feliz realizando la actividad que le es propia y natural. Es decir, el hombre es feliz siendo hombre y llevando a cabo actividades propias del hombre, que en definitiva, no es otra cosa que ejercitar o ejecutar una “vida intelectual”, asunto que le es propio y exclusivo de su especie. En efecto, para Aristóteles, la felicidad (*eudaimonia*), es la “posesión de un espíritu bueno”¹⁶, la “perfecta actuación de la naturaleza esencial del hombre”¹⁷, es en consecuencia, el proceder inteligente, el ejercicio de la recta razón. Así, queda expresado en *EN*:

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cual es aquél a que la Política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca que es la felicidad dudan, y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios¹⁸.

Según queda expresado, Aristóteles señala que el vulgo (es decir, el pueblo, la mayoría) y los más groseros identifican el bien y la felicidad con el placer, y por eso, aman la vida voluptuosa. Con ello, quedan identificadas tres principales modos de vida: la vida del placer, la Política y la vida contemplativa. Pero precisamente, de acuerdo a Aristóteles, la forma más perfecta y a su vez irrealizable de alcanzar la felicidad es desde esa actividad contemplativa, que sin embargo, se trata de un tipo de felicidad propia de los “dioses”, como será expresado más adelante en este escrito. Lo que si se infiere de manera inmediata del texto antes citado del Libro I de la *EN*, es el mensaje de Aristóteles según la cual, el ser humano, debido a sus necesidades, ha de conformarse con una felicidad limitada, consistente en la posesión de bienes corporales y exteriores, pero que sin embargo, desprovisto de virtudes morales no se podría conseguir.

Como se sabe, para Aristóteles, dentro del ser humano existen dos tipos de virtudes fundamentales. Por un lado, las *virtudes intelectuales*, dedicadas a perfeccionar el conocimiento, y las *virtudes morales* que perfeccionan la forma de ser de cada persona. Dentro de las *virtudes intelectuales* se encuentra la *Prudencia*, que como será discutido más adelante, se trata de una virtud de gran importancia para el significado aristotélico de “vida práctica”. En cuanto a las *virtudes morales* éstas son definidas por Aristóteles como hábitos que nos permiten dejar elegir entre lo más correcto y conveniente dentro de un término medio racionalmente establecido. Con ello, la *Prudencia* adquiere singular importancia, por cuanto ayuda al hombre a estipular un término medio.

Referido lo anterior, resulta básico entender el significado de “felicidad como bien supremo del hombre”, desde el significado de la “acción humana” aristotélica. En efecto, el problema o dilema moral existe porque el hombre es un sujeto que actúa, que sufre, que puede tomar decisiones racio-

¹⁶ Cfr. Hirshberger, J. (1980): 67.

¹⁷ Cfr. Ibid. 67

¹⁸ Cfr. *EN* I, 4, 1095 a 14-22

nales; y el problema de la ética es la de poner en relación la capacidad de razonar que hay en cada cual con la búsqueda de la felicidad.

Con ello queda establecido que el bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente. Respecto al significado del bien, éste parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: por ejemplo, uno es el referido a la medicina, otro sería al del arte, otra el de la estrategia y así sucesivamente. Para el caso de la medicina, el bien está representado por la salud, en cuanto al arte, en la belleza, y en cuanto a la estrategia, por la victoria. De tal forma que si hay algún fin de todos los actos, éste sería el bien realizable, y si hay varios, serán estos.

Se llama perfecto, según la acepción aristotélica, aquello que se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Al parecer esa “cosa” no es más que la *felicidad*, pues la elegimos a ella misma y nunca por otra “cosa”, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en rigor por sí mismos, pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.

En cuanto a porqué el bien del hombre es “suficiente”, esto se refiere a que consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y así creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se re añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una especie de “superabundancia” de bienes, y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Significaría esto que la felicidad es algo que además de perfecto, es suficiente pues es el fin de los actos.

No obstante, este análisis hecho hasta ahora respecto a la felicidad aristotélica aún resulta aun incompleto si no se le incorpora lo que significa para Aristóteles la “función del hombre”. En efecto, respecto a la “función del hombre”, Aristóteles lo refiere en el siguiente texto de la *EN*:

Pero tal vez parece cierto y reconocido que la felicidad es la mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo, que en el caso del flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna otra actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así aparecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste será naturalmente inactivo?¹⁹

Como lo refiere Aristóteles, en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función a actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, y así también ocurre, en el caso del hombre, si es que hay alguna función que le es propia. La anterior argumentación la refuerza Aristóteles con la pregunta respecto a si existen algunas funciones propias del carpintero y del zapatero y del escultor en general, pero ninguna del hombre, sino que éste será naturalmente inactivo (op. cit.). Responde Aristóteles que la función que le es propia al hombre es precisamente aquella que se relaciona con el “vivir”, cuya explicación por cierto, no es independiente del análisis que hace respecto al significado del Alma en la metafísica y en sus “tratados psicológicos acerca del ser vivo”. En la *EN*, así lo expone Aristóteles:

Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también esta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda por último, cierta vida propia del ente que tiene la razón; y este, por una parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee y piensa²⁰.

Pero también, Aristóteles refiere que el vivir es la función principal del hombre, pero con la debida diferenciación respecto al significado del vivir de las plantas y todos los animales distintos al hombre. Señala Aristóteles que el vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí el hombre busca lo propio, dejando de lado la vida de nutrición y crecimiento. Sigue después la sensitiva, pero

¹⁹ Cfr. *EN* I, 1097 b 22-28.

²⁰ Cfr. *EN* I, 7 1098 a 1-4.

parece que también esta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta luego, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte obedece a la razón, y por otra parte, la posee y la piensa. De lo anterior se deduce que, cada cosa posee y obra según sus características. Así, siendo el hombre una entidad viva de características muy particulares, le corresponderán funciones peculiares en relación a tales características. El paso siguiente consiste entonces en establecer cuáles son las características que hacen del hombre un ser vivo muy particular y diferente a todas las demás entidades vivas. Esas características no son otra que la facultad de obrar según lo dicta la razón y que le es exclusiva de su especie. Con todo lo anterior queda explícito que la verdadera obra del hombre no puede ser el simple vivir, ya que ello es también propio de las plantas, tampoco es el sentir, ya que este es común de todos los animales. La obra peculiar del hombre, en definitiva es la razón, aquella que le hace responsable directo del equilibrio natural de la vida. Es en consecuencia, una “razón práctica”, una manifestación de las virtudes, una actividad del Alma con tendencia a la perfección.

Pero además, si la función propia del hombre es una actividad del Alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud, pues como lo refiere Aristóteles, es propio del citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien.

Siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta una actividad del Alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas y bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada, y si esto es así, el bien humano es una actividad del Alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un sólo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un sólo día o un poco de tiempo²¹.

Con ello, se incorpora al análisis de la “obra típica del hombre”, el significado de “virtud”, o “excelencia” -como también ha sido referida por algunos autores-, asunto que aborda Aristóteles en los Libros II al V de su *EN*. No obstante, antes de abordar los detalles referidos a las virtudes morales expuestas por Aristóteles en su los Libros II al V de su *EN*, resulta imperativo reforzar este significado del “bien supremo al cual tienden todos los hombres”, y en consecuencia al significado de felicidad, en función del sentido Social y Político que Aristóteles le asigna.

La innegable relación entre Ética y Política queda expresada por Aristóteles en el inicio de su *EN*, según lo expone: “*Este es pues el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina Política*”²². De tal manera que para Aristóteles, la *polis*, constituye la meta hacia la cual deben tender las acciones y con ellas los valores del hombre, y precisamente, al referirse a los valores del hombre, Aristóteles las considera “virtudes humanas” (morales e intelectuales) desde las cuales el hombre logra manifestar su naturaleza esencial de “hombre bueno”, que a su vez, no es otra cosa que proceder como hombre inteligente, lo cual resulta del ejercicio de la razón (“recta razón”, más exactamente como ha sido dicho). Esto implica que comprender esa responsabilidad de ciudadano ante la sociedad y ante los demás y el ideal de felicidad, pasa por el análisis del significado que Aristóteles le asigna a la “acción”, la *praxis*, que para la mayoría de los estudiosos de la *EN*, coinciden en que se trata del móvil y centro de todo su pensamiento. Así, en la *EN*, encontramos la siguiente reflexión:

Puesto que el presente tratado no es teórico como los otros (pues no investigamos para saber que es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería inútil, tenemos que considerar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas: son ellas en efecto las que determinan la calidad de los hábitos...Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto²³.

En consecuencia, a lo expresado por Aristóteles, respecto al significado de la “acción”, en relación con el proceder ético, se deduce que la verdadera acción del hombre es la que tiene lugar en público. Así, la Política es el espacio público de manifestación de la acción humana. Por ello que en algunas

²¹ Cfr. *Ibid.* 12-20.

²² Cfr. *EN*, I, 2, 1094b 10-11.

²³ Cfr. *EN*, II, 2.

ocasiones en el convivir ciudadano, algunas virtudes pueden ser consideradas propias de la vida privada. Pero para la época griega, en ese entonces, no habría tal distinción entre vida pública y vida privada, en cuyo caso el estatus que adquiere el hombre de ese tiempo era el de “ciudadano”, tal cual, con sus virtudes y potencialidades siempre al servicio del interés colectivo. Se reconocerá más adelante, en el análisis de la “Justicia”, que ésta es la “virtud humana” más importante para Aristóteles y a la cual le da un “especial” tratamiento. En principio, esa virtud llamada “Justicia” permite, según Aristóteles, luchar contra los excesos. Con lo cual, el “justo medio” (o punto medio) está arraigado en las leyes de la ciudad que distribuyen los beneficios y los honores según el bien común. Pero además, esta demarcación que Aristóteles establece entre Ética y Política no queda en lo hasta ahora expresado. En efecto, ese significado de “felicidad como bien supremo del hombre” queda igualmente supeditado al significado de la Política, como queda evidenciado en el siguiente texto:

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cual es aquél a que la Política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud, como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de que es la felicidad dudan, y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios²⁴.

En esta cita se evidencia el interés de Aristóteles en asignar al conocimiento (saber) un carácter universal y la necesaria conexión del bien con tendencia al beneficio de la ciudad, con lo cual ese “bien” adquiriría, a su vez, un carácter también universal. Con ello, se daría una tendencia universal al bien, que significaría la consideración del bien como el fin de toda tendencia. En efecto, “bien” es aquello a lo que todas las cosas tienden. Y ésta sería la definición en la que todos concuerdan.

Esta tesis respecto al significado del bien aristotélico y su relación con la acción, queda igualmente defendido por Yarza, I. cuando expone que:

Aristóteles viene a afirmar que desde los hechos se constata la tendencia, tanto en el mundo natural como en el humano, de todas las cosas –panta- a algún fin; que se llama bien aquello a lo que tiende, pues aún los males se buscan en razón de algún bien, y que los hombres en su actuar, sea productivo, científico o ético tienden a un bien²⁵.

Además, dentro de esta configuración de la ética respecto a la Política desarrollada por Aristóteles, resulta imprescindible incorporar otros factores que refuerzan el significado amplio y suficiente que debe tener el Estado, para que éste pueda conformar, a su vez, la importancia de la actividad Política como agente rector de una sociedad en tendencia a alcanzar el “bien supremo”. Estos factores estarían representados por la familia, el municipio y la ciudad, respectivamente. Respecto a la familia, le es reconocido a Aristóteles su definición según la cual, la naturaleza ha dividido a los hombres y mujeres para que así formen la primera comunidad, es decir, la familia, para la procreación y para la satisfacción de las necesidades elementales²⁶. Pero, dado que las familias no se bastan a sí mismas, surge en consecuencia el municipio, que constituye una comunidad más amplia, destinada a garantizar de forma orgánica y sistemática las necesidades de la vida²⁷. Aunque, la familia y el municipio sean suficientes para satisfacer las necesidades de la vida en general, no bastan para garantizar las condiciones de una vida perfecta, esto es, de la vida moral. Esta forma de vida, también llamada espiritual, sólo puede ser garantizada por las leyes, por las magistraturas y, en general, por la organización compleja de un Estado²⁸. Refiere Reale, G. que dentro del Estado, el individuo, solicitado por las leyes y por las instituciones Políticas, es inducido a salir de su egoísmo y a vivir

²⁴ Cfr. *EN*, I, 1, 1094a 1-3.

²⁵ Cfr. Yarza, I.

²⁶ Cfr. Reale, G.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

no a lo que es *subjetivamente bueno*, sino conforme a lo que es verdadera y *objetivamente bueno*²⁹. Lo significativo de esta cita es que encontramos una importante reflexión respecto al valor ontológico del Estado, convirtiéndose éste desde sus Políticas, en el agente ductor de todo en cuanto corresponda al bien común, es decir, social, lo cual se traduce en la posibilidad real de alcanzar aquél bien supremo; asunto del cual estamos discutiendo. Desde esa perspectiva jamás legislará ni actuará negativamente al bien del colectivo, sino siempre preservando sus intereses, asunto que dentro del contexto y significado de la Bioética constituye un fundamento decisivo a considerar. Señala el mismo Reale, G. respecto al Estado que, siendo éste el último cronológicamente en la escala a saber: familia-municipio-ciudad-estado, es sin embargo, el primero ontológicamente, por cuanto se configura como el “todo” del que la familia y el municipio son las “partes” y, desde el punto de vista ontológico, el todo precede a las partes, porque sólo él da sentido a éstas³⁰.

En lo que respecta a la Bioética, el significado de vida es equiparado al significado de acción moral, con lo cual estamos en presencia de dos todos dentro de un todo. La cita aristotélica no podría ser más elocuente: “El que no puede entrar a formar de una comunidad, el que no tiene necesidad de nada, bastándose a sí mismo, no es parte de una ciudad, sino que es una bestia o un dios”³¹. Sólo los animales y los dioses pueden vivir aislados. La fuerza natural hacia la reproducción y la conservación inclina a los hombres a vivir unidos, primero en la familia, luego en el municipio y finalmente, en la ciudad o Estado. Se extrae entonces en Aristóteles, un claro contenido ético de la Política, en la que la ciudad es una comunidad de hombres libres que se orientan a la finalidad de vivir bien. Y esa tarea constituye el bien individual y comunitario, bajo la premisa mayor de que “el hombre por naturaleza es un ser sociable”. Al respecto en *EN*, Aristóteles, expone:

Pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiente el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social³².

Evidenciado así el carácter Social de la ética aristotélica y como tal, el no seguir meramente fines individuales, se desprende que para Aristóteles, el bien particular del individuo y el bien del Estado tienen la misma naturaleza, ya que ambos consisten en la virtud. Sin embargo, el bien del Estado, es el más importante, el más bello, más perfecto y más divino. La causa de esto se relaciona con la naturaleza misma del hombre, que pone claramente de manifiesto la incapacidad absoluta de éste para vivir aisladamente, así como su necesidad de mantener relaciones con sus semejantes en todos los momentos de su existencia para ser él mismo. La auténtica misión y tarea del estado es crear las condiciones para que se dé una vida buena y perfecta, con la posibilidad de satisfacer las necesidades primarias y materiales de los ciudadanos, con el cuidado irrenunciable de que la ciudad alcance la felicidad. Y siendo el fin último del Estado procurar la felicidad de los ciudadanos, éstos se asocian para vivir bien, y es en definitiva, una vida conforme a la virtud, esto es, una vida regida por el uso de la razón.

Pero lo analizado hasta ahora, respecto al Libro Primero de la *EN*, referida principalmente al “fin del obrar humano”, pareciera no ser lo único ni más significativo que Aristóteles quisiera desarrollar. En efecto, a fines de complementar y profundizar en lo hasta ahora expresado, se están adelantando -posibles publicaciones futuras- de lo desarrollado por Aristóteles en este Libro Primero de la *EN*. En efecto, Aristóteles desarrolla además un discurso donde se destacan los asuntos del placer y la bondad. Así lo aclara Yarza, I. cuando señala: “afirmar que el fin es el perno del discurso ético en estos capítulos del Libro Primero, no quiere decir que sea el único aspecto presente ni el único importante”³³. Más aún, señala el mismo Yarza, I. “la lógica del fin implica y refleja múltiples aspectos

²⁹ Cfr. Reale, G.

³⁰ Ibid.

³¹ *Pol.* A 2, 1253a 27-30. Cfr. Reale, G.

³² Cfr. *EN* I 7, 1097 b 7-11.

³³ Cfr. Yarza, I.

tos de la filosofía aristotélica, algunos de los cuales ya han sido señalados³⁴. Esto deriva en una importante consideración ontológica según la cual:

La finalidad no es un presupuesto autónomo, sino un principio ontológicamente fundado, directamente relacionado con la doctrina aristotélica del movimiento, del acto y la potencia, del Motor inmóvil y en relación directa también con una antropología que, mirando al comportamiento humano, entiende al hombre como ser racional y desean te, destinado naturalmente a una perfección que debe perseguir con su obrar³⁵.

Esta consideración no estaría acercando al valor de la perfección en base a los hábitos que vamos adquiriendo con miras a la perfección y búsqueda de la excelencia según será abordado con particular detalle en los Libros II –V de la *EN*. Pero se trata también de una conclusión decisivamente importante dentro del análisis de la *EN*, por cuanto recoge en pocas palabras una amplia visión de la filosofía aristotélica, desarrollado no sólo como discurso ético, sino que incluye además aspectos *ontoteológicos*, de la física, y principalmente de la metafísica.

Por otra parte, a decir de Aristóteles, la felicidad no puede ser vista como el placer, la riqueza o el honor; y que por el contrario, la felicidad es la esencia del hombre, en cuanto que esa es su naturaleza: “obrar bien según lo dicta la recta razón”, según se desprende de la siguiente cita: “En cuanto a la vida de negocios, tiene cierto carácter violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues sólo es útil para otras cosas³⁶. No obstante resultan necesarias otras puntualizaciones respecto al significado del placer, la riqueza y el honor y sus implicaciones dentro del significado asignado a la felicidad.

Para Aristóteles, felicidad significa vivir bien y el obrar bien³⁷, como se ha reiterado. Por tanto, la felicidad es una vida buena y una buena actividad. Significa que para Aristóteles, la felicidad debe consistir en una cierta vida práctica, entendida en sentido activo y excelente. Esto necesariamente devela una conexión entre el significado de placer, (*hedoné*), de riqueza (bienes externos), de virtud y el recto proceder, donde la sabiduría (*sophía*) y la Prudencia (*phrónesis*) adquieren singular importancia. No obstante, en el desarrollo del Capítulo 8, de este Libro I de la *EN*, Aristóteles aclara que estando unido el bien supremo con lo más bello y más agradable, éste debe consistir en las mejores actividades o en una de ellas, la más excelente³⁸. En este mismo Capítulo 8, refiere Aristóteles que la belleza y la bondad moral pertenecen al orden de la actividad, del vivir³⁹, sin que deba dejarse de lado el placer, el cual deviene como condición misma del logro del placer. Así lo refiere Yarza, I. cuando afirma:

Y a ellas se une inseparablemente el placer, “que en su verdad no es algo externamente añadido, adquirido por otros caminos, sino tan íntimamente ligado a la vida feliz que, aún distinguiéndose, a veces parece confundirse con ella, ya que la vida feliz “posee el placer en sí misma”⁴⁰.

Concretamente, respecto al placer, precisa Aristóteles que no todo es placentero de la misma manera, sino que hay que distinguir lo placentero por sí mismo y lo placentero para cada uno; lo placentero por naturaleza y lo que es placentero no por naturaleza. Se da aquí una especie de correspondencia entre el verdadero placer y aquel que pudiera ser aparente. Se trata de placer real, aquel que siendo agradable resulta agradable para los que aman las cosas nobles.

En todo caso, la definición aristotélica de felicidad, implica placer, pero además, siendo la felicidad una acción virtuosa, ésta en sí misma es placentera y también buenas y bellas y cada una de estas

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Cfr. *EN* I 5, 1096 a 5-7.

³⁷ Cfr. *EN*, I 8, 1098 b 30-31.

³⁸ Cfr. *EN*, I 8, 1099 a 29-30.

³⁹ Cfr. *EN*, I 8, 1099 a 5-7.

⁴⁰ Cfr. Yarza, I. ref. en *EN*, I 8, 1099 a 15-16.

cualidades en grado sumo⁴¹, como según refiere. A ello se añade la necesidad de bienes externos, ya que “pues es imposible o no es fácil realizar las obras buenas cuando no se cuenta con recursos⁴², aunque en correspondencia a su significado de “Punto Medio”, también puntualiza a este respecto, cuando refiere en el Capítulo X de su *EN* que la felicidad no exige grandes bienes⁴³, con lo cual aclara que aunque la felicidad tenga la necesidad de los bienes exteriores no implica que su prioridad sea la *praxis* moral. En todo caso, la riqueza deseada, la más elevada es aquella relacionada con la que proporciona la vida contemplativa, tal como se tratará de evidenciar en el respectivo análisis del Libro X de la *EN*. Con ello se descarta la vida dedicada a los negocios como la significativa, en todo caso, en intermedio a la vida contemplativa que es la más elevada, se ubica en orden ascendente de prioridad aquella en que se busca el honor. Respecto a los negocios, puntualiza Aristóteles:

(...) es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro. Por ello, uno podría considerar como fines los antes mencionados [placer, honor, virtud] pues éstos se quieren por sí mismos⁴⁴.

En lo que respecta específicamente al honor, Aristóteles lo asume y lo correlaciona junto con el placer, la inteligencia y toda virtud, como una cualidad más que da posibilidad de la felicidad perfecta. En efecto, en el Capítulo 7 de la *EN*, resalta que la felicidad debe ser, por perfecta, aquello que se elige por sí mismo y nunca por otro, con lo cual expone:

Mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad por sí mismos (puesto que desearíamos todas esas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también las deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellas seremos felices⁴⁵.

Habiéndonos paseado por estas consideraciones del Libro I de la *EN*, donde Aristóteles nos orienta respecto al significado de la felicidad, como el fin último de la actividad del hombre, corresponde ahora empalmar las reflexiones hasta elaboradas, con el desarrollo de los Libros II-V donde se aborda principalmente lo relativo a la “virtudes morales”, y dentro de ellas el significado del “Punto Medio”, además del significado de la Justicia, que como ha sido indicado, constituye una virtud decisivamente importante dentro del significado de la acción práctica.

1.2. Acerca de las Virtudes Morales (Libros II-V)

Se habla de “virtud” cuando está comprometida la valoración moral de acción humana (*praxis*). En Aristóteles, la *praxis* es la acción, el lugar del bien y el mal, de lo correcto y de lo incorrecto, y la disposición general de la acción es la de alcanzar el grado de perfección tal, que le permita al hombre alcanzar la felicidad. Esas disposiciones generales de la acción están referidas a situaciones típicas en el actuar del hombre ante circunstancias como la moderación ante la tentación de los excesos en el placer y el dolor. Esto nos señala un significado práctico de la virtud, lo cual es literalmente distinto al sentido teórico que podría erróneamente asignársele a la ética. Estaríamos con el análisis aristotélico de las “virtudes morales”, frente a la inseparable relación entre la teoría y la práctica, o en otras palabras, desde el significado de las virtudes morales aristotélicas nos encontramos ante la directriz de la acción práctica del hombre desde los preceptos teóricos de la ética. En esa relación dada entre el pensamiento teórico y la práctica, destaca un concepto considerado fundamental de la *EN*, el cual está referido al significado del “punto medio” (justo medio entre dos extremos), que para Aristóteles, resulta la característica en común de todas las virtudes. Un breve análisis del significado del “punto medio” y su repercusión en cada una de esas “virtudes”, desatacadas para la época griega, nos permitirá un acercamiento más próximo en cuanto a la relevancia su significado” dentro de toda la ética aristotélica y su referente, más que nunca vigente, en la cotidianidad y convivir actual.

⁴¹ *EN*, I 8, 1099 a 22-23.

⁴² *EN*, I 8, 1099 a 32-33.

⁴³ *EN*, X 8, 1179 a 1-5.

⁴⁴ *EN*, I 5, 1096 a 5-9.

⁴⁵ *EN*, I, 7, 1097 b 2-5.

1.2.1. Significado de “Punto Medio”

Un detalle a resaltar, tanto para este tipo de virtudes, como para las virtudes *Dianoéticas*, está relacionado con la tendencia de Aristóteles de destacar el significado de “término medio” como base de lo correcto, es decir, del “recto proceder”, donde los “extremos”, se manifiestan contradictorios al ejercicio de la virtud. Así, la primera precisión a formular se relaciona con la clara distinción que hace Aristóteles entre las virtudes “éticas” y las virtudes “dianoéticas”. Referíamos en el Capítulo Introductorio de este escrito, el significado de la palabra “ética”, la cual deriva de la palabra Griega “*éthos*”, que quiere decir “costumbre”, pero que tiene su homónimo, “*éthos*”, que significa “carácter”. Las virtudes analizadas por Aristóteles como la templanza, la generosidad, la magnanimidad, el valor, la mansedumbre, la veracidad, la cortesía, la amistad, el pudor, y la justicia, se les puede llamar virtudes del carácter, porque forman parte de las disposiciones ordinarias del hombre de acción, pero no pueden ser vistas como disposiciones singulares, sino una disposición sumatoria para actuar en sentido del recto proceder. Con ello, queda comprometido el significado de la “Prudencia” (*frónesis*) para la deliberación y a la actuación de la virtud, que quiere decir para Aristóteles, “precaución” o “sabiduría práctica” que actúa en determinadas circunstancias, tal como será mostrado en el análisis de esa virtud que desarrolla Aristóteles en el Capítulo Quinto del Libro VI de la *EN*.

Se pudiera decir que las virtudes éticas son tantas, como tantos son los impulsos y los sentimientos que la razón debe moderar. Estas perfeccionan el carácter y se derivan en el hombre de la costumbre, quién por su naturaleza tiende a perfeccionar esas costumbres con fines hacia la “perfección en el actuar”. Pudiera igualmente asumirse, en inmediata apreciación, que las virtudes éticas son como una facultad adquirida de la experiencia que luego se convertirían en hábito.

Pero contrariamente, Aristóteles pretende destacar principalmente -como se verá detalladamente en el abordaje de cada una de la virtudes éticas - una facultad para reconocer los “extremos”, llámese “exceso” o “defecto”, es decir, una facultad del Alma para discernir el “punto medio” entre lo “exagerado” y “lo incompleto”, entre “lo mucho” y “lo poco”. Así por ejemplo, llamarse valiente no es ser temerario, ni cobarde, ser valiente es asumir actitudes intermedias entre ambos extremos. Esta consideración la encontramos en la siguiente exposición:

En todo lo continuo y divisible es posible tomar más o menos o una cantidad igual, y esto o desde el punto de vista de la cosa misma o relativamente a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de la cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y este es uno y el mismo para todos; y relativamente a nosotros, al que ni es demasiado mucho, ni demasiado poco, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues sobrepasa y es sobrepasado en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero respecto a nosotros no ha de entenderse así, pues si para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad será también mucho para el que ha de tomarla, o poco: para Milón (*), poco, para el gimnasta principiante, mucho. Y lo mismo si se trata de la carrera y de la lucha. Así pues, todo conocedor rehúye el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere, pero el término medio no es la cosa, sino el relativo a nosotros⁴⁶.

Así, la primera conclusión que es posible extraer de lo anteriormente señalado, es que el “término medio” representa la matriz del análisis Aristotélico de la virtud. A continuación se destacan algunas virtudes morales analizadas por Aristóteles, donde se evidencia la relevancia del significado de “punto medio”.

Estas virtudes éticas, junto con las virtudes de relación interpersonal y la Justicia, son para Aristóteles, las más representativas -de hecho lo fueron para la época- y en consecuencia son las que desarrollan con más detalle en su obra *EN*. Principalmente, en el Libro Segundo, Capítulo 7, Aristóteles las describe y luego las profundiza en los Libros III, IV y V, respectivamente.

(*) Milón, atleta famoso del siglo VI a.C.

⁴⁶ Cfr. *EN* II, 6 1106a - 1106b 7.

Acerca de la Generosidad

Expone Aristóteles:

Si se trata de dar y recibir dinero, el término medio es la generosidad, el exceso y el defecto son la prodigalidad y tacañería; en éstas el exceso y el defecto se contraponen: el pródigo se excede en desprenderse del dinero y se queda corto en adquirirlo; el tacaño se excede en la adquisición y se queda corto en el desprendimiento⁴⁷.

Significa que la generosidad es el “justo medio” entre la avaricia y la prodigalidad; en consecuencia, la generosidad es el comportamiento justo que la razón obliga a asumir en relación con la acción de gastar dinero. Una explicación más amplia respecto a esta virtud la desarrolla Aristóteles en el Libro IV, Capítulo Primero de la *EN*.

Acerca de la Magnanimidad

Expone Aristóteles:

Por lo que se refiere a la dignidad y la malignidad, el término medio es la magnanimidad, el exceso es lo que llama vana hinchazón y el defecto la pusilanimidad. Y la misma relación que dijimos guardaba la generosidad respecto de la esplendidez, de la que se distinguía por referirse a sumas pequeñas, guarda otra disposición de ánimo respecto a la magnanimidad, que se refiere a las grandes dignidades, mientras que aquella se refiere a las pequeñas; se puede en efecto, aspirar a las dignidades como es debido, más de lo debido a menos, y el que se excede en su aspiraciones es ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición, y el medio carece de nombre; también carecen de él sus disposiciones, excepto la del ambicioso, ambición. Por eso los extremos intentan adjudicarse el terreno intermedio, y nosotros mismos unas veces llamamos al intermedio ambicioso y otras veces hombres sin ambición, y unas veces elogiamos al ambicioso y otras al hombre sin ambición⁴⁸.

Aún cuando la magnanimidad implica “grandeza”, Aristóteles aclara que tal grandeza es aquella para lo cual se es digno de ella y por tanto el adjudicársela a sí mismo caería en la “vana hinchazón”, esto es, en la vanidad; mientras que lo contrario, es decir, juzgarse digno menos de lo que se merece es pusilánime. En conclusión, la magnanimidad para Aristóteles, es el “justo medio” entre los excesos de la vanidad y el pusilánime, es decir, al igual que la generosidad, esta es una virtud de carácter que implica la actitud justa que la razón obliga a mediar entre impulsos contradictorios. Una explicación más detallada de estas consideraciones las desarrolla Aristóteles en el Libro IV, Capítulo Tercero, de la *EN*.

Acerca del Valor

Expone Aristóteles:

Respecto del miedo y la osadía, el valor es el término medio de los que se exceden, el que lo hace por carencia de temor no tiene nombre (en muchos casos no hay nombre): el que se excede por osadía es temerario, y el que se excede en el miedo y tiene deficiente atrevimiento, cobarde⁴⁹.

Y luego agrega, al destacar el significado de la confianza respecto a la acción:

El valor se refiere a la confianza y el temor, pero no a ambos de la misma manera, sino más bien a las cosas que inspiran temor. Es valiente, el que ante estas se muestran imperturbable y se porta como es debido, más bien que él obra así frente a las circunstancias que inspiran confianza⁵⁰.

⁴⁷ Cfr. *EN* III, 7 1107 b 8-13.

⁴⁸ Cfr. *EN* III, 7 1107 b 23-30.

⁴⁹ Cfr. *EN* II, 7 1107 b 2-4.

⁵⁰ Cfr. *EN* III, 9 1117 a 30-34.

Entonces en conclusión, para Aristóteles la virtud del valor es el “justo medio” entre los excesos de la temeridad y de la cobardía, así, el valor es la justa medida que se impone al sentimiento de temor que, si está privado del control de la razón, bien sea por defecto, en cobardía, o bien sea por el exceso opuesto, en audacia.

Acerca de la Templanza (Dominio de sí)

Expone Aristóteles:

Tratándose de placeres y dolores —no de todos—, y menor grado respecto de los dolores- el término medio es la templanza y el exceso el desenfreno. Personas que pequen por defecto respecto de los placeres, no suele haberlas; por eso a tales gentes ni siquiera se les ha dado nombre, llamémoslas insensibles⁵¹.

Entonces, la templanza nos la presenta Aristóteles como el “justo medio” entre los excesos de la intemperancia o libertinaje y la insensibilidad, por consiguiente, la templanza es la actitud justa que la razón nos obliga a asumir frente a determinados placeres corporales. El contenido explicativo de esta virtud la complementa Aristóteles en el Libro III, Capítulo diez, 11,12 de la *EN*.

Acerca de la Mansedumbre

Expone Aristóteles:

Respecto de la ira existe también un exceso, un defecto y un término medio; siendo estos prácticamente innominados, llamaremos al intermedio apacible y a la disposición intermedia apacibilidad; de lo extremos, al que peca por exceso digamos iracundo y su vicio iracundia, y al que peca por defecto, incapaz de ira⁵².

Entonces, la apacibilidad vendría siendo el “justo medio” entre la apacibilidad y la incapacidad de ira; entendida como la justa proporción de encolerizarse “por las cosas debidas y con quién es debido, y además cómo, cuándo y por el tiempo debido”. Es en consecuencia, la mansedumbre, una virtud que permite la serenidad y el no dejarse llevar por la pasión. Así, ser manso es la actividad justa que la razón obliga a asumir frente al exceso de la rabia, no controlarse o ser indiferente a ella. Una explicación en detalle de esta virtud la expone Aristóteles en el Libro VI, Capítulo 5, de la *EN*.

Acerca de la Veracidad

Expone Aristóteles:

Pues bien, respecto de la verdad, al intermedio llamémosle veraz y veracidad a la disposición intermedia, y en cuanto a la pretensión, la exagerada, fanfarronería y el que la tiene, fanfarrón, y la que se empequeñece, disimulo y disimulador el que lo tiene⁵³.

Siendo la veracidad el “justo medio” entre lo irónico y lo jactancioso, Aristóteles aclara, sin embargo, que tal virtud se refiere particularmente al actuar sincero, y en cuyo caso señala:

Pues al que ama la verdad y la dice cuando da lo mismo decirla o no, la diría aún más cuando no da lo mismo: entonces se guardará de mentir considerándolo vergonzoso, el que antes se guardaba de la mentira por la mentira misma⁵⁴.

En consecuencia, la veracidad es la justa medida que se impone al hablar.

⁵¹ Cfr. *EN* II 7 1117 b 4-8.

⁵² Cfr. *EN* II, 7 1108 a 5-7.

⁵³ Cfr. *EN* II, 7 1108 a 20-23.

⁵⁴ Cfr. *EN*, IV 7 1127 b 3-5.

Acerca de la Cortesía

Esta virtud, es para Aristóteles, una “(...) disposición intermedia que tienen cierta semejanza entre sí, pero son diferentes” con la Veracidad y la Amistad. La semejanza viene dada en que “...todas se refieren a la comunicación mediante palabras y acciones”; mientras que la diferencia está dada en que la veracidad se refiere a la verdad en la amistad y la cortesía, respectivamente. Particularmente, en lo que se refiere a la cortesía, Aristóteles señala:

Respecto al agrado, si se trata de diversión, el término medio es gracioso y la disposición gracia, el exceso bufonería y el que la tiene bufón, y el deficiente, desabrido, y su disposición, desabrimiento⁵⁵.

Así, la cortesía es la justa medida que la razón impone para la sana diversión, que por cierto, considera Aristóteles, es esta una actividad necesaria, según lo destaca en el Capítulo 8, Libro IV de la *EN*: “(...) y el descanso y el juego parecen ser una necesidad de la vida”⁵⁶.

Acerca del Pudor

En el Libro Segundo, Capítulo 7, al referirse al Pudor, Aristóteles, no la considera una virtud propiamente dicha (más bien le asigna un carácter de disposición intermedia entre los sentimientos y las pasiones), pero sin embargo la ubica como un valor en que es posible asignársele un “justo medio”, al respecto refiere:

La indignación es término medio entre la envidia y la malignidad, y todos ellos son sentimientos relativos al dolor o placer que nos produce lo que sucede a nuestros prójimos; el que se indigna se aflige de la prosperidad de los que no se la merecen, el envidioso, yendo más allá de éste, se aflige de la de todos, y el maligno se queda tan corto en afligirse, que hasta se alegra⁵⁷.

Una explicación complementaria del pudor como valor lo encontramos en el Libro Cuarto, Capítulo 9 de la *EN*.

1.2.2.- Significado de Justicia

Esta virtud es señalada por Aristóteles como la más importante, y su respectivo análisis lo desarrolla en todo el Libro Quinto de la *EN*. Previamente destaca en el Libro Segundo, Capítulo Siete, su complejidad (“su sentido no es simple”), y para lo cual sugiere dos clases, cada una con su correspondiente “término medio”. Acerca de su definición -por supuesto en base al significado de lo justo (y en contraparte lo injusto)- la comienza, a desarrollar en el Libro Quinto, de la manera siguiente:

Pues bien, vemos que todos están de acuerdo en llamar Justicia a la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: la disposición en virtud de la cual obran injustamente y quieren lo injusto⁵⁸.

Prosigue Aristóteles, señalando la relación entre lo justo con la legalidad y la equidad, según se evidencia en el siguiente texto:

Parece que es injusto el trasgresor de la ley, y el codicioso, y el que no es equitativo; luego es evidente que será justo el que se conforma a la ley y el equitativo. Por consiguiente, lo justo es lo legal y lo equitativo, y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo⁵⁹.

⁵⁵ Cfr. *EN*, II, 1108 a 17-20.

⁵⁶ Cfr. *EN*, IV 8 1128 b 3.

⁵⁷ Cfr. *EN*, II, 7 1108 b 7.

⁵⁸ Cfr. *EN* V 1 1129 a 6-10.

⁵⁹ Cfr. *EN* V, 1 1129 a 31-35.

Inmediatamente después de esta interpretación, encontramos un sentido colectivo de la Justicia, en relación a que es la Justicia el respeto a la ley del Estado, según queda destacado seguidamente:

Como el trasgresor de la ley era injusto y el que se conformaba a ella justo, es evidente que todo lo legal es en cierto modo justo, pues lo establecido por la legislación es legal y de cada una de estas disposiciones decimos que es justa. Las leyes se refieren a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos, o a los mejores, o a los que están en el poder, o de alguna cosa semejante; de modo que en un sentido, llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad Política⁶⁰.

Luego, como quiera que esta legislación abarca todas las demás virtudes - ya descritas - y deben ser acatadas por todos los ciudadanos, de alguna manera, la virtud de la Justicia comprende toda la virtud ciudadana, de cuya actuación o práctica debe emerger el bien colectivo. La fundamentación de lo afirmado la señala Aristóteles en la siguiente exposición:

Esta clase de Justicia es la virtud perfecta, no absolutamente hablando, sino con relación a otro; y por eso muchas veces la Justicia parece la más excelente de las virtudes, y que “ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosas como ella” y decimos con el proverbio que “en la Justicia se dan, juntas, todas las virtudes⁶¹.”

Y, acerca del porqué “la Justicia es la más excelente de las virtudes”, Aristóteles agrega:

Es la virtud más perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo con uno mismo⁶².

Notamos la fuerte intención de Aristóteles en resaltar el significado práctico de la virtud, y en refuerzo a lo expresado en el inicio del presente capítulo, el máximo valor de la Justicia y con ella todas las demás virtudes, se manifiesta dentro de la *polis*, en procura del bien común, más que el individual.

En cuanto al “término medio” de este tipo de Justicia, Aristóteles lo refiere como “lo igual”, cuyo opuesto es “lo desigual”, según se destaca en el siguiente texto:

Puesto que el injusto es desigual y lo injusto desigual, es evidente que existen también un término medio de lo desigual, y este es lo igual, porque en toda acción en la que se da lo más y lo menos se da también lo igual. Por lo tanto, si lo injusto es injusto es desigual, lo justo es igual, cosa que, sin necesidad de razonamiento, todos admiten. Y puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio⁶³.

Estas interpretaciones de “lo igual” en este tipo de Justicia, representa el punto de partida para el subsiguiente y otro significado que Aristóteles le atribuye a la Justicia. Esta se refiere específicamente a la repartición de los bienes, de los beneficios y de las ventajas. Una primera interpretación al respecto, la encontramos en el siguiente texto:

Queda dicho, pues, que es lo injusto y que lo justo, y una vez definidos estos es claro que la conducta justa es un término medio entre cometer la injusticia y padecerla: en efecto, lo primero es tener más y lo segundo tener menos. Y la Justicia es una especie de término medio pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos⁶⁴.

Así, la Justicia entendida de esta manera, se constituye en una “justa medida” con la que se reparten los beneficios, en cuanto lo ventajoso y lo provechoso, pero además, lo contrario, es decir, las

⁶⁰ Cfr. *EN* V 1 1129 b 12-18.

⁶¹ Cfr. *EN* V, 1 1129 b 25-30.

⁶² Cfr. *EN* V, 1 1129 b 30-32.

⁶³ Cfr. *EN*, V, 3 1131 6-11.

⁶⁴ Cfr. *EN*, V, 5 1113 b 32 –1134 a 1.

desventajas y lo perjudicial. Sería algo así como una especie de responsabilidad solidaria, según se desprende de lo expresado en el párrafo, referido inmediatamente siguiente al anteriormente señalado:

La Justicia es la virtud por la cual se dice del justo que práctica deliberadamente lo justo y que distribuye entre el mismo y otro, o entre dos, no de manera que de lo bueno reciba más y el prójimo menos, y de lo malo a la inversa, sino proporcionalmente lo mismo, e igualmente se distribuye entre otros dos. Y tratándose del injusto, la injusticia es todo lo contrario, esto es, exceso y defecto, contra toda proporción, de lo inútil y perjudicial⁶⁵.

De lo dicho hasta ahora, en relación a la virtud de la Justicia, se destaca, como ocurrió con las anteriores virtudes éticas señaladas, el significado del “término medio”, lo que como ha sido afirmado, representa a efectos de este trabajo, un punto de referencia fundamental.

Consideramos también oportuno destacar el hecho de que el conjunto de virtudes éticas antes discutidas son las que imperaban en el tipo de “sociedad moral que para la época de Aristóteles prevalecía”⁶⁶. Pero sin embargo no resulta difícil imaginar que de ser otro el sistema moral de la época griega, a la que perteneció Aristóteles, y de ser otras las virtudes morales imperantes, de la misma manera fuesen tratados por Aristóteles, siempre destacando el significado de “término medio”, fundamento del recto proceder en el hombre.

Es claro además que de las otras tantas virtudes morales, posteriormente adaptadas y perfeccionadas por el hombre en su evolución social, siempre ha prevalecido el no tender a los extremos (“ni de lo mucho”, ni de lo poco”), por ser estas últimas, posturas inadecuadas e ineficaces en sus fines.

Finalmente, en lo que respecta a la virtud de la Justicia, además de su importancia, expone Aristóteles, su dificultad en relación con las demás virtudes morales. Refiere Aristóteles:

Del mismo modo piensan que el conocer las acciones justas y las acciones injustas no exijan una gran sabiduría, porque no es difícil entender las acciones de las que hablan las leyes (...) Pero cómo hay que obrar y cómo hay que distribuir la Justicia, esto es una tarea superior que conocer las cosas que hacen bien a la salud. También aquí es fácil saber que la miel, el vino, el eléboro y la cauterización y la incisión producen salud y a quién y cuándo, es tarea tan grande que sólo el médico puede cumplirla⁶⁷.

En referencia a las demás virtudes, no es lo mismo, por ejemplo, describir con más o menos precisión qué sea la fortaleza que “determinar cómo y con quienes y por qué motivos y por cuánto tiempo debe uno irritarse”⁶⁸.

1.3. *Acerca de las Virtudes Intelectuales (Libro VI)*

Como ha sido indicado, este Libro se divide en ocho Capítulos y trata sobre el tema de las virtudes intelectuales o *Dianoéticas*. Cada Capítulo se refiere a: Capítulo primero: Narra el paso de las virtudes morales a las intelectuales. Las virtudes intelectuales pertenecen a la parte racional del Alma, la cual se divide en parte científica y calculadora; Capítulo segundo: Se distinguen dos ideas fundamentales: a) las virtudes intelectuales son órdenes que benefician el logro de la verdad; b) la verdad propia de la parte calculadora es la verdad acorde con el deseo recto; Capítulo tercero: Aristóteles especifica cinco virtudes intelectuales: *intelecto*, *sabiduría*, *ciencia*, *arte* (o *técnica*) y *Prudencia*. Define además la ciencia por ser necesaria y demostrativa; Capítulo cuarto: en este Capítulo se trata sobre el arte o técnica. El arte es un hábito referido a la producción y dirigido por una razón verdadera; Capítulo quinto: Aquí Aristóteles se centra en una virtud principalmente de acción, *la Prudencia*. La Prudencia es la ayuda al ser humano a distinguir entre lo bueno y lo malo. Esta virtud junto con el arte son las que se ocupan de la actividad humana, según Aristóteles lo que puede ser de otra manera de cómo es; Capítulo sexto: En este Capítulo se explica el intelecto como la capacidad de intuir los principios de los que parte toda demostración de una ciencia; Capítulo séptimo: Se explica la sabiduría. La sabiduría es una

⁶⁵ Cfr. EN, V, 5 1134 a 1-8.

⁶⁶ Cfr. Montoya, J y Conill, J (1980).

⁶⁷ EN V, 9 1137 a 9-17.

⁶⁸ EN, II 9 1109 b 14-16. Cfr. Yarza, I.

de las virtudes que cubren el ámbito del conocimiento teórico y que une la ciencia a la intuición de los principios últimos. Se debe distinguir claramente de la Prudencia, ya que la sabiduría es un conocimiento universal de realidades excelsas y la Prudencia atiende a lo particular y concreto de los bienes humanos, y Capítulo octavo: Aristóteles trata nuevamente la Prudencia explicando su vínculo con la Política y reiterando su carácter particular relacionado con la experiencia. Para Aristóteles, el punto de partida en la definición y clasificación de las virtudes *Dianoéticas*, reside en el significado que el mismo le atribuye al Alma (que como ya ha sido señalado, comprende el Alma racional y el Alma irracional, respectivamente). En lo que respecta al Alma racional, Aristóteles le asigna a su vez, dos partes esenciales: La científica y la calculativa. La primera (el Alma científica), dice, se ocupa de los entes que no pueden ser de otra manera (por ejemplo, las matemáticas, la astronomía, el orden natural etc.), y la segunda, el Alma calculativa, se ocupa de los entes que tienen la posibilidad de ser de la manera en que son contemplados. Estos entes son también llamados “entes contingentes”, a diferencia de los primeros que son llamados “entes necesarios”. Dentro de estas clasificaciones también se tornan claves los términos “verdad” y “acción”. Así, la “verdad” se relaciona con lo científico, esto es la sabiduría (*sophia*); mientras que la “acción” se relaciona con lo calculativo, esto es la Prudencia (*phronésis*). Esta última categorización viene del término “deliberar”, en tanto que según Aristóteles, “deliberar” y “calcular”, es la misma cosa (*EN*, Libro VI, Cap. 1).

Ambas virtudes, la Prudencia y la sabiduría constituyen para Aristóteles, la parte más elevada del Alma y por consiguiente están por encima de las virtudes éticas. Luego, por ser estas - como queda entendido - virtudes de la razón, la Prudencia es definida como parte de la razón práctica mientras que la sabiduría forma parte de la razón teórica, o contemplativa como es también conocida. Seguidamente, abordaremos detalles de cada una de éstas virtudes de la razón. Un análisis más amplio y detallado correspondiente al significado de la Prudencia y su relación con otras virtudes éticas, lo expone Aristóteles principalmente en el Libro VI de la *EN*, mientras que la sabiduría es tratada en el Libro X de la misma obra.

1.3.1. Capítulo Primero. Acerca de las Partes del Alma Racional

Notamos (En *EN I 7*, 1098a 12-20) ahora que la definición de felicidad queda establecida como “ la actividad del Alma en conformidad con la virtud”, con lo cual la interpretación del real significado de ésta queda determinada por el significado de los términos Alma y virtud, respectivamente, tal cual lo señala Aristóteles cuando cita:

Puesto que la felicidad es una actividad del Alma según la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud, pues acaso así consideramos mejor lo referente a la felicidad⁶⁹.

Además, es necesario considerar las distintas clasificaciones que Aristóteles hace acerca de las virtudes, porque como ya fue señalado “(...) las virtudes son varias, conforme a la mejor y la más perfecta”. En principio, los términos “*Alma*” y “*virtud perfecta*”, se nos presentan acoplados, lo cual significa que profundizar acerca del significado de “la virtud perfecta”, es también profundizar en el significado del “Alma”, particularmente la que corresponde al “Alma intelectiva” o Alma racional, la que es propia del hombre. En relación a esto, Aristóteles expone:

Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del Alma, y decimos que la felicidad es una actividad del Alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer en cierto modo lo referente al Alma, como el que cura los ojos también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la Política es más estimable y mejor que la medicina⁷⁰.

⁶⁹ Cfr. *EN I*, 13 1202 a 13-15.

⁷⁰ Cfr. *EN I*, 13 1102 a 15-20.

Recordamos que el “Alma” para Aristóteles es la “causa y principio del cuerpo viviente; causa en cuanto a principio del movimiento mismo, en cuanto fin y entidad de los cuerpos animados”⁷¹. Pero cuando se hace referencia a la “virtud perfecta”, es decir, virtud racional, no está incluido cualquier “cuerpo animado” (manifestación de vida), sino a una actividad muy particular del hombre como único ser poseedor de la razón, y en consecuencia queda definida la virtud como: “la perfecta actuación de la naturaleza esencial del hombre” Es decir, felicidad y virtud en la ética aristotélica se muestran inesperables, en cuanto que ésta primera (felicidad) es producto y manifestación de la segunda (*virtud*).

También se vale Aristóteles de las ya conocidas partes del Alma: Irracional (Vegetativa y Sensitiva) y la Racional (Intelectiva), para establecer dos tipos esenciales de virtudes: la “virtud ética” (relacionada con el Alma irracional) y la “*virtud dianoética*” (relacionada con el Alma racional), respectivamente. En relación a la “*virtud ética*”, Aristóteles destaca inicialmente, su primer componente, es decir, el Alma vegetativa, de lo cual señala: “Lo irracional en parte parece común y vegetativo, quiere decir la causa de la nutrición y el crecimiento, pues esta facultad del Alma puede admitirse en todos los seres que se nutren...”⁷².

Notamos la reiteración de que el “Alma vegetativa” es común a todos los seres vivientes y por consiguiente no se trata de una virtud específicamente humana. Respecto al otro componente de la “virtud ética”, es decir el “Alma sensitiva”, Aristóteles destaca una diferencia notable, en cuanto a que este tipo de Alma es específicamente humana, y por consiguiente conserva cierto tipo de razón. Al respecto señala Aristóteles:

Pero parece que hay otro principio irracional en el Alma, que participa, sin embargo, de la razón en cierto modo. Pues tanto en el continente como en el incontinente elogiamos la razón y la parte del Alma que tiene razón (porque rectamente exhorta también a lo mejor), pero también aparece en ello algo más, ajeno naturalmente a la razón, que lucha y contiene con la razón⁷³.

Este tipo de virtud se manifiesta entonces, como una tendencia a dominar los impulsos (y los sentimientos), que por su naturaleza no pueden ser controlados. Como por ejemplo, entre otros, la “liberalidad” y la “templanza”. En consecuencia este tipo de virtud, queda configurada a través de la costumbres.

Luego, al referirse al otro tipo de virtudes, es decir, “*virtudes dianoéticas*”, Aristóteles las categoriza como “superior a las virtudes éticas”, y la define como “virtud racional” propiamente dicha y su origen es la sabiduría, la inteligencia y la Prudencia. Estas, como tales, son exclusivas del “*Alma racional*” y por tanto peculiares al hombre.

No obstante, de esta clasificación de virtudes, anteriormente descritas, en las que unas son “más elevadas” que otras, las del intelecto sobre las de la costumbre, ellas en conjunto configuran los valores del tipo ideal del hombre, de cuya vinculación surge la “perfecta actuación de la naturaleza esencial del hombre” (1098 a 16-19), y así el logro de la felicidad. A continuación, se abordará el significado de las distintas virtudes a las cuales hace alusión Aristóteles en su *EN*, porque como ya ha sido expresado éstas constituyen la base de la felicidad.

1.3.2. Capítulo Segundo. Acerca del Significado de la Elección

A decir de Bravo, F. (1992), Aristóteles sitúa el análisis de la acción en el marco de la ética, al punto de que en Aristóteles es más conveniente referirse a la “ética de la acción”⁷⁴. Agrega Bravo, F. que la importancia de la concepción aristotélica de la acción desde el punto de vista ético es que desde el plano genérico, la ética aristotélica es considerada como una “ética de la acción”. Siendo así, es de importancia capital determinar lo que se entiende por “Acción” (*praxis*) y por “Elección” (*proairesis*). De acuerdo a Aristóteles, sin *proairesis* no hay *praxis*, es decir, sin elección no hay acción, sentencia

⁷¹ Cfr. Montoya, J. y Conill, J. (1988):193.

⁷² Cfr. *EN* I, 13 1102 b 23.

⁷³ Cfr. *EN* I, 13 1102 b 13-17.

⁷⁴ Cfr. Bravo, F. (1992).

ésta, cuyo análisis involucra a su vez, determinar lo que se entiende por “Deliberación” (*boûleusis*). Esto último, por cuanto, según Aristóteles, sin deliberación no hay elección. Así, se tiene de esta relación que: “Sin elección no hay acción, y sin deliberación no hay elección (Deliberación - Elección - Acción). De tal manera, que en el proceso, en la génesis de la Acción, necesariamente hay que entender lo que es la Deliberación para poder entender lo que es la elección, y entender la elección para poder entender lo que es la acción desde el punto de vista aristotélico. Para Bravo, F. la definición aristotélica de la acción logra integrar no solamente la misma acción como tal, sino también el antecedente necesario de la acción, es decir, su causa final. Se trataría entonces de una definición que contempla no solamente la misma acción como tal, sino también su antecedente y su consecuente, lo cual constituiría una evidente ventaja en relación con las modernas concepciones de la acción. Otro elemento que debe agregarse a este análisis, a decir de Bravo, F. es el de la “Producción” (*poiesis*), para hablar de “Acción y Producción”. En el Libro VI, Capítulo 4, Aristóteles contrapone la Acción con la Producción, y esto constituye una de las caracterizaciones más destacadas de la “Acción”. Al respecto refiere Aristóteles: “ni la acción es producción, ni la producción es acción, traducido actualmente como: “ni la *praxis* es técnica, ni la técnica es *praxis*”⁷⁵.

Precisamente, en su Libro “La racionalidad de la ética de Aristóteles”, en su Capítulo II referido como “Ontología de la Ciencia Ética”, en su análisis del “Horizonte Ontológico del Obrar Humano”, Yarza I. expone que para “Aristóteles la categoría de lo humano, que contra distingue a los fenómenos estudiados por la ética, se diferencia de lo natural por la intervención en su origen de la inteligencia y la voluntad del hombre, la deliberación (*boûleusis*) y la elección (*proairesis*)”⁷⁶.

Expone el mismo Yarza, I. que “el proceso previo de cualquier *praxis* o *poiesis* debe darse necesariamente la deliberación (*boûleusis*) y consecutivamente la elección (*proairesis*)”⁷⁷. Según se expone en la *EN*, “ante la tendencia a un fin, el hombre debe deliberar sobre los medios a su alcance para lograrlo, para después decidirse, elegir y poner por obra aquel que la razón práctica le indique como más adecuado”⁷⁸. No obstante, siendo diversos los fines, el proceso también será diverso. Así, la deliberación del artista será sustancialmente distinta a la del hombre prudente. Para el caso del artista, será el arte quien le oriente según criterios de carácter estrictamente técnicos; pero en el caso del hombre prudente, la Prudencia dirigirá la deliberación señalando lo que debe hacerse no para la perfección técnica del producto, sino para la bondad moral de la acción y del sujeto⁷⁹. Por ejemplo, según lo refiere Reeve, C.:

Deliberando el artista en vista de la producción, que “no es un fin absoluto”, y el phrónimos en vista de la *praxis*, siendo “la buena conducta fin en sentido absoluto”, parece claro que el arte quedará subordinado a la phrónesis⁸⁰.

Por su parte, Aubenque, P. también aporta en este análisis al relacionar el significado de la elección con su significado de la Prudencia cuando refiere que la doctrina aristotélica del obrar humano es “solidaria con una cosmología y, más profundamente, con una ontología de la contingencia”⁸¹. Agrega Yarza, I. que “La diversidad ontológica de realidades necesarias y contingentes es uno de los elementos implícitos que permite a Aristóteles distinguir entre las actividades humanas las teóricas de las prácticas, sean éticas o productivas”⁸². La realidad sensible puede ser distinta a como es, así, el hombre puede construir artefactos, como también con su obrar construir su propio carácter ético.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.* Bravo, F. (1992).

⁷⁶ Cfr. Yarza, I. Horizonte Ontológico del Obrar Humano. En: La Racionalidad de la ética de Aristóteles.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *EN* VI, 2, 1139 a 31 ss. Cfr. Yarza I.

⁷⁹ En este punto caemos en uno de los aspectos de mayor repercusión interpretativa entre los estudiosos de la Ética de Aristóteles. Se trata del silogismo práctico: La cuestión de la deliberación y la elección en la acción moral, asunto que será abordado con cierto detalle en análisis del siguiente Capítulo (Tercero, “Acerca de las Virtudes Intelectuales).

⁸⁰ Reeve, C. (1992). Cfr. Yarza, I.

⁸¹ Aubenque, P. (1976). Cfr. Yarza, I.

⁸² Cfr. Yarza, I.

1.3.3. Capítulo Tercero. Acerca de las Virtudes Intelectuales

Así como las virtudes morales perfeccionan el carácter, las virtudes intelectuales perfeccionan al intelecto, el intelecto práctico. Porque Aristóteles distingue el intelecto teórico del intelecto práctico. Entonces, es propio de las virtudes intelectuales el perfeccionamiento de las facultades intelectuales del intelecto práctico, y la principal virtud intelectual, la virtud intelectual por excelencia para Aristóteles, tal es la Prudencia (*phrónesis*). Luego están otras secundarias, pero la Prudencia constituye para Aristóteles, la virtud intelectual fundamental, y ella desempeña un papel de primer orden en toda la ética aristotélica. De hecho, todo el Libro VI de la *EN* está dedicado a la Prudencia. Pero, para Bravo, F. existe una verdadera “trabazón” entre virtudes morales y virtudes intelectuales y el papel de la Prudencia en la génesis de las virtudes morales a lo largo de este Capítulo tercero del Libro VI de la *EN*.

Como se ha indicado, la elección es causa de la acción, pero es ella misma causada por la fuerza combinada del deseo y del intelecto. Esa combinación se lleva a cabo en el proceso de deliberación, y por eso entonces, para una correcta intelección de la elección en el sentido aristotélico, es necesario profundizar en el deseo y en la misma deliberación. El deseo racional mueve a su vez, la fuerza deliberativa del intelecto, que origina la deliberación. El análisis de la deliberación lo desarrolla Aristóteles en el Libro III, Capítulo tercero de la *EN*, y se repite en el Libro VII, Capítulo séptimo, en la *Metafísica* (*Met.*), pero no la figura de la deliberación, sino de la concepción. Referida a la concepción de algo. En todo caso, la deliberación debe distinguirse de la investigación. La investigación según Aristóteles, averigua la existencia de algo y también que es algo. La investigación, bien concebida, averigua si existe algo y qué es; mientras que la deliberación averigua cómo se hace algo. La deliberación se hace entonces, en el dominio de lo práctico; mientras que la investigación se da en el dominio de lo teórico. La deliberación averigua cómo se hace algo, y tratándose del razonamiento ético fundamental averigua cómo se alcanza el bien supremo del hombre, el fin último del hombre, el primer bien deseado. En general, se delibera sobre cosas que: i) cosas que están en nuestro poder. No se delibera sobre cosas que no están en nuestro poder; ii) cosas que son alcanzables por medio de la acción y no mediante la investigación. No se delibera sobre cosas que se sitúan en el dominio de lo teórico sino de lo práctico; iii) sobre cosas que ocurren por medio de nosotros. Nosotros tenemos que ver con la ocurrencia de esas cosas. No deliberamos sobre cosas que no tienen que ver con nosotros, y iv) sobre cosas que no ocurren sobre la misma manera. Deliberamos sobre cosa que ocurren una vez de una manera, y otras veces de otra manera. Por esto es que concluye Aristóteles que lo normal es que no deliberamos sobre fines, sino sobre medios. En particular, no deliberamos sobre el fin último del hombre, es decir, la tarea propia del hombre. El hombre tiene un fin último, pero no deliberamos sobre el fin último, sino de los medios para alcanzar el fin último. Ahora bien, desde el mismo momento en que el pensamiento deliberativo que es el pensamiento movido por el deseo del fin, es el pensamiento deliberativo. Desde el momento en que el pensamiento deliberativo descubre uno de sus medios, la acción se sigue inmediatamente y necesariamente, según Aristóteles, con el mismo rigor que se sigue la conclusión de un silogismo demostrativo. Y la conclusión de un silogismo demostrativo se sigue por fuerza, se sigue necesariamente, inmediatamente. El ejemplo universal es: “Todos los hombres son mortales, Juan es un hombre, luego, Juan es mortal”. Así mismo ocurre con la acción, una vez que el pensamiento deliberativo, el intelecto deliberativo, ha descubierto uno de sus medios, se sigue según Aristóteles, necesariamente e inmediatamente, con la misma necesidad que se sigue la conclusión de un silogismo demostrativo.

Entonces, la acción para Aristóteles se presenta de este modo como conclusión de un silogismo práctico. En este silogismo práctico la Premisa mayor es puesta por el deseo racional, por el deseo del fin último: “hay que realizar todo lo que conduce a la felicidad. La Premisa menor en cambio, es puesta por el intelecto deliberativo, el intelecto deliberativo después de averiguar, después de inspeccionar. Se dice por ejemplo, esta acción ‘X’ conduce a la felicidad, y entonces viene la conclusión del silogismo práctico que es ya la acción: hago ‘X’”⁸³.

La premisa mayor es puesta por el deseo, la premisa menor es puesta por el intelecto deliberativo y la conclusión es puesta por el agente que inmediatamente se pone en obra. De esta manera la

⁸³ Cfr. *Ibid.* Bravo, F. (1992).

acción en la filosofía aristotélica de la acción se presenta como conclusión de un silogismo práctico. Por cierto, del silogismo práctico se ocupa Aristóteles no solo en este lugar de la *EN* (8, 1144 a 31-33), también se ocupa en otras partes de la *EN*⁸⁴, en la *Met.*⁸⁵, y también en “Sobre el movimiento de los animales *An.*⁸⁶ (*Motri animalium*). Esto dice que la doctrina del silogismo práctico no es en Aristóteles una doctrina aislada, es una doctrina que la reitera y que es aplicable no solamente a la acción, sino también a la producción, por cuanto acción y producción no difieren entre sí por la estructura del razonamiento; la estructura del razonamiento es el mismo en ambos casos, y esta es la que sigue precisamente el silogismo práctico.

1.3.4. Capítulo Cuarto. Acerca de la Técnica y el Arte

En el Capítulo Cuarto de la *EN*, se lee:

Entre las cosas que pueden ser de otra manera, es decir, entre las cosas que no son necesarias, entre las cosas contingentes, están las que es objeto de producción, por ejemplo una mesa, y lo que es objeto de acción...⁸⁷.

Se evidencia en ese texto, la inmediata distinción entre el “objeto de producción”, y “objeto de acción”. Esa distinción también ha sido advertida por Aristóteles, en otras de sus obras, por ejemplo, cuando refiere que: “de modo que la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta, de la disposición para la producción” (Cit. Op).

Así, hay una facultad de la acción, como también hay una capacidad de la producción. En otras palabras, hay una inteligencia práctica, pero también hay una inteligencia productiva, de modo que también la disposición racional apropiada para la acción, es cosa distinta de la disposición racional para la producción. Por lo tanto, tampoco se incluyen la una en la otra, en efecto, ni la acción es producción, ni la producción es acción.

Ahora bien, puesto que la construcción es una técnica, y es precisamente una disposición racional para la producción, y no hay técnica alguna que no sea una disposición racional para la producción, no hay disposición alguna de esta clase que no sea una técnica, serán lo mismo la técnica y la disposición productiva acompañada de la razón verdadera. Toda técnica versa sobre el llegar a ser y sobre el idear y considerar como puede producirse o llegar a ser algo de lo que es susceptible, tanto de ser como no ser, y cuyo principio está en lo que se produce y no en lo producido: En efecto, la técnica no tiene que ver con las cosas que son o se producen de una manera natural porque esas cosas tienen su principio en sí mismas, y como acción y producción son cosas distintas, la técnica o el arte tienen que referirse a la producción, no a la acción, y en cierto modo el azar y el arte tienen el mismo objeto.

El arte o la técnica, es pues, una disposición productiva acompañada de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, una disposición productiva acompañada de razón falsa relativa a lo que puede ser de otra manera. Para Bravo, F. (1992), desde aquí empieza a evidenciarse la inconsistencia de Aristóteles en separar la *praxis* y la *poiesis*, la acción y la producción. Pero, de donde proviene esa contraposición que hace Aristóteles entre la acción y la producción, la atribuye Bravo, F. a que la *poiesis* que Aristóteles concibe, como la originario, la causa de algo contingente, eso es precisamente producción para Aristóteles. Lo contingente para Aristóteles, algo que puede ser o no ser, eso es la producción para Aristóteles. Así, la producción, tal como la concibe Aristóteles, tiene un fin, una meta, un *telos*, exterior a ella, y por lo tanto diferente (*heteron*) de ella. Por ejemplo, la mesa representa la meta de la producción del carpintero, el cuadro es la meta de producción del pintor, el puente es la meta de producción del ingeniero, la casa es la meta de producción del arquitecto, etc. Entonces, en estos casos, la meta es exterior a la producción, y por consiguiente, diferente

⁸⁴ Cfr. *EN* VII, 5 1147 a 26-33.

⁸⁵ Cfr. *Met.* IX, 5 1048 a 11-15.

⁸⁶ Cfr. *EN* VII, 701 a 7-33.

⁸⁷ Cfr. *EN* VI 4 1140 a 7.

de ella. Tratándose de la acción en cambio, esto no puede ser así. La meta de la acción es inmanente a la acción, y por consiguiente, la misma acción. En efecto, para Aristóteles, la meta de la acción es la *eupraxis*, que significa “la acción excelente”, o la “buena acción”. Esta es entonces, la meta de la acción, no algo diferente de la acción, sino la misma acción en un grado más alto, la misma acción perfeccionada. Y es esta la diferencia fundamental que existe, según Aristóteles, entre la producción y la acción; mientras que la producción tiene una meta que es exterior a la producción, e incluso al productor, la acción tiene una meta que le es inmanente, que por consiguiente es la misma acción. Entonces, acción y producción difieren entre sí por el tipo de fines, no por la estructura del razonamiento, dando cabida a lo que Aristóteles denomina “silogismo práctico”, el cual fue analizado en su aproximación en el Capítulo Tercero de este Libro VI.

1.3.5. Capítulo Quinto. Acerca de la Prudencia

El punto de partida para la discusión de la valoración de la virtud llamada “Prudencia”, y su relación con todas las demás virtudes, comienza con lo expresado por el propio Aristóteles, según fue indicado en el Capítulo II de este escrito, cuando señala:

Parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para el mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general⁸⁸.

Así, la Prudencia consistiría en la facultad de saber dirigir correctamente la vida del hombre, en consecuencia, en saber deliberar en torno a lo que es bueno o malo. Pero además, esta capacidad de decisión sería en todo caso una disposición práctica gobernada por la razón, según se destaca posteriormente:

Tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre⁸⁹.

Estaríamos entonces, según estas consideraciones acerca de la Prudencia, en presencia de la sabiduría práctica que actúa en determinadas circunstancias, donde el significado de la “deliberación” adquiere particular importancia, en que para Aristóteles consistiría básicamente en calcular bien los medios, una vez determinado el fin. Luego, dado que esa “deliberación” representa un término inmediatamente relacionado con la Prudencia, resulta conveniente considerar su significado. En efecto, según Aristóteles, la Prudencia ayuda a deliberar acertadamente en relación a los verdaderos fines (verdadera felicidad) del hombre en tanto que indica los medios adecuados para alcanzar estos fines verdaderos, en otras palabras, ayuda a encontrar los requerimientos hacia determinados fines, sin que tenga que considerar cuales son los fines mismos, aunque por supuesto queda claro que el éxito de alcanzar tales fines dependen de la acertada decisión de utilizar los medios adecuados. En relación a esto último Aristóteles expone:

Pero no deliberamos sobre los fines sino sobre los medios que conducen a los fines. En efecto, ni el médico delibera sobre si curará ni el médico sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ningún de los demás sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por el cual se alcanzaría más fácilmente y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante ese, y éste a su vez mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera, que es la última que se encuentra⁹⁰.

Queda claro, en esta propuesta, que el objetivo está bien definido y el alcanzarlo exige la deliberación correcta, lo cual incluye el reflexionar sobre todas las alternativas posibles, y en consecuencia, necesariamente, deberán estar involucradas las virtudes éticas con lo que queda establecida la relación entre ambos tipos de virtudes, es decir, se establece una especie de dependencia recíproca, en que no es posible poseer una, descartando la otra. No se es justo si no se es prudente, y no

Cfr. *EN* VI, 5 1140 a 224-27.
Cfr. *EN* VI, 5 1140 b 4-6.
Cfr. *EN* III, 3, 1112 b 12-20.

existe Prudencia en el acto si no se manifiesta la Justicia, por ejemplo. Esta relación queda establecida en *EN* con los siguientes términos:

Además, el hombre lleva a cabo su obra mediante la Prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin propuesto y la Prudencia los medios que a él conducen⁹¹. Y luego: “Resulta claro por tanto de lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin Prudencia, ni prudente sin la virtud moral⁹²”.

De esta manera queda explícita la vinculación entre la Prudencia y las virtudes éticas.

Ya en el Capítulo III, en su aparte referido a las “Partes del Alma”, se indica que Aristóteles distingue, en correspondencia con el doble aspecto del Alma (lo racional puro y lo racional en cuanto domina lo irracional), *las virtudes éticas* (propriadamente morales) de la *virtudes Dianoéticas* (propriadamente intelectuales). Se refería allí que la virtud *Dianoética* principal es la Prudencia, que constituye la “sabiduría práctica”, por cuanto ayuda a deliberar bien sobre lo que nos conviene en el conjunto de la vida humana, esto es, a discernir en nuestra toma de decisiones entre el defecto y el exceso, orientando a las demás virtudes éticas. Así queda recogido en la *EN* la relación entre la Prudencia y las virtudes éticas: Las virtudes éticas son “un hábito selectivo que consiste en el término medio, tomado desde nuestro punto de vista, determinado por la razón y por la forma de comportarse del hombre prudente⁹³”.

Otras consideraciones que consideramos importante abordar se relacionan con las caracterizaciones que le asigna Aristóteles a la virtud de la Prudencia desde el punto de vista de ésta como saber. En efecto, a este respecto refiere Yarza, I. que Aristóteles no considera la virtud de la Prudencia como ciencia, ni como arte. Así lo expresa Aristóteles en *EN*, cuando afirma:

(...) que la Prudencia no es una ciencia es evidente. En efecto, tiene por objeto lo individual (...) de lo cual no hay ciencia, sino sensación⁹⁴.

Significaría que la Prudencia pone al hombre que laejercita, en relación con las situaciones singulares a partir de las grandes decisiones de la vida, que se toman en sentido del logro de la felicidad. Indica el mismo Yarza, I. que en cuanto a la Prudencia se trata de una virtud que permite ver en cada circunstancia concreta lo que se debe hacer. Así, la Prudencia “dirige la acción y la acción tiene relación con los particulares (...) en consecuencia debe poseer ambos conocimientos, o preferentemente el conocimiento de lo particular⁹⁵”. Con esto se estaría reforzando el concepto de Prudencia con el de sabiduría, según el cual, quien la pone en práctica, deja de manifiesto una percepción moral que le permite saber, ante una situación dada, reconocer en qué sentido se puede actuar bien o mal.

Con todo esto, se podría afirmar que la Prudencia es la virtud más representativa de la vida práctica, aunque el que la manifiesta no lo advierte, excepto cuando reflexione finalmente, acerca del alcance de sus acciones. Dentro de esas reflexiones, deben incluirse la valoración integral de todas las virtudes ejercitadas en la actuación “prudente”, porque aún siendo la Prudencia una *virtud dianoética*, como ya ha sido explicado, no obstante, ésta no puede quedar aislada de las *virtudes éticas*. Expone Yarza I. que “El hombre prudente no es sólo quien es capaz de reconocer en cada caso concreto lo que debe hacer, sino quien además y principalmente puede llevarlo a cabo⁹⁶”. Así lo indicó Aristóteles en su *EN*, cuando señala que: “un individuo es prudente no sólo por el hecho de conocer [qué hay hacer], sino también por el hecho de ser capaz de practicarlo⁹⁷”. Con ello se refuerza lo expresado anteriormente en cuanto que la Prudencia es la gran virtud de la vida práctica, ya

Cfr. *EN* VI, 12 1144 a 6-9.

Cfr. *EN* VI, 13 1144 b 31-33b-1107a.

Cfr. *EN* VI, 1106.

EN VI, 8 1142 a 20-26. Cfr. Yarza, I.

EN VI, 7 1141 b 14-22. Cfr. Yarza, I.

Cfr. Yarza, I.

EN VII, 10 1152 a 8-9. Cfr. Yarza, I.

que: La Prudencia constituye el conocimiento práctico; el virtuoso no sólo conoce los principios verdaderos del obrar, sino que actúa rectamente y sabe explicar y defender su acción”⁹⁸.

Pero, aún cuando, la Prudencia es más conocimiento de lo singular que de lo universal, no obstante, no puede prescindir del todo del conocimiento de lo universal. Así lo expresa Yarza, I. cuando refiere que la percepción práctica del particular del *phrónimos* (el hombre sabio) “no es como la sensación de los sensibles propios”⁹⁹, “sino que capta también la moralidad de la acción concreta, incluyendo de algún modo en su percepción el conocimiento de los principios universales; de otro modo su deliberación sobre el modo conveniente de actuar no podría ser correcta”¹⁰⁰. Insiste Yarza, I. al respecto que “no corresponde al sujeto deliberar sobre el fin, decidir ser feliz, ni deliberar sobre lo que es la felicidad”¹⁰¹. Ya lo indicaba Aristóteles: “Podríamos desear que la felicidad fuera otra cosa, pero no cambiar lo que realmente es”¹⁰². A continuación se señala una cita de Yarza, I. que bien podría resultar conclusivas respecto a la valoración de la Prudencia como virtud eminentemente práctica:

La virtud no es un simple proceso mecánico mediante el cual el sujeto adquiere determinados comportamientos; toda virtud ética conlleva sobre todo un proceso inductivo intelectual que permite al sujeto percibir los verdaderos bienes humanos y, en última instancia, orientar su conducta a la felicidad. Sin la presencia de la virtud, la experiencia básica desde la que procede la inducción que lleva al conocimiento de los principios universales sería errada e impediría captar lo que realmente es la *eudaimonía*¹⁰³.

Son estas, consideraciones de tipo práctico, caracterizaciones de la Prudencia, relación de esta con las otras virtudes éticas, y su relación con la sabiduría que bien podrían servir de referente para las fundamentaciones que se esperan, sean desarrolladas en Investigaciones subsiguientes.

Otro aspecto considerado importante abordar y que es tratado por Yarza, I. se relaciona con el grado de dificultad práctica que pudiera tener la virtud de la Prudencia, y que de algún modo, guarda relación con la experiencia del sujeto que la práctica. El asunto es que la tarea de ser un hombre prudente puede llegar a ser más difícil que alcanzar cierto conocimiento de las cuestiones éticas. Así:

(...) la ciencia práctica no sería estrictamente necesaria, podría ser sustituida por la experiencia, y en todo caso el sólo conocimiento universal de las cosas humanas será siempre insuficiente, pues (...) ¹⁰⁴no seremos para nada más capaces de practicarlas [las cosas justas, bellas y buenas] por el hecho de conocerlas¹⁰⁵.

Con esto se concluye parcialmente que por lo que respecta a la virtud, no es suficiente conocerla, sino que es necesario buscarla, poseerla y practicarla.

Por otro lado, “la Prudencia por ser virtud y virtud inseparable de las virtudes éticas, empeña no sólo la inteligencia, sino la persona entera, tanto en su dimensión cognoscitiva como desiderativa”¹⁰⁶. A primera impresión, puede parecer sencillo conocer lo bueno o lo malo, pero aún tratándose de un conocimiento universal, resulta imposible prescindir de la propia experiencia, no la de los demás. Esto le da un carácter singular del saber práctico ejercido desde la Prudencia. El asunto relevante es conocer aquí y ahora cuál ha de ser la conducta del sujeto en vista a su felicidad. Por ello el asunto no se reduce de saber en general en qué consiste la virtud, la Amistad, el Placer, el Honor, cualquier otra virtud o la felicidad. Por ello es que el que conoce es aquel que actuando sobre algo particular en circunstancias particulares, busca a su vez, realizar un fin que es su fin y su bien, su felicidad. Se trata de una acción cognoscente “que compromete las decisiones futuras, la vida misma del sujeto, y que no puede desligarse de las decisiones pasadas, de su carácter ético”¹⁰⁷.

A este respecto, Yarza, I. citando a Aubenque (1976), reporta:

Op. cit. Yarza I.
 EN VI, 8 1142 a 27. Cfr. Yarza, I
 Op.cit. Yarza, I.
 Ibid.
 EN III, 2 1111 b 26-30.
 Op. cit. Yarza, I.
 Cfr. Yarza, I.
 EN VI, 12 1143 b 24.
 Cfr. Yarza, I.
 Ibid.

Si el conocimiento universal de las cuestiones éticas puede no ser aplicado o ser aplicado o ser mal aplicado a la propia vida, no ocurre lo mismo con la Prudencia; es contradictorio pensar que la virtud, y la Prudencia lo es, pueda tener un mal uso¹⁰⁸.

Esta misma consideración puede ser vista respecto a las “acciones justas” y a la virtud de la “Justicia”, tal cual como fue indicado en el análisis previamente referido, de los Libros II-V de la *EN*.

Resalta en esto, el valor que tiene el carácter ético en el conocimiento Prudencial, así como la propia experiencia del sujeto que la práctica. Con ello, en expresiones del mismo Aristóteles, se plantea una brecha entre aquel que tiene experiencia (adulto o anciano, por ejemplo) respecto a quien no la posee (como por ejemplo, el adolescente). Así, para el caso de la Prudencia, donde se requiere el conocimiento de los particulares, la experiencia propia no podría jamás ser suplida, tal cual lo expone Aristóteles:

Los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios en tales campos, en cambio, no parecen ser prudentes. La causa de ello es que la Prudencia tiene por objeto también los particulares, que llegan a ser familiares por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo¹⁰⁹.

Similares consideraciones, respecto a la caracterización del los adolescentes frente a la experiencia, las expone Aristóteles en referencia a la Política y lo resalta como una dificultad de esta ciencia. Refiere por ejemplo, que cuando se trata de Política, el joven no sería un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas. Con ello, queda condicionado el vivir colectivo bajo la virtud de la Prudencia, según lo manifieste aquel, adulto o anciano, pues es quien se hace poseedor de la experiencia. Con ello también se expresa la relación entre la Prudencia y la Política, tal cual será revisado en el Capítulo Octavo de este Libro VI de la *EN*.

1.3.6. Capítulo Sexto. Acerca del Intelecto

La ciencia es demostrativa y parte de unos principios fundamentales (Ciencia, Prudencia, Sabiduría, Técnica o Arte). Estos principios o formas de conocimiento mediante las que alcanzamos la verdad, no pueden ser objeto de demostración, simplemente se intuyen y la capacidad de intuir estos principios es el intelecto.

Puesto que la ciencia es un juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (porque la ciencia va acompañada de razonamiento), el principio de lo científico no puede ser objeto de ciencia, ni de técnica o arte, ni de Prudencia; porque lo científico es demostrable, y la técnica y la Prudencia versa sobre lo que puede ser de otra manera. Tampoco son objeto de sabiduría, pues es propio del sabio usar de la demostración a propósito de algunas cosas. Si, por tanto, las formas de conocimiento mediante las cuales alcanzamos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede, o puede ser de otra manera, son la ciencia, la Prudencia, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellas (es decir, la Ciencia, la Prudencia y la Sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, forzosamente serán objeto del intelecto.

Precisamente, desde el significado del “Intelecto” aristotélico expresado en su *EN*, será posible reforzar la caracterización de la “Ciencia Política”, que al fin de cuentas es el propósito principal de Aristóteles en el marco de su pensamiento ético. En efecto, para Aristóteles, el objeto de la ciencia Política es el conocimiento del bien supremo del hombre desde el cual será posible determinar también, al menos en alguna medida “las cosas moralmente bellas y justas sobre las que versa la Política”¹¹⁰, las acciones que hay que cumplir¹¹¹, y ello de una manera universal, válida en principio para todos los hombres. Una caracterización importante que se deriva es que este conocimiento no es precisamente fácil ni accesible a todos los hombres, ni se trata menos aún, de un saber deductivo. Según lo refiere Yarza, I.:

Aubenque, P. Cfr. *Ret.* I 1, 1355 b 2-9. Cfr. Yarza, I.

Cfr. *EN* VI, 8 1142 a 11-16.

EN I 3, 1094 b 14. Cfr. Yarza, I.

EN II 2, 1103 b 34. Cfr. Yarza, I.

Las características que Aristóteles va señalando hacen comprender la compleja peculiaridad de la ética, verdadero saber, no simple conocimiento fáctico, pero saber del vivir humano, difícilmente plegable a esquemas o modelos rígidos. Si el vivir debe ser modelado por el saber universal ético, a la vez, tal saber no puede prescindir del vivir, del bien vivir del hombre prudente y virtuoso¹¹².

Por esta razón es que la labor de establecer el saber ético no resulta fácil ni puede ser concebida en términos exclusivamente teóricos. Se trata realmente de una reflexión orientada a la búsqueda de un cierto conocimiento universal, con fines eminentemente prácticos que sirva al obrar humano, a la vida de los individuos y de la sociedad. En este sentido vale la pena recordar el texto aristotélico ya referido cuando expresa al inicio del Libro II de la *EN*:

Ya que el presente estudio no tiene por fin un conocimiento teórico como los otros, en efecto no emprendemos esta investigación para conocer qué cosa sea la virtud, sino para ser buenos, ya que de otra manera no tendría ninguna utilidad¹¹³.

Así queda reiterado que es su carácter radicalmente práctico lo que distingue este conocimiento de cualquier saber teórico, lo cual no implica desligarlo de su condición cognoscitiva y epistémica. El carácter práctico pertenece a la ética, al saber, y procede de su propio objeto, es decir, la *praxis* humana, y no de la intención e interés de quien la estudia. Por ello, será el obrar humano lo que determinará su pecuniaria universalidad y destreza, según lo destaca Yarza, I¹¹⁴.

1.3.7. Capítulo Séptimo. Acerca de la Sabiduría

Según Aristóteles, esta virtud se ubica por encima de la Prudencia (*phrónesis*), aunque ambas constituyen la esencia del Alma racional. Respecto a la sabiduría expone Aristóteles:

El sabio, por consiguiente, no solo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios¹¹⁵.

Significa de ello que, más que la captación de los principios de las cosas a través del intelecto, es necesario poseer el conocimiento teórico de las consecuencias que originan esos principios. De allí que Aristóteles señale la sabiduría como el “más perfecto de los modos de conocimiento”.

En cuanto a que la sabiduría sea la virtud más elevada, por encima de la Prudencia, Aristóteles expone:

Y lo mismo da para el caso de que el hombre sea el más excelente de todos los animales, porque también hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo. De lo dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza¹¹⁶.

Conforme a lo expresado hasta ahora en relación a la Prudencia y a la Sabiduría, resulta ahora más inmediato redefinir el significado de felicidad (que como ya se ha dicho, representa el fin supremo del hombre).

En efecto, si la felicidad es una actividad determinada por la virtud, entonces al definirse la virtud queda explícita la definición de felicidad. Es decir, el ejercicio de las virtudes expresa en qué consiste la felicidad. Pero al referirnos a “ejercicio”, se entiende que es el resultante de la acción práctica (producto de la interacción entre las virtudes morales y la virtud de la Prudencia) más la actividad contemplativa (representada por la Sabiduría).

Está claro además que entre todas estas virtudes se manifiestan jerarquías, pero en lo que respecta a las virtudes de la acción práctica, éstas son necesarias entre sí y se acoplan en forma dependiente, a la vez que sustentan la factibilidad de alcanzar la actividad contemplativa. Esto en conjunto, pudiera enmarcarse en lo que diversos autores han denominado “la perfecta actuación de la naturaleza esencial del hom-

Cfr. Yarza, I.
EN II 2, 1103 b 26-29.

Cfr. Yarza, I.
Cfr. *EN* VI, 7 1141 a 16-18.
Cfr. *EN* VI, 7 1141 a 34-1141 b 2.

bre”¹¹⁷. En conclusión, es posible hablar de dos tipos de felicidad, una llamada “felicidad humana” y la otra llamada “felicidad divina”¹¹⁸. La felicidad humana representa una vida conforme a las virtudes éticas en armonía con la Prudencia; mientras que la “felicidad divina” es alcanzable sólo a través de la especulación y es donde convergen necesariamente todas las cualidades que le son atribuidas al hombre feliz.

El asunto ahora a discutir está relacionado con el hecho de que si la sabiduría está implicada en el saber ético, y ésta en una jerarquía de mayor valía respecto a otras virtudes ya analizadas, entonces acaso será posible “enseñar” ética desde la perspectiva de un sujeto sabio que pone en práctico el valor de todas las virtudes tanto éticas como *Dianoéticas*. La respuesta debe dirigirse en un sentido afirmativo por cuanto tales conocimientos, al servicio del obrar humano, precisamente en cuanto poseen una dimensión universal, pueden ser enseñados, aunque ello no implique efectos prácticos positivos por quienes reciben estos conocimientos. Al fin de cuentas lo que determina el talante moral del individuo son sus propios actos, bien sean virtuosos o viciosos.

También resulta preciso aprovechar estas consideraciones antes expresadas para resaltar el carácter ético desde la perspectiva aristotélica sin menoscabo de su carácter epistémico que este posee. En efecto, como ya ha sido expresado, la ética por su carecer universal va más allá de la mera descripción, sino que incorpora necesariamente la proposición aristotélica según la cual el saber ético es un saber eminentemente práctico, en lo que resalta es la obra humana y no de lo que simplemente debe ser su conducta. Según lo expresa Yarza, I. “El saber teórico puede ser adquirido sin la intervención directa del carácter ético del sujeto, mientras que el saber ético no”¹¹⁹.

Es precisamente la mediación del carácter moral del sujeto la que hace eficaz el conocimiento ético en su dimensión universal, lo que constituye en cada sujeto en conocimiento propiamente práctico, o por el contrario lo hace inoperante y privado en consecuencia de tal dimensión, según lo refiere Yarza, I.¹²⁰

Es por ello que queda claro que la educación ética no puede ser concebida al modo de la teoría como la tradicional transmisión de conocimientos acerca de la felicidad humana, el bien y el mal, los vicios y las virtudes, por el contrario, debe versar sobre la educación del carácter.

1.3.8. Capítulo Octavo. Acerca de la Prudencia y la Política

Según lo expone Yarza, I. “Una cuestión a la que no siempre se presta atención, es la diversidad que el saber ético reviste para Aristóteles”¹²¹. En efecto, Yarza I. intenta resaltar la relación que tiene para Aristóteles, la ciencia Política y la Prudencia. Refiere este autor que “Fácilmente se habla de saber práctico, pero sin atender a las distinciones que Aristóteles opera en sus tratados”¹²². Es preciso recordar, en lo ya expuesto, que Aristóteles presenta la *EN* como un tratado de Política, que según Yarza, I. presenta “un contenido en alguna medida universal y con una finalidad hasta cierto punto didáctica”¹²³. Expresa este autor que “Las lecciones éticas de Aristóteles tienen la pretensión de alcanzar y transmitir un saber universal sobre la conducta humana que sirva al crecimiento y desarrollo de la personalidad ética de sus oyentes”¹²⁴. En cuanto a estas caracterizaciones, es que precisamente, se abre la evidencia de la inevitable correspondencia entre la Prudencia y la Política que puede resultar a su vez, difícil de diferenciar entre ambas, aún cuando ellas constituyan dos niveles diversos de racionalidad práctica. Por un lado, la Política representa la reflexión filosófica sobre la conducta humana en función de conocer la mejor manera en que el hombre habrá de manifestar su acción práctica y visionando la determinación de los fines últimos de su obrar. Por esta razón, la Política se refiere al saber sobre el obrar, contrario a la Prudencia que se refiere específicamente al “saber obrar en todas y cada una de las circunstancias que al hombre particular y concreto, también al no filósofo, la vida le presenta”¹²⁵.

Cfr. Hirshberger, J. (1980): 67.

¹¹⁸ Cfr. *EN* VI, 8 1142 a 20-26.

¹¹⁹ Cfr. Yarza, I.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

Según lo expresado, la Prudencia no es considerada por Aristóteles como una ciencia (tampoco un arte), a diferencia de la ética que en cuanto a conocimiento universal, si es considerada como una ciencia práctica, al igual que la Política. Respecto a ello, refiere Aristóteles: “que la Prudencia no es una ciencia, es evidente. En efecto, tiene por objeto lo individual (...) de lo cual no hay ciencia, sino sensación”¹²⁶.

Se trata con la Prudencia, de una virtud que permite ver cada circunstancia concreta lo que se debe hacer. La Prudencia “dirige la acción y la acción tiene relación con los particulares (...) en consecuencia debe poseer ambos conocimientos, o preferentemente el conocimiento de lo particular”¹²⁷. Pero, aunque la Prudencia (*phrónesis*) es más conocimiento del singular que del universal, ésta no puede prescindir del todo del conocimiento universal. En efecto, la percepción práctica del particular “no es como la sensación de los sensibles propios”¹²⁸, “sino que capta también la moralidad de la acción concreta, incluyendo de algún modo en su percepción el conocimiento de los principios universales; de otro modo su deliberación sobre el modo conveniente de actuar no podría ser correcta”¹²⁹. Porque por ejemplo, no corresponde al sujeto deliberar sobre el fin¹³⁰, decidir ser feliz, ni deliberar sobre lo que es la felicidad. Se podría desear que la felicidad fuera otra cosa, pero no cambiar lo que verdaderamente es. Pero eso significa que el hombre prudente necesitará también de las virtudes éticas¹³¹, de tal forma que sus apetitos, afectos, sentimientos, e impulsos le orienten a percibir correctamente su situación concreta. Al respecto, refiere Yarza, I. que:

La virtud no es un simple proceso mecánico mediante el cual el sujeto adquiere determinados modos de comportamiento; toda virtud ética conlleva sobre todo un proceso inductivo intelectual que permite al sujeto percibir los verdaderos bienes humanos y, en última instancia, orientar su conducta a la felicidad”. Sin la presencia de la virtud, la experiencia básica desde la que procede la inducción que lleva al conocimiento de los principios universales sería errada e impediría captar lo que realmente es la *eudaimonía*¹³².

Es opinión compartida por la mayoría de los estudiosos de Aristóteles, entre los que se incluye el mismo Yarza, I. que la manera más precisa de concebir la Ética aristotélica es desde sus tratados morales. Como argumento a esto último se precisa tener presente y resaltar que al inicio de la *EN*, Aristóteles señala que su investigación es de Política, y además, la Política es la más “arquitectónica” de las ciencias, según está referido en *EN*: “Todos convendrán que ése [el bien supremo] es objeto de la más directiva y en sumo grado [de las ciencias]: y tal es la Política”¹³³. Aunque resulta preciso aclarar la connotación científica que Aristóteles le asigna a la Política. En efecto, la Ética es Política, si se entiende por Política el gobierno efectivo de la ciudad o el saber que de ella se ocupa. Se trata de una ciencia de carácter universal y por consiguiente, contentiva de un trasfondo eminentemente filosófico que privilegia el obrar humano. Así, la Ética en cuanto Política, mira a establecer de modo universal el bien supremo del hombre, determinando así el principio que debe regir la conducta humana, y en consecuencia, la ley de la ciudad. Obviamente que esto último adquiere gran repercusión en el asunto ontológico de la Bioética que se pretende establecer en este estudio, por cuanto se muestra como una base ontológica del actuar del hombre frente al significado de vida en función de un propósito mayor, que es precisamente, la búsqueda de su felicidad. Según lo expresado por Gauthier, citado por Yarza, I. se aclara la intención de Aristóteles en cuanto al sentido ético de la Política, cuando expone:

El objeto de la moral, es el bien supremo del individuo; pero en vez de conformarse en averiguar con rigor este bien para un solo individuo; la moral preferiría evidentemente asignarlo a todos los individuos. Ahora, la ciudad no tiene otro fin que el bien del individuo, o más exactamente, pero esto no comporta alguna diferencia, la suma de los bienes individuales. Así pues, la moral, por el hecho de determinar el bien del individuo, es la Política en el sentido más fuerte de la palabra, la Política arquitectónica que dicta a la ciudad su fin; en otros términos, la verdadera Política es la moral¹³⁴.

¹²⁶ Cfr. Yarza, I. p. 27.

¹²⁷ *EN* VII 1141 b 14-22

¹²⁸ Cfr. *EN* VIII, 1142 a 27.

¹²⁹ Cfr. *EN* II, 1111 b 26-30.

¹³⁰ Cfr. *EN* III, 1112 b 11-12.

¹³¹ Cfr. *EN* III, 1144 b 30-32; 1145 a 1-29.

¹³² Cfr. Yarza, I. (2001):27.

¹³³ Cfr. *EN* I 2, 1094 a 26-28.

¹³⁴ Gauthier-Jolif (1970). Cfr. Yarza, I.

De esta reflexión de Gauthier, se deduce que Aristóteles subordina la ciudad al individuo y la Política a la moral. Con ello, “la racionalidad práctica no se funda sobre la Política, sino que ofrece a ésta su base estructural”¹³⁵. Y con ello, se agrega: “La Política no es presupuesto de la *praxis*, sino que la *praxis* es el presupuesto de la Política”¹³⁶.

Otro aspecto que resulta importante destacar en la caracterización de la Prudencia y la Política aristotélica se relaciona con el significado de la *contingencia*, lo cual nos lleva a su vez, al análisis ontológico del obrar humano, conducido este en Aristóteles, desde el significado del obrar humano. En efecto, como lo refiere Yarza, I. Aristóteles insiste en su Ética, que “la contingencia constituye el horizonte ontológico del obrar humano, la condición de la posibilidad de la acción, sea ética o *poiética*”¹³⁷. Y esto supone evidenciar esa primera conexión entre la ética aristotélica y su ontología. Aspecto este precisamente, que guarda conexión con el Capítulo Segundo de la *EN*, como ya fue adelantado.

Como ya ha sido expuesto, en lo que respecta a la Prudencia, ésta hace referencia a lo concreto, a la acción humana contingente en su particular contingencia, de ahí la imposibilidad de constituirse como ciencia. El hombre prudente es su accionar, sabe que hacer aquí y ahora, conoce la acción en su particularidad y en las circunstancias concretas en que ha de realizarse. Pero en lo que respecta a la Política, no puede dejar de mencionarse el lugar que ocupa el hombre como “animal político”. Así, el hombre forma parte de un todo, de una realidad ordenada en la que los seres vivos ocupan su lugar; y dentro de ellos, el hombre se distingue por determinadas características específicas, origen de un modo de vida organizado, propio y exclusivo que constituye la comunidad Política. A este respecto, y de acuerdo a Nussbaum, M. citado por Yarza, I. refiere que: “la cuestión ética, el análisis aristotélico del obrar humano, está en íntima conexión con su estudio del movimiento y de la acción de los animales”¹³⁸. Agrega Nussbaum, M. que “no cabe aislar, sin traicionar el intento y la metodología aristotélica, el estudio de la conducta humana del estudio físico y biológico”¹³⁹. Este último aspecto constituye un rastro ontológico decisivamente importante para la presente investigación, por cuanto no sólo muestra la conexión entre ética aristotélica y la naturaleza humana, entre las que destaca su “obligada” actitud responsable consigo mismo como sujeto político y frente a todas las demás manifestaciones de vida, sino que además, necesariamente muestra un camino ontológico de la Bioética desde la *EN*.

De igual forma, y de acuerdo a Ritter, J. citado también por Yarza, I. “entiende, aunque por razones diversas, la filosofía Política de Aristóteles no puede prescindir de una teoría metafísica de la naturaleza humana”¹⁴⁰. Aspecto este que refuerza la conexión ontológica entre la ética aristotélica con la naturaleza humana desde el significado de la Política. Agrega Yarza, I. cuando cita a Ritter, J. que:

Si Aristóteles dirige su mirada a la hora de su investigación ética a la polis, con sus usos, costumbres y leyes, con sus tradiciones, es por entender que sólo en la polis la naturaleza humana actualiza, trámite la *praxis*, todas sus posibilidades; sólo la polis ha alcanzado su cumplimiento, el hombre puede llegar a ser en acto su ser hombre¹⁴¹.

Destaca Yarza, I. que otros autores señalan la relación ética- metafísica en Aristóteles. Por ejemplo, Garvier, E. indica el recurso en la *EN* “a categorías metafísicas, al menos como inicio de la investigación de alguna cuestión determinada, es decir para formular los problemas, no para eliminarlos”¹⁴². De igual forma, en lo que corresponde a Evans, J. la conexión de la *EN* a categorías metafísicas se formulan “señalando la valencia metafísica del método dialéctico empleado en ella”¹⁴³. En cuanto a Yarza, I. este defiende que “la fundamentación metafísica de la ética de Aristóteles no significa su deducción desde ella, sino la presencia implícita de unos presupuestos ontológicos a los

¹³⁵ Cfr. Yarza, I.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Cfr. Yarza, I.

¹³⁸ Nussbaum, M. Cfr. Yarza, I.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ritter, J. Cfr. Yarza, I.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Garvier, E. Cfr. Yarza, I.

¹⁴³ Evans, J. Cfr. Yarza, I.

que Aristóteles no renuncia a la hora de expresar su pensamiento ético¹⁴⁴. Esta pareciera resultar la piedra angular para la debida comprensión de la ética aristotélica, es decir, desde los fundamentos ontológicos implícitos en ella.

1.4. Acerca de la Incontinencia y el Placer (Libro VII)

En el Libro séptimo, Aristóteles aborda la relación que guardan los bienes externos con la felicidad, y refiere que los bienes constituyen instrumentos, medios que permiten el ejercicio de la felicidad¹⁴⁵. La carencia de esos bienes sería mala, por cuanto comprometen la felicidad, Así cita:

Quizás sea aún necesario, si en verdad cada hábito tiene actividades no impedidas, tanto si la felicidad consiste en las actividades de todos los hábitos o las de algunos de ellos, sea lo más digno de ser elegido, y en esto consiste el placer (...). Por esta razón, todos creen que la vida feliz es placentera y con toda razón tejen el placer con la felicidad, pues ninguna actividad es perfecta si está impedida y la felicidad es algo perfecto. Por eso, el hombre feliz (Ho eudáimon) necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos¹⁴⁶.

Entonces, para que una actividad sea perfecta, debe no estar impedida, debe poder ser ejercida plenamente, sin trabas, y por ello Aristóteles señala la necesidad de los bienes corporales y externos, como una condición de la posibilidad de su ejercicio.

Se suscita también, un rasgo de la distinción entre los bienes útiles, elegibles para algo distinto, y los bienes en sí mismos. Los bienes externos y corporales, el tener, lo asume Aristóteles como un medio, siempre subordinado a lo que es el fin a sí mismo, que es la felicidad, y entendida como contemplación o como ejercicio de otras actividades virtuosas. La felicidad debe verse como diversidad de grados; y para Aristóteles, existe una actividad superior a todas, capaz de hacer al hombre feliz en máximo grado, pero existen muchas otras actividades en sí mismas buenas y capaces de hacer al hombre feliz, en alguna medida. Son elegibles por sí mismas aquellas actividades que, independientemente de su resultado posterior, tienen valor en sí. Por el contrario, los medios son elegidos siempre, independientemente de su valor propio, por su carácter instrumental; su valor intrínseco no es suficiente para hacerlos elegibles por sí. Para Yarza, I.:

Esa subordinación que para Aristóteles existe entre los posibles fines distintos no debería entenderse como la relación fin-medios, sino como fin- fines". Y agrega el mismo autor, "La actividad más final, la actividad más perfecta, es una y única, pero hay otras actividades que son en sí mismas fines, que han de ser deseadas y elegibles por sí mismas, no como medios para lograr la contemplación, aunque el ejercicio de ésta requiera también el ejercicio de las virtudes morales, pero no estrictamente como medios. Los medios, los instrumentos, son otra cosa y lo son siempre de fines, sean éstos el fin último o las demás actividades finales¹⁴⁷.

La Amistad por ejemplo, si constituye una actividad que estructuralmente tiene un valor final. En este caso, se trataría de la "verdadera Amistad", como cualquier otra virtud, que tenga un fin en sí misma.

Respecto del agrado en las restantes cosas de la vida, el que es agradable como es debido es afable, y la disposición intermedia afabilidad; el excesivo, si es desinteresado, obsequioso, si por su utilidad, adulator, y el deficiente y en todo desagradable, quisquilloso y descontentadizo¹⁴⁸.

Desde estas consideraciones iniciaremos el respectivo análisis de la Amistad, según está recogido en la *EN*.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ (ya esto habría sido tratado en la *Ética a Eudemo*, *EE VIII 3*, 1249 b 17-21, Cfr. En Yarza, I.).

¹⁴⁶ Cfr. *EN VII 13*, 1153 b 9-19.

¹⁴⁷ Cfr. Yarza, I. (2001): 189.

¹⁴⁸ Cfr. *EN II, 7*, 1108 20-23.

1.5. Acerca de la Amistad (Libro VIII-IX)

En efecto, la “Amistad” constituye para Aristóteles una de las virtudes más esenciales y la eleva al nivel de importancia a la virtud de la “Justicia”, en la que le hace resaltar tanto su carácter individual como su carácter social. Será tan importante la virtud de la “Amistad” para Aristóteles, que en la *EN* la desarrolla en dos libros completos (VIII y IX). En principio, la virtud de la Amistad correspondería a una forma de relación interpersonal, a la par de la “Veracidad”, el “Buen humor” y “el Pudor” en el que ha de prevalecer el trato adecuado entre las personas. En esta virtud destaca además, lo noble y lo consciente.

Efectivamente, respecto al Valor de la Amistad refiere Aristóteles que “debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo”¹⁴⁹. Desde el mismo modo, en el Capítulo 1 del Libro VIII de la *EN*, Aristóteles afirma que la Amistad “es lo más necesario para la vida. Sin amigos nadie querría existir”¹⁵⁰. Si es que la “Amistad es lo más necesario para la vida”, entonces, ella es una virtud necesaria para una “vida feliz”. También, Aristóteles reconoce desde la perspectiva concreta de la necesidad de la Amistad, el carácter social del hombre, además de que presenta la idea de la Amistad como algo que necesita el hombre como relación gratificante para la propia vida. Entonces, la Amistad la expone Aristóteles como una necesidad personal de contar con la afabilidad de algunos para poder compartir los propios bienes, las ideas, y los sentimientos. Pero también queda expuesta la Amistad como una disposición racional del hombre para vivir en sociedad, con lo cual queda develada la naturaleza humana, según la cual, el hombre es un animal social, que de manera natural tiende a la convivencia con otros seres humanos. En definitiva, en la perspectiva aristotélica, la Amistad constituye la realización más plena de la sociabilidad y la forma más conveniente de convivencia, con lo cual la racionalidad Política adquiere singular importancia.

Posteriormente, Aristóteles expresa que existen al menos, tres tipos de Amistad. Así, existe la **Amistad por interés**; la **Amistad por utilidad**, y la **Amistad por virtud**, respectivamente. Las dos primeras, serían dadas por accidente, en todo caso, directamente “egoístas”. La tercera, la Amistad por virtud, sería la auténtica Amistad, y en todo caso, una Amistad indirectamente “egoísta”. Esos dos primeros tipos de Amistad, serían designados como egoístas, por cuanto, indica Aristóteles “esas Amistades lo son por accidente, puesto que no se quiere al amigo por ser quien es, sino que procura en un caso por placer y en otro por utilidad”¹⁵¹. En cuanto a la Amistad por virtud, ésta es indirectamente egoísta, ya que esta Amistad:

Es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos, son los mejores amigos¹⁵².

Con ello, estaríamos sin embargo, ante una consideración de tipo altruista en la que “sacrificarse” por el amigo es lo imperativo y más importante. Basta con que uno de los amigos sufra, para que el otro no esté feliz, estaría refiriendo Aristóteles. Pero colocado en el lado opuesto se da una especie de igualdad en la condición de Amistad que se establece entre dos personas.

Precisamente, respecto a la relación de la Amistad con la Justicia, la empezamos a visualizar en la siguiente cita del Capítulo Quinto del Libro VIII de la *EN*, cuando afirma Aristóteles que:

Al amar al amigo, aman a su propio bien, pues el bueno se convierte en un bien, y a la vez paga con la misma moneda en querer y placer, se dice, en efecto, que la Amistad es igualdad¹⁵³.

Pudiera no obstante, evidenciarse con respecto al carácter “egoísta” de la Amistad, una especie de egoísmo recíproco, que sin embargo, se reivindica sobre la base de que se trata de sentimientos

¹⁴⁹ Cfr. *EN* VIII, 2, 1155b 31-32.

¹⁵⁰ Cfr. *EN* VIII, 2, 1155a 4-5.

¹⁵¹ Cfr. *EN* VIII, 3 1156a 17-19.

¹⁵² Cfr. *EN* VIII, 3 1156b 7-10.

¹⁵³ Cfr. *EN* VIII, 5 1157b 31-35.

igualmente recíprocos, en que si “uno” percibe el bien, al sacrificarse por el “otro”, esa relación también es válida a la inversa.

Volviendo al texto inmediatamente antes citado, será posible extraer de allí consideraciones de tipo social, ya que según se desprende, Aristóteles estaría caracterizando las relaciones con el prójimo como una serie de transacciones en las que la forma de actuar de unos se entiende como una manera de corresponder a la manera de actuar de otros. En este caso, pudiera estar mostrándose una Amistad de tipo condicionada no espontánea, como naturalmente debiera proceder, pero no puede dejarse de lado, precisamente, esa condición de “igualdad” que Aristóteles incorpora en sus reflexiones. Porque sobre la base de la igualdad se diluye cualquier pretensión de “deber” u “obligación” que anime a cualquiera de los protagonistas del acto de la Amistad. Así, cuando la Amistad se da entre dos personas que poseen un valor semejante, la igualdad se establece mediante un afecto recíproco semejante, mientras que, cuando existen diferencias de valor entre ellas, la igualdad podrá establecerse si el que posee menos es capaz de compensar esa desigualdad mediante un afecto mayor o en una proporción semejante a la caracterizada como de poseer más.

En todo caso, se extrae de las consideraciones aristotélicas, que la auténtica Amistad, llamada así por ser desinteresada, es aquella en la que se busca el bien del amigo por el amigo mismo, independiente de sus posesiones bien sean materiales o espirituales, aunque ello signifique un gesto eminentemente altruista, sería precisamente esta característica la razón de ser de la Amistad con la significación que Aristóteles la expone. Vale la pena incorporar también en esta interpretación, la referencia que hace Aristóteles respecto a la relación de identidad entre los vivientes, cuando afirma que “el amigo es otro yo” (*EN*, VIII y IX). Esto nos retrae a la consideración de “Alma y cuerpo” de “materia y forma”, de “acto y potencia”. Pero también, esto tendría cierto límite, según lo determina precisamente, el significado del “punto medio”, en que no se podría ser amigo cuando deja de ser un bien para el otro. Por ejemplo, cuando los bienes que se conceden al amigo constituyen un impedimento, para que el amigo siga siendo un bien para uno mismo. Estas consideraciones que limitan la Amistad cuando esta deja de constituir un bien para uno de los protagonistas se recoge en la siguiente cita:

De aquí también que se pregunte si acaso los amigos no desean a sus amigos los mayores bienes, por ejemplo que sean dioses, puesto que entonces no serán amigos suyos, ni siquiera por tanto un bien para ellos. Si pues, se dice con razón que el amigo quiere el bien de su amigo por causa de éste, éste deberá permanecer tal cual es; su amigo querrá los mayores bienes para él a condición de que siga siendo hombre. Y quizás no todos los bienes porque cada uno quiere el bien sobre todo para sí mismo¹⁵⁴.

En esta cita también queda destacada la supremacía de los dioses ante los mortales, por cuya causa, precisamente, limita la existencia de una relación amistosa. En efecto, mientras los hombres admiran y aman a los dioses a causa de su perfección, los dioses, precisamente por ella, no pueden amar a los hombres, ya que el hecho de que lo más perfecto amase lo imperfecto parece una especie de imperfección y ello resultaría contradictorio con la perfección de la divinidad. Esta consideración la refuerza Aristóteles cuando afirma que: “Cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, la Amistad ya no es posible”¹⁵⁵.

No obstante, frente a tal aseveración no se diluye el sentido individual, y menos social de la Amistad. Sus principios se mantienen ante lo que puede considerarse beneficio mutuo como vía a alcanzar la felicidad, que en todo caso, significa la esencia de las virtudes éticas. Se trata de una esencia de tal valía que se despoja de los intereses que podrían opacar una relación de Amistad, como sucede con una actitud egoísta. Por el contrario, es posible encontrar en esta relación de Amistad el desinterés como guía de acción sana y honesta frente a sus semejantes, tal como puede ser evidenciado en la misma *EN*. Por ejemplo, Aristóteles afirma que la Amistad “consiste más en querer que en ser querido”¹⁵⁶. Cita esta que pudiera guardar correspondencia respecto aquella según la cual el propio Aristóteles refiere que el fin de la Política es la de conseguir el honor, y aún más, que honrar honra más al que es honrado. En ese mismo orden de ideas, Aristóteles refiere que:

¹⁵⁴ Cfr. *EN* VIII, 7 1159a 5.

¹⁵⁵ Cfr. *EN* VIII, 7 1159a 5.

¹⁵⁶ Cfr. *EN* VIII, 8 1159a 27.

Las madres se complacen en querer, pues algunas de ellas dan a sus propios hijos para que reciban crianza y educación y con tal de saber de ellos los siguen queriendo, sin pretender que su cariño sea correspondido, si no pueden tener las dos cosas, parece que les basta con verlos prosperar, y ellas les quieren aun cuando los hijos, no por conocerlas, no les paguen el mismo tributo que se debe a una madre¹⁵⁷.

Se permitirían al menos dos precisiones relacionadas con las anteriores dos citas referidas. Por un lado, respecto a que “la Amistad consiste más en querer que en ser querido”, podría señalarse que se trata de un concepto de Amistad más por virtud, que por interés y por utilidad. Es una especie de “deber moral” frente a lo que es la sana convivencia del sujeto. Esto nos lleva a considerar una especie de Amistad ideal, pero de igual modo, todas las demás virtudes de relaciones interpersonales caerían en el campo de las relaciones sociales ideales o deseables para el convivir armónico y equilibrado, que es precisamente donde debe estar orientado el actuar del hombre. Refiere Aristóteles a este respecto que:

Los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene y para procurarse algo que de los que se quiere para la vida, y la comunidad Política parece haberse constituido en un principio, y perdurar, por causa de la conveniencia¹⁵⁸.

Podría decirse con esto de que la convivencia adquiere el nivel de principio a partir del cual se cimenta la comunidad Política, y así, toda relación humana. Con esta valoración de la Amistad desde el sentido de la conveniencia, resulta oportuno destacar que sería imposible e insostenible poseer múltiples relaciones de Amistad, asunto que en sí mismo constituye un “exceso”, tal cual los preceptos aristotélicos referidos al “punto medio”. El mismo Aristóteles lo aclara cuando afirma que “el número de amigos es limitado, siendo probablemente el mayor número de ellos con quienes uno puede convivir”¹⁵⁹. Y aún más, refuerza Aristóteles: “Los que tienen muchos amigos y a todos tratan familiarmente, dan la impresión de no ser amigos de nadie”¹⁶⁰. Asunto este que es muy común en la época actual, en que aquellos que se hacen llamar “políticos” se muestran amigos de todo al mundo cuando en realidad ni siquiera les conoce, es decir, aparentan ser amigos de todos pero son amigos de nadie. Obviamente que en este caso no estamos en presencia de la Política como Ciencia, según se desprende de la Interpretación.

De todo lo anterior se deduce que la propia condición natural del hombre y su propia conveniencia es lo que determina la necesidad de establecer vínculos de Amistad y los vínculos de la comunidad Política. De igual forma, es esa conveniencia lo que limita el número de amigos y así, la misma limitación de la comunidad Política.

En cuanto al texto relativo al amor de las madres, se evidencia un desprendimiento mucho más desinteresado, que se compensa con alegría o complacencia por cualquier sacrificio o renuncia. Sentencia más que importante respecto al significado de la “Amistad perfecta”, si no es aquella que de procurar el bien del hijo por el hijo mismo.

Según se ha indicado, esta virtud tiene particular importancia para Aristóteles, en consecuencia, su abordaje será retomado (a ulteriores publicaciones) en el análisis de las virtudes éticas con trasfondo del significado del “Punto medio”, como posible fundamento ontológico de la Bioética.

1.6. Acerca del Placer y la Vida Contemplativa como la Felicidad Perfecta (Libro X)

Refiere Yarza, I. que “La consideración abstracta de la felicidad adquiere en la ética aristotélica su configuración concreta en el Libro Décimo”¹⁶¹. Previamente advierte que el Libro Primero de la *EN*, recoge los caracteres que debe tener la felicidad humana. A decir del mismo Yarza, I. en el Libro Décimo el cual está identificado como: “EL Placer y la Vida Contemplativa como la Felicidad Perfecta”, Aristóteles “hace coincidir la vida contemplativa, es decir, la *teoría*, el ejercicio de la *sophía*,

¹⁵⁷ Cfr. *EN VIII*, 8 1159a 27-33.

¹⁵⁸ Cfr. *EN VIII*, 9 1160 9-12.

¹⁵⁹ Cfr. *EN IX*, 10 1171a 1-2.

¹⁶⁰ Cfr. *EN IX*, 10 1171a 15-16.

¹⁶¹ Cfr. Yarza, I.

con la actividad más feliz”¹⁶². También estaría Aristóteles mostrando aquí en el Libro Décimo, una confirmación de lo referido en el Libro Primero, por ejemplo cuando destaca la cita: “Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dicho y con la verdad”¹⁶³.

En todo caso, para Aristóteles, la contemplación es la mejor, más elevada y máximamente feliz de las actividades que el hombre puede realizar¹⁶⁴. Por ello no se queda corto en la caracterizaciones tales como: la actividad contemplativa “es la más excelente”¹⁶⁵; “la más continua”¹⁶⁶; “la más placentera”¹⁶⁷; “la más autosuficiente”¹⁶⁸; “la única amada por sí misma”¹⁶⁹; “la que constituye la felicidad perfecta”¹⁷⁰; “en ella consiste la vida más feliz”¹⁷¹; “es la actividad más productora de *eudaimonía*”¹⁷². Con todas esas caracterizaciones por demás superlativas, se evidencia una marcada correspondencia entre los atributos de la “felicidad” expuestas en el Libro Primero, y las que Aristóteles le otorga a “la vida contemplativa” en el Libro Décimo.

La relación de las actividades de las “virtudes éticas” con las actividades de la “vida contemplativa”, se conecta sobre la base de que ambos son “*eudaimónicas*”, y se desconectan con la aseveración de Aristóteles según la cual la actividad contemplativa es el fin último únicamente perseguido por sí mismo y subordina todas las demás actividades, referidas por supuesto, a las “virtudes éticas”. De acuerdo a Yarza, I. esta subordinación debe entenderse principalmente en su sentido objetivo, lo cual significa que “la *theoría* es el fin más perfecto, último, que el hombre puede perseguir en virtud de su propio modo de ser independientemente de la consideración subjetiva del hombre concreto”¹⁷³. La compatibilidad entre ambos tipos de actividades, las referidas a las virtudes éticas y las referidas a la vida contemplativa se da sobre la base de que ambos representan niveles distintos de “perfección” y felicidad humana.

Precisamente, de acuerdo a lo expresado, en tanto que el fin del hombre es la “*eudaimonía*” y por encontrarse esta principalmente en la vida *theórica*, de esa misma forma la Amistad y cualquier otro tipo de actividad Política, aunque valiosas en sí mismas, se presentan como subordinadas a ese fin último representado por la vida contemplativa. En su Libro, Historia de la Ética, MacIntyre, A. (1970), refiere en este mismo orden de ideas que:

Para Aristóteles, el fin de la vida humana es la contemplación metafísica de la verdad. Las actividades del hombre en su relación con los demás están subordinadas finalmente a esta noción. El hombre puede ser un animal social y político, pero su actividad social y Política no es lo fundamental¹⁷⁴.

Se hace necesario recordar el pasaje aquel del Libro Primero de la *EN*, acerca de la felicidad referida como que:

La felicidad la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos, pero también los deseamos en vista de la felicidad. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra¹⁷⁵.

Pero, en lo que corresponde el placer, Aristóteles expone que aún cuando pareciera este el fin último del hombre, para algunos, no obstante dice, una vida así dedicada a los placeres, es una vida que hace

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Yarza, I. Cfr. *EN*, X, 7 1177 a 18-19.

¹⁶⁴ Yarza, I. cita en este respecto a De Vogel (1961), aclarando que la *Theoría* que Aristóteles propone como actividad máximamente feliz, no debe ser entendida como la actividad científica y el trabajo intelectual del hombre, sino como la contemplación de Dios.

¹⁶⁵ *EN* X 7, 1177 a 19. Cfr. Yarza, I.

¹⁶⁶ *EN* X 7, 1177 a 21. Cfr. Yarza, I.

¹⁶⁷ *EN* X 7, 1177 a 23. Cfr. Yarza, I.

¹⁶⁸ *EN* X 7, 1177 b 1. Cfr. Yarza, I.

¹⁶⁹ *EN* X 7, 1177 b 1-2. Cfr. Yarza, I.

¹⁷⁰ *EN* X 7, 1177 a 17; b 24. Cfr. Yarza, I.

¹⁷¹ *EN* X 7, 1178 a 8. Cfr. Yarza, I.

¹⁷² *EN* X 8, 1178 b 23. Cfr. Yarza, I.

¹⁷³ Cfr. Yarza, I.

¹⁷⁴ Cfr. MacIntyre, A. (1970).

¹⁷⁵ Cfr. *EN* I, 7 1097b 1-7.

esclavos a los hombres, y en consecuencia, puede ser catalogada como una (...) “vida digna de las bestias”. Tal comentario encontrado en la *EN* se reitera para la interpretación en los siguientes términos:

No parecería sin razón entender el bien y la felicidad según las diferentes vidas. La masa y los más groseros los identifican con el placer (...) Los hombres vulgares se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias¹⁷⁶.

En todo caso, el placer sería para Aristóteles, un bien deseable por sí mismo y no como medio para otro bien, porque - como ya se ha dicho - el bien supremo es uno solo. El placer vendría siendo algo así como un bien “añadido”; un complemento producto del recto proceder.

En lo que respecta al “prestigio” (también referido como “*honor*”), Aristóteles señala que a éste le acompaña un motivo de actuar mucho más valioso y noble que el placer corporal y por lo general es preferido por las personas más desarrolladas y más cultas. Así está destacado en el Libro I, Capítulo 5 de la *EN*: “En cambio los hombres refinados y activos ponen el bien en los honores, pues tal viene a ser el fin de la vida Política”¹⁷⁷.

Sin embargo, tampoco en la búsqueda del honor o del prestigio, puede consistir la felicidad. El honor, al igual que el placer, es también un bien deseable por sí mismo, pero no el fin último. El honor es fundamentalmente un bien exterior, y al respecto Aristóteles señala:

Pero parece que es más trivial que lo que buscamos, pues parece que está más en los que conceden los honores que en el honrado¹⁷⁸.

Por otra parte, el honor no es suficiente y solo tiene sentido cuando es asignado por mérito. Por consiguiente, ambos, el placer y el honor adquieren un carácter de “valor añadido” de la felicidad, que en definitiva depende del tipo de acción que es realizada.

Volviendo a la vida contemplativa, esta adquiere supremacía en el mismo escrito del Libro X de la *EN*, cuando Aristóteles en dos textos casi simultáneos así lo destaca. Por un lado advierte que la vida *teorética* es prioritaria sobre la vida conforme a las demás virtudes cuando señala: “Esta vida (contemplativa) será también, por consiguiente, la más feliz. Después de ella, lo será conforme a las demás virtudes”¹⁷⁹. Luego agrega:

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad. Todos creemos que los dioses viven, y, por tanto, que ejercen alguna actividad. La actividad divina que a todos aventaja en beatitud será contemplativa. Por consiguiente hasta donde se entiende la contemplación se extiende también la felicidad. De modo que la felicidad consistirá en una contemplación¹⁸⁰.

Finalmente, en su definición de felicidad caracterizada a lo largo del Libro Primero de la *EN*, Aristóteles afirma que esta debe implicar placer, ya que las acciones virtuosas en que la felicidad consiste son placenteras y también “buenas y bellas”, y añade la necesidad de bienes externos, como ya indicamos anteriormente, “pues es imposible o no es fácil realizar las obras buenas cuando no se cuenta con recursos”¹⁸¹.

Pero esa necesidad de bienes externos no impide la actividad contemplativa, pues esta también la necesita. No como la actividad misma, sino como la posibilidad de su realización, ya que “nuestra naturaleza no se basa en sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, el alimento y de los demás cuidados”¹⁸². Aún más, que la felicidad tenga la necesidad de los bienes

¹⁷⁶ Cfr. *EN* I, 5 1095 b 15-20.

¹⁷⁷ Cfr. *EN* I, 5 1095 b 12-23.

¹⁷⁸ Cfr. *EN* I, 5 1095 b 24-26.

¹⁷⁹ Cfr. *EN* X, 8 1178a 8-10.

¹⁸⁰ Cfr. *EN* X, 8 1178b 7-33.

¹⁸¹ Cfr. *EN* I, 8, 1099 a 32-33.

¹⁸² Cfr. *EN* X 8, 1178 b 33-35.

exteriores no implica que su contenido sea la “*praxis*” moral¹⁸³; la felicidad para Aristóteles debe ser entendida en su sentido amplio, abierta a todas las actividades virtuosas, donde se incluye la contemplación, pues también ella exige, aunque en menor medida, bienes de fortuna. Para Aristóteles, los bienes exteriores, son en definitiva, medios que le permiten al hombre alcanzar su felicidad. La carencia de medios exteriores, sería en todo caso, un efecto malo, pues comprometería la felicidad. A este respecto ya Aristóteles se había referido en el Libro Séptimo, como ya ha sido indicado.

III. Conclusiones

El estudio realizado a la “*Ética a Nicómaco*” (*EN*) de Aristóteles en esta investigación, permite expresar algunas consideraciones netas respecto a los fundamentos ontológicos de la “Bioética”, a la vez que expone algunos aportes que orientan la redefinición de este *logos* o saber multidisciplinario.

En total, se recogen las posibles relaciones desde donde se propone, debería dirigirse la contextualización moderna de la “Bioética” en el marco de las reflexiones aristotélicas respecto a las Virtudes (*Éticas* y *Dianoéticas*), sus tratados “Psicológicos”, y su *Metafísica*. Cada relación expresada recoge representaciones parciales que reflejan por un lado, el alcance y valoración de la *Ética* frente al fenómeno vida, pero principalmente la conexión de esta relación en torno al significado aristotélico de Sustancia, Alma, Acto y Potencia, como representaciones de su contenido “Psicológico”. Adicionalmente se sugiere un esquema unificador (no expuesto en este escrito) que refleja esa relación entre los componentes *Éticos*, *Psicológicos* con el significado de “Vida Práctica” y “Vida Contemplativa”, como punto de referencia al significado de “Felicidad”, aspecto central de la *Ética* de Aristóteles.

La “*Dianobioética*” expone la correlación, impacto y valoración de las Virtudes *Éticas* y *Dianoéticas* como medio para regular la acción del hombre frente a los desequilibrios que este puede causar por impericias y por el uso inadecuado de la tecnología, y se propone como base conceptual para la redefinición de la Bioética. Esta redefinición se sustenta en todo caso, en una definición básica de Potter, V.R. y queda expresada como:

Conjunto de Virtudes *Éticas* y *Dianoéticas* aristotélicas orientadas a prevenir y/o corregir aquellos desequilibrios biomédicos, ambientales o ecológicos como consecuencia de equivocadas decisiones de la acción del hombre e indiscriminado uso de la tecnología.

Esta propuesta infiere la fuerte e inseparable correspondencia entre las Virtudes *Éticas* y *Dianoéticas*, como vía para garantizar el equilibrio deseado en la expresión de la vida en todas sus manifestaciones. Esta última consideración referida como “Expresión de la vida en todas sus manifestaciones” (El Componente “Bio”), constituye el asunto central desde donde se dirige toda la atención de su interconexión con los distintos referentes “Ontológicos” (Componente “*Onto*”), “Psicológicos” (Componente “*Psico*”), y *Éticos* (Componentes *Éticos* y *Dianoéticos*), igualmente objeto de análisis para escritos en desarrollo y posterior publicación.

En el contexto Individual del Ser vivo resultan válidas las relaciones en lo que concierne a lo fisiológico, bioquímico, nutricional, reproductivo, entre otros. Por ello, no son indiferentes para la reflexión *Ética*, aspectos tales como por ejemplo, la “Dignidad”, la “Libertad”, y la “Autonomía”, así como lo relativo a la “Eutanasia”, “Eugenesia” o la “Clonación”. En el Contexto Social esas relaciones se establecen desde el significado de la “Convivencia”, entendida esta como la tendencia natural del hombre a formar comunidades para el apoyo y la ayuda mutua bajo el espíritu de la solidaridad y la cooperación, tal que cualquier acción media privilegiando del bien colectivo. Con ello las reflexiones *Éticas* no son indiferentes en aspectos tales como “el Uso y avance de la tecnología”, la “Biomedicina”, “Investigaciones genéticas”, “Hambruna”, “Diversidad”, “Desarrollo sustentable”, “Calentamiento global”, entre otros. Igualmente, en el plano de la actividad “Política”, esas reflexiones tocan lo concerniente a aquellas leyes y legislaciones que involucran el “bien colectivo”, por lo que no resultan indiferentes aspectos recientes tales como el de la “Crisis económica global”, el “Calentamiento Global”, así como la propuesta de uso de “Energías alternativas”.

¹⁸³ Cfr. Yarza, I.

Esta conexión entre “Individuo”, “Sociedad” y “Política” configura una secuencia necesaria en la consolidación de los fines hacia los cuales tiende el hombre. Dentro del plano de la Ética (la acción virtuosa), la conducta “individual” debe ajustarse a los requisitos de la vida de la “Sociedad Política”, pero además la “Política” debe ajustarse a los criterios que resultan de la tradición, la cultura, y principalmente el sentido común, donde las *Virtudes Dianoéticas* adquieren particular relevancia.

En primer lugar, se deja entrever la supremacía de las *Virtudes Dianoéticas* (representadas por la “Sabiduría” y por La “Prudencia”) sobre las *Virtudes Éticas* (Reflejadas en la expresión del “Punto Medio”). El significado de “Punto Medio” refleja su relevancia en cuanto a que este es un concepto fundamental de la *EN* y constituye la principal aportación aristotélica en el análisis de la *Virtudes* e indica un “Justo medio” entre dos extremos, que en definitiva significa “Punto de equilibrio”. Se trata de un “Justo medio” entre dos extremos menos deseables o en palabras del mismo Aristóteles: “La virtud es un medio entre dos vicios”. Así, al tratarse de la Virtud “Generosidad”, los extremos son la “avaricia” y la exageración del “derroche”. En el caso de la Virtud del “Valor”, un extremo es la “temeridad” (impetuosidad reflexiva), y el otro extremo es la “cobardía” (tener miedo), y así sucesivamente con las otras *Virtudes Éticas*.

Esa insalvable correspondencia e interdependencia entre las Virtudes *Éticas* y *Dianoéticas*, conduce a la adecuada “Deliberación” y consecuente “Elección” como medio para el cumplimiento de una conveniente “Vida Práctica” fundada en el uso adecuado de la razón. Tanto la “Justicia” como la “Amistad”, se reflejan como “puente conector” entre todas las demás *Virtudes Éticas* aristotélicas y las correspondientes *Virtudes Dianoéticas*.

Desde esta última perspectiva, ambas *Virtudes Éticas* (La “Justicia” y la “Amistad”) adquieren particular importancia en el enlace de relación que se intenta. Respecto a la “Amistad”, ampliamente abordada por Aristóteles en su *EN*, destaca aquello que ella “es algo especialmente valioso, algo único en la vida de los seres humanos” e incluso “lo más necesario para la vida”, con tal repercusión respecto a las otras *Virtudes Éticas* que “nadie querría vivir sin amigos, aún estando en posesión de los otros bienes”. Pero aún más, ya que el hombre es un animal Social, que naturalmente tiende a la convivencia con otros seres humanos, la “Amistad” constituye la realización más plena de la sociabilidad y la forma más satisfactoria de convivencia. Otras importantes connotaciones se derivan del análisis aristotélico acerca de la “Amistad”. Por un lado, aquella relacionada con la “Política”, la cual puede ser vista como el espacio público de la manifestación de la acción humana. Aquél lugar donde se expresan las debidas acciones del hombre, buenas para sí mismo, pero principalmente para sus semejantes. Desde el significado e impacto de la “Amistad” en la “Política” es posible examinar las cuestiones relativas a la libertad del hombre, su albedrío, su valoración moral y las responsabilidades frente a las consecuencias de la propia conducta. Todo ello indica un reflexionar para la acción práctica, es decir, las *Virtudes Éticas* que se aplican en la práctica de la vida, con lo cual se deduce que para el análisis aristotélico “Vida práctica” y “Política” son la misma cosa.

Pero además, entre todas las clasificaciones que expone Aristóteles acerca de la “Amistad” destaca igualmente aquella que la identifica como “Amistad perfecta”, en cuyo campo caemos al componente Psicológico” de “Sustancia” (el amigo es el otro “yo”) y el de “Vida Contemplativa” (máxima realización del “Ser”). Esto indica la gran valoración que le asigna Aristóteles a la Virtud de la “Amistad”, en que no sólo repercute decisivamente en la “Vida Práctica”, sino también en el otro modo de vida que le es propia al hombre como lo es la “Vida Contemplativa”, también conocida como “la perfecta actuación de la naturaleza esencial del hombre.

En lo que concierne a la Virtud de la “Justicia”, se evidencia una clara conexión de esta con la Virtud de la “Amistad” y la “Política” (como “Ciencia”). Por un lado, el término “Justo” de donde se deriva la acción de “Justicia” implica la realización de aquellos actos que sean equitativos, iguales, pero también equilibrados, con lo cual puede asumirse que todas las *Virtudes Éticas* aristotélicas para la “Vida práctica” tienen -por derivación- su núcleo en el significado de la “Justicia”. En efecto, a decir de Aristóteles, la Virtud de la “Justicia” es la “madre de todas las virtudes”. Siendo así, el hombre justo, es un hombre que valora la vida excelente, y dentro de esa excelencia está procurar “Amistad” y si valora la “Amistad”, valora la vida en comunidad, y al valorar la vida en común para sí y para los demás es actuar como un hombre eminentemente Político”. En el ámbito de lo que ha

sido denominado en esta investigación como “Equilibrio biológico” (Componente “Bio”), el significado de la “Justicia” resulta inseparable, al punto de que “equilibrio biológico” y “Justicia” confluyen en un mismo significado. Esto es, el necesario equilibrio de la vida debe ser gobernada por la acción de la “Justicia”. Entendida esta como la vía más expedita hacia la excelencia, y lo opuesto, la injusticia, sería el malogro de aquella. De esa manera, “el Alma justa, por ende, el hombre justo, vivirá bien, el injusto en cambio, mal”. En el ámbito de la Sociabilidad y del Estado, la “Justicia consistirá en hacer lo que es propio de uno, la Justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, de modo adecuado”. Una adecuación que se da con el significado inmediato en lo que consiste la virtud de la “Prudencia”.

En lo que respecta a la “Prudencia”, se trata de la virtud de la “Deliberación” y la “Elección”, y se une para mantener el equilibrio del Componente “Bio”, siempre y cuando hayan sido considerado y mantenido el significado de “Justo medio” en todas las actuaciones previas. La unión de la Prudencia para la conservación del “Bio” se da desde el significado de la “Justicia” y de la “Amistad” por la relevancia de estas virtudes antes expuesta. Para Aristóteles la relación entre “Prudencia” y “Sabiduría” son inseparables e interdependientes en la que la “Prudencia” no es más que la “Sabiduría práctica” que actúa en determinadas circunstancias. En esta relación se incorpora el significado de la “Deliberación” y la “Razón” para satisfacer las expectativas de una buena “Vida práctica”. La “Razón” por cuanto esta consiste básicamente en calcular bien los medios, una vez determinado el fin, sustentado en aquella máxima según la cual “no se delibera sobre fines, sino sobre medios, y desde esta perspectiva es posible entender en qué sentido se puede actuar bien o mal. Esta capacidad de diferenciación entre actuar bien o mal le confiere a la virtud de la “Prudencia” una caracterización de mayor importancia desde la base que a través de ella es posible advertir cualquier tipo de riesgo tanto para ejecutar experiencias o hacer experimentaciones. Esa capacidad de prevenir los peligros posibles evita e impediría el esperar el acontecimiento para luego proceder a combatir sus efectos.

Por otra parte y como substrato para futuros análisis, La “*Psicodianoética*”, conserva la relación entre los Componentes *Éticos* y *Dianoéticos* frente al fenómeno vida (Componente “Bio”) en todas sus manifestaciones, pero incorpora los el Componente “Psico” para reforzar los fundamentos requeridos en la redefinición de la Bioética. El Sub-Componente que representa el Componente “Psico” se expresa desde el significado de “Sustancia” y como elementos básicos se incluyen las definiciones de “Acto” y “Potencia”, respectivamente. Si bien es cierto que el significado de “Alma” (más concretamente “Alma racional”) es un aspecto central y decisivo en dentro de la Psicología aristotélica, este medular concepto queda incorporado como puente de enlace entre el Componente Ontológico y el Componente “Psicológico”, para extraer desde allí aquellos fundamentos que se persiguen en esta investigación. En consecuencia, el significado de “Alma racional” se constituye en el referente central desde donde serán sacados esos enlaces para conectar el significado de “Vida práctica” con el significado de “Vida contemplativa”. Tentativamente, la “*Psicodianoética*” queda definida como:

Conjunto de Virtudes Éticas y Dianoéticas con sustento en el significado de “acto, “potencia” y “sustancia” de Aristóteles, orientadas a prevenir y/o corregir aquellos desequilibrios biomédicos, ambientales o ecológicos como consecuencia de equivocadas decisiones de la acción del hombre producto del indiscriminado uso de la tecnología.

Incorporado el componente “*Psico*” dentro de la “*Dianoética*” para dar lugar a la “*Psicodianoética*” se precisa la valoración del significado de “Sustancia”, “Acto” y “Potencia” como soportes constitutivos para la debida comprensión del “Ser en general”. La misma aportación en el campo del estudio del Ser vivo desarrollado por Aristóteles en sus Tratados “*Biológicos*” aporta pistas para la interpretación del referente metafísico de la vida en general. En efecto, para Aristóteles, las “*Sustancias*” propiamente dichas las constituyen los Seres vivos, por lo que, la comprensión del Ser en general encuentra sus fundamentos en la comprensión del Ser vivo.

La anterior consideración expone una relación estructural de teorías, cuya interconexión facilita la comprensión no solamente de la “*Biología aristotélica*”, sino la actual “*Biología evolucionista*”, según la cual, se trata de un conjunto de teorías con distintas aplicaciones. Desde el modelo teórico aristotélico de las cuatro causas (motor, materia, forma y fin) se accede a la explicación causal de los procesos que se suceden en los Seres vivos, lo cual da lugar a una especie de “teoría general del

Ser vivo”, precisamente desarrollada por Aristóteles en sus “Tratados psicológicos” y más concretamente en *De anima*. De igual forma, desde los fundamentos allí esbozados, resulta viable su conexión con la “Biología”, la “Metafísica” y la “Ética”, en forma tal que sólo la admite la comprensión general del “Ser” desde la perspectiva de “Sistema”.

Ese modelo de las cuatro causas aplicadas a la comprensión del “Ser vivo” se inicia reuniendo la noción de “Cuerpo” en materia y motor, y la noción de “Alma” como fin y forma. De igual manera, se asocia “Cuerpo” con “Potencia” y “Alma” con “Acto”, por lo que el “Ser vivo” está formado por “Alma” y “Cuerpo”, manteniendo entre sí las mismas relaciones que las establecidas entre “Potencia” y “Acto”. De esta relación se establece que el “Alma” del “Ser vivo” es su “Sustancia”, en consecuencia es el propio “Ser vivo”, desde donde emerge toda su esencia, toda su razón, su existencia, su proceder, su actuación, lo que le permite en definitiva, su cualidad de “Ser vivo” esencialmente. Se trata de una relación de identidad que remite al significado mismo de las *Virtudes Éticas*, particularmente al significado de “Amistad” donde expone Aristóteles, los amigos conforman una especie de unanimidad, son como dos Almas haciéndose una sola con el propósito último de alcanzar el “bien común”.

El significado de “Sustancia” así expresado adquiere particular relevancia desde el punto de vista ontológico ya que desde allí emerge la esencia del “Ser vivo”. Cualquier camino que recorra la acción de ese “Ser”, encuentra su explicación en el significado de “Sustancia”. Es la referencia a la “Sustancia primera” convertida en esencia porque existe y puede subsistir independientemente de cualquier cualidad. Es la referencia a “algo” que se determina a sí mismo y en consecuencia se soporta a sí mismo. Ese es su fundamento ontológico, igualmente válido en el plano de la perspectiva Bioética discutida en esta Investigación.

Por todo lo anterior, la no consideración de este contenido “Psicológico” en su justa dimensión, dejaría la Bioética limitada a consideraciones eminentemente Éticas (“*Dianobioética*”), con lo cual no solamente no hay garantía de asegurar el “recto proceder” en la actuación del hombre, sino que no habrían suficientes razones para “corregir” cualquier desajuste que pudiera derivarse. Entonces la “*Psicodianoética*” se propone como en logros de mayor valía y relevancia respecto a la “*Dianoética*”.

Pero así como la “*Psicodianoética*” se ubica por encima de la “*Dianoética*” en su sentido de propiciar el “recto proceder” y el ejercicio de una vida gobernada por la razón, no obstante resulta aún insuficiente para determinar el real valor desde donde se origina toda la acción del hombre, y que le hace posible transitar desde la “Vida práctica” hacia la “Vida contemplativa”, si no se incorpora otro Componente de mayor sustento. Ese Componente está representado por el significado del “Ser en sí”, cuya raíz se asienta en el significado aristotélico de “Alma”, el cual se constituye a su vez en el puente de unión entre la “*Psicodianoética*” y la “*Ontopsicodianoética*”, nuevo logros de carácter integral que se propone en esta Investigación. Así, surge la “*Ontopsicodianoética*” (También designado como “Gran Bioética” o “*Bioeticon*” en su manera superlativa), cuyo propósito es el de establecer la firme y amplia relación entre los Componentes Ontológicos, Psicológicos, *Dianoéticos* y *Éticos* frente al fenómeno vida en todas y cada una de sus manifestaciones, y se sugiere su definición, producto de esta Investigación como:

Conjunto de Virtudes Éticas y Dianoéticas desde la perspectiva ontológica del Ser trascendental en armonización con el significado de “Alma racional”, “acto”, “potencia” y “sustancia” de Aristóteles, orientadas a prevenir y/o corregir aquellos desequilibrios biomédicos, ambientales o ecológicos como consecuencia de equivocadas decisiones de la acción del hombre e indiscriminado uso de la tecnología.

Siendo así, las nociones de “Acto” y “Potencia” discutidas en este trabajo aportarían bases para el establecimiento de una ontología adecuada en la comprensión del “Ser vivo” desde la perspectiva del significado de “Sustancia” y “Alma”. En tanto que el “Alma” del “Ser vivo” es su esencia (lo que verdaderamente es), es así su “Sustancia” y en consecuencia el propio “Ser vivo”. Desde el punto de vista físico, la expresión del “Alma” es lo que le confiere forma a la vida por cuanto es la manifestación de su esencia. Para Aristóteles, “Alma” es la “causa y principio del cuerpo viviente;

causa en cuanto a principio del movimiento mismo, en cuanto fin y entidad de los cuerpos animados". Pero esa "virtud perfecta", es decir, virtud racional, no incluye cualquier "cuerpo animado" (manifestación de vida), sino que refiere la actividad particular del hombre como único ser poseedor de la razón. De igual modo, en lo relativo al ejercicio de la razón, que le es exclusivo al hombre (por poseer "Alma racional"), la esencia del "Alma racional" (Sabiduría) está en conjunción con la "Prudencia". Respecto a la sabiduría, se reitera lo expuesto por Aristóteles: "El sabio, por consiguiente, no solo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios". Desde el dominio de esa verdad (en el plano de la "Vida práctica"), el "Ser" que posee "Alma racional" da un paso adelante, pero no suficiente ni definitivo hacia su fin último entendido por Aristóteles como el alcanzar la "Felicidad". La ruta que se sigue es hacia el desarrollo de una "Vida contemplativa" como alternativa trascendente para alcanzar esa "Felicidad", o en todo caso, la "Felicidad suprema". Desde allí es donde se visualiza entonces el significado último y más decisivo como lo es el "Ser trascendental".

Finalmente, se asume que todo lo anteriormente expresado en este "Cuerpo de Conclusiones" constituiría una aportación básica en torno al significado amplio y totalizan te para la redefinición de la Bioética. También representan bases ontológicas (e igualmente epistemológicas) que favorecen el diálogo sincero y fecundo entre el hacer científico, cultural y práctico frente a los valores y la valoración del "Ser" en su más humana expresión. La ruta siguiente, que es el ejercicio de una "Vida contemplativa" queda expresada como un estado de máxima realización solo posible desde el cumplimiento efectivo de toda la ruta antes descrita que se sigue para la "Vida práctica".

En lo que respecta al significado del "Bien" aristotélico en el plano de la Felicidad, este queda explícito en pasajes concretos de la *EN* tal cual fue demostrado, y se encuentra asociado con el significado de "fin de nuestros actos" y con el de virtud. Pero además, en la vida de los hombres la razón definitiva de su existencia es la actividad virtuosa y sólo esta tiene valor absoluto y objetivo, y por ello en sí misma es buena y placentera. De allí queda establecida la conexión entre el "Bien" y lo "Bueno" desde el significado de "Vida virtuosa". Pero, aunque el hombre actúa siempre buscando un determinado bien, preciso resulta aclarar que son muchos los "bienes" que el hombre aspira a lo largo de su existencia, por lo que se admite una especie de jerarquías en esos "bienes", lo que da lugar a su vez, a las clasificaciones de "Felicidad fenomenológica" determinada según la efectiva conducta humana ("Vida práctica") y "Felicidad ulterior" asociada a la "Vida contemplativa". Esos "bienes" que se ordenan para alcanzar otros, quedan referidos como "bienes medios", con lo cual se admite algún tipo de "Felicidad parcial". Además de esos "bienes medios", Aristóteles señala la existencia de un bien mucho más elevado al que llama "Bien final" o "Bien supremo" y que no puede ser convertido en medio para alcanzar otro bien, por lo que se está en presencia de dos posibilidades distintas y complementarias de entender la Felicidad. Precisamente, ese "Bien supremo" es el bien que se asocia a la "Vida contemplativa" que es el que recoge el significado último de felicidad y que se asocia al significado de "Ser Trascendente" o aquel que va más allá de lo físico, el que se eleva por encima de los demás, que aunque utópico quizás, constituye el fin último de su "Ser" y que es la misma manifestación del "Alma". Pero, en tanto que desemboca en la máxima y más sublime expresión del "Alma", es también la manifestación de la "Belleza", entendida esta como la caricia de la verdadera esencia del hombre que siempre estará por encima de todos los posibles "bienes terrenales", aunque ellos identifiquen cierta prosperidad, satisfacción o esplendor.

Finalmente, en el Libro X de la *EN*, se recoge que: Si la felicidad es pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticias de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte, ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esa actividad es contemplativa.

Entonces, La actividad contemplativa es la más alta de todas, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en el hombre. También es la más continua, porque contemplar puede el hombre hacerlo con mayor continuidad que cualquier otra cosa.

Si se aceptara que el placer debe estar relacionado con la “Felicidad”, el más alto de los actos conforme a la virtud es el ejercicio de la sabiduría. Las solas ansias de saber y de filosofar, encierran maravillosos, bellos e indescriptibles goces.

En definitiva, la “Felicidad” consiste en la actividad de la inteligencia según la virtud que le es propia. Aunque Aristóteles presupone que para que un individuo pueda dedicarse a la “Vida contemplativa” debe disponer de bienes exteriores que le permitan satisfacer sus propias necesidades, porque por ejemplo, un hombre que viva sin recursos para satisfacer sus necesidades básicas jamás podrá considerarse feliz.

Agradecimientos

El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación financiado por el CDCHTA de la Universidad de Los Andes. El presente trabajo fue financiado con el auspicio del CDCHTA (Consejo de Desarrollo Científico, Tecnológico y de las Artes), bajo el Proyecto con Código: M - 811 - 04 - 06, de la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, República Bolivariana de Venezuela

REFERENCIAS

- Aubenque, P. (1976). *La Prudencia en Aristóteles*. Navarra, España: Taurus.
- Bertelloni, F. (2001). *El uso de la causalidad en la reflexión política de fines de siglo XIII y principios de XIV*. Disponible en: www.udesa.edu.ar/files/img/Profesores/CV/BERTELLONI.htm [consulta Mayo 17, 2012]
- Beauchamp, T y Childress, J. (1986). *Principles of Biomedical Ethics*. New York, United States: Oxford University Press.
- (1999). *Principles of Biomedical Ethics*. Barcelona, España: Masson.
- Blázquez, N. (2000). *Bioética Fundamental*. Madrid, España: B.A.C.
- Bravo, F. (1992). El dominio de la ética en Aristóteles. Apuntes filosóficos. *Revista de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV)*, 01, pp. 177-197.
- Cechi, M., Guerrero, C. y Mpodozis, J. (2001). El delito? De Aristóteles. *Rev. chil. hist. nat.*, 74(3), pp. 507-514.
- Díaz, J. (1998). *Bases de la Bioética a la luz de la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (Tesis de Maestría no publicada). Universidad de Los Andes. Mérida, República Bolivariana de Venezuela.
- Evans, J. (2001). *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garza, R. (2000). *Bioética. La toma de decisiones en situaciones difíciles*. México: Ed. Trillas.
- Garver, E. (2001). Aristotle's Metaphysics of Morals. *Journal of the History of Philosophy*, XXVI(1), pp. 7-28.
- González, M. (2001). *Claves fundamentales de bioética*. Cuadernos de Bioética. EUNSA, Pamplona, España.
- Hirshberger, J. (1980). *Breve Historia de la Filosofía*. Barcelona: Editorial Herde.
- López, A. (2003). *Tras la Virtud Crítica*. Barcelona: Editorial Herder.
- (2003). *Obligación y Consecualismo en los Moralistas Británicos*. Barcelona: Editorial Herder.
- Lukac de Stier, M. (1962). El hombre trasciende la naturaleza. El hombre no está hecho, sino haciéndose. *Oeuvres*, I, ed. p.523.
- (1998). Aspectos históricos de los principios que soportan la bioética. *Principios de Bioética* (pp. 27-47). Argentina: Fundación A. J. Roemmers.
- (2003). Aristóteles, Analíticos Posteriores I,2,71 b20 ss. Tomás de Aquino. *Scriptum super libros Sententiarum*, LII,D.39,q.3,a.1;S.Th.I-II,q.94,a.2.
- (2003). *El humanismo personalista en bioética*. Trabajo presentado en Congreso Tomista Internazionale. L'umanesimo Cristiano en el III Millennium Prospectiva di Tommaso D'Aquino. Universidad Católica Argentina.
- MacIntyre, A. (2001). Historia de la Ética. En I. Yarza, *La racionalidad de la ética de Aristóteles*. Argentina: Paidós.
- Mariás, J. (1970). *Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Martínez, C. (1999). *La concepción aristotélica de la Amistad*. Madrid, España: Gredos.
- Montoya, J. y Conill, J. (1988). *Aristóteles, Sabiduría y Felicidad*. Madrid, España: CINCEL.
- Nausbaum, M. (1978). Aristote's Motu Animalium. En I. Yarza, *La racionalidad de la ética de Aristóteles*. Navarra, España: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA).
- Pallí, B. (1985). *Ética Nicomaquea y Ética Eudemia*. Madrid, España: Gredos.
- Pfeiffer, M. (2003). La Investigación Genética y el Derecho a la Vida. *Persona y Bioética*, 7 (19), pp. 27-38.
- Potter, V.R. (1994). Prefacio. En A. Llano, *El Horizonte Bioético de las Ciencias* (p. 27). Bogotá: Editorial Presencia.
- Reale, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Reeve, C.(1992). *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachea Ethics*. En J. Ritter, *Metafísica e Política*. Pamplona: EUNSA.
- Sgreccia, E. (1997). *Manual de Bioética*. México: Diana.
- Santos, M. (1999). *En defensa de la razón: estudios de ética*. Pamplona: Euns.
- Villee, A. (1992). *Biología*. México: Edit. Interamericana McGraw-Hill.
- Yarza, I. (2001). *La racionalidad de la ética de Aristóteles*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.

SOBRE LOS AUTORES

Juan Arturo Díaz Sosa: Profesor adscrito al Departamento Médico Quirúrgico. Facultad de Medicina. Escuela de Enfermería, Universidad de Los Andes, (ULA). Licenciado en Biología, (ULA); Magíster Scientiae en Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, (ULA); Magíster Scientiarum en Tecnología y Diseño Educativo, Universidad Nacional Experimental “Simón Rodríguez” (UNESR) – Universidad Autónoma de Monterrey, México, Estudios Superiores en Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, (ULA). República Bolivariana de Venezuela.

Irene Caligiore Corrales: Profesora adscrita al Departamento Administrativo Social. Facultad de Medicina. Escuela de Enfermería, Universidad de Los Andes, (ULA). Licenciada en Enfermería, (ULA); Magíster Scientiae en Gerencia Educativa, Universidad Bicentenario de Aragua; Doctora en Educación, Facultad de Humanidades y Educación, (ULA). República Bolivariana de Venezuela.

Alguns aspectos bioéticos relativos à cirurgia robótica no Brasil

João Luiz de Magalhães, Instituto Mineiro de Homeopatia, Brasil

Resumo: A robótica é um avanço tecnológico que traz benefícios à prática cirúrgica, porém, seu emprego gera dilemas e conflitos éticos em nosso meio. Este trabalho tem por objetivo discutir a eticidade do uso dos sistemas robóticos em cirurgia no Brasil, com base nos princípios éticos e bioéticos de equidade, desigualdade e justiça. O autor conclui que a reflexão filosófica e os princípios bioéticos são instrumentos que contribuem para um consenso das práticas médicas que visam a promoção de saúde e que nem todas as desigualdades são iniquidades devendo haver, por parte da sociedade, intervenções para a aplicação de medidas desiguais que compensem diferenças injustas.

Palavras-chave: Cirurgia robótica, bioética, filosofia, equidade, desigualdade, justiça

Abstract: Robotics is a technological development that brings benefits to surgical practice. However, it also brings dilemmas and ethical conflicts to the medical field. This work aims to discuss the ethics of the use of robots in surgeries in Brazil, based on the ethical and bioethical principles of equality, inequality and justice. I conclude that the philosophical reflection and the bioethical principles contribute to a consensus of the medical practices that aim health promotion and that not all inequalities are inequities. Thus, society should make interventions for the application of different approaches that compensate for unfair differences.

Keywords: Robotic Surgery, Bioethics, Philosophy, Equity, Inequality, Justice

Cirurgia robótica

Cirurgias minimamente invasivas, denominadas laparoscópicas, progrediram em nosso meio a partir da década de 80, sendo rapidamente aceitas por profissionais médicos e pelos pacientes devido às vantagens do emprego deste método.

Nesta mesma época, desenvolveram-se os Sistemas Robóticos para Cirurgia (SRC) por incitamento das Forças Armadas Norte-Americanas, que vislumbravam a possibilidade de proceder a tratamentos cirúrgicos em ambientes de guerra, distantes do local onde se encontrava o cirurgião (Sant'Anna, 2004).

Além dessa motivação inicial, tenta-se obter, com a técnica cirúrgica utilizando os SRC, tal qual na cirurgia video-laparoscópica, menores índices de dor pós-operatória, menor trauma cirúrgico, redução do período de internação, retorno antecipado do paciente às suas atividades habituais e incisões diminutas resultando em menores cicatrizes com benefício estético.

Em geral, os SRC constituem-se em três partes: a unidade cirúrgica, o sistema de visão e o console cirúrgico. O cirurgião senta-se no console de controle, que é equipado com um *display* que transmite as imagens obtidas pela câmera inserida no corpo do paciente. O console cirúrgico propicia a manipulação, pelo cirurgião, dos instrumentos cirúrgicos e da câmera endoscópica utilizados para realizar o procedimento (Hashizume e Isugawa, 2004).

Os SRC estão disponíveis nas seguintes categorias: *AESOP^R* (*Automated Endoscope System for Optimal Positioning*), no qual o cirurgião maneja o braço robótico remota ou manualmente, alternando o controle com as mãos ou os pés, em versão antiga e, nos modelos de última geração, respondendo ao comando de voz, pré-gravado em *microship*. O *da VinciTM Surgical System*, tem como notáveis características, instrumentos com *Endo WristTM*, que movem-se como uma mão humana através de uma articulação artificial, além de propiciar visualização tridimensional. O telorobô *Zeus^R* fornece as mesmas funções que o *da VinciTM*, exceto pela articulação interna



endoscópica; porém, *Zeus*^R permite ao cirurgião atuar em cirurgias de longa distância utilizando *Socrates*TM, um sistema de telecolaboração que conecta cirurgiões distantes diretamente a colegas na sala de cirurgia e, por intermédio de *Hermes*^R, permite ao cirurgião controlar grande variedade de trabalho em rede. *Naviot*TM é um sistema manipulador laparoscópico reconhecido como o primeiro SRC desenvolvido no Japão, sendo incrementados, neste equipamento, o *zoom* do laparoscópio e o alcance dos movimentos em 25^o nas direções vertical e horizontal (Hashizume e Isugawa, 2004).

Entre as vantagens que a robótica fornece à cirurgia, conforme Schreuder e Verheijem (2009), citam-se a visão tridimensional com *zoom*, o incremento da destreza, a minimização dos movimentos, a possibilidade da telecirurgia, a eliminação do tremor do cirurgião e uma melhor ergonomia. Desvantagens do emprego desta tecnologia são a sensibilidade tátil nula, a complexidade na montagem e na manipulação dos sistemas, a curva de aprendizado e os elevados custos, aproximadamente UK£ 1.2 milhões para a aquisição, UK£ 100.000,00 pela manutenção anual e UK£ 1.500,00 por procedimento (Baena e Davies, 2009).

A despeito desta evolução tecnológica revolucionar a prática cirúrgica atual, contribuindo para favorecer a melhoria da qualidade do atendimento aos enfermos, nos deparamos com conflitos éticos, os quais analisaremos a seguir.

Incorporação de novas tecnologias e procedimentos e a promoção de saúde

A crescente produção científica global, gerando novos conhecimentos, provocam discussões éticas e bioéticas, bem como regulações normativas acerca da incorporação destas novidades biotecnológicas no setor da saúde, paralelamente à pressão do complexo industrial em favor desta inserção.

Os progressos tecnológicos constantes, veiculados pela mídia, estimulam a sensação de necessidades em saúde por parte da população, que, por outro lado, possui uma limitação econômica, não podendo, então, ter acesso e usufruir destas melhorias.

Conforme Lugarinho (2004), a incorporação de novos procedimentos deve atender a critérios de eficácia, efetividade e a uma positiva relação custo-efetividade. De acordo com a autora, entende-se por eficácia a probabilidade de benefício de uma tecnologia em condições ideais; efetividade é a probabilidade de benefício em condições ordinárias, locais e, custo-efetividade é uma avaliação micro-econômica que compara custos alternativos de ação em termos de custos e de conseqüências.

Os conceitos bioéticos de beneficência e justiça colaboram nas escolhas éticas da introdução de técnicas cientificamente estabelecidas no rol de procedimentos aceitos para o restabelecimento da saúde.

Ética, moral, deontologia e bioética

A palavra ética provém do grego *ethos*, que significava, nas origens, “morada”, “lugar onde vivemos”, porém, posteriormente, veio a exprimir o “caráter” ou o “modo de ser” que uma pessoa assume ao longo de sua vida. Já o termo moral procede do latim *mos, moris*, que em suas raízes tem um sentido de “costume”, mas, com a evolução passou a denotar, também, “caráter”, “modo de ser”. Assim, “ética” e “moral” confluem num mesmo significado, ou seja, “o que se refere ao modo de ser ou caráter” que resulta de prática e costumes das ações humanas. A ética refere-se ao questionamento, à reflexão sobre as normas ou regras de comportamento, à análise dos valores e à reflexão sobre os fundamentos da obrigação ou dos valores. Já a moral refere-se diretamente aos atos humanos, ao agir humano, ao bem e ao mal, dizendo a respeito do que é preciso fazer em oposição ao que é ou ao que se faz (Cortina e Navarro, 2005: p.13-25).

De fato, Rachels (1986: p.129) afirma que em ética o pensamento racional consiste no conjunto de regras, que governam a forma das pessoas se tratarem entre si, que todas as pessoas racionais aceitam, para benefício mútuo, na condição dos outros seguirem também essas regras.

Deontologia, do grego “*déon, déontos*” reporta-se, da mesma forma, a uma reflexão sobre regras, deveres, obrigações, o que é preciso fazer; porém designa o conjunto de deveres e exigências éticas vinculados ao exercício de uma profissão (Peiró, 1951: p.11-12). Comportando exigências éticas, além de regras administrativas, os códigos deontológicos visam assegurar a qualidade do

exercício da profissão e o renome dos profissionais. O conjunto de normas que balizam o comportamento do médico constitui o Código de Ética Médica (França, 2008: p.463-465).

Elementos éticos, morais e deontológicos nem sempre são suficientes para intervir nos dilemas de conduta médica advindo da interação entre médicos e pacientes e, neste cenário, a Bioética comparece, acolhendo a Ética Médica em sua natural limitação para refletir a contingência deste agir humano.

A Bioética emerge como um relevante campo de estudos. Avanços na biotecnologia e na ciência, particularmente no tocante à Medicina, afetam significativamente a vida das pessoas.

Para que determinadas práticas e posturas possam ser justificadas, necessita-se de argumentos embasados em alguma teoria. Desse modo, a filosofia oferece contributo fundamental nas questões bioéticas, problematizando-as e fornecendo elementos para elaborar teorias e princípios bioéticos.

Uma dessas teorias, elaborada por Beauchamp e Childress (2002) na obra intitulada “*Princípios de Ética Biomédica*” consiste na teoria principialista, que baseia em quatro princípios – Autonomia, Não-maleficência, Beneficência e Justiça – os fundamentos do agir moral na ética biomédica. Estes princípios, assim, constituem diretrizes gerais com o fito de solucionar dilemas morais e fornecer regras de conduta.

O princípio do respeito à Autonomia assegura o direito das pessoas de terem pontos de vista próprios, fazer escolhas e tomar atitudes baseadas em valores e crenças pessoais (Beauchamp e Childress, 2002: p.137-207).

O princípio da Não-maleficência exige que não se cause dano ou mal intencionalmente às pessoas, e tem suas origens no preceito hipocrático “*Primum non nocere*” (Beauchamp e Childress, 2002: p.209-279).

O princípio da Beneficência desdobra-se em beneficência - que determina ações orientadas para a promoção do bem, e em utilidade - que remete a um equilíbrio entre benefícios e prejuízos de uma certa ação. Implica em agir para o bem, maximizando benefícios e minimizando danos (Beauchamp e Childress, 2002: p.281-350).

O princípio da Justiça refere-se à distribuição adequada do ônus e dos benefícios sociais, entendendo-se esse conceito como justiça distributiva, que se relaciona com uma distribuição equitativa e apropriada na sociedade (Beauchamp e Childress, 2002: p.351-423).

Conceitos de justiça, justiça distributiva, equidade e desigualdade estão, desta forma, vinculados ao objeto deste estudo que trata da eticidade do emprego dos SRC no Brasil.

Justiça, equidade, desigualdade e justiça distributiva

Justiça, etimologicamente, deriva do termo latino *justitia*, advindo de *jus*. Originalmente, tem como significado o que é conveniente, correto e digno, donde, o que coage. Corresponde a uma tradição comum que estabelece o que convém fazer numa coletividade, à qual todo cidadão pode se reportar e que pode ser aplicada por uma autoridade. Assim, em sua forma desenvolvida, *Jus* (Direito) é o conjunto de regras obrigatórias que os tribunais reconhecem e aplicam (Durand, 2003: p.207-220).

Os interesses pela justiça como beneficência são motivados tanto pelas desigualdades quanto pelas necessidades, o que acarreta em preocupações morais.

Equidade designa a disposição a respeitar os direitos de cada um; a imparcialidade e o respeito à igualdade de direitos de cada um.

Fortes (2008) afirma que o conceito atual da equidade em saúde é melhor compreendido como aceitando-se não a igualdade, mas, sim, a diferença entre as pessoas em suas condições de saúde e sociais, tendo necessidades diferentes. Deste modo, uma ação regida pela equidade, deve propiciar a cada cidadão a satisfação de suas necessidades, tanto orgânicas quanto psíquicas, sociais ou existenciais, que são diferenciadas.

Desigualdade exprime diferença, dessemelhança, ausência de proporção, disparidade ou variação.

Acerca deste tema, afirma Rousseau (1973: p.241) no *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*:

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles.

Esse pensador manifesta sua preocupação com o aprofundamento das desigualdades introduzidas pelo processo de socialização, que pode acarretar em injustiças sociais tais como oportunidades para uns indivíduos e marginalização de outros.

Segundo Canto-Sperber (2011: p.145), existem dois sistemas axiológicos diferentes, duas maneiras de definir o justo e o injusto conforme se refira à lei ou à natureza. Quando não há interesses em conflito, as normas da lei valem, mas no momento em que surge um interesse que rejeita a submissão à lei, os defensores de um naturalismo moral enfatizam que nenhuma razão moral pode forçar tal interesse a submeter-se, e que as normas naturais devem se impor.

A busca da igualdade enfrenta dificuldades de caráter moral e prático. A vida, em geral, e a assistência à saúde, particularmente, revelam obstáculos, sofrimentos, privações e apuros. De fato, políticas de assistência à saúde são um desafio ao igualitarismo, devido às disparidades que se evidenciam.

Historicamente, a tradição filosófica contribui sobremaneira para a formulação de preceitos éticos e morais, ainda hoje valorizados.

Immanuel Kant (1973) defendia que a moralidade resume-se em princípios dos quais derivam nossos deveres e obrigações, sendo que a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigação para uma vontade, denomina-se “*Imperativo*”. Assim, ele postulou o *Imperativo Categórico*:

Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (1973: p.218-229).

e também o *Imperativo Prático*:

Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio. (1973: p.218-229)

O pensamento Kantiano estabelece, então, que ao agir moralmente em sociedade devemos utilizar um critério universalista constituído pela universalização das nossas máximas e que temos o dever estrito de agir com beneficência relativamente às outras pessoas, promovendo seu bem estar, respeitando seus direitos e evitando causar-lhes mal.

Jeremy Bentham (1973) enunciou o *Princípio da Utilidade* entendendo-o como

aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação segundo a tendência a promover ou a comprometer a felicidade da pessoa cujo interesse se avalia. (1973: p.9-10)

Nessa ótica, utilidade é compreendida pelas propriedades de algo ou algum objeto induzir vantagem, bem, prazer ou felicidade, ou, da mesma forma, evitar a dor, o mal ou a infelicidade. Assim, a moralidade dos atos humanos deve levar em conta as consequências das ações, proporcionando-se “o maior bem estar para o maior número possível de pessoas”.

John Rawls (1995: p.62-118) critica a visão utilitarista simples que preocupa-se com a soma dos benefícios e importa-se, indiretamente, do modo como se distribuem os bens entre os indivíduos. Este autor propõe a teoria de justiça como equidade, onde os critérios morais não são uma extensão dos desejos individuais, mas um objeto de acordo socialmente pactuado. A justiça como equidade prioriza o justo sobre o bem, e o princípio bioético da justiça deve regular o ordenamento e a divisão do que ele denomina bens primários – direitos e liberdades fundamentais; renda e riqueza; livre escolha de ocupação num contexto de oportunidades diversificadas, e bases sociais do autorrespeito. Assim, Rawls considera que uma sociedade será justa se todos os valores

sociais forem distribuídos de forma equânime, ou, em caso contrário, que a desigualdade na distribuição destes valores beneficie a todos, especialmente os mais necessitados.

Do exposto, infere-se que o pluralismo moral de nossa época atual dificulta sobremaneira as decisões acerca da distribuição de recursos destinados à saúde, onde coexistem valores antagônicos como o individualismo e os interesses sociais.

Sendo a ética um instrumento social que é um contributo para o sustento de uma convivência social justa e venturosa, e que visa harmonizar interesses individuais e coletivos, fornece princípios, argumentos e pensamentos que favorecem escolhas adequadas em dilemas morais. Tal é a função de alguns documentos dirigidos e abertos à sociedade.

Documentos

Com a finalidade de esclarecer determinado assunto, tendo valor legal para instruir, orientar e recomendar, proveniente de acordos e consensos, e elaborados conforme normas estabelecidas por instituições públicas, os fragmentos dos documentos a seguir apresentados são testemunho da tentativa de organização social pautada em princípios éticos.

A respeito dos direitos do cidadão, assim esclarece a *Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)*:

Art. I: Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns com os outros com espírito de fraternidade, Art.II: Todo homem tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração sem distinção de raça, cor, sexo, língua ou religião, Art. XVII: Todo homem tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros. Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade, Art. XXIII: Todo homem tem direito ao trabalho, à livre escolha do emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego. Art. XXVII: Todo homem tem direito a participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir das artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios e Art. XXIX: Todo homem tem deveres para com a comunidade, na qual é possível o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade. No exercício de seus direitos e liberdades, todo homem está sujeito apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer às justas exigências da moral, da ordem pública e do bem estar de uma sociedade democrática.

Da mesma forma dispõe a atual *Constituição da República Federativa do Brasil (1988)* em seu texto:

Art. 5º: Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade..., Art. 196º: A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação e Art. 199º: A assistência à saúde é livre à iniciativa privada.

Já o *Código de Ética Médica* em vigência desde Abril de 2010 no Brasil, em sua última edição estabelece, no Capítulo I - Princípios Fundamentais, que:

I: A Medicina é uma profissão a serviço da saúde do ser humano e da coletividade e será exercida sem discriminação de nenhuma natureza, II: O alvo de toda atenção do médico é a saúde do ser humano, em benefício da qual deverá agir com o máximo de zelo e o melhor de sua capacidade profissional, III: Para exercer a Medicina com honra e dignidade, o médico necessita ter boas condições de trabalho e ser remunerado de forma justa, V: Compete ao médico aprimorar continuamente seus conhecimentos e usar o melhor do progresso científico em benefício do paciente, e XVI: Nenhuma disposição estatutária ou regimental de hospital ou de instituição, pública ou privada, limitará a escolha, pelo médico, dos meios cientificamente reconhecidos a serem praticados para o estabelecimento do diagnóstico e da execução do tratamento, salvo quando em benefício do paciente.

Os documentos aqui citados evidenciam a mescla do princípio utilitarista (maximização dos benefícios) e da equidade. Entendemos que as escolhas a serem feitas devem ser partilhadas pelos gestores, cidadãos, profissionais de saúde e pelos pacientes, esses últimos os principais interessados e objeto do maior favorecimento nas decisões, apesar das dificuldades em se obter um consenso acerca da justa distribuição de recursos destinados à saúde em nosso país.

Considerações finais

É indubitável que a robótica traz benefícios à prática cirúrgica, aos pacientes e aos cirurgiões.

Para Skinovsky (2008) os sistemas atuais são o início da revolução robótica que, no futuro, poderá vir a ter uma única estação de trabalho comandada pelo cirurgião, permitindo a navegação virtual em tempo real, perfeita visualização anatômica per-operatória e a comunicação com o exterior (Telemedicina).

Algumas questões são pertinentes ao tema e devem ser motivo de reflexões, estudos e debates. O alto custo do equipamento é uma delas. Sendo assim, como argumentar a aquisição e uso deste avanço tecnológico no Brasil, um país com grandes dificuldades e disparidades sócio-econômicas? E quanto à oportunidade de utilização deste recurso universalmente por nossa população, tanto de pacientes quanto de cirurgiões? O custo elevado desta tecnologia é um fator que descarta seu emprego?

Outro problema a ser considerado na implementação dos SRC no Brasil é a constatação de que há prioridades básicas que demandam investimento e que favorecem maior proporção de usuários, tais como o combate e controle da Hipertensão Arterial Sistêmica, Diabetes Mellitus, Doenças Sexualmente Transmissíveis, Endemias, além das Campanhas de Vacinação e manutenção de Unidades Básicas de Saúde, por exemplo.

Equidade não é o mesmo que igualdade, em particular no tocante à área da saúde. Nem todas as desigualdades são iniquidades. A intervenção social neste assunto deveria voltar-se não para empregar medidas desiguais que compensem diferenças injustas. A equidade resulta da justiça associada à igualdade e tem como fim evitar desigualdades injustas. É um difícil problema, porém, importante e decisivo para o futuro, requerendo representação dos cidadãos e órgãos de gestão visando uma melhor avaliação dos interesses e exclusividades relativas à prestação de serviços na área da saúde.

A solidariedade, enquanto virtude, conduz o profissional da saúde ao estabelecimento de uma comunhão de interesses com os pacientes e seus familiares além de um compromisso com a dignidade do ser humano. Fixando-se valores comuns, objetivos partilhados e procedimentos corretos, honrando e fazendo-se honrar; assim busca-se a boa prática e a responsabilidade.

A responsabilidade, desde que uma exigência moral, subentende reconhecer e responder pelas conseqüências das próprias atitudes. Vinculada à liberdade, a responsabilidade evoca uma relação equilibrada entre nossos direitos e deveres e, aqui, o desafio é compatibilizar os anseios de ambas as partes (médicos e pacientes) estabelecendo-se um vínculo digno e solidário.

O estágio atual de evolução da medicina, com elevados custos assistenciais aliados à restrição orçamentária dos indivíduos implica numa necessidade de avaliação ética da incorporação de novos procedimentos que favoreçam a proteção ou a recuperação da saúde humana.

O autor entende que os benefícios oriundos da cirurgia robótica justificam seu emprego atual no Brasil, apesar dos SRC não estarem acessíveis a toda nossa população. Hospitais privados, que atendem à parcela melhor favorecida economicamente da sociedade brasileira, podem e devem oferecer este recurso aos seus usuários, adquirindo o equipamento e propiciando capacitação e educação continuada às equipes cirúrgicas. A Saúde Pública, coordenada pelo Ministério da Saúde e Secretarias Estaduais e Municipais de Saúde, deve ter como meta alcançável, numa etapa vindoura, a inserção desta tecnologia no Sistema Único de Saúde (SUS), visando o alcance universal do emprego da cirurgia robótica em território brasileiro.

A reflexão filosófica e os princípios bioéticos contribuem para um consenso acerca das práticas médicas de promoção de saúde e de uma convivência social harmônica, visando o desinteresse da classe médica, a dignificação do ato médico e, sobretudo, o interesse do doente.

REFERÊNCIAS

- Baena, F.R. e Davies, B. (2009). Robotic surgery from autonomus systems to intelligent tools. *Robotica*, 28, pp. 163-170.
- Beauchamp, T.L. e Childress, J.F. (1994). *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Bentham, J. (1973). *Princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural.
- Canto-Sperber, M. (2011): Éthique. In J. Brunschwig, G. Lloyd e P. Pellegrin (eds.), *Le Savoir Grec*. Paris: Flammarion.
- Código de Ética Médica. Disponível em: http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com_content&view=category&id=9&Itemid=122. Acesso em : 9 de Janeiro de 2014.
- Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm. Acesso em : 8 de Janeiro de 2014.
- Cortina, A. e Navarro, E. M.(1996). *Ética*. Madrid: Ediciones Akal.
- Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <http://www.oas.org/dil/port/1948%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf>. Acesso em: 7 de Janeiro de 2014.
- Durand, G. (1999). *Introduction générale à la bioéthique*. Quebec: Les Editions Fides.
- Fortes, P.A.C. (2008). Reflexão bioética sobre a priorização e o racionamento de cuidados de saúde: entre a utilidade social e a equidade. *Cad Saúde Pública*, 24(3), pp. 696-701.
- França, G.V. (2008). *Medicina Legal*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Hashizume, M. e Isugawa, K. (2004). Robotic Surgery and Cancer: The Present State, Problems and Future Vision. *Jpn J Clin Oncol*, 34(5), pp. 227- 237.
- Kant, I. (1973). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural.
- Lugarinho, L.M.P. (2004). *Bioética na incorporação de procedimentos, um olhar exploratório na saúde suplementar* (Dissertação de Mestrado). Fiocruz, Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Rio de Janeiro.
- Peiró, F. (1944). *Deontologia Médica*. Braga: Livraria Cruz.
- Rachels, J. (1986). *The Elements of Moral Philosophy*. New York: Random House.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rousseau, J.J. (1973). *Sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural.
- Sant'Anna, R.T. et al. (2004): Emprego de sistemas robóticos na cirurgia cardiovascular. *Rev Bras Cir Cardiovasc*, 19(2), pp. 171-178.
- Shreuder, H.W.R. e Verheijenn, R.H.M. (2009). Robotic surgery. *BJOG*, 116, pp. 198-213.
- Skinovsky, J.; Chibata, M. e Siqueira, D.E.D. (2008). Realidade virtual e robótica em cirurgia – aonde chegamos e para onde vamos? *Rev Col Bras Cir*, 35(5), pp. 334-337.

SOBRE O AUTOR

João Luiz de Magalhães: Doutorando em Bioética pela Faculdade de Medicina da Universidade do Porto, Portugal e Conselho Federal de Medicina, Brasil.

GLOBAL  KNOWLEDGE
ACADEMICS

