

LA HERENCIA DEL ROMANTICISMO EN LA PRIMERA ETAPA DE LA BIOÉTICA

Jonathan Caudillo Lozano¹

Resumen

El presente trabajo tiene como finalidad hacer el intento de repensar las bases de lo que actualmente se conoce como Bioética. El pastor, filósofo y educador Fritz Jahr en 1927, publica su artículo *Bio-ética: una perspectiva de la relación ética de los seres humanos con los animales y las plantas*, y regresar a él permite desentrañar el diálogo que establece con la tradición filosófica y en particular con el Romanticismo; desarrollar algunos de los elementos de esta herencia permite complejizar el sentido del pensamiento de Jahr. Sin pretender exhaustividad, el objetivo de este artículo es bosquejar una ruta que permita indagar en esta relación, para así repensar las posibilidades

¹ Profesor de Filosofía en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y del Colegio de Saberes. Es licenciado en Filosofía, con maestría en Saberes sobre Subjetividad y Violencia por el Colegio de Saberes y doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Realiza investigación sobre temas centrados en la relación entre el cuerpo, la carne y la animalidad en la filosofía y las artes escénicas, principalmente en la danza butoh; realizó estancias de investigación en los *Hijikata's archive* de la Universidad de Keio y es miembro fundador del *Ko Murobushi's Archive* en Tokio, Japón. También realizó dos periodos de estancia de investigación postdoctoral en el Programa Universitario de Bioética de la UNAM. Ha publicado artículos en revistas especializadas, entre los que destacan: *Teatralidades cónicas, escenificación y vida filosófica*, en la revista *Haser*, Editorial Universidad de Sevilla. Así como también los libros: *Cuerpo, crueldad y diferencia en la danza butoh, una mirada filosófica*, editado por Plaza y Valdez, y *Bioquinismo Un diálogo entre la Bioética y el cinismo antiguo*, editado por el Programa Universitario de Bioética.

filosóficas de la bioética, ante el problema de la relación ética entre el viviente humano y lo no humano.

Palabras clave: Bioética, Romanticismo, filosofía de la naturaleza, arte, modernidad

THE INHERITANCE OF ROMANTICISM IN THE FIRST STAGE OF BIOETHICS

Abstract: The purpose of this work is to attempt to rethink the bases of what is currently known as Bioethics. In 1927, the pastor, philosopher and educator Fritz Jahr published his article *Bio-ethics: a perspective on the ethical relationship of human beings with animals and plants*, and returning to it allows us to unravel the dialogue he establishes with the philosophical tradition and particularly with Romanticism; Developing some of the elements of this heritage makes it possible to make the meaning of Jahr's thought more complex. Without claiming exhaustiveness, the objective of this article is to outline a route that allows us to investigate this relationship, in order to rethink the philosophical possibilities of bioethics, faced with the problem of the ethical relationship between the human being and the non-human.

Key words: Bioethics, Romanticism, philosophy of nature, art, modernity

1. Introducción

Desde la aparición de aquel texto en el que el oncólogo Van Rensselaer Potter propuso el concepto de bioética en 1971, se instaló profundamente, la idea de que la bioética se circunscribía a las relaciones de ética aplicada en el área de las relaciones médico-paciente, y la experimentación médica. Más tarde, con la recuperación de artículo del pastor, filósofo y educador Fritz Jahr *Bio-ética: una perspectiva de la relación ética de los seres humanos con los animales y las plantas* de 1927, aparece una posibilidad de repensar este

concepto de manera mucho más amplia y flexible. Sin embargo, lo que no siempre es claro es que, para poder proponer su concepto de bio-ética Jahr entra en un diálogo abundante con tradiciones de pensamiento no europeas y con la propia filosofía crítica de occidente, tal como lo es la tradición romántica.

Al ver de cerca los elementos del pensamiento del educador alemán, puede verse que la resonancia del romanticismo es tal que, sin este antecedente, es probable que no hubiera podido emerger este concepto en los términos que él lo propone, sobre todo si consideramos que, el primer Romanticismo alemán, nace precisamente como una crítica a la racionalidad occidental y a la manera en la que se concibe la relación del viviente humano con lo viviente no humano. El presente texto pretende hacer un rastreo de algunos de los elementos románticos que se encuentran a la base de la concepción bio-ética de Jahr, con la finalidad no solamente de abrir un camino posible a profundizar en este vínculo, sino ampliar nuestra comprensión de los problemas de la bioética y sus aportaciones filosóficas.

2. La modernidad

De los grandes rasgos que caracterizan a la modernidad occidental resaltan la relación entre el sujeto y el objeto que, en su tensa relación histórica, dentro del pensamiento, patentiza el problema de la relación del viviente humano con su mundo. Como Crescenciano Grave menciona en su libro *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, se puede entender la modernidad a partir de Descartes como un segundo inicio de la filosofía en occidente que, a diferencia de la antigüedad griega que inicia su reflexión con la naturaleza (*physis*), la modernidad cartesiana toma como base al sujeto, separándose de los vínculos con la filosofía antigua.

La pregunta inaugurada por Tales de Mileto respecto a lo originario, se encuentra centrada en el principio (*arjé*) que le da unidad al mundo sensible, de tal manera que el esfuerzo de los filósofos preplatónicos se caracteriza por pensar el mundo del cual el viviente humano es parte, pero no el todo. Sin

embargo, en el pensamiento cartesiano, la pregunta por lo primordial no se encuentra en la naturaleza circundante, sino en el sujeto que piensa. Es así que la filosofía moderna en occidente tiene como punto de partida el sujeto pensante como primera certeza autoevidente, que sostiene la concepción de lo verdadero:

Descartes fue quien inauguró la filosofía moderna y la tradición moderna inicia con una ruptura respecto al principio. Descartes fue un pensador revolucionario al pretender romper todo vínculo con la filosofía anterior y empezar a pensar de nuevo desde un punto de apoyo radicalmente distinto al de la antigüedad.²

Ya desde las *Meditaciones metafísicas*, Descartes muestra que, para poder acceder a la verdad como certeza racional y subjetiva, es necesario pasar por una especie de proceso de purificación de las impresiones sensibles que tienen la tendencia a engañar al sujeto, excluyendo así a la sensibilidad como base del conocimiento verdadero. La primera aproximación que el sujeto tiene con el mundo que está fuera de él no le muestra el mundo verdadero, de tal manera que es necesario hacer a un lado esas impresiones para acceder a una certeza subyacente, la cual es racional. Este movimiento pone como originario aquello que surge mediatamente como es el caso de la razón, y pone como secundario lo inmediato de la sensibilidad. Dicho de otro modo, cuando Descartes propone dudar de todas las impresiones de la sensibilidad, deja a la duda misma como evidencia del pensar que proviene de un alma que no podría ser engañada por Dios. Por ello es ese núcleo subjetivo el que se mantiene firme ante la duda metódica cartesiana, haciendo al sujeto cognoscente, el *cogito*, base de todo conocimiento verdadero, reduciendo la universalidad del conocimiento a una certeza subjetiva.

² Grave, Crescenciano, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011, p. 17.

El pensamiento cartesiano abre toda una manera de entender el mundo, ya que la aparición de la oposición sujeto y objeto, implica una separación constituyente en donde la materia es algo, ajeno al sujeto, que se entiende como el principio espiritual. En esta oposición, la materia es producto de un conjunto de leyes calculables que la hacen operar mecánicamente, contrario a la realidad humana, racional, y libre, esta oposición aparece como base de una relación privilegiada del sujeto que conoce y manipula una materia pasiva, destinada a ser objeto. Es así que se abre una metafísica dualista que no solo escinde la relación entre sujeto y objeto, sino la interioridad subjetiva en la división entre *res cogitans*, esencialmente diferente y opuesta a la *res extensa*.

Claro que sería totalmente injusto para la modernidad si se le reduce únicamente al racionalismo cartesiano, y es que no toda la tradición racionalista siguió los pasos del dualismo propuesto por el filósofo francés. Baruch Spinoza piensa la extensión y el pensamiento como parte de los infinitos atributos de una sola sustancia, en donde dicha infinidad es inaprensible por el entendimiento humano que solo puede hacer inteligibles esos dos aspectos. El Dios de Spinoza, entendido como la sustancia única con infinitos atributos, supera el dualismo metafísico de Descartes, elemento que será muy importante para la línea de pensamiento del primer romanticismo alemán, pero esta concepción del mundo no termina de dejar atrás en mecanicismo cartesiano:

El paso decisivo por el cual Spinoza consigue levantar su propio sistema se localiza en hacer de lo primero en sí el punto de partida como aquello que se puede conocer con necesidad: el principio en sí es la existencia necesaria y el contenido de este concepto corresponde a Dios identificado como sustancia. Dios es sustancia infinita que se concibe por sí misma en tanto su esencia contiene necesariamente la causa de sí como existente.³

La concepción del mundo en Spinoza, depende de la causalidad, como existencia necesaria, cuyo encadenamiento infinito constituye la naturaleza de Dios, el problema es que esta causalidad es eslabonamiento de

³ Ibid., p.23.

determinaciones que se encuentran ordenadas racionalmente. Si bien en la filosofía de Spinoza Dios es inmanente a la naturaleza, este mundo se encuentra cifrado por la necesidad racional de las infinitas causas y efectos. No deja de ser una enorme aportación del autor de la *Ética*, que el sujeto y el objeto son solo modificaciones de la sustancia única, y que su concepción de Dios sea una con la naturaleza, pero el matiz racionalista de su pensamiento, hace que el mundo al estar determinado por el encadenamiento causal, haga de la libertad una mera ilusión de la subjetividad en el mundo de la necesidad.

Otro importante representante de la modernidad es Immanuel Kant cuyo pensamiento estará centrado en mostrar los límites de la racionalidad humana. En *La crítica de la razón pura*, Kant comienza con una de las grandes distinciones, que tendrán serias repercusiones en la historia del pensamiento occidental, y que será el objeto de muchas de las reflexiones del Romanticismo, a saber, la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí. La verdad para Kant queda circunscrita a lo que el entendimiento puede determinar a partir de las categorías trascendentales, y la percepción sensible solo puede tomarse como intuición en la medida que es ordenada por las estructuras de espacio y tiempo que son condición de posibilidad de la experiencia sensible:

La instauración kantiana del sistema filosófico de la modernidad está signada por una paradoja: al fundar al conocimiento en principios subjetivos Kant pretende derrumbar el edificio de la metafísica dogmática que se arrogaba el conocimiento de lo suprasensible, pero el modo en que lleva a cabo la fundación está cercado por la consideración de que, si fuese posible, habría que aspirar a conocer lo que esa metafísica, aunque en vano, ha querido conocer.⁴

El pensamiento de Kant hace que la subjetividad no pueda tener nunca una certeza de lo que el mundo es en sí mismo, y limita sus aspiraciones a lo que el sujeto puede hacer inteligible gracias a sus estructuras *a priori*. Claro,

⁴ Ibid., p. 34.

que se debe reconocer que el pensamiento de Kant significó un duro golpe a toda metafísica tradicional que pretendiera construir cualquier conocimiento absoluto sobre el mundo, el alma o Dios, abriendo así el camino al pensamiento crítico tan importante en la actualidad, sin embargo, el precio a pagar fue una escisión que pareciera insuperable entre el sujeto y el mundo, pues la cosa en sí queda como algo estrictamente inteligible, y ajeno a cualquier posible experiencia de la sensibilidad. Dicha escisión, propuesta por el filósofo de Königsberg, aunque se deja sentir en el resto de su obra, tanto en la filosofía práctica como en la estética, también irá adquiriendo ciertos matices que la vuelve un poco menos radical.

Puede verse entonces que la modernidad se caracteriza por la manera en la que se establece una escisión entre la subjetividad y la naturaleza, escisión que sin duda adquiere diferentes matices en función de cada uno de los pensadores, pero que pareciera una preocupación característica de la época que no se limita a la relación del sujeto con el mundo, sino que atraviesa a la subjetividad misma al dividirse entre su realidad sensible e inteligible. La visión del mundo que prima en la modernidad tradicional, ve la naturaleza como objeto que no solo aparece para el sujeto en un sentido epistemológico, a partir de la concepción mecanicista, sino que este privilegio de la razón como única forma válida de entender el mundo, tiende a la instrumentalidad al coincidir con la emergencia de la máquina de vapor y las formas de producción que resultan de ello.

La constelación de la modernidad tradicional no estaría completa sin la aparición del paradigma de la técnica, que, con las formas de racionalidad emergentes, configuran las maneras en las que el viviente humano se relaciona consigo mismo y con su mundo circundante. La civilización moderna, tal como lo muestra Michael Löwy en su libro *Rebelión y melancolía*, se encuentra atravesada por la emergencia de una racionalidad instrumental cifrada tanto por el espíritu de cálculo, el desencanto del mundo, y la dominación burocrática, de tal suerte que el romanticismo aparece como una forma en la

que la modernidad se piensa críticamente a sí misma. Löwy lo señala de la siguiente forma:

Es de notar también que el Romanticismo es, quíerese o no, una crítica moderna de la modernidad. Es decir que, aun rebelándose contra su tiempo, los románticos no podrían dejar de estar profundamente formados por él. De esa manera, reaccionando afectivamente, reflexionando, escribiendo contra la modernidad, reaccionan, reflexionan y escriben en términos modernos. Lejos de ser una mirada exterior, una crítica desde “otro lugar” cualquiera, la visión romántica constituye una “*autocrítica de la modernidad*.”⁵

La modernidad capitalista se convierte en la condición de posibilidad para que el dualismo que aparece en algunos pensadores modernos, se vea radicalizado, y se instale en una especie de “sentido común” que entiende la civilización como una suerte de triunfo, acosta de la sujeción de la naturaleza, que debe ser domesticada para dar lugar a lo propiamente humano. Este criterio de domesticación de la naturaleza no solamente aparece como relación de la subjetividad humana ante la naturaleza como exterioridad, sino que también se patentiza en un sujeto escindido que entiende su humanidad como algo que solo es posible dominando y sometiendo su propia realidad animal, su cuerpo, deseos y pasiones.

3. El Romanticismo

En los tiempos que corren la palabra “romanticismo” o “romantizar” no solo ha cambiado en su sentido, sino que es correcto decir que se ha ido deformando hasta significar la glorificación idealizada de toda conducta indeseable, pero es muy importante arrancar este importante concepto de esta tendencia, a la luz de sus importantes aportaciones críticas contra la modernidad capitalista. El movimiento romántico, sobre todo en su primera etapa, se caracterizó por ser una crítica a la modernidad de la racionalidad instrumental e

⁵ Löwy, Michael, *Rebelión y melancolía, el romanticismo a contracorriente de la modernidad*, ediciones nueva visión, Buenos aires, 1992, p.32.

industrializada, si bien, orientando la mirada a todas las formas de pensamiento no europeas, no deja de ser resultado de sus propias condiciones culturales. En otras palabras, como se mencionó con anterioridad, el romanticismo es el intento de la modernidad por pensarse críticamente a sí misma, desde una concepción alternativa de sí misma.

Se puede decir que el movimiento romántico es movido por cierto impulso anticapitalista que se enfoca en poner en cuestión toda la concepción del mundo, que emerge en la modernidad tradicional, y pone las condiciones de las relaciones de dominación del viviente humano sobre la naturaleza, pero también sobre sí mismo. Una parte importante de estas condiciones es la forma de racionalidad que excluye todo aquello que es diferente de sí misma, como lo es el universo de los afectos, la sensibilidad, el deseo y la corporalidad, por ello en la primera etapa del romanticismo hay una necesidad generalizada de repensar la sensibilidad y el arte, ya no como un accesorio prescindible de la vida, sino como una vía privilegiada para conocer y habitar el mundo.

Aunque es posible detectar elementos y preocupaciones compartidas en el movimiento romántico, lo cierto es que los modos de expresión de su pensamiento son tan heterogéneos como cada artista y filósofo, sin embargo, la filósofa argentina Virginia Moratiel nos muestra algunos indicios de los sentidos que tiene “romantizar el mundo” como el proyecto de todo un grupo de artistas y pensadores:

Novalis, quien fue de todos los miembros del grupo el más cercano al legado filosófico de Fichte, llamó a esta actividad *romantisieren* (romantizar), una práctica que se aleja de la estricta comprensión racional e incorpora la adivinación y el presentimiento, porque implica una referencia a la totalidad, la cual es imposible de percibir efectivamente y solo puede ser supuesta o adivinada. Y esto no significa caer en una nebulosa donde prima la confusión. Al contrario, romantizar es captar lo individual en relación al conjunto sin hacerle perder a aquél su peculiaridad, sin subsumirlo, determinándolo de acuerdo con el lugar originalísimo e irremplazable que cada ser ocupa

dentro de esa corriente de energía siempre fluyente y cambiante que es el universo.⁶

Ante la proliferación de la estructura de racionalidad instrumental, y el desencanto del mundo, el romanticismo es un ejercicio poético-pensante⁷, unas veces filosófico y otras artístico, que se propone reconstruir el sentido de la relación del viviente humano con la naturaleza, no solamente en el sentido científico, de la física y la biológica, sino como una ontología del habitar. Entre las estrategias propuestas por los románticos, destaca el impulso a repensar todo aquello que los procesos civilizatorios de occidente dejaron en los márgenes, o directamente excluyeron, tanto las cosmovisiones de culturas no occidentales, como el mito y la locura en la antigüedad greco-latina. Pero el pensamiento romántico no presupone esta posibilidad de reencuentro con la naturaleza, o mejor sería llamarla *physis* para patentizar el sentido ontológico de su proyecto, como algo que pueda consumarse de una vez y para siempre sin ninguna conflictividad. El movimiento romántico reconoce una escisión originaria, no solo emergente en la modernidad, sino como condición de la aparición del viviente humano en el mundo, la posibilidad de repensar las formas de habitar el mundo no puede prescindir de la realidad de esta escisión primordial.

Autores como Schiller proponen un estado estético como una manera de entender el arte desde sus aspectos filosóficos y políticos, que al permitir una transformación de la sensibilidad también abren la posibilidad de relacionarse con la alteridad y tejer vínculos con lo viviente humano y no humano. Novalis piensa que romantizar es restituir la presencia de lo infinito en lo finito de tal manera que la vida de todos los días adquiera cierta conciencia de su relación con una totalidad sobre humana; y es que en el movimiento romántico hay un

⁶ Moratiel, Virginia, *Cuando lo infinito asoma desde el abismo, estudio sobre el romanticismo en lengua alemana e inglesa*, Taugenit editorial, Salamanca, 2021, p.92.

⁷ Este concepto es propuesto por el filósofo del arte Jorge Juanes al referirse a la obra de Hölderlin en su libro *Hölderlin y la sabiduría poética*.

impulso hacia lo misterioso y lo oculto, que contrario a las aspiraciones ilustradas de hacer a la naturaleza un objeto cognoscible y por lo tanto domesticable, para el pensador romántico, restituir el elemento misterioso y enigmático de la naturaleza, implica patentizar su carácter irreductible al dominio de la subjetividad humana. Llama la atención la permanente preocupación sobre la religiosidad que comparten los románticos, ya sea en su carácter pagano o cristiano, pero esto no debe entenderse como una cuestión teológica en sentido convencional. Si bien, en el romanticismo aparecen las primeras críticas a las religiones convencionales, no deja de reconocerse la necesidad de la religiosidad como un impulso humano a reconciliarse con la totalidad viviente, no solo desde la mera racionalidad, sino como una experiencia vital compleja. Es por esto que será muy importante la emergencia de la filosofía de la naturaleza en filósofos como Schelling, que precisamente están preocupados por proponer otra manera de entender la *physis* que vaya más allá de las abstracciones de la física, y la oposición sujeto objeto, sino que acerquen el conocimiento de la *physis* a las esferas más íntimas del viviente humano que le permitan a su vez una experiencia vital que transforme su manera de conducirse con lo viviente no humano.

Para Virginia Moratíel la poesía desborda sus confines puramente estéticos, lo que no quiere decir que los abandone, para mostrar la posibilidad de una revolución cultural que no solo aspira a una transformación política en su sentido institucional, sino que intenta desplazar los cimientos de la visión moderna de mundo, comenzando primero por el reconocimiento de la escisión para después recurrir al arte y la poesía como una manera reunir lo separado. La filósofa argentina relaciona esta operación con la técnica japonesa del *kinsugi*:

Ellos aspiraban a un ideal holístico de poesía, que inducía a la síntesis, a la unión de los elementos diversos, como si la voz poética pudiese actuar modo de un sutil hilo amoroso, capaz de suturar una herida o de recomponer los añicos dispersos de un conjunto tras una explosión. Hoy diríamos que la propuesta se parece a la del *kinsugi*, la técnica japonesa

de reparar la cerámica rota con polvo de oro, gracias a la cual puede apreciarse la belleza de las cicatrices, a la vez que el objeto se hace más fuerte.⁸

Este elemento hace sensible el proyecto romántico en su tensión paradójica, pues emerge de la herida trágica de la separación del viviente humano de la totalidad, pero también reconoce el arte como una especie de sutura que no pretende curar esa escisión de una vez y para siempre, ni dejarse consumir por sus abismos, sino reconocerla como condición de la vida humana.

4. La filosofía de la naturaleza de Schelling

En el texto *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* de Schelling se abre una compleja discusión con el pensamiento kantiano, pero también, con la concepción de la naturaleza que aparece en la física y la matemática, que por un lado privilegia la racionalidad como forma de conocer el mundo, y por otro, depende de la oposición sujeto y objeto. Para Schelling, es la escisión originaria, la condición de posibilidad de la emergencia del pensar filosófico que tiene como objetivo pensar maneras de reconciliarnos con esa discordancia, y para ello, la propia filosofía debe reunirse con el arte, ya que la imaginación y el acto creador, son reflejo de la actividad creadora de la naturaleza misma. Es por esto que la imaginación cumple con el proyecto de romantizar.

La importancia de la imaginación aparece desde *La crítica del juicio* de Kant en donde tiene un lugar central en el proceso de conocer ya que aparece entre el mundo de la sensibilidad y el entendimiento, y no se deja determinar por las categorías *a priori*, dando un espacio de juego entre las facultades. La imaginación aparece como una facultad mediadora y activa, que opera de diferente manera al momento de conocer que, en la creación artísticas, pues en el conocimiento, la imaginación está limitada por el impacto de la sensibilidad, pero en el arte la imaginación actúa de manera libre sin limitarse a los datos sensibles.

⁸ Ibid., p.91.

Para Schelling, siguiendo la discusión con Kant, la imaginación será precisamente esa fuerza formadora que refleja la actividad originaria y creadora de la naturaleza. El paso que da el pensamiento del autor de la *Filosofía del arte*, es que va a poner en cuestión toda la arquitectura del pensamiento kantiano en donde la frontera entre fenómeno y cosa en sí, parece insalvable. Comenzar por poner en cuestión la concepción dominante de la naturaleza como base de su propio pensamiento, implica emprender un viaje hacia lo ontológicamente anterior, a la separación entre el sujeto y el objeto. Es en este sentido que aparecen conceptos como lo absoluto, y lo infinito, para mostrar la necesidad de pensar tanto al viviente humano, como a la naturaleza, desde su pertenencia a una totalidad mayor y más abarcante, abriendo así el camino para un pensamiento filosófico no antropocéntrico, que tendrá mucha relevancia en la actualidad y en la bioética en lo particular. Schelling señala:

El mecanicismo no es, ni mucho menos, lo que constituye la naturaleza. Porque en cuanto entramos en el reino de la *naturaleza orgánica*, cesa para nosotros toda vinculación mecánica entre causas y efectos. Todo producto orgánico existe *por sí mismo*, su existencia no depende de ninguna otra. Con todo, la causa nunca es *lo mismo* que el efecto y solo entre cosas completamente *diferentes* puede darse una relación causa efecto. Pero el organismo se produce a *sí mismo*, surge *de sí mismo*, cada planta singular es sólo el producto de un individuo *de su especie* y, así, todo organismo singular produce y reproduce únicamente *su propio genero* hasta el infinito.⁹

El pensamiento sobre la naturaleza que propone Schelling intenta precisamente superar el reduccionismo de concebirla como el objeto, a la disposición de un sujeto, de tal manera que lo absoluto no debe entenderse como una realidad aparte de la naturaleza sino como las fuerzas inmanentes a su actividad. La filosofía de la naturaleza de Schelling es la base que permite ir más allá de la imagen fragmentada de la filosofía mediante la imagen de lo absoluto como unidad ontológica subyacente. Pero siguiendo la división

⁹ Schelling, F.W.J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 96.

presentada en el pensamiento kantiano, en donde el entendimiento no tiene acceso a la cosa en sí, Schelling piensa que la actividad infinita de la naturaleza es irreductible al intelecto humano, de hecho, en una clara resonancia con la tradición romántica, Schelling piensa que entre más se intente someter a la naturaleza a las condiciones de la racionalidad humana, más se recrudece la escisión y se pierde la vitalidad de las fuerzas que atraviesan lo vivo:

Mientras yo mismo sea *idéntico* con la naturaleza, comprenderé qué es una naturaleza viva tan bien como comprendo mi propia vida; concibo cómo se revela esa vida universal de la naturaleza en sus más variadas formas, en progresivos desarrollos y graduales aproximaciones a la libertad; sin embargo, en cuanto me separo a mí mismo de la naturaleza, no me resta nada más que un objeto muerto y dejo de concebir cómo es posible *una vida fuera de mí*.¹⁰

Es por esto que apela a la intuición como una experiencia, tanto intelectual como estética, en donde el sujeto se reconoce como parte de la totalidad y como un punto que refleja la conflictividad infinita y creadora de las fuerzas, que se expresan precisamente en la creación artística. Es la actividad creadora de la naturaleza la que aparece por encima del dualismo del sujeto y el objeto, pero también de la escisión entre alma y cuerpo. Si lo absoluto, no como realidad racional en el sentido hegeliano, sino como unidad-múltiple en su sentido ontológico, precede a la oposición sujeto y objeto, entonces también desborda toda determinación conceptual. La intuición intelectual en la filosofía y la intuición estética en el arte, son dos maneras de expresar una experiencia que lleva al sujeto a una disolución momentánea en donde su reconocimiento como parte de la totalidad está más allá de todo saber conceptual, y es una experiencia vital. Una experiencia extática que se mueve en lo anterior a toda formación conceptual.

Es así que la filosofía de la naturaleza de Schelling pone en cuestión la concepción mecanicista, que tiene como base la comprensión causal de la

¹⁰ Ibid., p. 103.

naturaleza en la medida que depende de un sujeto cognoscente y racional que haga inteligibles sus leyes, y propone pensar a la *physis* como un organismo viviente en donde cada parte se relaciona con el todo, en la medida que son resultado de la misma actividad creadora del juego de fuerzas, donde la vida se hace consciente de sí misma en cada una de sus manifestaciones. El viviente humano tiene un lugar paradójico en esta concepción, ya que es el lugar donde este proceso se hace autoconsciente a causa de la escisión, y en cierta medida, el único sentido de esta autoconsciencia es la posibilidad de reconciliación con esa totalidad perdida.

Hay que decir que para Schelling así como para otros pensadores del romanticismo, tanto filósofos como artistas, pasar de una concepción mecanicista de la naturaleza en donde, ésta última se reduce a ser un objeto para el sujeto, a una concepción dinámica, en donde la naturaleza no está muerta, ni está reducida a la abstracción de la racionalidad humana, sino que además de estar atravesada por la actividad creadora de las fuerzas, la subjetividad no se enseñoorea por encima de lo viviente sobrehumano, sino que se reconoce parte de esa totalidad, implica una profunda transformación en las formas de entender las relaciones en lo ético, lo político, y filosófico. Equivocado sería creer que todas las reflexiones de este primer Romanticismo pretendían quedarse únicamente en la abstracción teórica de las académicas, muy al contrario, la tradición romántica es un movimiento que pretende que esta manera de repensar el mundo tenga repercusiones directas y palpables en la vida de todos los días.

5. Fritz Jahr y su pensamiento sobre la vida

En el momento en el que Fritz Jahr en 1927 propone el concepto de bioética no solo establece una discusión con Kant a propósito del imperativo categórico, sino que todo su pensamiento sobre lo viviente se encuentra profundamente influido por la tradición anterior, es decir, el primer Romanticismo alemán. El artículo al que se ha hecho alusión anteriormente, *Bio-ética: una perspectiva de la relación ética de los seres humanos con los animales y las*

plantas, propone un concepto mucho más amplio, complejo y flexible, de lo que posteriormente se entendió por el concepto de bioética, en tanto saber propio y restringido a la ética aplicada a la práctica médica y la experimentación.

En la bioética de Jahr aparece una postura ética que es resultado de un profundo desplazamiento ontológico, resonancia de las preocupaciones del movimiento romántico, en donde el viviente humano debe reconocerse como parte de una realidad viviente que le rebasa. Para el educador y filósofo alemán, la bioética es una manera de repensar los deberes morales del viviente humano con la totalidad de lo viviente, pero este proyecto no solo es resultado de la adopción de una ética formal como en el caso del imperativo categórico kantiano, sino de un trastocamiento en la concepción de las relaciones con lo viviente a nivel experiencial, y que necesariamente depende de una reeducación de la sensibilidad en donde los afectos se abren a la alteridad de lo viviente sobrehumano.

En una clara resonancia con el movimiento romántico, Jahr partirá de algunos estudios de la época que intentaban plantear la presencia de un alma en las plantas en donde aparece el concepto de *biopsiquis*. Estos estudios, lo llevan a desentrañar un diálogo con el pensamiento no europeo lo que, a diferencia de la estructura de pensamiento de la modernidad instrumental, hay un reconocimiento de la pertenencia de la vida humana a una totalidad viviente mayor, que necesariamente implica una eticidad no antropocéntrica, en donde deber haber una apertura a la alteridad irreductible de lo viviente:

Esta línea de pensamiento dio lugar a la génesis de similares en la vida espiritual europea a partir del Romanticismo, si bien naturalmente no en una forma tan pormenorizada. El teólogo Schleiermacher (1768–1834) consideraba inmoral que la vida y la creación, en cualquiera lugar en que se encontrara, por lo tanto también en los animales y en los vegetales, pudieran ser destruidas sin que ello estuviese relacionado con un objetivo razonable.¹¹

¹¹ Jahr, Fritz, *Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas*, en revista *aesthethika* Vol. 8, Núm. 2, abril 2013,

Es por esto que, para él, el pensamiento bioético, está muy lejos de aparecer por primera vez en Europa, y más bien, este concepto permite visibilizar la importancia de recuperar las maneras en las que diversas culturas premodernas, de diversas partes del mundo, aportan maneras de comportarse ante lo vivo. Jahr lleva su mirada fuera de la civilización occidental moderna y el modo capitalista de producción, para repensar la pertinencia crítica de otras cosmovisiones que permitan desplazar el modo de vida de la modernidad tradicional y desentrañar nuevos diálogos interculturales:

Buda no sólo vivió como hombre, sino que supo comunicarnos formas existenciales en las cuales él podría ser un elefante, una gacela, un cangrejo, etc. El pensamiento de que el hombre está íntimamente emparentado con todas las criaturas está mejor expresado en esos relatos budistas que en la obra de San Francisco de Asís.¹²

La concepción de la naturaleza en el educador y filósofo alemán, se encuentra muy lejos del paradigma mecanicista de la física newtoniana o el pensamiento cartesiano, pues lo viviente es una realidad dinámica y creadora, más cercana a la de Schelling, que no puede reducirse a la estructura de la racionalidad humana. Para Jahr es muy claro que la concepción dominante de la naturaleza se encuentra a la base de las formas de dominación dentro y fuera de lo humano, y que proponer otras maneras de entender la vida tiene como resultado otras maneras de relacionarse con la alteridad.

Lo viviente en el pensamiento de Jahr rompe con el paradigma que tiende a reducirle a ser objeto para el uso y abuso del sujeto. El punto de partida es eminentemente ético y toma como interlocutor a Kant y su concepto de imperativo categórico, que se distingue del imperativo hipotético en que ve al deber como un valor en sí mismo, independientemente de las inclinaciones

<https://www.aesthetika.org/Bio-etica-una-perspectiva-de-las> Consultado el 18 de abril de 2021, p.20.

¹² Ibidem.

del sujeto. El imperativo categórico se distingue de las éticas materiales en que no está formulado condicionalmente y, por lo tanto, no depende de los beneficios que se puedan obtener de la conducta moral. Para ello, Kant piensa esta eticidad en términos formales que depende totalmente de un ejercicio de racionalidad que supera todo impulso a conseguir un interés personal, debido a esto, el imperativo categórico kantiano pretende una universalidad que sea válida para cualquier ser racional. La ética kantiana se encuentra íntimamente relacionada con su propia época, en la medida que depende de la razón, y guarda ciertas reservas respecto al mundo afectivo humano que tiene ciertas tendencias al egoísmo.

Estos dos elementos de la filosofía kantiana son discutidos por Jahr que, desde su perspectiva, esta ética al pretender formalidad racional, descuida la afectividad y el mundo sensible. Jahr piensa que un imperativo bioético, no puede ser únicamente formal sino que debe incluir el mundo afectivo y de la sensibilidad, que aunque en el paradigma ilustrado siempre tiene un estatuto menor tanto epistemológico como ético, Jahr desde la base del Romanticismo, entiende que el mundo afectivo guarda cierta plasticidad que lo vuelve susceptible de ser cultivado para llevar al sujeto no solo a cumplir racionalmente con los deberes éticos, sino que este desplazamiento sea producido por una transformación vital completa que incluya su manera de habitar el mundo. De la misma forma, el concepto de dignidad, tan importante para Kant, es recuperado por Jahr pero expandiéndolo a todas las expresiones de lo viviente más allá de lo humano, y este aspecto le posibilita establecer cierto diálogo con filósofos como Schopenhauer, a propósito de la relación entre el animal humano y no humano:

Habitualmente el filósofo Schopenhauer se refería al mundo del pensamiento [*Gedankenwelt*] hindú, al cual consideraba un precedente esencial de su ética, en especial el sentimiento de compasión, también exigido para los animales.

A través de Richard Wagner, influenciado en gran medida por Schopenhauer, quien fuera un fervoroso amigo y protector de los animales, estos pensamientos se fueron difundiendo a sectores más amplios,

transformándose entonces la exigencia moral respecto a los animales en una obviedad, al menos bajo la forma que prescribe no maltratarlos inútilmente.¹³

Sería equivocado pensar que el imperativo bioético de Jahr supone una especie de negación de los deberes éticos para con los seres humanos, para afirmar únicamente los deberes con la naturaleza, por el contrario, el pensamiento bioético de Jahr pretende mostrar que este desplazamiento de las maneras en las que el viviente humano se relaciona con el gran organismo que es la naturaleza, reconfigura su conducta con la otredad humana y no humana, simultáneamente.

El *bíos* de la bio-ética de Fritz Jahr tiene un sentido complejo, por momentos pareciera hacer alusión a la vida en su totalidad, como en la noción primigenia *zoé*, si bien durante la modernidad se redujo el sentido de este último término a la vida animal, para Jahr adquiere el sentido de totalidad viviente irreductible a los procesos de la racionalidad. El *bíos* es una totalidad intensiva, múltiple y exuberante, que se reconoce como anterior, y ante la que el viviente humano es solo una pequeña parte, imposibilitando cualquier ejercicio de dominación, pero que sí exige una responsabilidad ética al reconocerse como parte de esa totalidad. Pero no hay que perder de vista que este *bíos* incluye un matiz social pues a juicio del filósofo alemán, la reducción de lo otro a ser medio para un fin acontece tanto fuera como dentro de la esfera humana, de tal manera que para Jahr la modernidad occidental fomenta una lógica de la competitividad que a la larga genera pautas de exclusión y violencia, que son resultado del olvido de esta escisión originaria. Es así que Fritz Jahr está de acuerdo con Kant en reconocer el valor de la dignidad como forma de impedir que la relación con los otros se reduzca a la instrumentalidad de usarlos como medios para nuestros fines, la diferencia es que Jahr llevará esta exigencia de reconocer la dignidad a todo viviente expandiéndolo más allá de lo humano.

¹³ Ibidem.

6. Bio(po)ética, entre la *physis* y la *poiesis*

El intento de Jahr por tomar distancia de la racionalidad típicamente moderna, hace que su pensamiento se vuelque a una concepción más amplia de la filosofía y la ética, en donde haya una explícita inclusión de la sensibilidad. Un año antes de que publicara su artículo sobre bioética, se desempeñó como profesor de primaria y tuvo la oportunidad de profundizar en la música como una herramienta de enseñanza. Esto nos muestra que no debemos subestimar el hecho de que Fritz Jahr además de filósofo sea comúnmente denominado como educador, ya que este elemento se vuelve parte de las condiciones de posibilidad para el desarrollo del pensamiento bioético, pues no es solamente una reflexión sobre la importancia de pensar más allá de la racionalidad conceptual, sino una postura pedagógica, que contempla en la sensibilidad una plasticidad constituyente que otros pensadores de la modernidad tradicional no le concedieron. Esto significa que, para este educador alemán, las tendencias egoístas de las inclinaciones afectivas, a las que Kant les antepuso el imperativo formal como ejercicio de dominio sobre ellas, presentan una exigencia de forma, como lo es la materia para cualquier artista. Debido a esto, esta concepción primigenia de la bioética tiene como aspecto fundamental para su desarrollo, un diálogo profundo entre las diversas prácticas artísticas como la pintura, la literatura, y la música.

Esta plasticidad de la sensibilidad como condición de la formación del pensamiento bioético, se muestra en la importancia que le otorga a la música como un camino que permite la formación de una manera de habitar el mundo. Por supuesto que esta concepción del arte y la filosofía implica una eticidad, pero esto no debe entenderse únicamente en el sentido formal, ni como obediencia a un conjunto de reglas. Las artes y la música en lo particular son un camino que permite relacionar a los niños con la idea de armonía, que en el pensamiento pedagógico de Jahr, será la condición para formar una manera de habitar el mundo. El diálogo que sostiene el educador alemán con la música y la poesía, es una resonancia directa de la tradición romántica que ve

en el arte un camino que permite, por un lado, poner en cuestión el privilegio de la razón instrumental para conocer el mundo, y por otro, contempla el arte como una manera de repensar y desplazar ontológicamente el lugar del viviente humano respecto a la totalidad:

Jahr toma referencias literarias para apoyar su concepción bio-ética. Para abordar su perspectiva sobre la relación ética del ser humano con las plantas, se vale del cuento “El ángel”, de Hans Christian Andersen, publicado en 1843. El relato narra la historia de un niño, hijo de padres humildes, que cuidaba una flor en un sótano sombrío, porque ella era su más grande y única alegría. Cuando el niño muere, Dios se lleva no sólo el alma del niño, sino también todas las flores que lo rodean, entre ellas la que con amor protegía el niño. En el cielo, besa a esta pobre flor disecada, y ella adquiere una voz y canta junto a los ángeles.¹⁴

Tal como se mencionó anteriormente, el arte en el romanticismo, adquiere un lugar preponderante pues en su dimensión ontológica, es el reflejo del proceso creador de la *physis* viviente, y lleva al sujeto a moverse de su lugar dominante, para reconocerse como parte de un gran organismo, en donde, cada parte juega un papel fundamental y, por lo tanto, exige una forma de cuidado. En este pensamiento resuenan las ideas de Schiller respecto a la educación estética del hombre, ya que la formación ética no dependía únicamente de un ejercicio racional, en relación a un conjunto de preceptos formales, sino que dependía de una sensibilidad reconfigurada a partir del juego. Virginia Moratiel señala con precisión que para Schiller:

[...]es más fácil aproximarse a las metas morales si se encara la sensibilidad lúdicamente, sin convertirla en un instrumento de satisfacción basado en el consumo del mundo y la dominación de los otros, es decir,

¹⁴ Fariña, Juan Jorge Michel, Lima, Natacha Salomé, Badii, Irene Cambra, *Bioética y arte antes del nazismo*.

Fritz Jahr entre 1924 y 1933, en revista *aesthethika* Vol. 8, Núm. 2, abril 2013, <https://www.aesthethika.org/Bio-etica-una-perspectiva-de-las> Consultado el 18 de abril de 2021, p.3.

educándola sin forzarla desde arriba, autoritariamente, sin reprimirla. La propuesta consiste en partir de los sentidos, potenciarlos y elevarlos hacia ideas, refinándolos mediante una práctica centrada en el disfrute y la pura diversión, evitando convertirlos en medio para obtener otras cosas.¹⁵

En esta reflexión se trata de no “usar” el arte como una didáctica de la moralidad, no es el arte como “herramienta” de la educación; al referirse a la dimensión ontológica del arte, este opera como una manera de reposicionar al viviente humano ante sí mismo y ante el mundo, mediante una indagación profunda de su propia sensibilidad, y la multiplicidad de sus posibilidades. Jahr, así como la tradición de primer Romanticismo con el que dialoga muy de cerca, entienden que la emergencia de la racionalidad instrumental, y las lógicas de consumo y abuso que genera, nacen de toda una manera de entender el mundo en términos de la subyugación del objeto al sujeto. De tal manera que el arte no es solo una manera de “enseñar” nuevas reglas de conducta, sino que el proyecto intenta desplazar el lugar del viviente humano, llevándolo a una experiencia compleja de reconocimiento sensible de la alteridad viviente a la que pertenece, y así, desde dicho reconocimiento, reconfigurar su eticidad. Esta manera de entender el arte y su íntima relación con la bioética, puede resumir sus objetivos tal como lo afirma Hölderlin:

Ser uno con todo cuanto vive y, tornar, en un dichoso olvido de sí mismos, al todo de la naturaleza, tal es el punto más alto del pensamiento y del goce, es la cima sagrada del monte, es el lugar de la eterna calma, donde el medio día pierde su ardor, el trueno su voz y el mar espumeante y rugiente se asemeja al ondear de un campo de trigo.¹⁶

El arte lleva a una experiencia extática, en el sentido en que conduce al sujeto a salir de sí mismo y del apremio de sus necesidades individuales, para reconocerse perteneciente a una realidad mayor, que orgánicamente exige su

¹⁵ Moratiel, Virginia, *Op. Cit.*, p. 53-54

¹⁶ Hölderlin, Friedrich, *Hiperión*, Editorial Fontamara, México, 2012, p.72

cuidado, dentro y fuera del territorio humano. Este desplazamiento complejo del viviente humano no es resultado únicamente de un ejercicio de razón sino de una experiencia vital entera, debido a esto hay una íntima interlocución con lo poético pensante, que llega a límites que le son velados a la mera filosofía como ejercicio teórico-intelectual. El filósofo del arte Jorge Juanes, al referirse a Hölderlin lo señala de la siguiente manera:

Mientras el filósofo busca la fusión en términos de espíritu totalizador y proyectivo —de historia, por tanto—, el poeta se atiene al *Hen kai Pan*. Donde el filósofo detecta en el mal que aqueja a la humanidad la carencia de la razón suficiente, el poeta sufre el distanciamiento de la *physis*. Defensa del yo elevado al nosotros, en Hegel; disolución del yo en nombre de lo originario y eternamente desconocido en Hölderlin.¹⁷

7. Reflexiones finales

En los estudios actuales de bioética, suele haber subdivisiones que se dedican a la ética animal (zooética) o ética ambiental (ecoética) para marcar una línea de pensamiento diferente a la bioética que comúnmente suele entenderse como ética aplicada al área biomédica. Pero la finalidad de la reflexión expresada a lo largo de estas páginas, talvez le permita al lector repensar la bioética desde una perspectiva un poco más amplia, compleja, y sobre todo más flexible.

La creación del concepto *Bio-ética* de Fritz Jahr es también una manera crítica de ver la cultura, dentro y fuera de occidente, que intenta establecer diálogo con las diversas maneras de entender las relaciones entre el viviente humano y su mundo circundante, que permitan la construcción de múltiples maneas de habitar. Dar cuenta de las profundas resonancias del primer Romanticismo alemán, entre los muchos referentes que inspiran el pensamiento bioético de Jahr, nos muestra que esta mirada crítica no se detiene únicamente en la frialdad del ejercicio teórico, sino que intenta detonar una profunda

¹⁷ Juanes, Jorge, *Hölderlin y la sabiduría poética*, Editorial Ítaca, México, 2003, p. 58

experiencia de desplazamiento, tanto individual como colectivo, en donde el viviente humano se reconozca parte de la *physis* como totalidad viviente.

El pensamiento bioético del filósofo alemán supone un reposicionamiento ontológico, en donde se pone en cuestión, cierto paradigma antropocéntrico que genera todo un catálogo de prácticas de dominación y exclusión, no solo dentro del territorio de lo humano sino también fuera de él. Es así que el diálogo íntimo con el arte, no es instrumental, ni tampoco únicamente didáctico, sino que está orientado a trastocar vitalmente la manera en la que se despliegan las relaciones con lo vivo, de cara a producir nuevas formas de habitar el mundo a partir del cuidado.

Bibliografía

Fariña, Juan Jorge Michel, Lima, Natacha Salomé, Badii, Irene Cambra, *Bioética y arte antes del nazismo. Fritz Jahr entre 1924 y 1933*, en revista *aesthethika* Vol. 8, Núm. 2, abril 2013, <https://www.aesthethika.org/Bio-etica-una-perspectiva-de-las> Consultado el 18 de abril de 2021.

Grave, Crescenciano, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011.

Jahr, Fritz, *Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas*, en revista *aesthethika* Vol. 8, Núm. 2, abril 2013, <https://www.aesthethika.org/Bio-etica-una-perspectiva-de-las> Consultado el 18 de abril de 2021.

Juanes, Jorge, *Hölderlin y la sabiduría poética*, Editorial Ítaca, México, 2003.

Löwy, Michael, *Rebelión y melancolía, el romanticismo a contracorriente de la modernidad*, ediciones nueva visión, Buenos aires, 1992.

Moratiel, Virginia, *Cuando lo infinito asoma desde el abismo, estudio sobre el romanticismo en lengua alemana e inglesa*, Taugenit editorial, Salamanca, 2021.

Schelling, F.W.J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.