

Bioética: una cosmovisión desde la psicología analítica

Rafael Rodrigues de Souza¹

1. Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo/SP, Brasil.

Resumen

Lo que entendemos como ética, y que genera la discusión sobre la bioética, pasa por la noción de lo “correcto” y lo “incorrecto” proveniente de la moral o códigos de conducta vigentes. Muchas veces, tales códigos falsifican la noción de principios humanos que, en teoría, anteceden a cualquier modelo moralizante que niega las antinomias y lo paradójico en la producción de ciencia. Al ser la psicología analítica una de las áreas del saber que más se ha dedicado a estudiar la cuestión de los opuestos y las ambigüedades en el ámbito humano, nos beneficiamos de sus premisas para proponer una reflexión acerca de una cosmovisión de la bioética, que considere también aquello que es negado, escondido, reprimido, o incluso injustamente defendido en nombre de una idea de ciencia. Para basar nuestros argumentos, además de autores de referencia en el campo de la bioética, utilizamos trabajos de Leonardo Boff, Erich Neumann, Adolf Guggenbühl-Craig y Carl Gustav Jung.

Palabras clave: Bioética. Cosmovisión. Teoría junguiana.

Bioética: uma cosmovisão a partir da psicologia analítica

Aquilo que entendemos como ética, e que gera a discussão sobre bioética, passa pela noção dos “certos” e dos “errados” oriundos da moral ou códigos de conduta vigentes. Muitas vezes, tais códigos falseiam a noção de princípios humanos, que, em tese, antecede qualquer modelo moralizante que nega as antinomias e o paradoxal na produção de ciência. Sendo a psicologia analítica uma das áreas do saber que mais se dedicou a estudar a questão dos opostos e das ambigüedades no âmbito humano, nos beneficiamos de suas premissas para propor uma reflexão acerca de uma cosmovisão da bioética que considere também aquilo que é negado, escondido, reprimido, ou até mesmo injustamente defendido em nome de uma ideia de ciência. Para pautar nossos argumentos, além de autores de referência no campo da bioética, utilizamos trabalhos de Leonardo Boff, Erich Neumann, Adolf Guggenbühl-Craig e Carl Gustav Jung.

Palavras-chave: Bioética. Cosmovisão. Teoria junguiana.

Abstract

Bioethics: a worldview based on analytical psychology

What we understand as ethics, and what generates the discussion on bioethics, is based on the notion of “right” and “wrong” derived from morality or current codes of conduct. These codes often distort the notion of human principles, which, in theory, precede any moralizing model that denies antinomies and paradoxes in science production. Since analytical psychology is one of the areas of knowledge most dedicated to studying the issue of opposites and ambiguities in the human sphere, we benefit from its premises to propose a reflection on a worldview of bioethics that also considers what is denied, hidden, repressed or even unfairly defended in the name of an idea of science. To support our arguments, in addition to reference authors in the field of bioethics, works by Leonardo Boff, Erich Neumann, Adolf Guggenbühl-Craig, and Carl Gustav Jung are used.

Keywords: Bioethics. Worldview. Jungian theory.

Lo autor declara que no existe ningún conflicto de interés.

Entre las décadas de 1930 y 1950, un médico y científico ruso, Vladimir Petrovich Demikhov, fue pionero en realizar diversos trasplantes de órganos entre animales¹. Sus logros más notables fueron los trasplantes de cabeza entre perros². En la década de 1970, el médico y neurocirujano estadounidense Robert White haría historia al trasplantar la cabeza de un mono al cuerpo de otro³. Aunque el método tenía cierta viabilidad, varios aspectos técnicos quedaron sin resolver, como la reconexión de la médula espinal, por lo que los monos quedaron paralizados¹. En el 2016, el controvertido neurocirujano italiano Sergio Canavero prometió que en el 2017 realizaría el primer trasplante de cabeza entre seres humanos¹, y ya contaba con un voluntario para tal evento, un ruso con una enfermedad terminal y degenerativa⁴. Por ahora, no tenemos noticias de que esto se haya hecho y de que sea realmente posible.

Si, por una parte, estos experimentos chocan el sentido común sobre el acto de hacer ciencia, hasta el punto de ser considerados extravagantes, por otra parte, a largo plazo, cosechamos sus beneficios, como los trasplantes de órganos, que hoy prolongan de forma saludable la vida de muchas personas. Pero, independientemente de los beneficios de tales experimentos, son lo suficientemente controvertidos como para sensibilizarnos acerca de las cuestiones éticas que rodean el tratamiento de enfermedades (¡y de personas!) y el mantenimiento o la prolongación de la vida. También invitan a pensar en una cosmovisión de la bioética, es decir, evocan la consideración (o la búsqueda) de una perspectiva comprensiva e integradora que reconozca que el acto de hacer ciencia no es sinónimo de “perfección”, “estado de gracia” o “iluminación”. A menudo hay dolor y sufrimiento, de animales y de personas (que aceptan estudios experimentales debidamente catalogados en la comunidad científica, pero aún con resultados inciertos), e incertidumbres típicas que forman parte de los caminos del acto de hacer investigación.

Este artículo propone una reflexión crítica sobre estas ambigüedades, ya que su punto de partida investigativo es el de la psicología analítica, que sugiere la observación y el análisis de los fenómenos humanos considerando sus dualidades, paradojas, simbolismos y aspectos compensatorios que implica la compleja trama entre consciencia e inconsciencia^{5,6}. Esta perspectiva invita a una lectura

simbólica y relativista de la bioética, que idealmente debería ser más que una serie de códigos de conducta o principios moralizantes, más bien el resultado de la expresión de actos en favor del bienestar en sentido amplio, o de acuerdo con una cosmovisión, como preferimos referirnos a ella, y teniendo en cuenta que, por ser acciones humanas, están sujetas a contradicciones, paradojas y, por qué no, injusticias.

Experimentos como los mencionados anteriormente reavivan el debate sobre la noción de que la bioética se considera más típicamente como una ética relacionada con la vida y el vivir⁷. Sin embargo, la llamada bioética principalista *busca resolver dilemas éticos en el área de la salud*⁸, de modo que los aspectos sociales, psíquicos, espirituales e históricos parecen ser ignorados si se toma exclusivamente desde esta perspectiva, como critican Petra y colaboradores.

¿Pueden considerarse legítimos los experimentos que desafían un orden de cosas considerado natural? ¿Podrían estos investigadores tener razón? Preguntas como estas abren un profundo campo de reflexión acerca de la actuación de los científicos en las áreas de la biología y de los profesionales de ayuda (psicología, trabajo social, educación y otros) respecto de los límites de la actividad profesional y de la investigación. Desde la perspectiva de la psicología analítica, proponemos una lectura ampliada e integradora, sugiriendo una cosmovisión de la bioética, guiada por las reflexiones de Jung⁹ acerca de la cosmovisión.

Más allá de la ciencia y de la salud

Revisando la ética y la moral

Las definiciones de los términos “ética” y “moral” se confunden porque tienen la misma raíz. *Ethos*, en griego, significa algo así como “morada”, pero morada en sentido simbólico, lo que agrega, lo que crea un sentido de pertenencia, de donde deriva la palabra “ética”, y en latín *ethos* fue traducido como *mos/mores*, que significa “hábito”, “costumbres”, de donde proviene la palabra “moral”¹⁰. Ambos conceptos son bastante aproximados, y para fines pedagógicos utilizamos las definiciones de Leonardo Boff, según las cuales:

la ética es parte de la filosofía. Considera conceptos fundamentales sobre la vida, el universo,

*el ser humano y su destino, y establece principios y valores que guían a las personas y sociedades. Una persona es ética cuando se guía por principios y convicciones. Decimos, entonces, que tiene carácter y buena índole (...). La moral es parte de la vida concreta. Se trata de la práctica real de personas que se expresan por medio de costumbres, hábitos y valores culturalmente establecidos. Una persona es moral cuando actúa de acuerdo con las costumbres y valores consagrados. Estos podrían, eventualmente, ser cuestionados por la ética. Una persona puede ser moral (sigue costumbres incluso por conveniencia), pero no necesariamente ética (obedece convicciones y principios)*¹¹.

Lo que diferencia a ambas, en sentido estricto, es que la primera trata de principios y la segunda se acerca más a los códigos de conducta. Partimos del supuesto de que los principios, o la ética, son (o deberían ser) impersonales, indiferenciados e integrales, debido a su carácter arquetípico^{9,10}. A su vez, los códigos de conducta y moral, a pesar de surgir de un principio arquetípico, se moldean según las culturas y los lugares, dando lugar a menudo a hábitos y comportamientos restrictivos en un amplio espectro, como si se tratara de una ética “adaptada”, “personalizada”, “diferenciada”.

Como medio para establecer principios fundamentales:

*la ética surge en la historia de la humanidad como una estrategia para organizar el pensamiento sobre la adaptación del vivir humano. La capacidad de cuestionar la propia existencia es una de las características que nos permite identificar a la persona humana como tal. La ética, de forma sistematizada y crítica, reflexiona sobre las intuiciones morales, buscando justificaciones que sirvan de base a las elecciones morales que hacen las personas*¹².

Si la ética sugiere el ideal de los principios humanos, acaba convirtiéndose en un medio para crear nuevas formas de —quizá incluso dejando de ser la ética para— normalizar al individuo, sustrayendo aspectos intangibles como los valores y el sentido común del análisis del fenómeno, de modo que:

se convirtió en un instrumento de normalización del individuo, obligado a internalizar las leyes para insertarse en la dinámica del proceso

*social, leyes por las cuales era vigilado o incluso castigado. La sociedad se basa menos en la ética y en el derecho que en la legalización de diversas prácticas personales y sociales oficialmente aceptadas, sin cuestionar a qué sirven, si a los intereses de dominación de los poderes establecidos, o a la sociedad que quiere guiarse por el bien común y la equidad*¹³.

Esto significa que lo que debería ser un principio humano corre el riesgo de convertirse en un código de conducta literalizante que busca ocultar que también hay un carácter sombrío en la investigación, expresado en acciones que, dentro de un cierto espectro, son moralmente repulsivas, pero en otro son naturalmente aceptadas porque, supuestamente, cumplen con un ideal de “hacer el bien”¹⁴, como la pena de muerte que se practica en algunos países, lo cual es en sí mismo paradójico, pues otorga al Estado el derecho de hacerle a una persona lo que considera el peor crimen.

Sin sacar a relucir los antagonismos, estas situaciones ambiguas en la investigación (y en la sociedad) corren el riesgo de estar regidas por una especie de dogmatismo, la mayoría de las veces trasmutado en una moral retrógrada, como la presentada por Junges, supuestamente concebida dentro de una lógica cartesiana e irrefutable en la que *los problemas morales no son cuestiones matemáticas, resueltas definitivamente con cálculos probabilísticos cuantitativos, sino asuntos paradójicos, caracterizados por la aproximación verosímil y probable. Para resolverlos es necesario deliberar, considerando todos los caminos posibles, que deben tenerse en cuenta y sopesarse*¹⁵.

Aún sobre este tema, el mismo autor afirma que poner en orden comparativo un sistema matemático y un sistema de valores es algo falaz, una vez que no son comparables; un sistema ético integrador debe alejarse de este tipo de comparación falaz, pues *la falacia dilemática surge cuando se concibe la ética desde un modelo more geometrico [racionalista, cartesiano] y desde una perspectiva lógica e ideológica de posicionamientos contrapuestos. Desde los griegos, el saber moral y su correspondiente práctica siempre han tratado cuestiones contingentes, sobre las cuales no hay certezas absolutas*¹⁶. Esto fomenta discusiones en el campo ético y bioético sobre temas que aún son muy importantes para la sociedad, como la pena de muerte,

la legalización del aborto, la muerte asistida, la prolongación de la vida, la selección genética, los derechos sexuales, entre otros que no se limitan a una perspectiva exclusivamente de salud⁸.

Al asumir el modelo inflexible, los debates sobre la producción de ciencia y la ética del científico quedan sesgados, encuadrados en un orden moral dominante, colocados en la estructura limitada del ideal iluminista, que solo considera ciencia aquello que puede medirse, pesarse o tocarse; es la ciencia dura, que no tiene en cuenta en su concepción aspectos psíquicos, simbólicos, sociales y espirituales, dado que *vinimos de un ensayo civilizatorio, hoy mundializado, que ha realizado cosas extraordinarias, pero que es materialista y mecánico, lineal y determinista, dualista y reduccionista, atomizado y compartimentado. Separó materia y espíritu, ciencia y vida, economía y política, Dios y mundo*¹⁷. Como resultado, se descuidan los valores y los compromisos con la vida.

Jung¹⁸ coincide con esta perspectiva, resaltando que la ciencia contemporánea considera predominantemente dos de las cuatro funciones de la consciencia: el pensamiento, que analiza los hechos cualitativa y cuantitativamente, y la sensación, que construye modelos basados en el ordenamiento y la secuenciación. De esta manera, las otras dos funciones, que son la percepción, que, analiza el mundo por medio del sentido común mediante un sistema de valores no mensurables ni tangibles, y la intuición, que crea conexiones con posibilidades inicialmente consideradas ilógicas y algo caóticas, son descuidadas, como si fueran “enemigas” de las funciones pensante y sintiente. Como afirma el autor:

dado que nuestro espíritu científico actual es unilateralmente concreto-empírico, no sabe apreciar la acción de quien presenta la idea, pues para él son más importantes los hechos que el conocimiento de las formas primitivas, en las que la mente humana los comprende. La inclinación hacia el concretismo es un logro relativamente nuevo, que se remonta a la época de la Ilustración. Los resultados de este desarrollo son admirables, pero han conducido a una acumulación de material empírico cuya cantidad ha causado poco a poco más confusión que claridad. El surgimiento de un separatismo científico fue inevitable y, con él, una mitología de especialistas que significaron la muerte de la universalidad.

*La preponderancia del empirismo no solo significa la supresión del pensamiento activo, sino también un peligro para la creación de teorías dentro de una disciplina. La ausencia de puntos de vista generales favorece la aparición de teorías míticas, tanto como la ausencia de puntos de vista empíricos*¹⁹.

Y así prosperan las visiones unilaterales del fenómeno. Las investigaciones de Goldim⁷ corroboran los puntos de vista de Boff¹⁰ y Jung¹⁸ ya que reflejan que la actuación del médico no debe guiarse únicamente por criterios objetivos. Afirma que *la perspectiva tradicional basada predominantemente en la actuación del médico debería ampliarse para una reflexión más amplia sobre temas del ámbito de la salud, incluidos los aspectos sociales asociados a ellos*²⁰. Podemos extender esta perspectiva a todas las personas que trabajan en la investigación humana y a todas las personas que actúan profesionalmente en áreas de ayuda humana. Por eso Goldim dice que *Potter se preguntaba si la posibilidad de supervivencia de la humanidad misma no dependería de una reflexión ética interdisciplinaria, a la que denominó bioética, que pudiera servir como un ‘puente hacia el futuro’*²¹.

Es de este “malestar”, o necesidad de comprender la actuación científica frente a la vida, que surge la bioética como campo de conocimiento, que debería ser el compromiso ético centrado en la vida, considerando una cosmovisión, más allá del “monoteísmo” de la razón y de las perspectivas unilaterales de la consciencia. Para Goldim, *la bioética puede entenderse como una reflexión compleja, interdisciplinaria y compartida sobre la adecuación de las acciones que implican la vida y el vivir*²². Su propósito es establecer y discutir los límites de actuación en el ámbito de la salud, sin embargo, su alcance varía según las regiones del mundo. Según el mismo autor:

la reflexión bioética sobre temas en los ámbitos de la salud y del medio ambiente se ha ampliado y profundizado en diferentes partes del mundo. En Europa han surgido diferentes perspectivas sobre cómo abordar las cuestiones en el ámbito de la salud. En Australia, la discusión de temas que implican el uso de animales en la investigación e incluso en la alimentación ha cobrado gran repercusión. En América Latina, las discusiones sobre el acceso a los sistemas de salud, sobre la pobreza y la preservación del medio ambiente se asociaron a

grandes temas de discusión mundial, como la privacidad, los trasplantes, la reproducción asistida, la eutanasia y el suicidio asistido²³.

Actualmente, la bioética sigue siendo objeto de discusión respecto a su alcance y límites, así como a sus ámbitos de actividad^{7,8,15}. Además, los temas se presentan según lo que exige el espíritu de la época. Con el avance de la tecnología, la forma de vivir y enfrentar la vida viene sufriendo cambios, proponiendo nuevas discusiones en la bioética que contemplen otras áreas del saber, de manera que *la bioética, vista más allá de los dilemas éticos clínicos, aborda la ética ambiental, animal, del trabajo, de las ciencias, entre otros temas. En cuanto campo abierto para discutir las relaciones entre seres sintientes (pero no solamente), cuestiones fundamentales que representan crisis contemporáneas de proporciones monumentales pueden y deben abordarse de manera interdisciplinaria*²⁴.

Por lo tanto, necesitamos una cosmovisión de la bioética, porque, como sostiene Jung:

*uno puede ser el comandante de su propio ejército y librar con éxito la lucha por la existencia dentro y fuera de sí mismo, e incluso alcanzar un estado de paz relativamente seguro, sin tener una cosmovisión consciente. Pero no lo logrará sin una actitud. Solo podemos hablar verdaderamente de cosmovisión cuando alguien formula su actitud de manera conceptual o concreta y verifica claramente por qué razón y con qué propósito vive y actúa de esta o de aquella manera*²⁵.

Esto implica una responsabilización acerca de los límites de la bioética, tanto en lo que respecta a las áreas del saber abarcadas por sus principios como al sentido y significado ético del hacer científico, considerando la ética en los términos anteriormente presentados.

Bioética, tecnología y genética

El famoso astrofísico Stephen Hawking (1942-2018) muy probablemente no habría vivido hasta los 76 años si hubiera nacido en el siglo XVIII o XIX. Sin embargo, con la ayuda de la tecnología, pudo vivir lejos, con una relativa calidad de vida, y ser un científico activo, reconocido mundialmente por sus estudios. Para ello, utilizaba recursos como un lector de movimiento ocular, que le

permitía “escribir” sus frases, que se reproducían en audio por medio de inteligencia artificial.

En el 2023, la historia de un multimillonario de 45 años que utilizó su fortuna para invertir en investigaciones que lo mantengan “eternamente joven” fue ampliamente publicitada²⁶. Según el informe, toma 54 pastillas diarias y no quiere someterse a ningún procedimiento estético, ya que espera lograr los resultados deseados de su “juventud” utilizando únicamente suplementos y pastillas resultantes de las investigaciones que patrocina. Según él mismo, *tiene el corazón de un joven de 37 años, la piel de uno de 28 años y la capacidad pulmonar de uno de 18 años*²⁷.

Tenemos así dos situaciones, una en la que los recursos tecnológicos han prolongado la vida de alguien que tenía una enfermedad grave —lo que no quiere decir que pueda decir definitivamente que eso sea “correcto” o “incorrecto”— y otra en la que una persona quiere prolongar su propia vida por alguna razón que no está muy clara. ¿Vanidad? No lo sabemos. Pero Boff nos ayuda a considerar esta cuestión con cariño al afirmar que *el universo trabajó durante 15.000 millones de años y la biogénesis durante 3.800 millones de años para ordenar la información que garantiza la vida y su equilibrio. Nosotros, en una generación, ya queremos controlar esos procesos complejísimo, sin medir las consecuencias de nuestra acción*²⁸.

El uso de la tecnología en la investigación puede ser de gran valor y actuar en servicio de la vida. En ese sentido, la bioética sirve como parámetro para discutir los límites de la investigación en seres humanos para que estos no sean solo reflejos de inflaciones egoístas²⁹, lo que, en términos de psicología analítica, sería algo así como “jugar a ser Dios”. La tecnología también se presenta como una —supuesta— aliada en los procesos de toma de decisiones. Junges, en su estudio sobre los dilemas en bioética, demuestra que hay avances en la cuantificación y algoritmización de los procesos de toma de decisiones y dice que:

la teoría decisionista se basa en la premisa de la elección como un proceso racional que sigue un razonamiento utilitarista para seleccionar la mejor alternativa con resultados cuantificables, considerando la probabilidad de ocurrencia y el grado de deseabilidad. Los dos elementos centrales de cada decisión —hechos (resultados) y valores

(deseabilidad)— se expresan en números probabilísticos y de graduación. Esta visión racional se introdujo en la medicina como metodología para la toma de decisiones de razonamiento clínico. La medicina basada en evidencias profundiza y refina este razonamiento. La base cuantitativa del proceso decisorio se está ampliando y complejizando con el uso de big data [grandes datos] en salud y la respectiva algoritmización de las decisiones³⁰.

Esto sería una especie de tecnologización de la elección de lo que se debe o no hacer, que ignora al menos un aspecto fundamental de la consciencia, que es la cadena de valores (o, para Jung,¹⁸ la función sentimiento), que contempla la búsqueda de una sensatez, que, *a priori*, ni la inteligencia artificial ni la fórmula matemática han sido capaces de expresar de forma creativa; como mucho, logran alcanzar una emulación de sensatez mediante la combinación de datos.

La tecnología también ha sido una gran aliada en la investigación genética, que, a pesar de pretender anticipar y buscar la cura de las enfermedades, puede adquirir un carácter intervencionista, como la selección del sexo de los embriones, una práctica eminentemente ilegal, pero no imposible de realizar. También se discute la naturaleza ética de realizar opcionalmente una mastectomía en mujeres que tienen el gen del cáncer de mama, aun cuando no hay garantía de que se va a desarrollar. No estamos aquí argumentando a favor de esto o aquello, sino arrojando luz sobre fenómenos cada vez más estandarizados, ignorados en sus sombras, cuyas consecuencias para la vida (no solo la humana, sino para la vida en sentido amplio) a largo plazo son quizá aún desconocidas.

Quizá la mitología griega nos ayude metafóricamente con el *metrón*, la medida justa. Boff hace una reflexión importante al respecto cuando dice que:

si miramos con atención, la medida justa es la fórmula secreta mediante la cual el universo se organizó y garantizó su equilibrio hasta nuestros días. Si, después del big bang, las fuerzas de expansión no hubieran sido contenidas por la energía gravitatoria, todos los elementos se habrían difundido hasta diluirse en el espacio infinito. Entonces no se habría producido la condensación de gases, la formación de las estrellas, de los planetas, de la Tierra y no estaríamos aquí para reflexionar sobre todo esto. Si la fuerza de la gravedad hubiera predominado

y si todos los materiales hubieran regresado sobre sí mismos, habrían explotado en cadenas sucesivas y el universo y nosotros no habríamos llegado a existir. Pero, por el contrario, todo ocurrió en su justa medida. Se estableció un equilibrio dinámico y sutil entre expansión y condensación, para que pudieran surgir cuerpos densos, seres vivos y complejos como los animales y nosotros mismos³¹.

Por paradójico que parezca, la combinación de ciencia y tecnología debería traer a la conversación el campo de la espiritualidad o de lo sagrado, para considerar “psicoespiritualmente” qué hay detrás de la búsqueda incesante de la “perfección”: ¿sería una abstracción del proceso alquímico, en el que los alquimistas buscaban la materia perfecta?^{5,6} No lo sabemos. Boff sostiene que *el cuerpo de genetistas debe entrar al laboratorio de experimentación como si entrara en un templo y operar procesos como si estuviera realizando una liturgia. De lo contrario, podrán poner en riesgo el futuro de la vida. La vida no es una mercancía. Por eso la investigación no está orientada a la ganancia, sino a mejorar la vida misma³².*

Según Goldim, *con el avance de la ciencia, se introdujeron nuevos desafíos. La expansión del conocimiento científico y el impacto de su transposición tecnológica han generado la necesidad de evaluar hasta dónde podemos llegar³³.* Con base en ello, Boff plantea la siguiente pregunta: *en el campo de la biotecnología debemos preguntarnos: ¿cuál es la medida justa en la manipulación del código genético humano?³⁴* Esta cuestión abre espacio para otra discusión relevante, que es la del uso del poder en detrimento del uso del servir en la investigación con seres humanos y en las actividades profesionales que tienen como objetivo el cuidado de seres humanos.

Profesiones de ayuda y poder

Adolf Guggenbühl-Craig³⁵ mantuvo un debate fructífero, a la luz de la psicología analítica, sobre el poder en las profesiones de ayuda. Aunque sus reflexiones no estén dirigidas específicamente a una cosmovisión de la bioética, podemos acercar sus consideraciones a la materia en cuestión. Uno de los puntos enumerados por el autor es el charlatanismo. Afirma que:

el charlatanismo es una especie de sombra que acompaña permanentemente al médico. Es uno

de sus hermanos sombríos y como tal puede vivir dentro o fuera de él. Algunos médicos ven esta sombra solo en la persona de un oscuro curandero, pero lo cierto es que, en su mayor parte, ellos mismos acaban convirtiéndose en víctimas de la sombra del charlatán en el transcurso de su actividad profesional³⁶.

No pensemos aquí en el charlatanismo literal, sino en el charlatanismo simbólico. En otras palabras, aunque un determinado experimento o técnica demuestre un “resultado práctico”, ¿qué hay tras su sombra? ¿Qué sublima esta revelación de lo no revelado? Jung nos enseña que la sombra está siempre presente^{5,6}, por lo tanto, una discusión genuina y humana acerca de la bioética debe contemplar también su sombra¹⁵. Un ejemplo de lo que queremos decir es la llamada terapia electroconvulsiva, anteriormente también llamada, y popularmente conocida como, electroshock. Si por una parte hay casos que demuestran mejoras con relación a las depresiones profundas³⁷, por otra parte, todavía resuena la pregunta de si sería terapia o tortura. ¿Las ganancias legitiman el proceso? Responder “sí” con solo un gráfico estadístico “bajo el brazo” parece charlatanismo simbólico.

La salida a este dilema parece empezar por la dialéctica, de lo contrario se convertiría en un intento de persuasión o en una lucha por el poder en la que:

en una relación humana un sujeto se enfrenta a otro. Cada uno se relaciona con el otro como sujeto. En una relación donde el poder es el factor dominante, uno intenta transformar al otro en un objeto, sometiéndose este al primero. Es decir, el objeto comienza a ser manipulado por el sujeto según sus propios intereses. Este tipo de situación acentúa la noción que el sujeto tiene de su propia importancia y exime al objeto de cualquier responsabilidad. Ahí tenemos un tipo de poder. Otra variedad es la ‘autodeificación’. Solo Dios, o los dioses, tienen derecho a dominar a los hombres. Un ser humano poseído por un ‘complejo de dios’ intenta, como un dios, dominar a los demás. Este tipo de poder tiene una cualidad numinosa y es extremadamente peligroso tanto para el dominador como para el dominado³⁸.

También se podría considerar la idea de prudencia o “sentido común”, pero hay situaciones en

que diversas estructuras de poder están en conflicto y solo una solución creativa podría resolverlo. Junges ejemplifica este escenario cuando compara una situación en la que una creencia dogmática religiosa se confronta con una situación vital de tal manera que:

la falacia dilemática impide esta consideración prudencial, pues analiza situaciones éticamente conflictivas con base en referencias antagónicas: por ejemplo, la autonomía o la beneficencia en el caso de las transfusiones de sangre y la sacralidad o la calidad de vida en los casos de final de vida. Partir de esta oposición para resolver el caso es una falacia de análisis porque impide considerar soluciones intermedias, más adecuadas al contexto³⁹.

Aunque esta situación parece obvia si se considera unilateralmente según el “monoteísmo” de la razón, no lo es para quien profesa una determinada creencia o fe.

En términos del proceso decisorio, Junges propone una alternativa, llamada “modelo deliberativo”, que considera el contexto desde diferentes perspectivas. El autor afirma que *esta es la ventaja del modelo [deliberativo], que no se centra primordialmente en la decisión, sino en la deliberación, sin eliminar a priori cualquier camino de solución y poniendo sobre la mesa de discusión las diferentes opciones. En ese sentido, el método tiene una perspectiva problemática, evitando la falacia dilemática⁴⁰*. En la narrativa parece interesante, pero en la práctica no hay ninguna garantía de que funcione. Considerando el pensamiento hegemónico actual, ¿llegaríamos a una deliberación que considere profundamente aspectos biológicos, psicológicos, sociológicos, políticos y espirituales? No lo parece. Recordemos *hybris*, la arrogancia, o el “jugar a ser Dios”, lo que, en términos arquetípicos, siempre conduce a la ruina humana, porque:

la ley según la cual, en la mitología, la hybris del hombre es castigada con la venganza de los dioses y con la caída causada por ella, es una proyección de una ley psicológica. Toda inflación, toda identificación del ego con un contenido suprapersonal —y tal es el sentido de la hybris, en la que el hombre se imagina igual a los dioses— conduce a la ruina, en la que el contenido impersonal, los dioses aniquilan al ego que no es capaz de reconocer que su poder es superior⁴¹.

Recordemos al famoso y paradójicamente infame exmédico Roger Abdelmassih, considerado uno de los mejores especialistas en reproducción humana de Brasil, ahora condenado a años de prisión por violaciones en serie. La psicología analítica nos ayuda a pensar y a problematizar situaciones similares que implican la bioética, una vez que propone un enfoque no unilateral, reduciendo la posibilidad de pensar en nosotros mismos como “dioses”, debido a su propia proposición de ciencia, pues, según Jung:

*la psicología analítica es una reacción contra una racionalización exagerada de la consciencia que, en su afán de producir procesos orientados, se aísla de la naturaleza y priva, así, al hombre de su historia natural y lo transpone a un presente racionalmente limitado, consistente en un corto espacio de tiempo situado entre el nacimiento y la muerte. Esta limitación genera en el individuo la sensación de ser una criatura aleatoria y sin sentido, y esta sensación le impide vivir la vida con la intensidad que requiere para ser vivida con plenitud. La vida entonces se vuelve insípida y ya no representa al hombre en su totalidad. Es por eso que tantas vidas no vividas caen bajo el dominio del inconsciente*⁴².

Esto implica admitir que el racionalismo cartesiano no siempre ofrece argumentos suficientes para observar un fenómeno y tomar decisiones sobre él. Si así fuera, cualquier crimen contra la humanidad podría legitimarse bajo el argumento de los resultados obtenidos, como los experimentos científicos —¿torturas?— llevadas a cabo por los nazis contra los judíos en la Segunda Guerra Mundial.

Aun en lo que respecta al poder, hay otra perspectiva aún más controvertida, que es la que el sujeto tiene (o no) de sí mismo cuando decide el momento de interrumpir su propia vida, a pesar del curso biológico natural, como discutiremos más adelante.

Dignidad humana y muerte asistida

En la película española *Mar adentro*, basada en hechos reales, el protagonista abre una discusión política, humana y ética acerca de la eutanasia, incitada por él mismo tras sufrir un grave accidente y quedar tetrapléjico. Argumenta que en su estado solo era un ser viviente, sin posibilidad alguna de contribución social. Podemos argumentar lo contrario utilizando el ejemplo antes mencionado de

Stephen Hawking, quien convirtió su enfermedad en un camino para el desarrollo de nuevas tecnologías. Pero argumentar unilateralmente a favor de un lado o de otro también es recaer en una falacia dilemática, ya que la discusión sobre lo “correcto” o lo “incorrecto” va más allá de una decisión comparativa racionalista. No podemos experimentar de primera mano la vida de los sujetos antes mencionados, por lo que las discusiones sobre la finitud de la vida aún necesitan ser exploradas con mayor profundidad.

En los ejemplos mencionados, ambos individuos tenían cierta consciencia que les permitía decidir sobre sus propias vidas, pero esto no siempre es así⁴³. En términos prácticos, *el desarrollo tecnológico ha hecho posibles intervenciones que, al posponer la muerte, provocan debates y cuestionamientos éticos sobre conductas que someten al paciente a sufrimientos innecesarios e indeseables*⁴⁴. Muchas personas sufren enfermedades que ni siquiera les permiten decidir conscientemente sobre sus vidas. Ante ello, se acuñaron nuevos términos para indicar los procesos de muerte⁴⁵; especialmente para pacientes terminales en las UCI, *hay tres caminos posibles: eutanasia, distanasia y ortotanasia*⁴⁶. Veamos qué significa cada una de estas “-tanásias”, que son palabras que provienen del griego *Thanatos*, el dios de la muerte. De manera simplificada, la eutanasia es la elección consciente de interrumpir la propia vida y la distanasia *es el intento de mantener la vida a cualquier costo, con actos médicos desproporcionados que hacen que la muerte sea más difícil*^{45,47}. A su vez, la ortotanasia tiene que ver con la muerte en el momento adecuado, *con la búsqueda de precisión conceptual. Hay muchos bioeticistas, entre ellos Gafo (España), que utilizan el término ortotanasia para referirse a la ‘muerte en su tiempo justo’. Como el prefijo griego ortho significa ‘correcto’, ortotanasia tiene el significado de ‘muerte a su tiempo’, sin abreviatura ni prolongación desproporcionadas del proceso de morir*⁴⁸. Adicionadas a estas tres, está la mistanasia, cuyo término proviene del griego (*mys = infeliz; thanathos = muerte; ‘muerte infeliz’*), *es decir, muerte miserable, precoz y evitable*⁴⁹.

Aún necesitamos entablar muchas discusiones acerca de la muerte asistida o de cuidados paliativos, pero, especialmente en lo que respecta a la eutanasia, no podemos medir su relevancia

simbólica para la psique. Con fines aproximativos, presentamos una reflexión sobre el aborto hecha por Leon Bonaventure, que dice que el aborto, en sí, no existe. Lo que existe son personas que abortan en determinadas circunstancias, por las más diversas razones. Son personas con determinadas condiciones de vida, edad, nivel de desarrollo de conciencia y estados interiores diferentes, con sus historias de vida siempre únicas, por lo que es tan peligroso generalizar y juzgar⁵⁰. Suponiendo que la eutanasia sea un “aborto” contra uno mismo, nos parece que la reflexión de Buenaventura es bastante adecuada, al menos para aquellos que “se quedan”. Siguiendo con el tema del aborto, el autor añade que *tal actitud exige madurez psicológica a nivel de conciencia y de significado, y esto no se puede exigir a todo el mundo en todo momento*⁵¹. Esto se aplica a aquellos que quieren “abortar” a sí mismos. Debemos volver a poner en el centro del debate la incómoda y controvertida propuesta de Buenaventura: ¿podemos llegar de manera concluyente a una cosmovisión de la eutanasia? En términos más prácticos Cano y colaboradores⁴³ sugieren que en las decisiones bioéticas se deben considerar los factores psicosociales, y no solo las premisas médico-legales. A ellos añadimos las dimensiones espirituales y simbólicas, tales como nos presenta Boff¹⁰.

Cosmovisión y bioética

Una premisa básica, basada en Jung, es que la ciencia debe servir a la vida y al bienestar, y no interferir en ellos. Es por ello que cerramos nuestras consideraciones trayendo estudios de dos autores relevantes, William Irwin Thompson⁵², que exige una biopolítica (y consecuente bioética) a favor de Gaia, el planeta Tierra y Erich Neumann¹⁴, que hace una reflexión relevante acerca de la ética en el ámbito de la psicología analítica.

Thompson dice que *si miramos atentamente a nuestro alrededor, podemos ver el regreso del catastrofismo a las narrativas artísticas y científicas. Mi impresión es que esto significa que los cimientos más profundos de la sociedad industrial están cediendo y (...) nos encontramos ante una nueva visión de la dinámica del planeta, una visión de súbitas discontinuidades*⁵³.

Boff añade que:

nadie está hoy en condiciones de decirnos hacia dónde se dirige la humanidad: si hacia un abismo

*que se tragará a todos, o hacia una culminancia que abarcará a todos. Lo cierto es que estamos entrando en un nuevo nivel de conciencia, la conciencia planetaria, y que sentimos la urgencia de una alianza entre los pueblos que se descubren juntos dentro de la única Casa Común [Gaia], para que puedan convivir de forma mínimamente pacífica y que se necesita un cuidado especial de la Tierra y sus ecosistemas, de lo contrario perderemos las bases de nuestra subsistencia*⁵⁴.

Si estamos “agotando” la Tierra, necesitamos pensar en una bioética que la dignifique, de ahí la importancia de una cosmovisión que contemple diligentemente las paradojas. En términos planetarios, la vida humana no tiene más ni menos valor que la de otro ser vivo. Nuestro desafío es proponer una bioética en la que la inteligencia humana sirva para recolocar a la humanidad en integración con el planeta, y no en la fantasía de la soberanía sobre él, como nos advierte Neumann cuando dice:

*la modernidad es la era de la humanidad en la que la ciencia y la tecnología demuestran la capacidad de la conciencia para tratar con la naturaleza física y dominarla a gran escala, en mayor medida que en cualquier otra época de la historia de la humanidad. Es también el período en el que la incapacidad de tratar con la naturaleza psíquica, el alma humana, se manifiesta tan terrible como nunca antes*⁵⁵.

Tomemos aquí también el término “alma humana” como el alma del mundo, es decir, aquel factor que, a pesar de ser intangible, se sabe que está presente; es la vitalidad humana en consonancia con la vitalidad de la Tierra. Según el mismo autor, *la vieja ética [o bioética], psicológicamente hablando, es una ‘ética parcial’. Es una ética de la actitud consciente, que no considera ni evalúa las tendencias y los efectos en el inconsciente*⁵⁶. En otras palabras, se trata de una bioética que niega su propia sombra, como hemos dicho antes.

La solución propuesta por Neumann es la construcción de una nueva ética, que es aquella que considera las polaridades, huyendo del monoteísmo de la razón, ya que *la nueva ética rechaza el dominio de una estructura parcial de la personalidad y fomenta la personalidad total como base del comportamiento ético. Basar la ética en la sombra es tan unilateral como una tendencia que se*

guía únicamente por los valores del ego⁵⁷, es decir, valores que responden a una idea de normalización que ignora lo ambiguo y lo paradójico.

Aun según el autor:

La tarea más importante de la nueva ética consiste en producir una integración; su primer objetivo es hacer integrables las partes disociadas y hostiles al sistema de vida del individuo [y de la sociedad]. La yuxtaposición de los contrastes, que llena la totalidad del mundo experiencial, ya no debe resolverse mediante la victoria de un lado y la represión del otro, sino únicamente mediante la síntesis de los contrarios⁵⁸.

Para concluir, recordemos la advertencia de Jung sobre el lugar del intelecto en el mundo cuando no se enfrenta a otros sesgos que la realidad que él mismo ha fabricado:

el intelecto permanece prisionero de sí mismo hasta que renuncia voluntariamente a su supremacía, reconociendo el valor de otros fines. Teme dar el paso que le obliga a salir de sí mismo y que niega su validez universal, ya que, desde su punto de vista, todo lo demás es mera fantasía. Pero ¿acaso ha existido alguna vez algo de verdadera importancia sin que, primero, fuera una fantasía?⁵⁹

Así pues, queda claro que tanto las cualidades creativas como las falsificadas del intelecto provienen de la misma fuente de producción de fantasías de la psique humana que genera los valores, los principios, la capacidad de simbolizar, la experiencia de la fe y otros. Queda la pregunta de qué fantasía queremos vivir. En otras palabras,

si se considera la bioética únicamente según principios lógico-cartesianos, morales y normativos, inevitablemente se estarán negando sus aspectos sombríos, considerando la vida como una ecuación algebraica, disonante de una cosmovisión integradora.

En ese sentido, Thompson nos recuerda que, *a través del espíritu, el mundo siempre ha sido uno; y ahora, a través de la tecnología electrónica, el mundo ha aprendido nuevamente a verse como una unidad. Pero aún no tenemos una política que esté a la altura de nuestra espiritualidad, arte, ciencia o tecnología. Y esta parece ser la tarea que le espera a nuestra generación⁶⁰.* Por lo tanto, es evidente la necesidad de una cosmovisión de la bioética que considere el fenómeno en un espectro amplio, tanto en los factores conscientes como inconscientes aportados.

Consideraciones finales

La ciencia, la investigación y la bioética deben estar a favor de la vida, no a favor de controlar la vida. Pero es un desafío preocupante. Casi todo en la actualidad obedece a un cierto poder hegemónico desde el punto de vista económico, que niega la fantasía, la intuición y lo simbólico. Nos resta proponer una nueva cosmovisión de la bioética que permita una confrontación creativa de opiniones más allá de cálculos y códigos, antes de convertirnos en autómatas, “rehenes” de los algoritmos que nosotros mismos creamos, otorgándoles la capacidad de pensar por nosotros. ¡Quizá lo mejor sea seguir manteniendo la cabeza en su lugar de origen!

Referencias

1. Sousa J. O primeiro transplante de cabeça. Projeto Medicina [Internet]. 18 jul 2016 [acceso 19 ago 2024]. Disponible: <https://tinyurl.com/38rf3b2y>
2. Tortamano C. Cão de duas cabeças, um projeto ambicioso de Vladimir Demikhov. Aventuras na história [Internet]. 19 fev 2021 [acceso 19 ago 2024]. Disponible: <https://tinyurl.com/yp8fw7yf>
3. ‘Dr. Butcher’ dreamed of doing head transplants. Youtube [vídeo] [Internet]. 2021 [acceso 19 ago 2024]. Disponible: <https://tinyurl.com/yz537hd9>
4. Saiba quando e como será o primeiro transplante de cabeça. YouTube [vídeo] [Internet]. 2015 [acceso 19 ago 2024]. Disponible: <https://tinyurl.com/4cnhr4vu>
5. Jung GC. *Mysterium coniunctionis* Vol. 14/1: os componentes da conjunção; paradoxo. As personificações dos opostos. 6ª ed. Petrópolis: Vozes; 2012.

6. Jung CG. *Mysterium coniunctionis* Vol. 14/2: Rex e Regina; Adão e Eva. A Conjunção. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; 2012.
7. Goldim JR. Bioética complexa: uma abordagem abrangente para o processo de tomada de decisão. AMRIGS [Internet]. 2009 [acesso 19 ago 2024];53(1):58-63. Disponível: <https://tinyurl.com/zh46z584>
8. Petra PC, Caetano KC, Barbosa SV, Chaves MCCNSC. (Re)pensar a bioética: análise interseccional dos direitos sexuais e reprodutivos. *Rev. bioét. (Impr.)* [Internet]. 2024 [acesso 19 ago 2024];32(1):1-11. p. 2. DOI: 10.1590/1983-803420243516PT
9. Jung CG. *A natureza da psique*. 10ª ed. Petrópolis: Vozes; 2013.
10. Boff L. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. 9ª ed. Petrópolis: Vozes; 2014.
11. Boff L. *Op. cit.* 2014. p. 37.
12. Goldim JR. *Op. cit.* 2009. p. 58.
13. Boff L. *Op. cit.* 2014. p. 43.
14. Neumann E. *Psicologia profunda e nova ética*. 2ª ed. São Paulo: Paulus; 2021.
15. Junges JR. Falácia dilemática nas discussões da bioética. *Rev. bioét. (Impr.)* [Internet]. 2019 [acesso 12 abr 2023];27(2):196-203. p. 199. DOI: 10.1590/1983-80422019272301
16. Junges JR. *Op. cit.* 2019. p. 202.
17. Boff L. *Op. cit.* 2014. p. 25.
18. Jung CG. *Tipos psicológicos*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes; 2013.
19. Jung CG. *Tipos psicológicos*. *Op. cit.* 2013. p. 320.
20. Goldim JR. *Op. cit.* 2009. p. 59.
21. Goldim JR. *Op. cit.* 2009. p. 59.
22. Goldim JR. *Op. cit.* 2009. p. 59.
23. Goldim JR. *Op. cit.* 2009. p. 59.
24. Petra PC, Caetano KC, Barbosa SV, Chaves MCCNSC. *Op. cit.* 2024. p. 2-3.
25. Jung CG. *A natureza da psique*. *Op. cit.* 2013. p. 317.
26. Empresário americano de 45 anos gasta US\$ 2 milhões ao ano para 'voltar a ter 18'. G1 [Internet]. 2023 [acesso 19 ago 2024]. Disponível: <https://tinyurl.com/3pup84r2>
27. Ele gasta milhões para rejuvenescer – e plano inclui ter 'reto de 18 anos'. UOL [Internet]. Tilt; 24 mar 2023 [acesso 19 ago 2024]. Disponível: <https://tinyurl.com/yvqx8yey>
28. Boff L. *Op. cit.* 2014. p. 52.
29. Edinger E. *Ego e arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. 2ª ed. São Paulo: Pensamento Cultrix; 2020.
30. Junges JR. *Op. cit.* 2019. p. 198.
31. Boff L. *Op. cit.* 2014. p. 70.
32. Boff L. *Op. cit.* 2014. p. 76.
33. Goldim JR. *Op. cit.* 2009. p. 58.
34. Boff L. *Op. cit.* 2014. p. 73.
35. Guggenbühl-Craig A. *O abuso do poder na psicoterapia e na medicina, serviço social, sacerdócio e magistério*. São Paulo: Paulus; 2004.
36. Guggenbühl-Craig A. *Op. cit.* 2004. p. 28.
37. How electroshock therapy changed me. TED Talks [vídeo] [Internet]. 2001 [acesso 19 ago 2024]. Disponível: https://www.ted.com/talks/sherwin_nuland_how_electroshock_therapy_changed_me
38. Guggenbühl-Craig A. *Op. cit.* 2004. p. 81
39. Junges JR. *Op. cit.* 2019. p. 199.

40. Junges JR. Op. cit. 2019. p. 198-9.
41. Neumann E. Op. cit. 2021. p. 28.
42. Jung CG. A natureza da psique. Op cit. 2013. p. 338.
43. Cano CWA, Silva ALC, Barboza AF, Bazzo BF, Martins CP, Iandoli Júnior D *et al.* Finitude da vida: compreensão conceitual da eutanásia, distanásia e ortotanásia. Rev. bioét. (Impr.) [Internet]. 2020 [acesso 19 ago 2024];28(2):376-83. DOI: 10.1590/1983-80422020282399
44. Cano CWA, Silva ALC, Barboza AF, Bazzo BF, Martins CP, Iandoli Júnior D *et al.* Op. cit. p. 377.
45. Ferreira S, Porto D. Mistanásia x Qualidade de vida. Rev. bioét. (Impr.) [Internet]. 2019 [acesso 19 ago 2024];27(2):191-95. DOI: 10.1590/1983-80422019272000
46. Cano CWA, Silva ALC, Barboza AF, Bazzo BF, Martins CP, Iandoli Júnior D *et al.* Op. cit. 2020. p. 377.
47. Cano CWA, Silva ALC, Barboza AF, Bazzo BF, Martins CP, Iandoli Júnior D *et al.* Op. cit. 2020. p. 377.
48. Pessini L. Distanásia: até quando investir sem agredir? Bioética [Internet]. 1996 [acesso 19 ago 2024];4(1). Disponível: <https://tinyurl.com/yj3stnz3>
49. Ferreira S, Porto D. Op. cit. p. 193.
50. Bonaventure J, Bonaventure L. Miscellanea: escritos diversos. São Paulo: Paulus; 2021. p. 114.
51. Bonaventure J, Bonaventure L. Op. cit. p. 124.
52. Thompson WI. GAIA – Uma teoria do conhecimento. 4ª ed. São Paulo: Gaia; 2014.
53. Thompson WI. Op. cit. p. 19.
54. Boff L. Op. cit. 2014. p. 9.
55. Neumann E. Op. cit. 2021. p. 9.
56. Neumann E. Op. cit. 2021. p. 60.
57. Neumann E. Op. cit. 2021. p. 80.
58. Neumann E. Op. cit. 2021. p. 89.
59. Jung CG. Tipos psicológicos. Op. cit. 2013. p. 72-3.
60. Thompson WI. Op. cit. 2014. p. 31.

Rafael Rodrigues de Souza – Magíster – r.rafaelsouza83@gmail.com

 0000-0001-9074-8546

Correspondencia

Rafael Rodrigues de Souza – Rua Dr. Neto de Araújo, 320, Sala 310, Vila Mariana CEP 4111-001. São Paulo/SP, Brasil.

Editora responsable – Dilza Teresinha Ambrós Ribeiro

Recibido: 20.8.2024

Revisado: 29.10.2024

Aprobado: 5.12.2024