

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
2000

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL N° 18
2000

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica del Norte, Católica de Valparaíso, Central de Chile, de Concepción, de Chile, de Los Andes, del Mar, Diego Portales, Finis Terrae, de la República y de Valparaíso.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a cabo la impresión de esta obra.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. - 0170 - 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1999 - 2001)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés,
Jorge Correa Sutil, Jesús Escandón Alomar, Pedro
Gandolfo Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson
Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle
Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene
su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspon-
dencia puede ser dirigida a la casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

Este número del Anuario de *Filosofía Jurídica y Social* corres-
ponde a 2000 y aparece a inicios del segundo semestre de 2001, año este
último en que la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social cum-
ple 20 años de existencia.

En efecto, nuestra Sociedad fue fundada el año 1981, en
Valparaíso, y celebrará su vigésimo aniversario en el mes de diciembre
de 2001, ocasión en la que contaremos con la presencia de Eugenio
Bulygin, Presidente de la Asociación Internacional de Filosofía del
Derecho y Filosofía Social, de la cual nuestra corporación es una de sus
secciones nacionales a lo largo del mundo.

Por lo dicho previamente, el número próximo del *Anuario de Fi-
losofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2001, el cual esperamos en-
tregar en el primer semestre de 2002, será el número de aniversario de
la sociedad, esto es, aquel que dará cuenta de nuestros 20 años de exis-
tencia.

En cuanto al presente número del Anuario, en él, luego de la
habitual sección *Estudios*, se incluye una sección *Ponencias*. En esta sec-
ción se reproducen las ponencias que fueron presentadas en la IV Jor-
nada Chilena de Filosofía del Derecho, que fue organizada por nuestra
Sociedad y por la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. La
mencionada jornada fue convocada con el título "*El derecho en la pers-
pectiva de los cambios culturales*".

Se incluye también una sección *In memoriam*, dedicada al filósofo español del derecho, Albert Calsamiglia, muerto en 2000, quien tuvo estrechos lazos con nuestro país.

Cierra el presente volumen la sección *Recensiones*, en la que se comentan algunas obras de interés en el campo de la teoría y filosofía del derecho.

Este y los números anteriores del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* pueden ser solicitados a la Casilla 211-V, Valparaíso.

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

E S T U D I O S

venciones internacionales que establecen la no discriminación contra la mujer.

3. De este modo, no estuvo en la intención de nadie determinar el principio de existencia de las personas o propiciar implícitamente una legislación de aborto.

4. La argumentación negativa que se ha sostenido en torno a la reforma es homologable al texto actual. Lo único que hace la reforma es reemplazar la expresión "hombre" por "persona".

Es posible afirmar con propiedad que antes de la reforma a la Carta Fundamental, en su artículo 1º, su contenido y redacción, su historia fidedigna y la doctrina, estaban contestes que tras el concepto "hombre", se considera uno más amplio: el de "persona" o "ser humano", ocupando conceptos tales como habitantes, ciudadanos para referirse al mismo fenómeno.

De este modo, el concepto "los hombres nacen libres e iguales" era comprensible de la frase "las personas nacen libres e iguales".

Así las cosas, si se presenta un cuestionamiento de la redacción aprobada por la reforma, también debiera haber existido en la primigenia redacción, pues el concepto "hombre" era comprensible de persona.

5. La Constitución, por su parte, es autosuficiente en el artículo 19 N° 1 para proteger la vida del que está por nacer. En efecto, al establecer que corresponde a la ley dicha garantía, el constituyente ha establecido un sistema de reserva legal que significa que siempre debe proteger al que está por nacer sea tanto en lo civil como en lo penal, de modo si el legislador no cumple con ese mandato, infringe la Constitución.

6. La expresión "nacen" que se encuentra en el texto vigente de la Constitución y también de la reforma, no se refiere al momento en que se inicia la vida, sino que constituye una norma de principio constitucional por la cual confirma la inexistencia de privilegios y de la esclavitud. Es la repetición uniforme de los textos sobre derechos fundamentales que data desde la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789.

BIOMITICA DE LA EUTANASIA. EL CHOQUE DE VISIONES ANTROPO-LOGICAS EN OCCIDENTE

ARIEL LEON BACIAN *

INTRODUCCION **

La vida, más allá de lo biológico, es un valor establecido, instalado en lo más profundo de los tuétanos de un hombre medio occidental que confía en que los fundamentos de sus decisiones están sancionados por un proceso de reflexión inmemorial que no vale la pena de ser revisado, mucho menos abjurados de los credos que mantienen la paz social y las buenas costumbres. Pero la tecnología ha posibilitado conductas que rebasan las fronteras de la ética tradicional, y como si fuera poco, amenaza con la desestructuración de nuestra manera de organizar el mundo y la intersubjetividad. Así, nuestras creencias (entre ellas la llamada "sacralidad de la vida") tiemblan ante un embate anunciado, y por tanto ya presente en el imaginario colectivo occidental.

* Egresado de Derecho en la Universidad de Chile. Ayudante de la Cátedra de Bioética de la Universidad de Chile. Ayudante de la Cátedra de Bioética y Derecho en la Universidad Central.

** Quisiera agradecer por su cooperación a esta investigación a Marión García Arellano, bibliotecaria referencista de la Escuela de Derecho a la Universidad de Chile, y a través de ella a todos los bibliotecarios de mi Universidad.

Entre sus efectos menores, la tecnología ha posibilitado el dilatamiento del proceso de muerte (que no ya la mantención de la vida) y con ello ha producido un debate social que ha tenido por protagonistas a los adalides de la razón (los filósofos) y a líderes religiosos (teólogos), respecto a los fundamentos de la vida humana y los límites en que ella se muestra a nuestros ojos.

Y del discurso en pro y en contra de la eutanasia pasiva y activa, de la ortotanasia y distanasia, emanan un conjunto de opiniones, reflexiones y apreciaciones que nos conducen inevitablemente a nuestros dogmas, nuestros mitos, así como a eso que llamamos Logos, o racionalidad occidental.

Este es, a mi juicio, el punto neurálgico en el dilema de la eutanasia. ¿Cuánto de arbitrario hay en el debate en torno al derecho a la vida? ¿Cuánto hay de "oculto", de "obscuridad", de "revelación" en torno a las visiones que circundan la discusión? ¿Debemos llamar mito a esta arbitrariedad, a ese núcleo argumental injustificado según los parámetros de la racionalidad occidental? ¿O el Logos racionalizado acude a la misma fuente? ¿Será que cada argumento es válido respecto sólo a sus peculiares referentes, o todo lo que se aparta de lo occidental cristiano es aberrante y erróneo?

A mi juicio, las visiones sobre la vida humana están fundadas en una antropología que se funda en el mito, el que constituye la fuente de la eticidad para occidentales, indígenas, asiáticos, africanos, o cualquier grupo humano. Y corresponde examinar los mitos de cada etnia o grupo cultural-cosmovisivo, con el objeto de establecer cuáles son sus parámetros eticomíticos para fundamentar la *praxis social* en torno a lo que "nosotros" llamamos el "derecho a la vida".

Modernidad y Tradición. Universalismo ético v/s Multiplicidad

Con la modernidad como eje central de la construcción y diseño de una nueva sociedad, se produce la racionalización de las sociedades, desarrollo propio de la desacralización en la esfera de decisión pública, y que tiene por consecuencia la progresiva democratización de las relaciones socio-políticas a través del gobierno de la Razón. Pero la racionalización supone una suerte de diáspora, pues la racionalidad no es

una, sino múltiple, lo que provoca esferas de legitimación particularizantes, o como dice Habermas "aspectos específicos de validez". Estos esfuerzos para lograr la "organización racional de la vida cotidiana", autonomizaron tres dimensiones de la cultura: la ciencia, el arte y la moralidad (1). Por esa razón no es "lógico" que en nuestro pensamiento heredero del iluminismo dieciochesco pretendamos que el derecho esté argumentado artísticamente, o la ciencia fundada en argumentos teológicos. Cada una de estas zonas opera con plenitud hermenéutica. La crítica a este fenómeno ha provocado que marginalmente se defienda cierto holismo interdisciplinario (que es el enfoque epistémico que pretende el discurso bioético), lo que hasta ahora sigue siendo un fenómeno marginal (2).

Pero el examen weberiano recién expuesto no es válido para las culturas tradicionales o sacralizadas. En ellas el derecho, la moralidad y el arte no tienen un fundamento separado o disjuncto, sino que tiende a ser común (3), o más bien, a confundir un ámbito con otro (en relaciones no necesarias). Es por eso que el sacerdote puede elaborar leyes, o los brujos practicar la "ciencia". Occidente todavía no ha olvidado como se sancionaba jurídicamente a la brujería (pues no había operado la separación iglesia-estado), o cuando lo que nosotros consideramos el an-

1. El examen enunciado se basa en las disquisiciones weberianas sobre el conflicto de racionalidades. Habermas, Jürgen. El discurso Filosófico de la Modernidad. Ed. Taurus, Madrid, 1991. Págs. 11-12. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
2. Para la distinción entre multi e interdisciplinariedad y su labor democratizante en el ámbito de los saberes profesionales, ver Gyarmati, Gabriel y colaboradores. Las Profesiones: dilemas del conocimiento y del poder. Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.
3. No es mi pretensión volver a la antigua y abandonada teoría de la mentalidad primitiva "prelógica" de Levy-Bruhl. El mundo indígena está organizado según las reglas de un pensamiento propio, el que ofrece características generales como la que he expuesto. La misma imputación "prelógica" fue abandonada por su mismo autor. Un buen resumen de sus investigaciones puede encontrarse en Morris, Brian. Introducción al Estudio Antropológico de la Religión. Ed Paidós, Barcelona, 1995, págs. 225-230. Traducción de Miquel Aramburú Otazu.

tecedente de la ciencia (flexibilizo aquí el uso de la palabra) y la religión eran una sola (como en el caso de la alquimia), o, finalmente, cuando el arte tenía preponderantemente una significación ritual o religiosa (desde la pintura a la arquitectura). El mundo indígena tiene esferas de legitimidad que no están necesariamente separadas en corpus rígidos y separados como en Occidente lo que tampoco quiere decir que la trama conceptual que funda y orienta su praxis social no sea compleja, al estilo de una comunidad de conocimientos de grado simple y estable. Quiero decir que los pueblos no occidentales ofrecen formas “éticas”, “jurídicas”, “artísticas”, y “científicas” cuya *esfera de legitimidad* tiene un grado de configuración distinto al nuestro. Este corpus difuso y complejo, es propiamente lo que Occidente llama *Mito*, nombre abominable para los filósofos iluministas, representativo del “Antiguo Régimen”, plagado de aristocracias y arbitrariedad. Es el Mythos, totalmente opuesto al Logos, a la Razón (racionalidad) occidental, eterna y universal, nacida de las entrañas de la Revolución.

Esta es la base de la argumentación que usé para postular la inexistencia de una *Bio-ética* Indígena y, por el contrario, existencia de una *Bio-mítica* (4). La ética supone actualmente una esfera de legitimación racional y separada de otras esferas del conocimiento. En cambio, los mitos son la fuente de legitimación tanto del “arte”, como del “derecho”, de la “ciencia”, e incluso de las actividades de la vida cotidiana en un contexto indígena.

En adelante mostraré cual es el conflicto de antropologías, o más bien, de visiones antro-po-míticas que someten a Occidente a una tensión y una duda difícil de ser resuelta.

Algunas apreciaciones metodológicas

La praxis social de los pueblos y civilizaciones antiguas así como sus doctrinas, pueden ser tematizadas filosóficamente. Esta posibilidad

4. León, Ariel. Biomítica y Politomítica: Costumbre Médica y Autonomía Indígena. En: Actas del XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos del Tercer Milenio. Milka Castro (ed.), Unión de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá editores, Santiago de Chile, 2000. Págs. 839-851.

origina un peligro: sacrificar el frescor original de sus doctrinas. En cuanto a las antropologías, o más bien, enfoques antropomíticos, debemos hacer una lectura no occidentalizante. La hermenéutica también puede adolecer de eurocentrismo, y debemos intentar mirar no con ojos asépticos, menos con ojos de occidental, sino hacer un esfuerzo por rescatar del mito aquello de significativo y orientador, aquello que mana de la riqueza particular del mito y su época, del mito y su contexto (aún del económico, o materia (5)). En ello son expertos los antropólogos de profesión, así como los historiadores de la religión. La tematización filosófica de los contenidos culturales de etnias y culturas tradicionales debe obedecer a su propia dinámica. La cultura-texto ofrece sus propias reglas de lectura, de hermenéutica. Ella será la que nos guiará en el desarrollo y exposición de los temas propuestos.

Los orígenes hebreos y griegos de la civilización occidental. El choque de “antropologías” y de “éticas” en relación a la vida y la muerte

Sería del todo ocioso mostrar una vez más que la cultura indoeuropea en su vertiente griega, y la cultura semita en su vertiente israelita, son los orígenes de la cosmovisión occidental. La labor del legado filosófico griego, así como de la religión semita que heredamos a través del tamiz cristiano, son gravitantes a la hora de discutir temas valóricos. Ellas son los “focos intencionales” (6), los orígenes directos, que con su

5. Este es el eterno dilema entre materialismo cultural y la fenomenología en teoría antropológica.

6. Me remito a la autoridad de Cassirer. “Descartes dijo que la ciencia teórica continua siendo una y la misma en su esencia, sea cual fuera el objeto al que se refiera... así como la luz solar conserva su identidad por más numerosos y diversos que sean los objetos por ella iluminados. Lo mismo puede decirse de cualquier forma simbólica del lenguaje, arte o mito, ya que cada una de ellas implica un punto de vista especial y lleva dentro de sí un foco de luz propio y peculiar”.

“Esa función de enfocar, ese amanecer que produce la iluminación conceptual, nunca se puede derivar realmente de las cosas mismas ni puede comprenderse mediante la naturaleza de sus contenidos objetivos, pues aquí no se hace cuestión de lo que vemos según cierta perspectiva, sino de esa perspectiva misma”. Cassirer, Ernst. *Mito y Lenguaje*. Ed. Galatea-Nueva Visión, Buenos Aires, 1959. Pág. 16.

impulso inmemorial nos arrojan hacia un futuro en estos momentos oscuro y abierto. Y respecto a la discusión del “derecho a la vida” y el “derecho a morir”, de la “santidad de la vida” y de la “calidad de vida” cada uno es enemigo recíproco, a tal punto que pueden ser propiamente llamados “extraños éticos”, o más bien “extraños míticos o cosmovisivos” (7).

En el ámbito indoeuropeo que agrupa un conjunto de pueblos tales como los hititas, medos, persas, escitas, hindúes, yueh-chi, griegos y germanos, la cosmovisión se basa en un *dualismo antropológico* y un *monismo trascendente*. Esto significa que para estos pueblos, la materia y el cuerpo son el hogar de la maldad y de la precariedad, de la contradicción y de lo provisorio. En cambio, la parte inmaterial de los seres humanos (en general, el *alma*) es el origen de lo bueno, y por tanto, puente hacia la divinidad, además de inmortal e imperecedero. La cosmovisión indoeuropea es por ello trágica: la vida en la tierra está condenada al sufrimiento, al dolor y la mentira (para los griegos el mundo sensible es la *doxa*, la “opinión” platónica; para los hindúes es *maya*, ilusión). La antropogonía indoeuropea tiene su origen en una cosmogonía: un dios malvado, un *demiurgo* (artesano) creó el mundo material y al hombre, quien, preexistente en una forma inmaterial y perfecta, “cayó” en un estado sensible y corporal (*ensomatosis*), destinado a sucesivas reencarnaciones, de las que sólo puede escapar por la meditación, la vida propiamente sagrada, de re-uniión con la divinidad.

Veamos como esto se plasma en la cultura griega.

Lo primero que quiero dejar en claro es que los filósofos

7. Extraños éticos y amigos éticos es la denominación que usa H.T. Engelhardt según si dos o más personas comparten o no una ética común. Para Engelhardt, las condiciones a priori del conocimiento no son fijas, sino que varían con la gramática originaria, por lo que su construcción teórica es multicultural. Es una lástima que pretenda una solución a este problema a través de la adopción de una moralidad carente de contenido, aséptico y estéril como el ambiente de un laboratorio. Este esquema es impracticable pues no resuelve el contenido de tal moralidad, que devendrá inevitablemente en rescate pragmático de la moralidad dominante. Los verdaderos extraños éticos de occidente, los que denomino extraños míticos o cosmovisivos, son el ejemplo patente de esto. Ver H.T. Engelhardt. *Los Fundamentos de la Bioética*. Ed. Paidós, Barcelona, 1995. Es el mismo error de Habermas y de Karl-Otto Apel, también kantianos.

presocráticos, así como los del periodo antropológico, si bien decían estar en contra de la mitología, se valieron del horizonte último de su cosmovisión para luego intentar usar la *razón* (logos, o razón discursiva) como ratificación de lo que antes ya estaba “justificado” por sus creencias tradicionales. Por ello opusieron a la mitología una nueva disciplina, la teología (8). Los conceptos gravitantes de la discusión sufrieron transformaciones categoriales, pero siguen una línea dualista indismutable: el hombre es un compuesto formado por el cuerpo corruptible (*soma*) y el alma inmortal (*psique*), unidos por una acción divina que vendría a ser pervertida (separada) necesariamente y vuelta a revertir (el mito del eterno retorno).

La estructura anterior se refleja en las doctrinas de la mayoría de los filósofos griegos. En la filosofía-teología de Anaximandro, “lo Ilimitado” es el principio del cosmos (de lo ordenado). Cada ser debe expiar un pecado de separación del *To Apeiron*, del que todos hemos salido, y al cual todos volveremos. El reino de la necesidad gobierna la antropogonía y escatología no sólo humana, sino de la naturaleza en general (9).

Famosa también es la aseveración de Heráclito “Si escucháis a la Razón (*Logos*) y no sólo a mi, deberéis reconocer que todo es Uno”. Recordemos también al orfismo y la rueda de la necesidad, y del círculo divinizado de Empédocles, quien aseguraba haber sido “un niño, una niña, un árbol y un pájaro, un pescado movido por aguas saladas” (10).

8. Véase la cita de Werner Jaeger que hace Enrique Dussel, base de nuestra búsqueda reconstructiva de los mitos en Dussel, Enrique. *El humanismo helénico*. EUDEBA, Buenos Aires, 1975, págs XXV-XXVI. Asimismo, Eliade argumenta: “En la India como en Grecia, creencias más o menos análogas a las de los protoagricultores fueron analizadas, reinterpretadas y revalorizadas por los poetas, los contemplativos y los primeros filósofos. Es decir, en la India como en Grecia no nos encontramos ya tan sólo con comportamientos religiosos y experiencias mitológicas, sino, sobre todo, con rudimentos de psicología y de metafísica. No obstante, hay continuidad entre las creencias “populares” y las especulaciones “filosóficas”. Eliade, *Mircea. Mito y realidad*. Ed. Labor S.A., Colombia, 1996, págs. 127-128.

9. Dussel, Enrique. Op. cit., pág. 8.

10. Ibid, pág. 9.

Lo que para un hindú es el bramán-atmán, para un Platón es el *nous*, centro de la vida contemplativo, la *Bios Theoretikós* ("la forma de vida de la contemplación divina"). La palabra griega *eudaimonía* puede ser traducida como "gozo divino" o "bienestar de los dioses" (*eudaimonía* viene de *daimon*, divinidad). De la cosmovisión griega nos viene el desprecio por la vida práctica, por los negocios, por la vida terrena, *Bios Praktikós*. Platón es el filósofo griego que exalta más el concepto de alma inmortal y cuerpo corruptible. Para él lo sensible es contradictorio y tan sólo una imagen de la verdad, que se encuentra en el mundo de las ideas. El alma imperecedera por naturaleza, transmigra de un cuerpo a otro, en un ciclo interminable, hasta la final unión con el *nous*. La doctrina de la *metempsychosis* y la *ensomatosis* adquieren un esplendor netamente indoeuropeo, del que Plotino y el gnosticismo son herederos directos (11).

Aristóteles por su parte hace una clara división entre los bienes humanos y los bienes divinos (12). El bien humano es la virtud y la vida en la *polis* en la búsqueda del bien común. El bien divino, en cambio, es la contemplación y posterior unión con el *nous*. Como en los textos aristotélicos se muestra una ambivalente posición sobre el deber del sabio (13), quien por una parte debe cooperar con la vida de la *polis* y por otra buscar la vida contemplativa de la *solitaria bonitas* a través de la *theoria* (contemplación) (14), Enrique Dussel se atreve a decir que Aris-

11. Ibid., págs. 9-11.

12. Ibid., pág. 96.

13. El deber ambivalente del sabio se verifica asimismo en la India, también de origen indoeuropeo. "El ideal del espíritu indio es, como se sabe, el *jivan mukta*, el <<liberado en vida>>, es decir, el que, pese a vivir en el mundo, no está condicionado por las estructuras del mundo, el que no está ya <<en situación>>, sino que, como lo expresan los textos, es <<libre de moverse a voluntad>> (*kaṃakarīn*). El *jivan mukta* se encuentra simultáneamente en el tiempo y en la eternidad; su existencia es paradójica en cuanto que constituye una *coincidentia oppositorum* imposible de comprender o de imaginar". Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el Andrógino*. Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, págs. 119-120.

14. La etimología de la palabra griega *theoria* nos lleva al análisis de dos palabras: *thea* significa espectáculo, y *horao*, mirar. Por su parte, *theorós* era el nombre

tóteles en su ética definitiva considera al *bien común* (*koinon agathon*) como un ideal provisional, como un bien humano y, por tanto, corruptible (15). Si bien el estagirita no hace una tajante y vulgar división entre alma inmortal y cuerpo corruptible, es definitorio su concepto de *nous*, lo propiamente divino, alejado del compuesto terrenal (*soma y psique*) dominado por pulsiones y pasiones (16).

Sumidos en la reflexión de lo uno y lo múltiple (17), todos los pueblos indoeuropeos están sujetos a una tendencia al monismo trascendental, del que este mundo terrenal sólo es un reflejo, una mala copia, reino de la contradicción, del movimiento, de la corruptibilidad y del dolor (18).

En el ámbito de los pueblos semitas se produce una renovación, un producto original que tendrá como manifestación principal la cosmovisión hebrea, que llega hasta nosotros a través del tamiz del cristianismo.

Los semitas son pueblos con mayor diversidad que los indoeuropeos, pero se presentan rasgos comunes en sus visiones antropológicas.

que recibía el delegado de las polis que miraba los juegos olímpicos. *Theoria*, en cambio, es el acto mismo de contemplar un espectáculo. Ver Rivera, Jorge Eduardo. *Ocio y Contemplación*. En: *Revista Limes*. Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana de las Ciencias de la Educación. N° 9/10, Santiago de Chile, 1997/1998, Págs. 42 y 44.

15. "Pero en la India, el cosmos no es percibido como el modo ejemplar e insuperable de lo real, y la existencia en el mundo no se considera el *summum bonum*". Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el Andrógino*. Op. cit., pág. 119.

16. Dussel, Enrique. Op. Cit., págs. 93-108.

17. Esta idea, tributaria de las culturas indoeuropeas como se explica, también, evidentemente, forma parte de la mítica hindú. "*Lo que es verdad en el nivel de lo eterno no lo es necesariamente en el de lo temporal*". El mundo comenzó a existir tras una ruptura con la unidad primordial. La existencia del mundo, lo mismo que la existencia en el mundo, presupone la separación entre las tinieblas y la luz, la distinción entre el bien y el mal, la elección y la tensión. Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el Andrógino*. Op. cit., pág. 119.

18. Ver esquema general, Dussel, Enrique. Op. cit., pág. 28.

Los egipcios, si bien no son semitas, presentan ya una visión ciertamente unitaria del ser humano, pues para ellos "lo importante no es la inmortalidad del alma sustancial espiritual, sino muy por el contrario, la resurrección total del viviente" (19). Para ello, la construcción de pirámides y su énfasis en la conservación del cadáver.

En cuanto a los primeros semitas (acadios, asirios y babilónicos), el poema de la creación, el *Enuma Elish* relata el nacimiento de la humanidad, que surge de la sangre del dios Kingú. Pero pudiendo haber acudido a este dios como un demiurgo al estilo de los indoeuropeos, se afirma un monismo antropológico, que con la muerte no admite la disolución de algún compuesto estilo alma-cuerpo. En el más allá, estos semitas pensaban que la existencia era muy reducida y débil, como de una sombra, si es que no concurría una suerte de rescate divino excepcional (20).

En Fenicia, los cadáveres eran depositados cuidadosamente en sarcófagos. Para ellos la sangre era el principio vital junto con el *néfesh*, que permanece con el cadáver, mientras que el *rúaj* (espíritu), viaja al mundo del más allá (21).

Pero los hebreos abren con sus creencias un venero original y persistente, que ha configurado la otra parte del discurso occidental sobre el derecho a la vida y el derecho a morir.

Para Israel, *Yavéh* es el dios Único, celoso, y vengador. Exige exclusividad. No puede por tanto hablarse de un panteón israelita. Tampoco existe un demiurgo (como podría pretenderse del Espíritu Santo según Génesis 1:1, que para el actual catolicismo es "una" de las personas divinas). *Yavéh* es el único creador, un dios personal que no se confunde con las fuerzas de la naturaleza. Crea el mundo de la nada (*creatio ex nihilo*), por lo que la materialidad del mundo y lo sensible son su obra. Nada de malo hay en lo material. La maldad, por el contrario, se

19. Dussel, Enrique. *El Humanismo Semita*. EUDEBA, Buenos Aires, 1969. Pág. 23.

20. *Ibid.*, pág. 25.

21. *Ibidem*.

origina en una elección humana, y el dualismo antropológico en Israel no existe. A lo más estamos en presencia de un dualismo de la intersubjetividad, un dualismo social, propiciado por la elección libre de los hombres, divididos entre los gentiles y el "pueblo de dios" (que es el argumento de Agustín de Hipona en su *Ciudad de Dios*). Mientras el mundo heleno es trágico (dominado por la *anankhé*, la necesidad y el destino), el mundo semita es dramático. No hay diferencia ontológica entre los hombres, sino ética. Y como veremos, esta cosmogonía-antropogonía tiene directa relación con la antropomítica hebrea.

En el pueblo de Israel reinaba entonces la idea de un monismo antropológico. El hombre no era el resultado de un compuesto o una mezcla de elementos perfectamente separables e inconciliables ontológicamente. La materialidad del hombre era llamada "carne" (*bashar*). No había entonces una concepción del "cuerpo" como algo desechable o provisional. Los traductores griegos de la Biblia de los Setenta tradujeron *bashar* por *sarx* (carne) y no por *soma* (cuerpo). La *néfesh*, que veíamos ya presente en los fenicios, representa al hombre completo, a la unidad de la existencia humana. Es traducida como "respiración", pero también como "vida", o más bien "ser viviente". Después de la muerte, la *néfesh* permanece con el cadáver sin extinguirse totalmente. Pero existe otro concepto, que es el de *rúaj* o espíritu, que se constituye en un orden distinto al del *bashar-néfesh*. El *rúaj* revela una acción directa de *Yavéh*, y a veces aparece "como el mismo Dios" (Génesis 6:3). Si el *rúaj* es retirado del hombre, éste muere inevitablemente. La traducción griega de los Setenta traduce *rúaj* por *pneuma*, no por *nous* (22).

De esta pequeña relación, podemos ver la radical unidad del hombre en cuanto ser viviente. Segundo, que no existe el concepto helénico de alma inmortal, o de desprecio al cuerpo y a la vida terrenal. Cuando un hombre muere, puede ser devuelto a la vida, más no por la inercia cósmica de la necesidad como en el mundo griego, sino por un acto de voluntad divina, en cuanto la divinidad es absolutamente libre. El hombre es revivificado completamente en carne y espíritu, a través de la llamada "resurrección", cuyos supuestos cósmico-antropológicos son to-

22. *Ibid.*, págs. 26-29.

talmente inconciliables con la "reencarnación" o la "metempsicosis" griega. La vida después de la muerte como esperanza escatológica israelita es un acto de gracia, un "regalo". Por ello se ha llegado a decir que el cristianismo, en cuanto a su concepción de la vida, es una metafísica del don" (23). Y si la vida terrenal material en unidad antropológica existencial es un don divino, no hay desprecio de la materialidad de la vida humana en sí. Sólo cuando una vida humana está dominada por la elección libre del pecado (ligados a la idea de carnalidad) un hombre es "malo", como en el caso de los "gentiles", pueblos ajenos a Israel. Mircea Eliade afirma, sin presiones de lenguaje, pero en apoyo a las ideas aquí presentadas, que "con excepción del orfismo, del platonismo y el gnosticismo, las antropologías europeas y del Cercano oriente concibieron al hombre ideal no como un ser puramente espiritual, sino como un espíritu encarnado (...) Además, en ciertos movimientos milenaristas primitivos, encontramos la esperanza escatológica de resurrección del cuerpo, esperanza compartida por el zoroastrismo, judaísmo, el cristianismo y el islamismo" (24).

Podemos ver que este choque de cosmogonías y visiones antropomíticas originan un conflicto ético de enormes consecuencias para nosotros, que tenemos al mundo griego y al mundo hebreo como los orígenes y referentes indesmentibles de nuestra cultura.

Las costumbres funerarias de ambos pueblos mostraban cual era la naturaleza de sus creencias. Mientras los griegos 'quemaban, arrojaban al mar y olvidaban sus cuerpos' (25), los semitas lo preparaban y depositaban en lugares especiales y construían monumentos fúnebres (el amor semita a la carnalidad y a la existencia terrenal explica el entusiasmo con que Tomás de Aquino desarrolla la idea de Bien Común aristotélica).

23. Dussel, Enrique. El Humanismo Helénico. Op. cit., Pág. 118. Las palabras son de C. Tresmontant en "La Métaphysique du Cristianisme".

24. Eliade, Mircea. Oculismo, brujería y modas culturales. Ed. Paidós Orientalia, Barcelona, 1997, pág. 61. Traducción de Enrique Butelman.

25. Dussel, Enrique. El humanismo semita. Op. cit., pág. 22.

Esto tiene directa relación con las valoraciones de la vida terrena y material para ambos pueblos y establece una proto- "argumentación" que sustenta de manera final toda la actual disputa que existe en torno al tema de la eutanasia

Insistamos un poco más, pero ahora en el desarrollo de estas ideas, ya lanzadas al escenario histórico.

"Sócrates y Platón pensaban que una enfermedad dolorosa era una buena razón para dejar de vivir. En la República Platón condena al médico Heródito por fomentar las enfermedades e inventar la forma de prolongar la muerte (...) Los estoicos adoptaron el suicidio como una alternativa cuando la vida ya no era natural a causa del dolor, de graves enfermedades o de anomalías físicas" (26).

En Roma "se consideraba que el enfermo terminal que se suicidaba tenía motivos suficientes. La idea de morir bien (eu thanatos) era un *sumum bonum*" (27).

En cambio, la tradición cristiana corrió por su propia vertiente mítica, a pesar de la helenización progresiva del cristianismo: "en el siglo IV San Agustín describió el suicidio como 'detestable y abominable perversidad' (...) Además, afirmaba que Dios otorgaba la vida y los sufrimientos y por lo tanto, tenían que soportarse" (28).

Por su parte Tomás de Aquino en su *Summa Theologica* opina que el suicidio era pecaminoso, "contrario a la ley de la naturaleza y a la caridad; no era lícito porque cada persona pertenecía a su comunidad, y era un pecado contra la deidad puesto que la vida era un don y estaba únicamente sometida al poder de Dios" (29).

Todo lo anterior parece una exposición teórica, una tematización filosófica de mitos que cae en lo transhistórico y de la cual estamos un poco alejados. Pero, reafirmo, todo lo contrario. Nuestro origen bipolar

26. Humphry, Derek y Wickett, Ann. El Derecho a Morir: Comprender la Eutanasia. Ed. Tusquets, Barcelona, 1989. Pág. 20-21.

27. Ibid., pág. 22.

28. Ibid., pág. 24.

29. Ibidem.

(griego e israelita) origina entonces una tensión histórica e ideológica de la cual es difícil remontarse. *Si de Helenos (indoeuropeos) se trata, primaría el concepto y el criterio de "calidad de vida" y las conductas eutanásicas u ortotanásicas estarían permitidas. En cambio desde la cosmovisión hebrea (semita) prima el principio de la "santidad de la vida".*

Con ello revelamos lo que estaba "oculto", en la sombra de la argumentación occidental sobre el derecho a vivir y a morir, y que se remonta a los orígenes de nuestra civilización.

El "choque" en los límites de Occidente

Pero fuera de los límites del occidente racionalizado, la disputa se encarna en grupos nacionales y pueblos, herederos de los pueblos indoeuropeos y semitas.

Max Charlesworth narra la posición judía actual sobre la vida: "sólo el Creador, que otorgó el regalo de la vida, puede quitársela al hombre, incluso cuando se convierte en una carga en lugar de una bendición (...). En Israel, un observador da cuenta de que las creencias religiosas judías básicas tales como 'salvar la propia vida es como si uno salva a todo el mundo' y como 'la vida de un segundo vale como la vida de 120 años', evitan que los médicos nieguen los tratamientos a los neonatos. El ambiente religioso popular, según este observador, 'imposibilita a los médicos a suspender la terapia respiratoria en niños con enfermedades pulmonares crónicas: no se puede desenchufar la máquina en esta sociedad'. En la sociedad hindú, las creencias religiosas hindúes por un lado, y la reencarnación por otro, tienen un efecto directo en el tratamiento de neonatos disminuidos. Consideraciones sobre la 'calidad de vida' juegan un papel principal en decisiones sobre negarse o rechazarse el tratamiento médico de estos niños (...) en la calidad de vida más que en la santidad de la vida, debido a una fuerte creencia en la reencarnación' " (30).

30. Charlesworth, Max. *La bioética en una sociedad liberal*. Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1996. Págs 49-50. Traducción española de la Cambridge University Press.

Podemos ver que los mitos de estos grupos culturales, en lo medular, se mantienen de manera constante y ejercen un poderoso efecto aún el día de hoy, lo que nosotros, producto histórico y amalgama mítica, sabemos tan bien como ellos.

El "choque" en los tuétanos de Occidente

Esta contraposición, este choque de antropologías o visiones antropomíticas viene a complicarse a niveles superiores cuando nos concentramos en el desarrollo mixturado del cristianismo, que se helenizó en profundidad, sin perder por ello la raíz semita que le dio impulso e "intencionalidad" (31) (del mismo modo, los pueblos indoeuropeos que recibieron la influencia semita, y postulaban un dualismo débil, como en el caso del zoroastrismo, maniqueísmo, y los algonquinos y cátaros europeos, no abandonaron un cierto desprecio de la vida terrenal y material).

En el periodo olvidado de la patrística cristiana previa a Agustín de Hipona, existe una disputa terrible entre dualistas y monistas. Entre los monistas encontramos a Taciano e Ireneo de Lion. Taciano se pronuncia fiel a la antropología israelita: "No es nuestra alma mortal por sí misma, sino mortal, pero también es capaz de no morir" (32). Pero no ocurre lo mismo con los Alejandrinos Clemente y Orígenes. Este último llega a decir que "Dios creó el mundo y ligó el alma al cuerpo como castigo" (33). Incluso Agustín de Hipona, a pesar de su oposición al suicidio, contiene elementos dualistas, en un impulso sincretista que sólo será corregido, aunque no definitivamente, por la antropología revolucionaria, original y monista de Tomás de Aquino (34).

El cristianismo actual todavía acusa las influencias helénicas en su postura sobre la eutanasia. Ya en 1957, Pío XII acepta expresamente

31. Ver nota 6.

32. Dussel, Enrique. *El humanismo helénico*. Op. cit., pág. 122.

33. *Ibid.*, pág. 123.

34. *Ibid.*, pág. 129-133.

el uso de analgésicos con efecto letal colateral. Esta acción debe estar legitimada por el famoso *principio del doble efecto*, según la cual, la intención de los actores debe ser la de aminorar el dolor, aceptando como efecto colateral, inevitable y no intencionado, la aceleración del proceso de muerte por intoxicación de los centros vitales (35). La Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, en 1980, avaló, aunque con reticencias, el mismo principio (36). El Consejo Pontificio Cor Unum, el mismo año, declara que la vida humana es un bien fundamental pero no absoluto, pues “el derecho a la vida no es de primordial importancia, siendo más fundamental el orientarse hacia el fin de perfeccionarse según el plan de Dios” (37).

Las visiones antropo-míticas de los pueblos indoeuropeos y semitas sigue viva y palpante en nuestra cultura actual. Ella no es reconocible en algún país o nación particular de occidente, pues cada uno de nosotros está constitutivamente dirigido por una tensión, una disputa que intentó ser salvada por vía asimilatoria, por un sincretismo sin solución que llevamos en la piel.

Tal contradicción se intensifica gravemente si negamos la bipolaridad propuesta, y alegamos una *multipolaridad compleja*, compuesta, también, por horizontes míticos indígenas, que son innegable fuente de eticidad en los territorios de nuestra América del Sur.

Crítica al imperialismo de la racionalidad occidental y el derecho

Podríamos pensar que el examen propuesto se limita sólo a Occidente, y a las religiones históricas herederas de las culturas fundadoras de las cosmovisiones que gobiernan desde antiguo nuestra argumentación conciente y nuestra praxis cotidiana. Pero olvidamos con facili-

35. Kottow, Miguel et. al. Bioética Católica. Márgenes de interpretación de las enseñanzas magisteriales. Centro Interdisciplinario de bioética de la Universidad de Chile. Publicaciones especiales, N° 5, Santiago de Chile, 1995, pág. 40.

36. *Ibidem.*

37. *Ibid.*, pág. 39.

dad que nuestra tierra americana está llena de voces ahogadas por la estandarización social y el imperio del derecho, fundados ambos en aquel logos iluminista.

El asunto, entonces, va mucho más lejos. ¿Tenían razón los racionalistas iluministas al condenar al mito como la fuente del error y la mentira, o la “Razón” es el nombre antojadizo de otro mito más? ¿Es suficiente que la racionalidad occidental tenga una configuración distinta para sobreponerse a otros tipos de racionalidad?

A mi juicio, el mito (en el sentido de creencia condicionada culturalmente) iluminista tiene legitimidad histórica y ética en nuestras sociedades “desacralizadas”, “desencantadas” y “abiertas”. A pesar de su corto tiempo de vida (alrededor de trescientos años), instituciones como la familia, la relación médico-paciente, la iglesia, la universidad, la empresa y en el futuro la milicia, marchan a una progresiva democratización, consecuencia de la filosofía moderna (la antropología y éticas liberales). Todos estos grupos intermedios y organizaciones sociales han nacido y se han desarrollado en el seno de la sociedad occidental, y los mitos que los gobernaban interna y originalmente, han cedido su lugar a otros mitos de mayor jerarquía, como son el Logos de los derechos humanos, de la dignidad humana, y de la libertad, lo que con el devenir de la lucha, ha generado una transformación radical de las formas de vida tradicionales.

Es así que occidente ofrece distintos mitos, en relaciones jerárquicas, del cual el mito racional de los derechos humanos y de la democracia son los que ofrecen mayor grado de legitimidad, o mejor título de corrección y de verdad. Quien no participe de esta democratización se mantendrá en el “*to idion*” (en Aristóteles, lo privado, como opuesto a lo público (*to koinon*), lo vertical, lo antidemocrático. De “*idion*” viene nuestro español “idiota”). Pero esta participación, esta presencia en la cultura occidental que señala el título de legitimidad para la sumisión a los mitos de mayor legitimidad de este grupo cultural, no afecta ni vincula a los “ausentes”, los “marginados” del contrato social, aquellos que nunca han participado de la actual mito-logía dominante y que por lo tanto, no pueden ser medidos por sus parámetros.

Los pueblos indígenas, por el contrario, tienen su propio horizonte mítico. De ahí la apelación a una Biomítica, disciplina particular

en pro del reconocimiento de otros tipos de justificación no ya “éticos” (en cuanto construcción racional occidental), sino míticos. Es aquí donde la palabra mito abandona toda la carga peyorativa. Concorre a ello la reivindicación de los saberes sometidos, generalmente fundados en lo que Occidente cree “irracional” u originado en la “locura”, pero que ahora se convierte en objeto de comercio y explotación (como en el caso de la sabiduría, la medicina, y las técnicas “primitivas”).

El Logos iluminista, por tanto, pierde sus antiguos privilegios y su impulso imperializante. Se presenta como el origen de una ética, estética, ciencia y arte *dominantes*, muchas veces arbitrarios, pero, por lo mismo, sólo con un poder efectivo sobre los pueblos que participan de la cultura occidental. La alternativa despreciada se alza, en cambio, con un nuevo brío ⁽³⁸⁾.

El conflicto relatado no parece tener un fin próximo. Pero la lucha cruenta entre mitos y panteones enemigos no se limita a la multipolaridad cultural, sino que, como se desprende del examen anteriormente expuesto, cada cultura muestra disidencias, procesos de reforma que la impulsan a nuevas tensiones, a disidencias y objeciones, a crisis y cuestionamientos ⁽³⁹⁾.

Por ello, el fundamento más convincente, el más legitimador de la tolerancia y de la aceptación de la “Otridad” cultural (los que no son “Nosotros”) es la verificación de un conflicto entre las cosmovisiones que constituyen la médula de las antropologías de Occidente. Si “Nosotros” estamos en conflicto, inmersos en una disputa reductible a grupos culturales y étnicos que son la fuente y el origen de nuestras creencias y de nuestras formas de pensamiento “occidentales”, supuestamente “racionales”, “modernos”, ¿qué podemos exigir a los “Otros” (marginados por los discursos etnocentristas oficiales que reclaman la estanda-

38. En mi trabajo fundamental se aborda, desde un discurso bioeticista medicalizado, la reivindicación de las medicinas tradicionales como *saberes sometidos* (en sentido foucaultiano), a través del discurso de los derechos humanos. *Op cit*, nota 4.

39. En la misma Grecia se presentó una corriente materialista y escéptica que negó la realidad aún de la sustancia espiritual y reflexiva de los mitos. Negaron la existencia de los dioses, la existencia del alma y otras creencias fundamentales. Ver: Nizán, Pablo. *Los materialistas de la antigüedad*. Ed. Hemisferio, Buenos Aires, 1950.

rización y la monoetnicidad), desvinculados de los centros de poder y que sufren una progresiva “colonización” de sus formas de vida en pro del desarrollo de las democracias nacionales?

Lo que nosotros llamamos racionalidad es un mito diferente, pero mito al fin, el cual debe ser desmitologizado de su universalidad y de su pretendida validez absoluta y global. Tiene por tanto, su esfera de legitimidad, que son los pueblos que comparten el núcleo ético-mítico Occidental. La relatividad de nuestras creencias, de los fundamentos de la vida común que hemos construido constituyen el resultado de una opción, que pudo ser totalmente distinta. El “mejor de los mundos posibles”, puede cambiar, en cuanto objeto creado, y en cuanto son sujetos libres los que lo constituyen.

Esto no quiere decir que debemos dar la espalda a estos pueblos y huir ante la presencia de algún indígena para no afectar con ello el estado de sus creencias. Las posibilidades de contacto son infinitas, por lo que tarde o temprano darán lugar a la articulación de los mundos de la vida occidentales y no occidentales, así como a las manifestaciones jurídicas de cada pueblo.

Biomítica de la eutanasia

Para el tema de la eutanasia y para el derecho a la vida, aún más allá de la costumbre médica, el modelo anterior resulta el más legítimo desde la humilde posición que nuestra racionalidad y nuestras formas de vida deben asumir ante el mundo (no así ante nosotros mismos). Ya vimos lo que ocurre en la India actual en relación al rechazo al tratamiento en el caso de los niños disminuidos. Pero todas las culturas ofrecen su particular visión sobre la vida y la muerte.

Mientras en nuestras modernas UCI's los médicos alópatas se esfuerzan por salvar la vida de quienes tienen más posibilidades de sobrevivir (en especial los más jóvenes), “la tribu Akamba de Kenya tiene la opinión de que los hombres más viejos deben ser salvados antes que los más jóvenes ya que aquellos primeros normalmente tienen una red de relaciones más amplia y compleja con los otros miembros de la comunidad, y por lo tanto su muerte dañaría más a la gente” ⁽⁴⁰⁾.

40. Charlesworth, *op. cit.*, pág 53.

Asimismo, muchos pueblos preindustriales acudían al infanticidio indirecto mediante el descuido médico selectivo y no selectivo (generalmente a los *hijos débiles y enfermos, y a la mujer*) como medio de control demográfico. No sería descabellado pensar que esta realidad acontezca aún hoy. Como dicen Marvin Harris, y Erich B. Ross:

“...Cuando un niño muere marcado por una de esas enfermedades, las madres no muestran dolor. Dicen que no había más remedio, que aunque se trate la enfermedad, el niño ‘nunca estará bien’, que esos niños ‘no podrían defenderse en la vida’, que es ‘mejor que se mueran’, y que nadie quiere cuidar de esos niños. Debe señalarse que la ausencia del dolor ante la muerte de los neonatos entre las clases rurales y pobres de América Latina está excusada, por no decir fomentada, por la creencia popular católica generalizada de que esos niños no están afectados por el pecado original, y que se van inmediatamente al cielo para convertirse en ‘angelitos’ ” (41).

Si alguien piensa que en Chile estamos ajenos a estos acontecimientos, se equivoca, pues nos encontramos con testimonios en el mismo sentido. Ana María Oyarce Pisani nos relata los resultados de su investigación de campo sobre medicina intercultural en la zona de Reñico (IX región), iniciada en 1986. Según los testimonios recogidos, los mapuches creen que el dar a luz a más de una criatura por parto, es más propio de animales que de seres humanos. La creencia común califica esta situación tan peligrosa para los hijos (pues no alcanza la leche materna para ambos) como peligrosa para la madre. Ante estos embarazos no deseados, ha habido casos de descuido intencional en la alimentación de uno de los menores, con resultado de muerte: “Para el equipo médico, fue evidente que ‘habían dejado morir a la guagua’ y sus integrantes opinaron que seguramente habían factores culturales influyendo en la actitud de la madre, tomando en cuenta que pertenecía a una familia mapuche tradicional extendida y que además la suegra era machi. Consultada al respecto, la madre dijo que su guagua había muerto de hambre, pues no le alcanzaba la que le daban en la posta, considerando

41. Harris, Marvin, et. al. Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo. Alianza Editorial, Madrid, 1999, pág. 185. Traducción de Fernando Santos Fontela.

que tenía dos hijos más. Al preguntarle por qué no había llevado al niño al hospital, respondió que su marido andaba trabajando lejos y no podía internarlo sin consultar con él. Aún cuando en Reñico no existen gemelos, las mujeres declararon conocer otros dos casos en donde sólo se crió uno...” (42). En las conclusiones de su investigación, Oyarce apunta: “Es claro que los niños con malformaciones y los nacimientos múltiples son en sí un grupo de riesgo biológico. Sin embargo el concepto debe ampliarse, para incluir aquellos factores socioculturales que condicionan el que en esta población sean aún de mayor riesgo” (43).

¿Qué hacer ante casos como estos? Una reacción eurocéntrica sería coaccionar jurídicamente a estas personas para aplicar un canon ético occidental que no tiene más respaldo que nuestra intolerancia, y que para ellos consistiría en una creencia ajena, sin más valor que el poder que la sustenta. Esta posibilidad se demuestra más terrible cuando se acude al derecho penal, que en la práctica, de ultima ratio, se convierte en derecho de aplicación inmediata y preferente (44).

Las posibilidades de que los contenidos míticos de varias culturas den lugar a praxis sociales disjuntas son infinitas. Las costumbres de muchos pueblos carecen de un origen y sustancia conmensurable

42. Oyarce Pisani, Ana María. Conocimientos, creencias y prácticas en torno al ciclo vital en una comunidad mapuche de la IX región de Chile. Pontificia Universidad Católica de Temuco. PAESMI. Serie Documentos de trabajo, N° 2, mayo de 1989, pág. 43.

43. Ibid, pág. 65.

44. Un testimonio claro de la poca sensibilidad de los hombres de derecho a los criterios que sustentan la pluriétnicidad y el multiculturalismo jurídico, se puede ver en la siguiente cita de un juez de la provincia de Neuquén, Argentina, de marzo de 1996: “Así que ustedes, los antropólogos, andan diciendo por ahí que para ellos (se refiere a los indios, los pobres, los marginados, los excluidos-para el caso da lo mismo) el asesinato no es asesinato porque “ellos” (énfasis original) justifican todo por la cultura. En “su cultura” (recalcado en el tono de voz usado) no está mal matar a otro, por el simple hecho de que “su cultura” no lo prohíbe. Eso a mí no me lo van a contar”. Kalinsky, Beatriz y Arrué, Wille. “No Matarás”: el delito en la diversidad cultural. En: Revista Pena y Estado. N° 4, Justicia penal y comunidades indígenas. Editores del Puerto, Buenos Aires, 1999, págs. 29-37. Ver también cita 48.

con las creencias de las "etnias" helenicas y hebrea que hemos heredado, y que son aún la base indesmentible de nuestra actual reflexión sobre la vida en un sentido moral y jurídico. Como decía poco antes, el tema no es sólo relevante a la hora de determinar la legitimidad de nuestras conductas sobre la eutanasia, sino a todo acto, individual o colectivo que tenga relación con la mantención o supresión de la vida (aborto, infanticidio, homicidio, etc.).

Algunos pueblos indígenas tienen costumbres que para nosotros parecen ciertamente aberrantes, como el dar muerte a quienes nacen con algún grado de discapacidad. Todas ellas tienen una razón de ser dentro de la lógica de la cosmovisión indígena y pueden ser explicadas por razones de índole ritual, así como de subsistencia material. Occidente ha intervenido reprimiendo estas costumbres, pero si bien esto es inevitable, parece injusto incluso ante nuestros ojos etnocéntricos el que esa intervención amenace con la propia existencia del mundo indígena, de su cosmovisión y de la forma en que organizan el mundo (45).

La intervención (en estos días, dado el impulso tecnológico y a la globalización económica, inevitable) no debe ser estandarizante, sino tolerante, en reconocimiento a la *humanidad* del mundo indígena, que constituye el basamento de todas sus formas de vida. Lo contrario sería el etnocidio y la aculturación, avalada por las doctrinas clásicas del contrato social y los derechos humanos. El precio de esa intervención ha sido, al menos en el discurso filosófico y en el ámbito jurídico internacional, la transformación de los conceptos originalmente occidentales de los derechos humanos, en reconocimiento a su relatividad y su aplicación particularista (46).

Por otro lado, las relaciones interculturales no se pueden fundamentar en torno a un proceso de diálogo que dé lugar a normas éticas

45. Este tipo de intervención parece aún más injusta cuando en contextos tradicionales se reprimen conductas que tienen como causa el empobrecimiento de las condiciones de vida producto de la imposición económico-social-cultural de occidente. Ver Harris, Marvin et al. Op. cit., pág. 186. En este sentido el derecho se convierte en herramienta de explotación y de estandarización social.

46. Para ello basta leer la Resolución 169 de la OIT, aún no ratificada por Chile.

universales, o normas jurídicas estándares, pues esto supone la participación de "pares éticos", o, mejor, de "pares míticos" (47). En la medida en que exista conmensurabilidad en las creencias de los pueblos participantes, podrá haber un rango variable de comunicabilidad que permita un diálogo, siempre dependiente del *grado* de comunidad cultural, instancia última de corrección moral del acuerdo realizado. Fuera de estos rasgos comunes, sólo cabe lugar para la autonomía indígena, insisto, dependiente del grado de comunicabilidad (48).

Los estudios etnográficos y antropológicos deben tener un impacto efectivo en el discurso jurídico predominante. Asombra, por ejemplo, el que no se haya profundizado en el comentario de don Fernando Fueyo a la sentencia absolutoria dictada en favor de doña Juana Catrila, mujer de origen mapuche, acusada del delito de homicidio (49). Según el destacado jurista chileno, la sentencia reconocía un *orden público indígena*, totalmente distinto del "nacional", que como argumento jurídico

47. Los mitos son tematizables según la racionalidad occidental, pero el rodeo explicativo sólo es necesario ante uno de los "nuestros", pues para "ellos" su explicitación aparece desde la cotidianeidad y la costumbre. En lo formal y lo material de dos o más lenguajes existen reglas distintas y se requiere un proceso hermenéutico complejo para el desentrañamiento del "cómo" y los "por qué" de un mundo de la vida ajeno. Las posibilidades de traducción no necesariamente ayudan al diálogo intercultural, pues si bien con ella es doble la comprensión de otro tipo de pensamiento y de sus contenidos y formas de lenguaje, no implica el que el traductor *deba* estar de acuerdo con los contenidos culturales traducidos, o que los suyos propios sean conciliables con los de la "cultura-texto". Este desacuerdo o esa inconmensurabilidad (la incomunicabilidad de conceptos) es la base de la debilidad de la ética del discurso y el origen del reconocimiento de autonomías indígenas dentro o fuera de los estados nacionales. Para una crítica la ética del discurso, ver Elvira, Juan Carlos. *Diálogo Intercultural, tradición y ética discursiva*. En *Discurso y Realidad*. En debate con K.-O. Apel. Domingo Blanco et. al. (ed.), Ed. Trotta, Madrid, 1994. En especial, págs 159-176.

48. Para profundizar en estos conceptos, en una crítica al universalismo ético habermasiano y rematar en el reconocimiento de la existencia de una politomítica (en lugar de una politología indígena), véase mi trabajo *Biomítica y Politomítica: Costumbre Médica y Autonomía Indígena*, Op. Cit. Págs. 842-844.

49. La sentencia mencionada puede encontrarse en la Revista Derecho y Jurisprudencia, Tomo LII, Julio-Agosto de 1955, N° 5 y 6, págs. 85-102.

co es capaz de causar la inaplicabilidad y aún la derogación de normas penales nacionales ⁽⁵⁰⁾. La existencia de un orden público étnico de tal poder, además de ser una audaz afirmación, es un concepto de ricas consecuencias jurídicas, lo que no parece tener eco en la doctrina jurídica nacional, que no ha pagado aún su deuda con el actual avance de las ciencias sociales, de las cuales se encuentra rezagado por varias décadas.

En el derecho comparado, en el ámbito del derecho penal, el indigenismo ha acudido al discurso *abolicionista*, que toma a los códigos decimonónicos como legislación importada, sin ninguna sensibilidad a las texturas sociales y, culturales que caracterizan a Latinoamérica. En Costa Rica, por ejemplo, el código de 1882 es calificado como una copia del código español de 1822, por lo que su aplicación negó "la marcada diferencia antropológica así como la diversidad étnico cultural del país". Luego tuvo vigencia el Código Penal de 1880, "*que se copió casi de manera total del chileno, promulgado en 1875 (...)* Se consagró igualmente su aplicación indiscriminada, la cual no sólo perjudicó a los indígenas sino a amplias mayorías de la población costarricense, poseedoras de rasgos culturales distintos de los del codificador y ajenos completamente a la comprensión del derecho y de las leyes que regían la conducta de aquel" ⁽⁵¹⁾. (Cursivas mías).

El conflicto de antropologías y los conflictos culturales en general debería conducirnos por derroteros de reflexión jurídica más acordes con la pluralidad de credos y creencias, el que de derecho individual de primera generación y derecho de minorías, deviene en derecho colectivo, derecho étnico.

El rol del abogado, o de quien reflexiona el derecho, es ser tolerante con las formas de vida ajenas al mundo occidental cristiano, ale-

50. El interesante comentario se encuentra en: Fueyo Laneri, Fernando. Interpretación y Juez. Universidad de Chile y Centro de Estudios "Ratio Juris" coeditores, Santiago de Chile, 1976. Págs. 79-80.

51. Sánchez Cecilia y Houed, Mario. Las comunidades indígenas y la perspectiva abolicionista. En: Revista Pena y Estado. N° 4, Justicia penal y comunidades indígenas. Editores del Puerto, Buenos Aires, 1999, págs. 79-86.

jarse del evolucionismo fácil, que nos consagra injustamente como la cúspide del desarrollo cultural humano, como la cima de la moralidad global. De allí nace toda una corriente intelectual a favor del llamado *Pluralismo Jurídico* ⁽⁵²⁾, que nos llama al reconocimiento de las formas jurídicas coexistentes en los territorios nacionales, flexibilizando el principio de territorialidad a través de mecanismos de complementación, articulación y organización entre tales ordenamientos jurídicos. El pluralismo jurídico supone que estos ordenamientos deben ser aplicados por las autoridades que cada pueblo considere legítimas, lo que nos conduce al reconocimiento de cierto grado de autonomía, suficiente para la coexistencia armónica de esta diversidad.

Sólo así podremos tener una verdadera co-existencia pluralista y proceder al efectivo reconocimiento de aquellos que hemos negado, desplazado, y ocultado por un desprecio que no tiene por causa más nuestra propia ignorancia e intereses de poder.

Consecuencias del discurso Biomítico, para la Bioética

Pero, finalmente, ¿cuál es la importancia del estudio de los objetos temáticos de la bioética en contextos indígenas o multiculturales, para la bioética misma, para las categorías que ella ha pensado para sí misma, como interdisciplina con cierta autonomía discursiva? Creo que al menos tres:

La primera, que la bioética intensificaría la interdisciplinariedad que reclama, esa fertilización cruzada entre disciplinas distintas y con principios inconmensurables, pero con igual objeto. Sabemos que la interdisciplinariedad va más allá de la simple yuxtaposición de textos de origen epistémico diferente, y que en su movimiento integrador implica un control ético-jurídico de las ciencias duras y de las biotecnologías. La bioética intenta despertar un sentido, una orientación respec-

52. Para un exámen del pluralismo jurídico desde la teoría del estado, teoría constitucional y de los derechos humanos, véase un excelente Artículo de Jorge Alberto González Galván. El Estado Pluricultural de derecho: los principios y los derechos indígenas constitucionales. En: Revista Instituto de Investigaciones Jurídicas. Universidad Nacional Autónoma de México. Nueva Serie, Año XXX. N° 88, Enero-Abril de 1997. Págs. 169-190.

ro del futuro y de la responsabilidad de quienes detentan el poder tecnológico, que son los actuales protagonistas de los cambios fundamentales en la formas de vida, de vivir y de morir. El desgarramiento de la vida cotidiana (ya atacada por Hegel como producto de la modernidad), o lo que es lo mismo, el alejamiento de hombre común del control de su vida y de los factores que determinan su circunstancia, tienen como contrapartida actual el movimiento hacia la re-unificación de unas y otras disciplinas. En virtud de la reconfiguración del actual caleidoscopio epistémico occidental, hacia un corpus de conocimientos monocromático e integrador, obtenemos un efectivo control de las tecnociencias por la sociedad toda. Si occidente estudia las formas de legitimación de las intervenciones en la naturaleza en contextos indígenas, la reconfiguración epistémica anunciada por la interdisciplinariedad de la bioética, sería un evento más y más cercano.

En segundo lugar, la Biomítica implica un golpe mortal al Principialismo Bioético anglosajón. *Los principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia no responden a la realidad de los pueblos indígenas*. Cada pueblo ofrece referentes culturales distintos, por lo que parece ridículo aplicar principios de origen occidental a aquellos horizontes míticos⁽⁵³⁾. Ello sin perjuicio de que en su propio horizonte cosmovisivo, estos principios ya estén cuestionados, sea por la realidad distinta que han tenido que enfrentar desde su creación⁽⁵⁴⁾, así como

53. Sería como intentar hacer un manual de normas jurídicas de los indígenas, con capítulos de derecho de familia, derecho penal, derecho constitucional, etc.

54. Los principios de la bioética, también conocidos como "mantra de Georgetown", nos vienen del Informe Belmont emitido por la National Commission for the Protection of the Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, publicados en 1978. Inicialmente eran tres: respeto a las personas, beneficencia y justicia, Beauchamp y Childress, en 1979, publicaron un estudio de esos principios, titulado "Principles of Biomedical Ethics", los que aumentaron a cuatro: Autonomía, Beneficencia, No maleficencia y Justicia. La discusión en torno a ellos ha sido ardua, y los autores, más allá de las críticas al utilitarismo inicial que les dio vida, intentan fundamentar y ordenar la aplicación de ellos como un corpus coherente. Veinte años después, Sheila Mclean aduce: "La nueva genética tiene no obstante la virtualidad de desafiar a la interpretación actual y relativamente simplista de estos principios, dejando, a quienes lo conside-

por la aplicación de un multiculturalismo débil a dicho principalismo⁽⁵⁵⁾. Desde este punto de vista, los intentos por una *bioética transcultural* parecen resabios del imperialismo colonial decimonónico. Se ha alegado que los problemas de la bioética son iguales para todas las culturas. Esto sería cierto, sólo en la medida en que ellos adquieran las tecnologías necesarias para argumentar por un uso responsable de ellas. Pero esto no ha acontecido en todas las culturas. Algunas todavía viven de la caza y la recolección. Más aún, si bien podemos suponer que en el futuro la expansión e imposición de la tecnología alcance a la mayoría de las etnias y culturas de la Tierra, cada una articulará una respuesta distinta respecto de su uso. Intentar asimilar los principios y referentes míticos indígenas a los principios de la bioética implica crear una bioética de los interventores, no de los intervenidos, e implica acelerar el etnocidio y la aculturación; en suma, la desaparición de las cosmovisiones y de

ran su credo moral, inseguros sobre cómo interpretarlos y cómo utilizarlos. La desestabilización de los fundamentos morales de la práctica clínica es un motivo de grave preocupación que precisa de urgente consideración". Mclean, Sheila. La regulación de la nueva genética. En: *Biotechnología y derecho: perspectivas en derecho comparado*. Carlos María Romeo Casabona (ed.) Publicaciones de la Cátedra de Derecho y Genoma Humano y Editorial Comares, Bilbao-Granada, 1998. Págs. 193-206. Lo anterior, es sin perjuicio de otra objeción aún más fundamental: éstos principios fueron hechos pensando en los desafíos que proponían los avances en medicina de hace más de dos décadas, pero no para las nuevas biotecnologías actuales, que exceden con mucho el contexto inicial. La solución se debate entre mantenerlos y agregar otros nuevos, o dar lugar a un corpus totalmente distinto, que responda a los nuevos avances de las tecnociencias.

55. La visión multiculturalista, en bioética, se ha caracterizado por intentar dar un cariz regional al mantra de Georgetown. Se defiende la idea de que una bioética latinoamericana es necesaria, lo que resiente el delicado edificio teórico principalista. Así en nuestra región, la autonomía tendría un valor relativo y no tan fuerte como en el mundo anglosajón, por lo que el principio de beneficencia ganaría más terreno. Mientras, la justicia se transformaría en el principio que con mayor intensidad se debería defender, en virtud de las terribles desigualdades que afectan a nuestros sistemas sanitarios. Kottow, Miguel. Esbozo multicultural del principalismo bioético. En: *cuadernos del Programa Regional de Bioética*. N° 2. Programa regional de bioética para América Latina, OPS/OMS, Santiago de Chile, 1996. Págs. 29-40. Pero no se reconoce explícitamente *la realidad indígena* en esta crítica al principalismo anglosajón.

los mundos de la vida invadidos y colonizados por la razón occidental⁽⁵⁶⁾.

En tercer lugar, la Biomítica no tiene como lugar exclusivo y necesario a los pueblos indígenas, culturas tradicionales, y arcaicas. Hasta los pueblos más industrializados, hasta las sociedades más racionalizadas guardan un lugar especial, oscuro y privado para sus mitos y creencias fundamentales. Occidente está plagado de ellos. Como decíamos, debajo de la argumentación lógica y racionalista, vagan voces antiguas y tradiciones modernas que, o tienen un origen directo, o son perfectamente equiparables al mito. Ya vimos como los conceptos de *santidad de la vida y calidad de vida*, clásicos a la hora de discutir acerca de la eutanasia, adquieren un cariz distinto confrontados con los orígenes culturales de occidente, vale decir, al confrontar la bioética con la biomítica. Cada concepto occidental, entonces, adquiere un nuevo matiz, y sirve sólo para que entre nosotros podamos entender un fenómeno ajeno nuestra propia cultura. No ocurre lo mismo con la bioética, que como todo discurso occidental, concurre con un imperialismo epistémico y un poder globalizador, difíciles de mantener.

No se puede negar, entonces, que la Bioética y la Biomítica son interdependientes y complementarias, cada una válida respecto del contexto que le ha dado vida, aunque con límites difusos, teniendo en cuenta, sin embrago, que *la Biomítica es un discurso occidental, mas no occidentalizante, como la Bioética ha sido hasta ahora*.

56 Un ejemplo de esto es el artículo de Segun Gbaedegesin, quien en un pobre ejercicio, identifica los principios de justicia, beneficencia, y autonomía, con las normas subyacentes a algunas costumbres médicas de los Yoruba del sudoeste de Nigeria y Benin. En el caso de que algún yoruba prefiera morir a quedar sometido a la humillación y la vergüenza, opera el "standard" del *"ikuyajesin"*, el que es tratado casi como una manifestación del principio de la dignidad humana. Resulta lamentable el análisis propuesto, toda vez que se asimilan conceptos sin un anterior análisis cosmo-visivo. Si en todo su trabajo se critica el imperialismo cultural y el relativismo, no se hace más que dar un salto en pro de la unidad del mundo, sin el diálogo universal que se pretende como solución. Gbaedegesin, Segun. *Bioethics and cultural diversity*. En: *A Companion to bioethics*. Kuhse, Helga y Singer, Peter (eds.). Blackwell Publishers. Grand Britain, 1998, págs. 25-31.

Tecnología y miseria de las antropologías clásicas y de las visiones antropomíticas

La Tecnología se ofrece como un arma de doble filo: mitifica y desmitifica. Lo primero, asegurando para sí misma un rol soteriológico (de salvación) y escatológico (como agente del fin de los tiempos, como medio y fin de la liberación definitiva de la desmedrada condición humana, el "retorno al paraíso"). Lo segundo, a través de la desestructuración de los mundos de la vida de cualquier grupo humano (incluso de Occidente), por el sometimiento a una racionalidad instrumental⁽⁵⁷⁾ que socava desde sus bases a la reflexión ética en favor del impulso inercial de la supervivencia de la máquina (económica, burocrática, o de las máquinas en sentido estricto).

La desmitificación promovida por la tecnología asume un papel destructivo de las formas de vida tradicionales. Cuando se descubre la agricultura y cuando comienza la revolución industrial, los mitos de las sociedades precedentes sufrieron una desestructuración y un ocaso. Las creencias que hasta ahora conocemos ceden lugar al "mito tecnológico". Pero el actual contexto tiene un efecto ultrapotenciado.

En las puertas de toda nueva época, los mitos siempre sufren una crisis y una renovación. Nuestro actual tránsito por la llamada revolución biotecnológica e informática ¿dará lugar a la estructuración de nuevas formas sociales, políticas, económicas, jurídicas, éticas y míticas?⁽⁵⁸⁾.

Las antropologías y visiones antropomíticas conocidas no dan cuenta ni bastan para fundamentar o absorber la nueva realidad tecno-

57. Sobre la racionalidad instrumental y el conflicto de racionalidades en la modernidad, véase la excelente exposición de Ritzer, Georges. *Teoría Sociológica Clásica*. Ed. McGraw-Hill, Madrid, 1993. Traducción de María Teresa Casado Rodríguez. Págs. 274-281.

58. Sobre el cambio social provocado por la tecnología, las revoluciones agrícolas del neolítico y su incidencia en los mitos de las sociedades cazadora-recolectoras, y la revolución industrial, véase la exposición un poco recargada de evolucionismo de Peter Drucker. *La primera revolución tecnológica y sus lecciones*. En Kranzberg (ed.). *Tecnología y Cultura*. Gustavo Gili, Barcelona, 1978. Págs. 41-50.

lógica que se anuncia, lo que en principio, no es nada nuevo. Tan sólo constituiría un nuevo desafío a afrontar en pro de la tolerancia, el respeto y la responsabilidad de quienes detentan el poder de reestructurar el mundo. Pero el asunto es grave y urgente, "de vida o muerte", pues a las antropologías y visiones antropomíticas actuales se opone una "anantropología tecnológica", que tiene por ideal al hombre en total devenir, y por tanto, amenaza su transformación total, su desaparición y absorción por la tecnología (59).

El nuevo contexto se ve anunciado por nuevas creaciones tecnológicas. El clon, el cyborg, el mutante, el humanoide y el híbrido, parecen extrapolaciones contranaturales del discurso teratológico medieval.

Ante la posibilidad cierta de que estos seres medio humanos se hagan reales (asumiendo, aún ingenuamente, que todavía no existen), se ha postulado apresuradamente una solución jurídica atendible. En caso de que se ponga en duda la personalidad de estas criaturas y, por consiguiente, los derechos que se les deberían reconocer, en ese caso, opera un nuevo principio jurídico, el *Principio Pro Homine: en caso de duda, entiéndase humano* (60).

El cambio de escenario implica en la nueva revolución, no una reestructuración de los mitos, sino la negación de ellos. Las antropol

59. La anantropología es un riesgo de extinción y un precio a pagar para la supervivencia humana en la nueva época que se aproxima. Para un examen de la antropología tecnológica y la anantropología, véase Hottos, Gilbert. El paradigma bioético. Una ética para la Tecnociencia. Ed. Anthropos, Barcelona, 1991. Págs. 53-69.

60. Mantovani, Ferrando. Investigación en el Genoma Humano y Manipulaciones Genéticas. En: Biotecnología y Derecho. Carlos María Romeo Casabona (ed). Op. cit., págs. 207-220. En el artículo de este penalista alemán se encuentra un resumen esquemático de la nueva problemática biotecnológica, pero con propuestas sumamente conservadoras y represivas, por lo que el derecho penal, de última ratio, deviene en derecho preventivo de aplicación inmediata. Estas distorsiones son consecuencia del pretendido monopolio disciplinar que cada ciencia defiende para sí respecto del discurso bioético. La solución es la interdisciplinariedad y la desideologización de los saberes y las profesiones, que en el ámbito de las ciencias de la vida no sólo se limitan a la profesión médica, sino que, en virtud de los nuevos descubrimientos en genética molecular, también son llamados a este proceso los biotecnólogos, ingenieros en alimentos, químicos ambientales, bioquímicos, biólogos moleculares, etc.

gías y visiones antropomíticas estarán pronto en crisis, porque las amenaza un *proceso mitofágico* triple: el consumo de mitos (la apropiación de mitos ajenos, alejada de sus horizontes últimos de significación, como en el caso del yoga, de las danzas rituales y las experiencias místicas como "modas" (61), una estandarización (el funcionalismo cibernético, que desvincula al hombre y a las formas de vida de sus orígenes culturales que les otorgan significación y sentido (62), y una posible desaparición de todo elemento humano (lo que hace innecesarias aquellas visiones).

Deberemos pagar un precio para cruzar la puerta de la nueva revolución, que es la única en la historia que no renueva ni reforma los mitos, sino que los neutraliza y los destruye. Está claro que el hombre deberá pagar un precio al pasar a la nueva era que se cierne sobre la humanidad, y ese precio consta en la renuncia al privilegiado lugar en que el hombre se ha situado en el universo (esta antropología fiscalista, en sus efectos prácticos, se puede ver, por ejemplo, en la lucha por los derechos de los animales y el otorgamiento de derechos de personalidad a biomas y pluviselvas). Pero es de esperar que en el futuro podamos seguir hablando de una antropología y de visiones antropomíticas, que si bien no iguales a las conocidas, sigan mostrando una preocupación existencial por el ser humano.

61. Esta es una de las consecuencias de la globalización cultural. Es posible impu-
tar el nacimiento de modas culturales exóticas al amanecer de un nuevo huma-
nismo, de un resurgimiento de la vida religiosa, aturdida en la agitada vida de nuestras
ciudades, pero lo más probable es que el desarraigo de tales costumbres, ritos y relatos,
provoque su "apropiación" por occidente, en el sentido más prosaico de la palabra.
Esto nos acerca a una búsqueda inicial de absolutos, para desembocar en el uso mer-
cantil de aquellos, que si bien en pro de otro mito (el de la máquina, del mercado, y el
de la racionalidad que lo domina), se olvida pronto que este mito es autofágico, autodeses-
tructurante, funcional.

62. El proceso estandarizador en occidente tiene relación con una crítica conserva-
dora a la modernidad, que niega la vinculación de las formas culturales de todo
tipo creadas por ella del espíritu y el horizonte intelectuales que le dieron vida. Nuestra
forma de vida sólo viene justificada por un impulso inconciente de cumplir la función
que la sociedad nos impone, lo que otorga cierto sabor intemporal y eterno al sistema
imperante. Ver Habermas, Op. cit., págs. 12-15.