

## Ensayo sobre el valor instrumental del conocimiento científico: Epicuro y la bioética contemporánea

*Essay on Instrumental Value of Scientific Knowledge:  
Epicurus and Contemporary Bioethics*

ÁNGEL VALDEZ-MARTÍNEZ\*

Recepción: 16/08/16  
Aprobación: 29/09/16  
Reenvío: 05/10/16

**Resumen:** En este texto se expone el valor instrumental que el conocimiento científico tiene en el marco de la filosofía fundada por Epicuro; además se explora la posibilidad de cierta vigencia del epicureísmo en nuestra época (por eso refiero a la bioética). En ese tenor, se realizan algunas reflexiones sobre el núcleo de las problemáticas modernas, la tensión entre ciencia y valores. Hacia el final se arguye que el proceder epicúreo, respecto a la relación del conocimiento científico y la ética, puede servirnos hoy como modelo para salvar la problemática del ser y el deber ser: las máximas nos ayudan a sortear la falacia naturalista.

**Palabras clave:** Epicureísmo, Valor instrumental del conocimiento científico, Ciencia-valores, Bioética, Ética práctica.

**Abstract:** *In this paper it is exposed the instrumental value of scientific knowledge into the framework of the philosophy founded by Epicurus. It also explores the possibility of certain validity of Epicureanism in our time (that is why it refers to bioethics). In that sense, some considerations are made on the core of modern problems: the tension between science and values. Towards the end, it is argued that Epicurean method, regarding the relation between scientific knowledge and ethics, can serve today as a model to save the Is-Ought Problem: the maxims help to circumvent the naturalistic fallacy.*

**Keywords:** *Epicureanism, Instrumental Value of Scientific Knowledge, Science-values, Bioethics, Practical Ethics.*

\* Universidad Autónoma del Estado de México, satiofanos@gmail.com

## INTRODUCCIÓN

La filosofía de Epicuro, como toda otra forma de filosofía, tanto antigua como moderna, se funda en tres cuestiones: la pregunta por la sustancia que configura la realidad (ontología), la pregunta por el conocimiento de la realidad (teoría del conocimiento, identificado con la lógica) y la pregunta por el bien hacer (ética). Esta filosofía se nutría de la ontología materialista (principio atomista) y de la ética hedonista (basada en la consecución de placer), al tiempo que forjaba una teoría del conocimiento que señala la existencia de una sola realidad material, sensible, que solo se conoce de una manera, mediante los sentidos.<sup>1</sup>

Esta filosofía tiene un carácter eminentemente práctico, ético, ya que pone en segunda instancia el estudio de la naturaleza y se interesa menos por la lógica. Esto se comprende tomando en cuenta que Epicuro consideraba la filosofía como un instrumento, no para escudriñar la naturaleza, sino para granjearnos la serenidad y la felicidad cotidiana, verdadero *fin* de la filosofía, pues el escrutinio de la naturaleza es útil solo en la medida que sirve como *medio* para alcanzar tal serenidad. Así, en su *Carta a Pítocles* leemos que

en primer lugar, hay que pensar que el fin del conocimiento de los cuerpos celestes, explicados bien en conexión con otros cuerpos o bien en sí mismos, no es ningún otro sino la imperturbabilidad y una seguridad firme, justamente como es el fin del conocimiento relativo a las demás cosas (Epicuro, 2012: 73).

---

<sup>1</sup> La teoría del conocimiento en la filosofía epicúrea es relativamente fácil de comprender. Uno puede conocer las cosas de la naturaleza y lo tocante a la ética: cuando es el primer caso, el conocimiento se da mediante impresiones sensibles de las cosas en nuestros sentidos; cuando es el segundo, el indicador de lo bueno será el grado de placer o displacer que cierta conducta ocasiona. Ahora bien, de acuerdo con Epicuro, dado que no existe una marca distintiva de lo verdadero cuando se quiere conocer la realidad física, los sentidos pueden engañarnos, el valor de la verdad siempre estará en referencia al orden ético (Reichel, 1870); es decir, podemos no estar seguros sobre lo que nos dicen los sentidos (como que el Sol gira entorno a la Tierra), pues ese es un conocimiento *mediato*, pero, que tal o cual hábito causa en el individuo gozo o padecimiento es algo innegable, ya que el conocimiento en este caso es *inmediato*.

Con ello, queda manifiesto que el conocimiento científico tiene un papel secundario respecto al problema del hacer. Por eso, para ensalzar el valor instrumental del conocimiento científico, digamos primero alguna cosa acerca de la ética epicúrea para analizar luego la función que desempeña la ciencia en ella. Acto seguido, se analizará un lugar común contemporáneo de ciencia y ética –la *bioética*– para señalar su perfil normativo-legalista (muy contrario al epicúreo y que la pone en riesgo de incurrir en la falacia naturalista); luego se propondrá que *las máximas*, forma en que se manifestó la ética epicúrea, pueden ayudarnos a mediar la tensión moderna entre ciencias y valores. Como las máximas han permanecido bajo la sombra de las leyes, hay un apartado dedicado a su reivindicación.

## I

La ética de Epicuro fue una que, como sucedió con otras escuelas socráticas menores (III a. C. -IV a. C.), surgió como respuesta a la realidad del proyecto democrático ateniense (ya decadente para entonces) y como una oposición a las costumbres; en ese contexto, la propuesta de Epicuro considera a la filosofía como una medicina que sirve a hombres, a mujeres libres y a esclavos. Es una ética de lo que le conviene al cuerpo, una ética que tiene como intención fomentar *entre los individuos* la capacidad de discernir aquello que brinda potencia al cuerpo de lo que lo demerita. Es una ética del placer<sup>2</sup> y una ética de la reflexión que considera que la libertad radica en no participar de manera irreflexiva de los deseos, en ser dueños de *nuestros* deseos y no esclavos de ellos.

El protocolo epicúreo supone distinguir entre los deseos naturales y necesarios (comer o beber) de aquellos deseos naturales pero no necesarios (comer pasta o beber vino) y de aquellos deseos que no sean ni naturales ni necesarios (tener una estatua con mi busto, ir a la guerra y conseguir la gloria o ganar los juegos). Este protocolo apela a la singularidad (Silvestri, 2016) en tanto que no presenta reglas a seguir, no

---

<sup>2</sup> Que no se entienda ese placer de manera despectiva o como desmesura y desenfreno, pues, como veremos, el placer al que refiere la filosofía epicúrea es de otro tipo, contrario a la concepción difundida tradicionalmente.

tiene un carácter normativo universal,<sup>3</sup> sino que admite la posibilidad del individuo para discernir entre uno y otro tipo de deseos y actuar conforme a tal elección.<sup>4</sup> A pesar del hecho de que todo ser humano puede ejercitar su facultad para discernir, la filosofía de Epicuro no es fácilmente aceptable, se dice que no es una filosofía para todos, y no por eso es elitista, pues acepta personas de todas condiciones, pero habrá quien se aferre a aquellos deseos que ni naturales ni necesarios son; por eso el Jardín, su escuela, era visitado por los menos.

El epicureísmo procura el bienestar del cuerpo mediante la renuncia de deseos externos, y eso suena a una vida precaria y penosa, insípida, pero no hay nada más alejado de la concepción epicúrea:<sup>5</sup> “... un epicúreo –dice Silvestri (2016)– no rechazará la invitación a un banquete, pero no va a trabajar u orientar su vida en pos de conseguirlo” (párr. 7). De acuerdo con la enseñanza de Epicuro, los placeres y los deseos no son malos en sí mismos (así como tampoco son buenos), pero llegan a serlo en la medida que nos causan preocupación. El epicureísmo tiene un carácter activo, pues, aunque reconoce que la ética es inherente a la libertad dado que solo un ser libre puede actuar éticamente, supone que la libertad (*ataraxia*: la imperturbabilidad, la tranquilidad, la calma y *makar*: el bien radicado en el placer, la lozanía del espíritu) no es algo inherente al ser humano, o sea que es algo que se construye, que se forja. El individuo que se forja a sí mismo es un individuo ético y a la vez es un ser libre.

“Liberar el deseo” no tiene el mismo significado antaño y hogaño. Mientras ayer se entendía como una manera de conocerse a sí mismo, hoy suena a carencia de límites, incluso a trasgresión de la otredad; esto nada tiene que ver con la propuesta de Epicuro. Por otro lado y a pesar del *gnothi seauton* implícito en esta postura ética, no considero

<sup>3</sup> Queremos rescatar esta primera característica: que el epicureísmo se dedicaba al estudio de las causas de la naturaleza, no para derivar enunciados normativos mínimos, sino para que cada individuo pudiera formarse un criterio que le ayudara a discernir entre los deseos y actuar en consecuencia. No postulaban mínimas, sino máximas.

<sup>4</sup> Aquí cabe la pregunta: ¿cómo se hace tal elección? Se hace en relación con el conocimiento de la naturaleza. *Entre más conozcas las causas naturales, más facultado estarás para distinguir lo que es natural y necesario de lo que es convención y tradición.* Conocer la naturaleza puede servirnos como luz guía en nuestra hacienda ética. Ese es el valor instrumental del conocimiento científico.

<sup>5</sup> Otra interpretación igual de lastimera sobre epicureísmo supone que el “gozo” es una tendencia a la satisfacción indiscriminada de los placeres.

que el epicureísmo padezca de egoísmo, dado que es, sobre todo, una invitación a relacionarnos unos y otros por medio de nuestra dirección interior, por medio de máximas, producto refinado (y refinable) del estudio de las causas naturales. Para ello hay que tomar en cuenta que, así como yo, todos los otros son fines en sí mismos. El epicureísmo es una forma de vida que raya en lo artesanal y que integra el placer ajeno al propio, pero sin hacer referencia a la ley; es un ejercicio de dominio de sí, de autocreación y autodeterminación, libre de la instauración de códigos de obediencia. El epicureísmo es una invitación a la autorealización, a la medida, en concordia con la colectividad y con la naturaleza.

## II

Ahora bien, una vez expuesta sucintamente la postura ética epicúrea, reflexionemos la función utilitaria del conocimiento científico y del filosofar (García, 2002).<sup>6</sup> Primero quisiera señalar que el carácter utilitario de la filosofía y del estudio de la naturaleza se hace patente en la filosofía epicúrea al identificar el conocimiento científico con un paliativo de la enfermedad colectiva; la ciencia y la filosofía son, pues, saberes *para* la vida, *techne tis peri ton bion*, ciencias *al servicio* de la vida.

El estudio de las causas naturales puede brindarnos orientación ética en la medida de que desenmascara falsos valores. A pesar del carácter objetivo del conocimiento de la naturaleza, el destinatario del mensaje filosófico es siempre el sujeto. El conocimiento científico de la realidad (el conocimiento de *physis*) libera al individuo de los fantasmas irracionales que le envuelven (como la gloria, la fama, la muerte, los dioses, la pertenencia a una sociedad, etc.); le garantiza serenidad y

---

<sup>6</sup> Nos abstenemos de realizar una exposición del contenido *científico* de la filosofía atomista de Epicuro, pues nos interesa resaltar la *forma* que adquiere el estudio de las causas de la naturaleza, de manera que podamos colocar otro conocimiento científico en lugar de la física atómica, como la química o, mejor aún, la biología, y que el resultado sea más o menos el mismo: una filosofía para la vida, una ética que integre el placer ajeno al propio, sin referencia a la ley. Para una exposición clásica del atomismo epicúreo puede consultarse el poema pedagógico *De rerum natura* de T. L. Carus, y para un estudio más moderno la tesis doctoral de Marx, u otras fuentes especializadas como el estudio realizado por Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*. En todas las obras se menciona el *clinamen* del átomo, noción que da lugar a la autodeterminación ética epicúrea a pesar de la determinación fisicista de los átomos.

*ataraxia*. Para el filósofo epicúreo, hacer ciencia no es la finalidad, sino el medio para alcanzar la felicidad. El estudio de la naturaleza, en ese sentido, se subordina a los fines humanos, no por eso podemos negar su carácter de investigación objetiva.

Por otro lado, pero en el mismo sentido, contrario a la interpretación que O. J. Reichel (1870) hace, argüimos, que el estudio de *physis*, con vistas a la repercusión ética, no solo nos lleva a rechazar las supersticiones gracias a una concepción materialista de la realidad, sino que además nos lleva a plantear la interrogante del puesto del ser humano en el *mundo*. El estudio de las causas naturales borra supersticiones y nos pone en posición de superar el determinismo estructural siempre que reconozcamos nuestro lugar en la naturaleza y decidamos actuar de manera congruente. Conocer la naturaleza –saber que opera a través de ciertas causas y efectos– nos permite fincar nuestras consideraciones éticas (causas) en el deseo de tal o cual efecto; gracias a la reflexión filosófica también permite descubrir que nuestro fin natural es procurarnos placeres y evitar el sufrimiento (efectos). “El epicúreo va a regular su dieta, no por el inmediato, trivial y fugaz placer de saborear, aunque no vaya a desdeñarlos de alguna manera, pero principalmente lo hará por [el conocimiento de] los efectos permanentes sobre la salud” (Hyde, 1921: 21). La filosofía nos sirve para alcanzar la felicidad mediante el estudio de la naturaleza y el pensamiento, pues aquella no se consigue directamente por el conocimiento, sino solo indirectamente mediante la connotación práctica de este.

A partir de esta interpretación se puede seguir que “la verdadera sabiduría nos muestra que, a pesar de todo, el conocimiento científico no es el fin último de las cosas. Esta sabiduría [la epicúrea] no se basa únicamente, como la ética moderna, en imponerle barreras éticas y morales a la especulación científica” (Otto, 2006: 42). Eso nos abre la puerta para iniciar un análisis de la situación actual de la relación entre hechos y valores.

¿Es de algún modo vigente el epicureísmo actualmente?, ¿tiene cabida en *nuestra* realidad científica? No estamos preguntando si el modelo atómico de Epicuro es o no compatible con los principios de la física

moderna,<sup>7</sup> más bien nos hacemos la pregunta aludiendo a aquella noción de que el estudio de la naturaleza debe servir para la consecución de la felicidad. De acuerdo con Otto (2006: 42), la diferencia, que al autor se le antoja abismal, reside en que la ética resultante de la relación entre ciencias naturales y filosofía, en la antigüedad, implicaba un estilo de vida; mientras que en la actualidad tal relación se ve limitada a imponerle barreras éticas y morales a la especulación moderna. La postura ética epicúrea respecto al conocimiento científico tenía un carácter práctico; hoy la ética y la ciencia se juntan (casi) *exclusivamente* para tratar problemas normativos (muchas veces también exclusivamente dirigidos a normar el quehacer médico y la investigación biológica, etcétera): “Si a un especializado físico moderno [o a cualquier otro científico] se le preguntara qué relación tiene su actividad científica con su ética y su concepción de la vida, se quedaría extrañado y le sería muy difícil responder” (García y Acosta, 1974: 31); quizá termine respondiendo desde una perspectiva *profesional* o admita que la ética opera en la ciencia a manera de regulador del ejercicio profesional, quizá puede decir —como respuesta hipotética— que “no fueron científicos *profesionales* (refiriéndose a su ética) quienes participaron en el diseño de la primer bomba atómica”, o algo parecido, pero eso no hace más que indicarnos que conceptualiza la relación ciencia-ética como algo relativo a la ética *profesional*.

Con los epicúreos surgió la necesidad de estudiar las causas en la naturaleza para que el individuo se forjara un criterio propio (máximas); hoy no se está llevando a cabo ninguna investigación científica que no esté vinculada con políticas públicas (que muchas veces tienen pretensiones globales y universales mínimas). Queremos destacar que hallamos dos formas de relacionar la ciencia y la ética, una epicúrea y otra propia de la posguerra:<sup>8</sup> una *práctica* que se sirve de máximas

<sup>7</sup> Un trabajo interesante de este tipo se realizó hace ya más de cien años (Masson, 1884) y otro igual se publicó más recientemente (Kuznetsov, 1987). En días pasados tuve la oportunidad de revisar algún artículo que ligaba el principio de indeterminación de la física cuántica con la noción de *clinamen* en la postura atomista de Epicuro.

<sup>8</sup> Decidimos identificar y definir la tensión intelectual que surge entre ciencia y ética a partir de la crisis entre ciencias naturales y humanidades, resultante de la Segunda Guerra Mundial. Después de la guerra de las bombas atómicas se creyó necesaria la regulación del quehacer científico, desde entonces se ha intensificado ese carácter normativista global mediante el surgimiento de organismos internacionales que vigilan el proceder científico y de investigación.

y otra *normativa* que impone mínimas de conducta en nombre de lo “científicamente probado”.

¡Pareciera que en la actualidad no hay cabida para un pensamiento como el de Epicuro! Pero antes de apresurar conclusiones, hagamos algunas consideraciones de la situación moderna de la relación ciencia-ética.

### III

Hoy, quizá el punto de encuentro más común entre la ética y las ciencias de la naturaleza es la bioética (por eso la tomamos como paradigma para realizar el siguiente análisis, además de que el estudio de la biología debería provocar el mismo efecto que el estudio de la física, en la medida que responde con mayor certeza a la pregunta por la posición del ser humano en la naturaleza). En ese mismo ámbito es donde más se puede identificar en la bioética el carácter normativo mínimo propio de la posguerra, pues tradicionalmente el proceder bioético implica la estipulación de principios y códigos de disciplina que los profesionales de la salud y el medio ambiente deben guardar, pero no porque busquen la felicidad, sino porque es una actitud que se *debe* a una institución. Consideramos que por sus pretensiones normativas la bioética y otras éticas naturalistas incurren en la falacia naturalista, en la medida que buscan derivar de enunciados que describen hechos naturales, prescripciones de conducta mínimas, ya para los profesionales de la salud, ya para todo ser vivo pensante (humano),<sup>9</sup> las demás veces extrapolando conceptos (como sucede con la sociobiología).

La bioética se manifiesta tradicionalmente en los hospitales y en otras instituciones en forma de comités, que son, a su vez, la representación de la pluralidad propia de nuestras mega sociedades. La labor de esos comités se caracteriza, de acuerdo con Fernando Lolas (1988, 2003), por la postulación de una serie de principios que sirven como base en las deliberaciones éticas (biomédicas). Tales principios se conservan en la tradición, tal como fueron postulados por W. D. Ross: no-maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia; se conocen

<sup>9</sup> Al respecto, la postura de Gerard Schurz (2001) es tajantemente radical, sugiriendo, por ejemplo, que de ser cierta la falacia sería imposible para nosotros hablar acerca de derechos humanos tan fundamentales como el de la vida o el de la libertad, sin incurrir en la falacia.

como “el mantra de Georgetown”. Se presume que estos principios existieron en todas las culturas y en todos los tiempos, con variaciones únicamente en su manifestación, ya en prioridad ya en intensidad; estos principios serían “mínimos” en todas las culturas, de manera que todos los individuos deberías acatarlos.

El 19 de octubre de 2005 se llevó a cabo la trigésima tercera Conferencia General de la UNESCO, en la cual se planteó una *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*, con la que se establecía un cuerpo de principios bioéticos (estatutos normativos) aceptados por los 191 Estados Miembros (UNESCO, 2005: 36). Tres años después, en 2008, se publicó un currículo básico para la enseñanza de la bioética, un libro de texto, en los países miembros de la UNESCO, en el cual se puede leer:

Este grupo de principios bioéticos ofrece una plataforma global común, por medio de la cual la bioética pueda ser presentada y reforzada en cada Estado Miembro, [pues] la UNESCO tiene la encomienda de promover, diseminar y elaborar estos principios en pos de *propósitos prácticos* (2008: 3).<sup>10</sup>

En 2015 se publicó una compilación de artículos en conmemoración del vigésimo aniversario de la creación del programa de Bioética de la UNESCO; en uno titulado “Bioethics Needs Bayonets”, escrito por Henk ten Have, se pueden leer algunas de las actualizaciones que el programa tuvo:

el programa también puso en la *agenda* diferentes asuntos y temas como la responsabilidad social, el beneficio compartido y la protección de las generaciones futuras, proponiendo un *marco normativo* en pos de una verdadera bioética global que pueda ir más allá de la limitada perspectiva del ‘mantra de Georgetown’ (UNESCO, 2015: 148).

Como se observa, persiste entre los estudiosos de la bioética una tendencia a admitir la existencia de un puñado de principios que marcan el parámetro mínimo para la creación de sistemas bioéticos que

<sup>10</sup> Las cursivas son mías.

regulan el ejercicio profesional. Este proceder –o sea instaurar, a partir de hechos naturales, principios que tienden al legalismo– es falaz, a pesar de la “buena intención” que se halle de fondo.

En el libro titulado *Biología y ética*, Bruno Ribes recoge las reflexiones que se hicieron en torno a la relación de estas dos disciplinas durante un coloquio realizado por la UNESCO en 1975, en Varna, Bulgaria. Para resaltar esta tendencia al legalismo –a la falacia– y para acentuar, además, el aura médico-profesional (antes mencionada) de la bioética tradicional, tomamos algunas citas de tal texto, de las cuales, una reza como sigue:

He aquí por qué la problemática moral se concreta parcialmente en una búsqueda encaminada a la vez hacia las medidas que garanticen el desarrollo adecuado de la investigación en óptimas condiciones de seguridad y hacia el contenido de una política de la investigación (Ribes, 1978: XIV).

Otra dice “El análisis de las relaciones entre biología y ética no es más que una fase o una etapa en la tarea que es preciso emprender con objeto de elaborar esa ética coherente a que tanto aspiran los biólogos más responsables” (Ribes, 1978: 14). Asimismo, en otro apartado podemos leer, “la ética nos impone el deber de ‘delimitar’ la investigación biológica y sus aplicaciones, sobre todo en función de las exigencias de la simbiosis y de la sincronía” (Ribes, 1978: 40). La falacia persiste y persistirá en toda ética que postule enunciados mínimos tendientes al legalismo a partir de los hechos de la naturaleza.

¿Cómo podemos disminuir la tensión existente entre hechos y valores?, ¿cómo acercar la ética y la biología (o cualquier otro tipo de ciencia, como antaño sucedió con los epicúreos y la física) y sortear la falacia naturalista? Dado que el proceder de la relación entre ciencia y ética propia de la posguerra (o sea a través de reglas mínimas) se muestra como falaz, nos queda la posibilidad de que el modelo de las máximas de Epicuro pueda servirnos para reformar la relación entre el estudio de las causas de la naturaleza y la ética (bio-). Esta posibilidad la exploramos a continuación.

## IV

Las máximas desempeñaron un papel fundamental en la filosofía práctica de Epicuro porque no eran una receta de virtud, sino un referente, una luz guía, una muestra de que era posible vivir de acuerdo con lo que se conoce. Podemos decir que no nos fijamos en ninguna de las máximas de Epicuro, sino en el ejemplo mismo de *hacernos* de máximas, porque de esa manera podríamos sustituir el estudio de la física por el de cualquier otra disciplina científica y el resultado sería más o menos el mismo: imperturbabilidad ante la superstición, pero, principalmente, una concepción del ser humano que nos permita conocer nuestros deseos y a partir de eso, vivir acorde con la naturaleza (sin caer en la falacia naturalista, porque el carácter normativo brilla por su ausencia), una concepción que nos permita autodeterminarnos, autogobernarnos. Del proceder epicúreo no tomamos el contenido, sino la forma.

De este modo, con el análisis de cada situación mediante el cual el individuo deriva los enunciados que imperarán en su vida, a manera de máximas, a partir de información objetivamente verificada por otros sujetos y por él mismo, podemos sortear la falacia naturalista, siendo las máximas una forma de orientación que tomamos prestadas del epicureísmo para la ciencia de hoy.

A continuación se ilustra con un ejemplo la postura anterior, a partir de lo dicho del valor instrumental que tiene el conocimiento científico en la filosofía epicúrea, de la relación moderna (espuria y falaz) de la ética y el estudio de la naturaleza, y de tomar prestado de Epicuro el modelo de la máxima como una herramienta allanadora de la tensión entre conocimiento científico y valores, herramienta que considera la condición humana en pos de la autodeterminación individual. Cabe aclarar que para apegarnos al caso moderno del que hemos hablado (la bioética) nos servimos de enunciados descriptivos propios de la biología, pero teniendo en mente que casos similares pueden formularse partiendo de otra ciencia, como la química o la neurología:<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Los enunciados descriptivos se representan con las siglas ED y los enunciados normativos con las siglas EN.

**Caso 1. Derivación directa (“mínima”; tiene alto riesgo de incurrir en la falacia dado su carácter normativo)**

ED: Las formas de vida se agrupan con sus semejantes para asegurar su supervivencia.

EN: Las “razas” y los “colores” se deben separar por grupos cuyos miembros se deben mezclar únicamente con sus iguales, en pos de su propia supervivencia.

**Caso 2. Derivación indirecta (“máxima”; dado su carácter condicional, se aleja de la falacia en la medida que no pretende normar la vida de todos los individuos, sino orientarla)**

ED1: (si considero que) Las formas de vida se agrupan con sus semejantes para asegurar su supervivencia.

ED2: (y además que) Todos los seres humanos, a pesar de las diferencias fenotípicas, pertenecemos a la misma especie (bajo el entendido que podemos engendrar descendencia fértil sin importar “la raza”, como constructo cultural), pues compartimos el mismo genoma.

ED3: (y además que) La cruce entre miembros de una misma estirpe aumenta exponencialmente el número de posibilidades de que la cría nazca con malformaciones.

ED4: (y además que) La cooperación es una estrategia evolutiva más estable que la competencia, por lo que la supervivencia de las especies como la nuestra depende más que de la lucha, del altruismo.

EDn: (y principalmente que) Todas las formas de vida terrestres somos producto de una evolución orgánica, por lo que podríamos rastrear el *fyllum* de todas las especies de plantas y animales hasta la primera célula surgida en nuestro planeta.

Conclusión: (Entonces infiero a manera de máxima que) *Debo* reconocer y celebrar la diversidad en nuestra especie y *debo* evitar creer que un organismo es “superior” a otro, y más bien *debo* comprender que la supervivencia no significa egoísmo.

Así, podemos proceder con los diferentes conflictos sobre el actuar, permitiendo que el sujeto agente de la acción decida cómo dirigir su comportamiento a partir de las consideraciones que ha hecho. De este modo, no resulta necesario estipular una ley sobre la identidad o la diversidad, o cualquier otro caso, por ejemplo, las corridas de toros,

el aborto o las prácticas médicas (podríamos prescindir de esos principios legalistas promovidos por la UNESCO), pues el torero, la mujer embarazada, el médico y todo mundo puede hacer sus propias consideraciones para actuar de una y otra forma, para autodeterminarse a cada momento y ejercer su autogobierno. Insistimos, si el torero, la madre y el médico parten de los mismos hechos biológicos, han de llegar a conclusiones muy parecidas en los tan variados ámbitos de la vida humana. De esta manera, mediante el modelo de las máximas, devolvemos al sujeto agente la responsabilidad y la capacidad de elección que otrora había perdido (al verse definido por la ciencia moderna como un ser mecánico, automático y totalmente determinado);<sup>12</sup> las máximas brindan autarquía y autogobierno.

## V

Ahora bien, la noción de máxima ha recibido, por parte de la tradición filosófica, un tratamiento más bien despectivo por su evidente cariz subjetivo (la subjetividad misma ha sido rechazada tradicionalmente, y más si se le relaciona con la búsqueda de placeres, como en el caso del epicureísmo). En ese tenor, puede considerarse necesario reivindicar la función de la máxima a la luz del valor instrumental del conocimiento científico: nos sirve para salvar la falacia naturalista (no poca cosa) y nos devuelve la imperturbabilidad y la calma propia de quien es dueño de sí mismo, de quien se dedica al estudio de la naturaleza para conocerse a sí mismo, para gobernarse a sí mismo. Esta es considerada por quien suscribe como lo que sería la gran aportación del epicureísmo a la relación moderna entre ciencia-ética: las máximas. Ahora bien, eso no significa que toda máxima sea por sí misma perfecta, o adecuada, de manera que se hace necesario explorar una manera de afinarlas, de discernir entre unas y otras.

---

<sup>12</sup> Existen varios modelos del cerebro humano: unos que describen al individuo como un autómatas cuyas operaciones están del todo determinadas (como los propuestos por Blakemore o Gazzinga); y otros que lo comprenden y aceptan como dinámico y variable, activo consciente e inconscientemente (como los de Changeaux, Dehaene, Edelman, LeDoux). Kathinka Evers realiza un examen de los diferentes modelos a la luz de una perspectiva histórica, social, ideológica y filosófica; a partir de su análisis se infiere que los modelos del segundo tipo son “más creíbles en términos de sentido común, valor explicativo y utilidad” (Evers, 2013: 25).

De acuerdo con Immanuel Kant (2005: [20]),<sup>13</sup> filósofo alemán que más se ha ocupado de las máximas (pero para despreciarlas en nombre de las leyes); una máxima es un “principio fundamental práctico”, y un principio fundamental práctico es aquella proposición que contenga una determinación de la voluntad a la cual se subordinan varias reglas prácticas. Según Kant, además de las *máximas*, existe otra forma de determinación identificadas por él con las *Gesetze*, o sea leyes, que bien podríamos empatar nosotros con las *mínimas*, aunque para apegarnos al esquema kantiano las referiremos como *imperativos*. De cualquier modo, de nuestro principal interés resultan las máximas, no las mínimas.

El filósofo de Königsberg afirma que la regla práctica es siempre producto de la razón, pero deja en claro que los principios que uno se forja no son ya leyes. Su pretensión es formular leyes; a nosotros nos basta con reconocer las máximas como producto de la razón, siempre cambiantes, sujetas a consideración, sin pretensiones legales. Las máximas son subjetivas<sup>14</sup> siempre que la determinación sea considerada por el sujeto como válida solo para su voluntad. Las leyes o imperativos, por el contrario, tienen carácter universal, objetivo. Es necesario decir que Kant supone que nos podemos percatar de la objetividad o subjetividad de nuestras determinaciones en la medida de que la Razón (no *mi* razón) la reconoce como válida para la voluntad de todo ser racional.

Una afirmación de la que podemos partir dice que “en la inteligencia absolutamente suficiente, el arbitrio se presenta correctamente como incapaz de máxima alguna que no pueda ser al mismo tiempo una ley objetiva” (Kant, 2005: [32-33]). Esto significa en la filosofía kantiana que la máxima es un “prototipo”, *Urbild*, de ley universal, prototipo

<sup>13</sup> La edición de la *Crítica de la razón práctica* a la que se remite está enumerada según la primera edición en alemán mediante los paréntesis triangulares <>, y según la paginación de la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias, señalada con corchetes [.]. Aquí adoptamos la segunda forma.

<sup>14</sup> Recordemos la postura de Kant al respecto: ni la mente ni sus objetos existen como cosas distintas previamente a una relación, pues surgen en el transcurso de cierto proceso estructurador. Ya antes se dijo que Kant supondría que la concepción del *conocimiento como relación* establecía un mundo objetivo y absoluto, aunque no separado de la mente, pues de hecho este mundo objetivo era tal, solo porque estaba organizado por las mentes, pues *todas las mentes, en todas partes, utilizaban las mismas estructuras* para producir “un producto estándar uniforme”.

de imperativo categórico; por eso, al ser un bosquejo, se supone en constante refinamiento, pues las máximas, dada su naturaleza, nunca pueden ser perfectas. “Estar seguro de este progreso al infinito de las propias máximas [...] es lo más alto que puede realizar la razón práctica finita” (Kant, 2005: [33]).

La sugerencia de Kant, lo que interesa resaltar a partir de todo esto, es que el hombre es un ser que tiene necesidades, producto de complacer los sentidos que posee, ligados al placer y el displacer (como Antístenes y Epicuro antes nos enseñaron), y que la máxima de la razón tiene la tarea de buscar uno y evitar otro en pos de la felicidad. Como bien señala Kant, un *imperativo* no tendría la necesidad de fundarse en la facultad de desear (placer, displacer), sino en la perfección (a la manera de los estoicos) o en la voluntad de Dios; pero si consideramos que cualquiera de los dos escenarios requeridos por Kant (perfección/Dios) para fundamentar los imperativos es poco concebible bajo la noción científica aceptada hoy, de la cual pretendemos partir, no nos queda más que voltear la mirada hacia las máximas, cuyos fundamentos se hallan en el conocimiento (inacabado) del mundo y en el sentimiento físico, ambos hechos innegables. Esa es la razón por la que decidimos trabajar con las máximas, pues resultan más compatibles con el estado actual de las ciencias naturales. Para los fines de este texto nos basta la afirmación (cuasi peyorativa) de Kant según la cual las máximas “jamás pueden llamarse leyes, pero sí preceptos prácticos racionales”.

A pesar del aparente rechazo de Kant por las máximas, Robert S. Hartman (1965) supuso que la máxima juega en la filosofía moral kantiana un papel clave, pues llega a sugerir que Kant fue incapaz de ver el paralelismo que subyacía a su filosofía natural y a la moral, lo que, supone, desembocaría en la oposición moderna entre ciencias descriptivas y normativas. De ese modo, sugiere que las máximas son a la filosofía moral kantiana lo que los conceptos empíricos son a su filosofía natural, en el sentido de que ambos serían productos de la razón, sintéticos *a priori*. Si al final Kant ignoró el paralelismo es lo que menos interesa, ya que nos limitamos a aceptar la reivindicación que Hartman hace de la máxima como producto de la razón.

Si válido la máxima que me he establecido, he de suponer igual de válidas las que otras personas se fijan, por eso es importante “estar

dispuestos a dar tanto peso a lo que la oposición pueda poner en evidencia como a lo que nosotros mismos presentamos” (Hartmann, 1965: 146). Lo anterior implica, de alguna forma, hacer un *test* para descartar una máxima en pos de otra (como sucede con el conocimiento científico cuando se admite un modelo teórico por sobre otro según los datos empíricos); esta prueba se conoce como test del imperativo: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse ley universal de la naturaleza” (Kant, 2016: 39), lo que significa que antes de seguir tu máxima interior pienses si la extenderías como ley (reconociendo el placer ajeno en el propio), piensa si daña a seres que son fines en sí mismos, piensa si entra en contradicción con otras leyes que fomentan la autonomía; de ese modo y mediante el escrutinio de la naturaleza, podrás acercarte a las máximas más adecuadas al ser humano (Cortina, 2000). Ver en las máximas la fórmula para orientar nuestro quehacer ético implica reconocer que son imperfectas. Cuando realizamos el test nuestras consideraciones se encuentran con las de otros individuos racionales, pero no pensemos en un enfrentamiento o competencia, sino como cuando dos individuos que están perdidos en un bosque confluyen en el mismo paraje y juntos buscan *una* salida, exponiendo sus consideraciones a partir de su empiria.

## CONCLUSIÓN

Respecto al estudio de lo vivo, H. Maturana (2004: 31-32) escribió en la Introducción para un texto preparado en conjunto con Varela:

Yo pienso que el conocimiento acompañado de la reflexión que nos hace conscientes de nuestros conocimientos y de nuestros deseos, nos hace responsables porque nos hace conscientes de las consecuencias de nuestros actos [,] y actuamos según nuestro deseo o no deseo de esas consecuencias, y nos hace libres porque nos hace conscientes de nuestra responsabilidad y podemos actuar según si queremos o no queremos vivir las consecuencias de nuestro actuar responsable.

De acuerdo con el científico chileno, no da lo mismo conocer o no qué somos los seres vivos, pues *la reflexión de eso que lleguemos a conocer* nos permite “trascender el determinismo estructural de nuestra corporalidad”, ya que emerge el sentido de responsabilidad tras reconocer que “el conocimiento es un instrumento” (Maturana y Varela, 2004: 32). Una idea similar sobre el valor instrumental del conocimiento científico inspiró estas líneas.

Ayer Epicuro no enseñó que el estudio de *physis* puede ayudarnos a mediar responsablemente nuestras relaciones con nuestros semejantes. Hoy pienso que algo similar puede suceder con el estudio de *bios*, en pos de comprender la gran diversidad de organismos vivos y conductas. Así, por ejemplo, se ha sugerido que la solución al problema de cómo comportarnos frente a las diferencias individuales y de grupo dependerá de *nuestros* conocimientos con respecto al origen de tales diferencias (Dunn y Dobzhansky, 1956), pues nuestras creencias encaminan nuestro comportamiento hacia uno u otro lado. En ese tenor, el conocimiento científico nos permite vigilar nuestras relaciones sociales, sobre todo nuestras actitudes personales, yendo más allá del legalismo, siempre que reconozcamos racionalmente el antedicho valor instrumental del conocimiento científico. A manera de ilustración, presento un ejemplo de Dunn y Dobzhansky (1956) que supone la existencia de un par de hermanos gemelos (quizá “idénticos”) que padecen hemofilia,<sup>15</sup> de los cuales *uno está enterado en qué consiste tal enfermedad y el otro no*. No por disposición genética, no por una ley institucional, sino gracias a la información que posee, el gemelo que conoce de biología, por voluntad propia, sería más recogido que el otro, y a la larga tendría más oportunidades de alcanzar la madurez sexual y dejar mayor número de descendencia que su hermano, todo debido a la postura y carácter que asumió a partir de lo que conocía.

Epicuro nos enseñó que la ciencia y la ética pueden relacionarse más allá del ámbito legal siempre que se reconozca el papel instrumental que el conocimiento científico tiene en pos de la ética; sin embargo, hemos visto que la tradición ha invertido el sentido de la relación, de manera que, dado el carácter normativo, se instrumentaliza la ética

---

<sup>15</sup> Enfermedad hereditaria que provoca que la sangre no coagule, lo que puede llevar a quienes la padecen a desangrarse hasta morir; incluso a causa de un leve rasguño.

a favor de la regulación de la investigación científica. Con Epicuro descubrimos el valor de las máximas frente a las mínimas, descubrimos una manera de sortear la falacia naturalista. Ahora bien, se torna necesario recalcar el carácter siempre inacabado y perfectible de las máximas, así como la importancia del estudio constante de las causas de la naturaleza en pos de la consecución de un modelo ético basado en el conocimiento y la responsabilidad.

El filósofo no va a hacer ciencia, pero estará al tanto de los avances científicos para realizar sus consideraciones relativas al problema del hacer.

Así pues —dice Epicuro en su *Carta a Pítocles*— en primer lugar, hay que pensar que el fin del conocimiento de los cuerpos celestes, explicados bien en conexión con otros cuerpos o bien en sí mismos, no es ningún otro sino la imperturbabilidad y una seguridad firme, *justamente como es el fin del conocimiento relativo a las demás cosas* (Epicuro, 2012: 73).

La fórmula que se propone aquí es obrar en lo individual según el conocimiento que se posee.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Aunque digo “obrar individualmente” no hago apología del egoísmo. Es cierto que el mensaje aquí esbozado va dirigido al *individuo* que sabe lo que es la hemofilia y no al otro, pero ese es un caso hipotético usado para resaltar el valor instrumental de la ciencia. En realidad, todos estamos facultados para participar del conocimiento científico o, mejor aún, para contribuir al mismo, de tal suerte que para apegarme al ejemplo de los gemelos se tendría que aislar totalmente a uno de los dos para que no se enterara o “no descubriera” en qué consiste tal enfermedad. Un caso así es imposible. Ahora bien, aunque la ciencia es para todos, y todos podemos llegar más o menos a las mismas conclusiones si partimos de un intento sistemático de explicar los fenómenos, en la actualidad se padece de “acceso insuficiente” al conocimiento científico. Esto se debe casi siempre a la carencia de recursos, pero muchas veces pasa por no contar con el aparato conceptual requerido para descifrar la jerga científica. Por ello habrá que hacer labor de difusión y de investigación. El que sabe (investigar), si quiere, puede enseñar a otros (a esquematizar sus investigaciones). Esa es una forma de contribuir a la humanidad; no hay nada de egoísmo. Por esta razón, en este trabajo he de considerar la docencia y la investigación (en todas las áreas) como las labores más humanistas.

## REFERENCIAS

01. Cortina, A. (2000). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
02. Dunn, L. C. y T. Dobzhansky (1956). *Herencia, raza y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
03. Epicuro. (2012). *Obras Completas*. 9ª ed. [traducción de J. Vara]. Madrid: Cátedra.
04. Evers, K. (2013). *Neuroética, cuando la materia se despierta* [traducción de V. Goldstein]. Buenos Aires: Katz.
05. García Gual, C. (2002). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
06. García Gual, C. y E. Acosta (1974). *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral Editores.
07. Hartmann, R. S. (1965). *El conocimiento del bien*. México: Fondo de Cultura Económica.
08. Hyde, W. D. (1921). *The Five Great Philosophies of Life*. Nueva York: The Macmillan Company.
09. Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica* [traducción de D. M. Granja Castro]. México: Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM.
10. Kant, I. (2016). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [traducción de R. R. Aramayo]. Madrid: Gredos.
11. Kuznetsov, B. G. (1987). Einstein and Epicurus. En C. R. Fawcett (ed.), *Reason and Being* (pp. 67-108). Amsterdam: Springer Netherlands.
12. Lolas, F. (1988). *Bioética*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria de Chile.
13. Lolas, F. (2003). *Temas de Bioética*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
14. Masson, J. (1884). *The Atomic Theory of Lucretius Contrasted with Modern Doctrines of Atoms and Evolution*. Londres: George Bell and Sons.
15. Maturana, H. y F. Varela (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Buenos Aires: LUMEN.
16. Otto, W. F. (2006). *Epicuro*. Madrid: Sexto Piso.
17. Reichel, J. O. (1870). *The Stoics, Epicureans and Sceptics*. Londres: Longmans, Green, and Co.
18. Ribes, B. (1978). *Biología y Ética. Reflexiones sobre un coloquio de la UNESCO*. París: UNESCO.

19. Schurz, G. (2001). Nontrivial Versions of Hume's Is-Ought Thesis and Their Logical Presuppositions. *Prepublication Series of the Chair of Theoretical Philosophy at the University of Düsseldorf* (1), pp. 1-26.
20. Silvestri, L. (2016). *Taller mecánico para máquinas sensibles*. Recuperado de <http://tallermaquinas.tumblr.com/post/138566379429/fanzine-epicuro>.
21. UNESCO. (2005). Resolutions. *Records of General Conference 33rd session*. París: UNESCO.
22. UNESCO. (2008). *Bioethics Core Curriculum*. París: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
23. UNESCO. (2015). *Global Bioethics: Whats for?* [G. Solinis, ed.]. París: United Nations Educational Scientific and Cultural Organization.

**ÁNGEL VALDEZ-MARTÍNEZ.** Licenciado en Filosofía por la Uaemex. Realizó un comentario crítico en la revista *Piezas en Diálogo de Filosofía y Ciencias Humanas*. Ha sido ponente en múltiples congresos de filosofía nacionales e internacionales. Realizó una movilidad estudiantil a la Universidad de Guadalajara en 2015. Sus principales líneas de investigación son filosofía e historia de la ciencia (biología), epistemología, ética y bioética.