

Cuidado, salud y naturaleza humana

Alfredo Marcos¹

Universidad de Valladolid

amarcos@fyl.uva.es

1. Introducción. La enfermería y sus bases antropológicas

Se suele entender que la función primordial de la enfermería es el cuidado de la salud del ser humano. La afirmación reúne tres conceptos –cuidado, salud, ser humano– que, por diversos caminos, remiten a la noción de naturaleza humana. En consecuencia, si queremos entender con cierta profundidad lo que es la enfermería y cuáles son sus funciones, tendremos que referirnos necesariamente a la noción de naturaleza humana.

Según el Consejo Internacional de Enfermeras, “la enfermería abarca los cuidados, autónomos y en colaboración, que se prestan a las personas [...] incluye la promoción de la salud, la prevención de la enfermedad y los cuidados de los enfermos, discapacitados y personas moribundas” [1]. De hecho, a veces se distingue entre funciones independientes del personal de enfermería y funciones delegadas. Entre las segundas están las que dependen de la prescripción médica, como por ejemplo la administración de medicamentos. Pero entre las primeras siempre se citan las relativas al cuidado. De nuevo el concepto de cuidado pasa a primer plano. Y es que el ser humano está necesitado de cuidados *por naturaleza*. En muchos momentos de la vida es uno mismo quien se cuida, pero en otros muchos, especialmente al comienzo y al final de la vida, así como en las fases de enfermedad, existe un déficit de autocuidado. Según la teoría de la enfermería de Dorothea Orem [2], precisamente este déficit es el que la enfermería contribuye a paliar. El filósofo alemán Martin Heidegger [3] llegó a señalar el cuidado de sí como una característica distintiva del ser humano. Es cierto, pero también lo es que por naturaleza el ser humano presenta un déficit de autocuidado. Este déficit no es casual, circunstancial o meramente transitorio, sino que pertenece a nuestra propia forma de ser. Dicho de otra forma, somos por naturaleza seres dependientes,

¹ Alfredo Marcos es Catedrático en la Universidad de Valladolid. Ha sido director del Departamento de Filosofía y coordinador del Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia. Ha participado en diversos comités de bioética. Ha publicado más de medio centenar de capítulos y artículos, así como una decena de libros, entre ellos *Ciencia y Acción* (FCE, México, 2010) y *Ética ambiental* (Universidad de Valladolid, 2001).

necesitados de cuidados. Esta concepción de la naturaleza humana da sentido y base antropológica a las funciones de la enfermería.

Algo similar sucede con el concepto de salud. Al igual que el de cuidado, remite necesariamente a la naturaleza humana. No sabemos qué es la salud si no sabemos qué es el ser humano. Según la Organización Mundial de la Salud, “la salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” [4]. Dicho estado de bienestar tiene un componente subjetivo. Depende en parte de lo que sienta el sujeto. Pero tiene también un componente objetivo. Si no fuese así, podríamos llegar a considerar como saludable incluso un estado de alucinación o de locura, y como acertada la autoimagen de una persona anoréxica. Pues bien, difícilmente podríamos establecer los aspectos objetivos de la salud sin considerar previamente cuál es la naturaleza humana y en qué consiste llevar una vida propiamente humana. Por otra parte, algunos pensadores consideran la salud como un medio más que como un fin en sí misma. Es decir, entienden la salud como aquel estado que nos permite realizarnos como personas. Si la salud es un medio que nos habilita para llevar una vida propiamente humana, no podremos saber qué es la salud sin estudiar el fin al que sirve.

El tercero de los conceptos que caracterizan la enfermería es el de ser humano. La enfermería no puede prescindir de la perspectiva holista. Es decir, el cuidado de la salud que procura esta actividad va dirigido a la persona en su totalidad, no a una parte o aspecto de la misma. El personal de enfermería no cuida la salud de un órgano, de un miembro, de una parte o de un aspecto de la persona, sino la salud del ser humano como tal. Es cierto que en los últimos tiempos la profesión ha conocido un proceso de especialización. La especialización como tal es positiva en muchos casos. Lo que constituye un error, en palabras del filósofo español José Ortega y Gasset, es “la barbarie del especialismo” [5, pp. 63-173]. Se puede cuidar, por ejemplo, la salud mental de un paciente, pero toda enfermera o enfermero sabe que el cuidado no será correcto si no se tienen en cuenta los aspectos somáticos y la persona en su conjunto. Se pueden atender las escaras de un enfermo postrado en cama, pero el cuidado no va dirigido a una zona de la piel, sino a la persona enferma. Hay pues una diferencia importante entre especialización y especialismo. La especialización es compatible con una visión holista, desde la cual se dirige el cuidado a la persona como un todo. El especialismo, en cambio, es ciego frente a la totalidad del ser humano, solo ve las

partes, y produce una indeseable parcelación del cuidado. Siendo así las cosas, no es extraño que la enfermería cobre sentido desde ciertas bases antropológicas que nos permitan ver precisamente a la persona como un todo integral, y no como una mera suma de partes. Una vez más, la reflexión sobre las funciones propias de la enfermería nos conduce hacia la reflexión sobre concepto de naturaleza humana. A este tópico dedicaremos las páginas que siguen, con el objetivo de investigar las bases antropológicas de la enfermería.

2. El debate sobre la naturaleza humana

El concepto de naturaleza humana cuenta con una larga y polémica tradición. Algunos pensadores han negado directamente que tal cosa exista. Incluso podríamos decir que esta negación ha sido la moda intelectual dominante durante una buena parte del pasado siglo. Sin embargo, recientemente se viene dando una corriente de recuperación y revitalización de la reflexión filosófica sobre la naturaleza humana. Esta recuperación se debe a dos factores. Por un lado, han crecido nuestras posibilidades de intervención técnica sobre el propio ser humano, lo cual ha generado un debate sobre la conveniencia y límites de dicha intervención. Y en el centro de este debate está el concepto de naturaleza humana. Por otro lado, la recuperación de este concepto ha venido de la mano de una tendencia más general hacia la naturalización de la filosofía. Tendríamos así una especie de “concepción naturalista de la naturaleza humana” [6, p. 23], valga la aparente redundancia.

2.1. La negación de la naturaleza humana

Los filósofos antiguos y medievales que podemos situar en la línea platónica no pusieron en cuestión la existencia de la naturaleza humana, entendida esta como esencia o Idea del ser humano. Antes bien, asumieron como una tarea propia la investigación de los elementos invariantes que condicionan y posibilitan la existencia humana, de los rasgos esenciales que hacen que seamos precisamente humanos y no cualquier otra cosa. También Aristóteles y los aristotélicos identifican una cierta naturaleza humana que consta de aspectos animales, sociales y racionales integrados en una unidad. El ser humano se halla, así, radicado en el mundo natural, por su condición de animal. Se puede decir que en Aristóteles hay ya una concepción naturalista de la naturaleza humana. Estamos ante un naturalismo moderado, no radical. La condición social y

racional distingue al hombre del resto de los vivientes. Las líneas de pensamiento platónica y aristotélica se prolongaron a lo largo de la Edad Media. Y en general la afirmación de la naturaleza humana se vio reforzada en el pensamiento cristiano medieval, ya que el propio Dios es su creador, legislador y modelo.

Pero, a lo largo de la modernidad, han sido varios los pensadores que han afirmado que el ser humano carece de naturaleza. En lugar de la misma le han atribuido una libertad incondicionada, una necesidad de hacerse a sí mismo desde una suerte de autodeterminación radical. “Entre los fantasmas que ha producido el delirio de la razón - afirma Jesús Mosterín [6, p. 17]-, destaca por su extravagancia y recurrencia la idea filosófica de la inexistencia de una naturaleza humana”. Se suele citar en esta línea el precedente renacentista de Pico della Mirandola (1463-1494). Según este autor, Dios habría creado al ser humano fuera de las leyes naturales que determinan al resto de las criaturas, para que construyese su naturaleza sin barrera alguna, según su libertad y arbitrio. En la misma línea tenemos que poner a algunos autores ilustrados, como Condillac (1714-1780) y Helvétius (1715-1771), para quienes el ser humano es materia completamente maleable en manos de la omnipotente fuerza de la educación. También a los idealistas como Fichte (1762-1814), promotores de la idea de libertad absoluta del yo. En este punto, el idealismo se da la mano con el materialismo de autores como Marx (1818-1883), para quien las relaciones de producción esculpen y determinan a lo largo de la historia lo que los filósofos clásicos llamaron naturaleza o esencia del ser humano. Si cambian las condiciones materiales, cambiará en consecuencia el aspecto del ser humano. Se puede lograr, por esta vía, el advenimiento del “hombre nuevo”. Hoy sabemos, por experiencia histórica, las cantidades ingentes de sufrimiento que ha producido esta suerte de experimento antropológico, así como el poco éxito que ha tenido en la utópica tarea de crear un nuevo hombre.

Ya en el siglo XX, Ortega y Gasset (1883-1956) afirmó que es erróneo hablar de naturaleza humana, pues el hombre tiene, en lugar de naturaleza, historia. Y a mediados del siglo, se extendieron como auténticas modas intelectuales dos corrientes de pensamiento claramente decantadas hacia la negación de la naturaleza humana. Me refiero al conductismo en psicología y al existencialismo en filosofía y literatura. Estas modas intelectuales iban un tanto a contrapelo de nuestras intuiciones, de la experiencia cotidiana y del sentido común. Si negásemos la existencia de una naturaleza humana, difícilmente podríamos recuperar los componentes objetivos de las nociones de salud y

de cuidado. Y la bioética quedaría reducida entonces al simple principio de autonomía, sin el contrapeso tradicional del principio de beneficencia.

Desde los lejanos tiempos de la medicina egipcia y el chamanismo, el ser humano ha intentado huir de la enfermedad, paliar el sufrimiento, remediar las carencias y el deterioro. Mediante fármacos mejoramos nuestro estado de salud, a través de prótesis de todo tipo complementamos o corregimos las capacidades de nuestros órganos motores o sensoriales, cuidamos de la salud propia y de la de nuestros congéneres. Todos estos cuidados mantienen una relación positiva con la idea de naturaleza humana, que ofrece una pauta de normalidad. Los cuidados sanitarios buscan devolver a la normalidad la temperatura del enfermo, es decir, volver a ponerla en unos 37° centígrados. Las gafas corrigen la visión hasta ponerla de nuevo cerca de lo normal. El antibiótico pretende devolvernos a un estado de salud normal. Incluso los psicofármacos buscan sacarnos de un estado que se juzga como patológico y ponernos de nuevo en situación de salud. Y las medidas higiénicas y preventivas se orientan hacia el mantenimiento de esta normalidad. No se entenderían en absoluto los cuidados sanitarios si no fuese por referencia a un estado de normalidad o de salud que consideramos ajustado a la naturaleza psico-biológica del ser humano. La actividad sanitaria corre un riesgo si se niega la naturaleza humana, pues se apoya conceptualmente en ella. Pero dicha negación no tiene por qué ser la única ni la última palabra en este debate.

2.2. *La naturalización de la naturaleza humana*

En realidad, la expresión que da título a este epígrafe no es redundante, aunque a primera vista lo parezca. No lo es porque se pueden dar, e históricamente se han dado, diversas concepciones no naturalistas de la naturaleza humana. Para entender esto tendremos que abordar ya directamente el sentido del propio concepto de naturaleza, que hasta aquí veníamos utilizando de modo un tanto ambiguo. No cabe duda de que el término cubre un ingente campo semántico. El término latino *natura* traduce el griego *physis*. Ambos aportan la idea básica de nacimiento y movimiento autónomo. Se han utilizado tanto para referirse a la esencia de algo, lo que ese algo es de por sí, desde su nacimiento, como para nombrar el conjunto de las cosas sometidas a la dinámica autónoma del nacimiento, el movimiento y la corrupción. Así, una cosa es preguntarnos por la naturaleza del ser humano, valga decir por su esencia, y otra cuestionarnos si

pertenece o no a la naturaleza, es decir, al conjunto de las cosas naturales, lo cual es tanto como preguntar si su naturaleza es natural. Y esta cuestión admite diversas respuestas, por más que parezca tautológica a primera vista.

Podemos asomarnos a la pluralidad de respuestas posibles a través del juego de los opuestos. El término naturaleza se opone a términos distintos en diferentes contextos. Así, en un cierto sentido, naturaleza se opone a *cultura*, como aquello que poseemos desde el nacimiento se opone a lo que hemos adquirido. Se podría definir incluso la cultura como la información transmisible por vía no genética. Podríamos, por tanto, sostener una visión culturalista de la naturaleza humana, según la cual, lo esencial y determinante en el ser humano no son los genes o lo innato, sino precisamente lo adquirido por vía cultural.

En otro sentido la naturaleza se opone a la *sociedad*, como el bosque a la urbe. Sócrates decía que, en tanto que ser humano, no se le había perdido nada fuera de la polis. Es decir, proponía una visión social de la naturaleza humana. Muchas personas también actualmente se encuentran más ubicadas dentro de la ciudad que en la soledad de la naturaleza. Por ejemplo, Fernando Savater [7, p. 23] escribe: “Nuestra naturaleza es la sociedad. En el bosque o entre las olas podemos llegar a sentirnos a veces (por un tiempo) a gusto; pero en la sociedad nos sentimos, a fin de cuentas, nosotros mismos”. Diríamos, en consecuencia, que el ser humano, por naturaleza, pertenece más a la sociedad que a la naturaleza.

La ubicación social del ser humano hace que esté sometido no sólo a las leyes naturales, físicas, sino también a una serie de leyes emanadas de la sociedad que podemos juzgar como convencionales. En este sentido, naturaleza se opone a *convención*. De nuevo, podríamos considerar que el ser humano es tal en la medida en que se comporta conforme a tales convenciones y también en la medida en que tales convenciones progresan hasta recoger lo que hoy llamamos derechos humanos.

Se puede discutir si la ley de la ciudad debe, a su vez, compararse o aproximarse a alguna suerte de ley moral natural. En cualquier caso, esta ley natural-moral, a diferencia de las leyes naturales-físicas, sería reconocida por la razón humana y acatada por la libre voluntad de las personas. Aquí naturaleza se opone a *razón*, también a *libertad* y a *voluntad*. El ser humano puede entonces ser conceptualizado más por su razón que por su pertenencia a la natura, más por su libertad que por sus

condicionamientos innatos, más por sus aspiraciones y proyectos voluntarios que por el punto de partida de su nacimiento.

Ya hemos visto más arriba cómo Ortega oponía naturaleza a *historia*. Así como el resto de los seres siguen su curso marcado por la naturaleza, el planeta su órbita y el animal su instinto, el ser humano traza su ruta social desde la libertad y la razón, de modo que acaba desarrollando una historia. Nos hallamos de nuevo ante una concepción no naturalista, sino en este caso historicista, de la naturaleza humana.

Hasta aquí hemos contrastado la estabilidad de la naturaleza, su carácter de dato, de ciclo, de ley inmutable, frente a lo humano, más dinámico, cambiante, menos sumiso a una legalidad implacable, más elegible según preferencia o razón. Sin embargo, y por paradójico que parezca, también se pueden ver las cosas en un sentido contrario. Cuando se ha opuesto lo natural a lo *sobrenatural*, lo natural a lo *eterno*, la naturaleza al *espíritu* o a la *gracia*, entonces se ha hecho énfasis en el carácter mudable de la naturaleza. Se ha resaltado la sumisión de la misma al baile del nacimiento y la muerte. En el otro polo estaría lo sobrenatural y eterno. El ser humano, para muchos, pertenece fundamentalmente a este plano, sería una criatura dotada de una chispa divina, dotada de espíritu y asistida por la gracia. En este caso no se niega la naturaleza humana, sino que se la sitúa principalmente en el plano sobrenatural. Lo que se niega es una concepción estrictamente naturalista de la naturaleza humana.

Consideremos, por último, el contraste entre lo natural y lo *artificial*. Hasta hace poco se veía como la oposición entre dos dominios disjuntos de objetos. Los seres vivos, por supuesto, caían siempre del lado de lo natural. El ser humano, productor de los artefactos, era considerado también como parte de lo natural. Actualmente las cosas han cambiado. Tendemos a ver lo natural y lo artificial como fuerzas que confluyen en la producción de los mismos objetos, no como dominios disjuntos de objetos. Los seres vivos, tanto como los no vivientes, pueden ser producto a un tiempo de la naturaleza y del arte. Por ejemplo, los ecosistemas de un parque natural protegido están controlados técnicamente y legislados por leyes sociales. El ratón y el maíz transgénicos son al mismo tiempo hijos de la naturaleza y de la tecnología. Asimismo, el propio ser humano puede ser sometido a modificaciones técnicas, puede ser convertido en artefacto. Nos preguntamos si es deseable la artificialización del ser humano ¿Conviene que pasemos de ser entidades naturales a ser artefactos de nuestra propia creación? Si respondemos

positivamente, entraríamos en una concepción no naturalista, sino artificialista, de la naturaleza humana.

Hemos comprobado, pues, que no hay nada de redundante en la idea de una concepción naturalista de la naturaleza humana. Uno de los filósofos más influyentes en la línea de la naturalización ha sido David Hume (1711-1776), con su *Tratado sobre la naturaleza humana* [8]. Pero este enfoque naturalista, si se radicaliza, lleva en sí el germen de su propia destrucción. La naturalización radical de la ética -y en nuestro caso de la bioética- acaba derivando en simple emotivismo e irracionalismo que amenazan a la propia moral. Hume asegura que "no nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas". [8, p. 561]. Estos riesgos de una naturalización radical de la naturaleza humana fueron detectados tempranamente por Kant (1724-1804). Él aboga por un estudio científico de la naturaleza inanimada, conforme al método newtoniano. Pero al mismo tiempo advierte que no es esperable, ni deseable, una radical naturalización del ser humano.

Es cierto, como sostiene Darwin (1809-1882), que compartimos origen con el resto de los vivientes, pero, en palabras del biólogo español Andrés Moya [9, p 304], "las propiedades emergentes, nos han transportado a mundos radicalmente nuevos, mundos que solemos evaluar como progresivamente mancos de naturaleza. El mundo de los humanos es un mundo que se ha fabricado con hallazgos biológicos fundamentales que, una vez aparecidos, nos ha puesto en una tesitura de vida progresivamente desnaturalizada". No se puede negar que el ser humano y todas sus facultades tienen base biológica, ni que se han ido gestando a lo largo de un proceso evolutivo. También tienen base física, por cierto. Es verdad que estamos constituidos por células tanto como que estamos hechos de átomos. Tan cierto es que nos precede la filogénesis como que venimos del Big Bang. Cualquier avance de las ciencias naturales que permita el esclarecimiento de estas bases y de estos orígenes será de utilidad para conocer mejor al ser humano. Pero esto no es lo mismo que afirmar que el ser humano es un montón de átomos o de células. Es decir, el imprescindible estudio naturalista de la génesis y de las bases físicas y biológicas del ser humano no equivale a la completa naturalización del mismo. ¿Es posible un concepto moderadamente naturalista del ser

humano?, ¿una noción de naturaleza humana que haga justicia a los principios de la bioética y a las buenas prácticas sanitarias?

3. La naturaleza humana en las tradiciones kantiana y aristotélica

3.1. La tradición kantiana

A la búsqueda de un concepto adecuado de naturaleza humana, podríamos explorar primero la perspectiva kantiana. En Kant no se niega la naturaleza humana y existe una resistencia a su plena naturalización. Sin embargo, quizá en Kant la desnaturalización de la naturaleza humana sea excesiva. Viene aquí al caso el pasaje de la *Crítica de la razón pura* [10, pp. A532 y B560] en el que Kant afirma: “Sólo podemos concebir dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: la que deriva de la *naturaleza* y la que procede de la *libertad*”. Este texto parece tener continuidad con otro más famoso que le sirvió de epitafio y que encabeza la conclusión de la *Crítica de la razón práctica* [11]: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto [...]: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”.

En la concepción kantiana de la naturaleza humana quizá se dé un extrañamiento excesivo respecto de la naturaleza, al menos para el gusto contemporáneo. Los mundos de la naturaleza y de la libertad, el cielo estrellado y la ley moral, no tienen por qué ser tan ajenos el uno al otro como Kant sugiere. Aun así, entiendo que en Kant aparecen ideas muy valiosas sobre la naturaleza humana, muy útiles e iluminadoras en nuestros días. Especialmente interesante es la idea de que cada persona es un fin en sí misma; no debe ser vista ni tratada tan solo como un medio. Nunca se debe olvidar, ni en la atención sanitaria, ni en el debate bioético, esta concepción kantiana de la dignidad de las personas.

3.2. La tradición aristotélica

Otra tradición que a mi modo de ver resulta valiosa y prometedora para nuestra tarea es la aristotélica, que se sitúa claramente en la línea de una naturalización moderada de la naturaleza humana. Durante algún tiempo se dio en filosofía la tendencia a olvidar el aspecto corporal e incluso social del ser humano. En la estela de la filosofía cartesiana se llegó a construir una idea del hombre como un ser principalmente racional, y una idea

de la razón como algo abstracto y completamente desencarnado. Desde esta perspectiva, difícilmente se podía pensar la vulnerabilidad y la dependencia como notas integrantes de lo humano. Más bien se veían como defectos o disminuciones de lo humano. De este modo, el ser humano por antonomasia sería el hombre racional, adulto, libre, autónomo, sano, lúcido y capaz. La versión más digna y aceptable de esta figura es la que aporta Kant al presentar al ser humano principalmente desde el ángulo de su autonomía, desde la razón que se da la norma a sí misma. La versión más exagerada y peligrosa la encontramos en el superhombre nietzscheano, que trasciende o niega la naturaleza humana y se inventa a sí mismo por completo desde la voluntad de poder.

En cambio la filosofía aristotélica ha definido siempre al ser humano como un animal racional y social (*zoon logon politikon*). En esta definición el término *animal* no debe ser minusvalorado, sino tomado en un sentido serio como parte de nuestra naturaleza. La razón no debe ser entendida como una instancia desencarnada, sino como la sensatez y la prudencia que nace de la experiencia vital. Lo social, por último, nos indica que resulta connatural a los seres humanos la mutua dependencia. De modo que la vulnerabilidad animal y la dependencia social que nos acompañan necesariamente no son defectos de lo humano, sino partes de lo propiamente humano. La veta cristiana que santo Tomás de Aquino (1224-1274) añadió al aristotelismo puso de manifiesto el valor los débiles, de los ancianos, de los niños y de los enfermos.

En los últimos tiempos, nuestra sociedad ha sentido también la necesidad de compensar los excesos de individualismo. Son varios los pensadores que han vuelto a poner en primer plano los vínculos de dependencia y la necesidad de mutuo cuidado. Es de interés en este sentido el libro del pensador neoaristotélico Alasdair MacIntyre, titulado *Animales racionales y dependientes* [12]. Mi objetivo central al citar aquí a este filósofo contemporáneo es buscar unas bases filosóficas sólidas para el respeto a la dignidad humana, y muy especialmente en el caso de las personas más vulnerables y dependientes. El libro de MacIntyre es una obra de filosofía moral escrita no desde la condescendencia hacia las personas dependientes, sino desde el reconocimiento de que todos hemos sido, algunos lo son o lo somos, y todos seremos, un día u otro, personas dependientes. MacIntyre concibe al ser humano como un animal racional y autónomo, pero también por naturaleza dependiente.

Según MacIntyre, el “nosotros” que se suele utilizar en la literatura de la filosofía moral no será ya nunca más el “nosotros” exclusivo de las personas plenamente autónomas y en posesión de todas sus fuerzas y facultades. Ese “nosotros” del sujeto moral incluirá

también a las personas no perfectamente autónomas, porque personas dependientes, en algún momento de la vida, lo somos todos. En la relación de dependencia hay alguien que proporciona cuidados y otro que los recibe. Ambos deben desarrollar virtudes propias, sin las cuales la vida humana se degradaría.

Aquí contamos con la ventaja de que el ser humano no aparece completamente separado de la naturaleza, pero tampoco absolutamente naturalizado. La idea de naturaleza humana que hay en Aristóteles incluye e integra seriamente nuestra condición animal, como ha destacado MacIntyre. Somos animales, y por ello vulnerables. Sin embargo, la naturaleza humana no se reduce a esta condición. Somos también sociales, y por tanto dependientes los unos de los otros, lo cual da perfecto sentido a la idea de déficit de autocuidado que está presente en la teoría de la enfermería. Y tenemos una dimensión racional que se proyecta hacia lo ético, lo lingüístico, la capacidad de autoconciencia y la voluntad libre. Con todo, cada ser humano es una unidad en la que estas dimensiones aparecen integradas, no meramente yuxtapuestas. Por ello cobra también sentido el enfoque holista al que nos hemos referido más arriba. A partir de esta concepción de la naturaleza humana, Aristóteles [13, pp. 1097b–1098a] identifica cuál es la función del ser humano, que se orienta hacia la felicidad, entendida esta como realización e integración plena de los aspectos animales, sociales y racionales del ser humano.

4. Resumen conclusivo

La enfermería tiene por función principal el cuidado de la salud del ser humano. Según hemos visto, estos términos remiten a la cuestión de fondo de la naturaleza humana. Hay distintos planteamientos filosóficos respecto de esta cuestión. Están los pensadores que niegan directamente que exista una naturaleza humana, así como aquellos que pretenden una naturalización radical de la misma. Por las razones ya expuestas, ninguno de estos dos planteamientos hace justicia a la idea de cuidado de la salud del ser humano, ninguno sirve como fundamento antropológico para pensar la enfermería. Hemos buscado, como alternativa, tradiciones filosóficas que no nieguen la naturaleza humana ni la reduzcan a simple hecho natural. Entre ellas tenemos la tradición kantiana, que propone ideas muy valiosas para la práctica y fundamentación de la enfermería, especialmente la idea de dignidad inalienable de la persona. No obstante, con esta tradición corremos el riesgo de separarnos en exceso del polo naturalista. La tradición

aristotélica, como la kantiana, afirma la existencia de una naturaleza humana, pero, a diferencia de la kantiana, sitúa la naturaleza humana en el justo medio de un naturalismo moderado.

La tradición aristotélica reconoce nuestra condición biológica de animales, y con ella nuestra fragilidad y vulnerabilidad. Afirma nuestra condición social, y por lo tanto dependiente. Esta caracterización del ser humano ofrece una base antropológica muy sólida y objetiva a la teoría de la enfermería como compensación del déficit de autocuidado. En tercer lugar, la tradición aristotélica enfatiza los aspectos racionales del ser humano. Estos aspectos hacen del ser humano algo diferente del simple animal. A diferencia del resto de los animales, el ser humano está abierto a la autoconciencia, a lo lingüístico, a lo técnico y artístico, a lo científico, a lo moral y a lo espiritual. El énfasis en estas diferencias hace que la posición aristotélica se pueda considerar como una forma de naturalismo no radical, sino moderado. Ahora bien, todos estos rasgos no se hallan en nosotros yuxtapuestos, sino integrados. Lo animal, lo social y lo racional están en cada uno de nosotros como rasgos de una entidad única e integral, que es la persona, no como sumandos yuxtapuestos. Esta concepción integral de lo humano nos sirve para dar base y sentido a la concepción holista de la enfermería.

Por último, una vez establecido en qué consiste la naturaleza humana, podemos saber en qué consiste el bien del ser humano, su función, es decir, la felicidad: se trata del pleno desarrollo de una vida propiamente humana, dotada de un suficiente bienestar, dada nuestra condición animal, de una armoniosa convivencia, dada nuestra condición social, y de un adecuado grado de desarrollo espiritual, dada nuestra condición racional. En función de todo ello podemos establecer también en qué consiste la salud, entendida como instrumento al servicio de la felicidad humana.

En suma, la concepción aristotélica de la naturaleza humana resulta hoy día una base muy adecuada para fundar y evaluar sensatamente cualquier actividad sanitaria y cualquier propuesta bioética.

Referencias bibliográficas

- [1] Consejo Internacional de Enfermeras. Definición de enfermería. [Consultado el 23 de marzo de 2012]. Disponible en: URL: <http://www.icn.ch/es/about-icn/icn-definition-of-nursing/>.

- [2] Orem, DE. *Modelo de Orem. Conceptos de enfermería en la práctica*. Barcelona: Masson-Salvat; 1993.
- [3] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer; 1927.
- [4] Organización Mundial de la Salud. Definición de Salud. [Consultado el 23 de marzo de 2012]. Disponible en: URL: <http://www.who.int/suggestions/faq/es/>.
- [5] Otega y Gasset, J. La barbarie del “especialismo”, en *La rebelión de las masas*. 37ª ed. Madrid: Revista de Occidente; 1963.
- [6] Mosterín, J. *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa; 2006.
- [7] Savater, F. *Política para Amador*. Barcelona: Ariel; 2004.
- [8] Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos; 1988 [primera edición en inglés de 1739].
- [9] Moya, A. La domesticación de la naturaleza: de la artificialización a la intervención, *Endoxa* 2010; 24: 291-310.
- [10] Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara; 1978 [primera edición en alemán de 1781].
- [11] Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza; 2000 [primera edición en alemán de 1788].
- [12] MacIntyre, A. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós; 2001 [primera edición en inglés de 1999].
- [13] Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos; 1995.