



Límite

ISSN: 0718-1361

revlimite@uta.cl

Universidad de Tarapacá

Chile

Iracheta Fernández, Francisco
SOBRE DIGNIDAD Y EUTANASIA VOLUNTARIA: TRES APROXIMACIONES MORALES (II PARTE)
Límite, vol. 7, núm. 25, 2012, pp. 25-39
Universidad de Tarapacá
Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83624079003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SOBRE DIGNIDAD Y EUTANASIA VOLUNTARIA: TRES APROXIMACIONES MORALES (II PARTE)*

*ON DIGNITY AND VOLUNTARY EUTHANASIA:
THREE MORAL APPROACHES (II PART)*

Francisco Iracheta Fernández**

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Puebla
Puebla-México

*Recibido 07 de agosto 2011/Received August 07, 2011
Aceptado 09 de noviembre 2011/Accepted November 09, 2011*

RESUMEN

Un tema complejo en la bioética contemporánea es el que versa sobre la decisión de poner fin a una vida humana, y dentro de éste, quizás el que tiene que ver con la práctica de la eutanasia voluntaria (o también llamada suicidio asistido) es el más ampliamente discutido. Desde el punto de vista de su consideración moral, no es poco frecuente encontrar en los debates en torno al tópico la apelación a la palabra “dignidad humana”. Este ensayo reflexiona sobre las diferencias y similitudes de significado que tiene el concepto de dignidad para las tres tradiciones morales occidentales más importantes, a saber, la utilitarista, la bíblica y la kantiana. Nuestro objetivo es revisar la postura moral que estas mismas tradiciones mantienen sobre la cuestión del suicidio asistido desde el punto de vista de sus particulares concepciones de dignidad.

Palabras Clave: Dignidad Humana, Suicidio Asistido, Ética Utilitarista, Ética de Kant, Ética Bíblica.

ABSTRACT

A complex issue in contemporary bioethics concerns with the decision of putting an end to a human life, and within this, the topic of voluntary euthanasia (or assisted suicide) is perhaps the most widely discussed. From the standpoint of moral consideration it is very common to find in these discussions the appeal to the concept of “human dignity”. This essay seeks to reflect upon the differences and similarities of the meaning of the word “human dignity” for the more important moral western traditions, namely, Utilitarian,

* La “Primera Parte” de este artículo aparece en *Límite* Vol. 6, N° 24, correspondiente al segundo semestre del 2011.

** Vía Atlixcáyotl 2301. Reserva Territorial Atlixcáyotl. C.P 72453. Puebla. México. E-mail: firacheta@itesm.mx

Biblical and Kantian ethics. Our aim is to review the moral position that each of these traditions hold upon the issue of assisted suicide.

Key Words: *Human Dignity, Assisted Suicide, Utilitarian Ethics, Kantian Ethics, Biblical Ethics.*

III

Para la ética kantiana, las razones utilitaristas que hacen permisible la práctica de la eutanasia voluntaria son moralmente prohibitivas; y las defendidas por las alas conservadoras para prohibirla son también razones que pueden oponerse al deber que una persona tiene para consigo misma como agente con valor intrínseco o dignidad. Como intentaremos mostrar en este apartado, el valor de la dignidad tratado por la ética de Kant sugiere que en algunas circunstancias el suicidio puede concebirse como un *deber* moral para un agente, independientemente de sus inclinaciones y deseos.

En la *Fundamentación metafísica de las costumbres*¹ –que busca ser una reflexión moral del *De officiis* de Cicerón–² Kant explica que el imperativo categórico expresado en la Fórmula de la Humanidad (FH), esto es, “obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como fin y nunca solamente como mero medio”, tiene el objetivo central de evaluar los fines de las máximas o de los principios subjetivos por los cuales de hecho actuamos. Puesto que toda acción tiene como objeto un fin, la FH, como señala Kant, provee a los hombres “acceso a la ley moral” porque al tener contenido “acerca la ley a la intuición” (IV, p. 437). La aplicación práctica de la FH al acto del suicidio aparece ilustrada en primer lugar por tratarse de una acción que viola un deber perfecto hacia uno mismo (IV, p. 429)³, y determina que al cometerse suicidio por las *razones* que se establecen en la máxima, es decir, escapar de una situación penosa por dolorosa y difícil de soportar, la persona se está tratando a sí misma como medio y no como fin.

De acuerdo con Kant, las personas y toda naturaleza racional son fines en sí mismos porque son la fuente de cualquier valor. Kant se propone mostrar este punto en el argumento regresivo que podemos encontrar en la misma segunda parte de la

¹ La paginación citada corresponde a la Edición Académica de las obras kantianas, *Kants gesammelte Schriften (KGS), herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, 29 volúmenes ff. A esta edición aludimos bajo la abreviatura *Ak*. Con números romanos indicamos el volumen y con números arábigos la paginación del volumen que contiene la obra en cuestión.

² Hay muchos trabajos que han buscado tanto rescatar como analizar los componentes estoicos de la filosofía kantiana. En particular, para lo que nos ocupa aquí en relación con el suicidio, el trabajo de Michael Seidler (1983) resulta ampliamente esclarecedor.

³ Esta es una cuestión importante que diferencia el deber kantiano de no cometer suicidio del deber moral bíblico de no hacerlo. Para la ética de Kant, este deber se sustenta en una obligación que uno tiene hacia uno mismo y que no se desprende de la obligación que uno tiene de respetar el mandato en general (que incluye un deber hacia los demás) “No matarás”. Para Kant no habría deber de no cometer suicidio si no hubiese en primera instancia deberes de humanidad hacia *uno mismo*, mientras que para la moral judeocristiana de inspiración agustiniana no habría deber de no cometer suicidio si no se presupone la obligación ante los *otros* de no matarlos.

Fundamentación, poco después de la enunciación de la FH y de los ejemplos que ilustran su aplicación (Korsgaard, 1996). La idea general es que no habría valores si no fuese por la existencia de voluntades que valoran (p. 123). Las cosas u objetos materiales, incluso los animales, tienen valor en la medida en que las personas les ponen valor o precio. Pero una persona, por ser precisamente la fuente condicionante de cualquier valor, no puede venderse o subordinarse como agencia racional a un fin que considere más importante que su propia identidad. No puede, pues, ser tratada como medio, por sí misma ni por nadie, sin poner en contradicción su propia naturaleza como agencia racional. El fin que tiene un ser racional para suicidarse, cuando tiene que ver con su propia idea de *bienestar, agrado y placer*, pone en entredicho el fin que es deber de no tratarse a sí mismo como cosa o instrumento porque su propia persona, su identidad como agente práctico, está siendo supeditada a un objeto con valor relativo. Para Kant, el bienestar y la autonomía no van atados como en la ética utilitarista. El bienestar se remite a bienes heterónomos, ajenos a la propia naturaleza trascendental del atributo de personalidad.

Ahora bien, es en este punto en donde el concepto de dignidad (*Würde*) entra en escena. Justo después de que Kant explica en la *Fundamentación* que en el Reino de fines todo tiene, o bien un precio de mercado o dignidad, encontramos la siguiente idea esencial:

Lo que está en general relacionado con las inclinaciones y las necesidades humanas tiene un *precio de mercado*; aquello que, incluso sin presuponer que se hace por una necesidad, se conforma con cierto gusto, esto es, con un disfrute sin propósitos interesados en el ejercicio de nuestras facultades mentales tiene un *precio de lujo*. Pero aquello que constituye la condición bajo la cual solamente algo puede ser un fin en sí mismo no tiene un valor relativo, esto es, un precio, sino valor intrínseco, esto es, *dignidad* (Kant, 1996, pp. 434-435).

La condición para que algo sea fin en sí mismo es que tenga valor intrínseco, y algo que posee valor intrínseco tiene dignidad. Es por dignidad que una persona no puede darse muerte por el fin de escapar a un estado penoso en el que hay más males que dicha o gozo. En la medida en que las tradiciones bíblica y kantiana prescriben una prohibición moral respecto a la práctica de la eutanasia voluntaria comprendida como suicidio por razones de subordinar el valor propio a bienes relativos (que es, como vimos, lo que Kass argumenta), es obvio que ambas simpatizan más o menos entre sí. Desde el punto de vista kantiano, David Velleman argumenta que:

La dignidad de una persona no es algo que ella puede aceptar o declinar, puesto que no es un valor *para* ella, sino es un valor *en* ella que únicamente puede violar o respetar. Tampoco puede ser sopesada en contra de lo que es bueno o malo para ella (Velleman, 1999, p. 613).

En este sentido, la dignidad es un valor *en* la persona y no un valor *para* la persona, es que la concepción kantiana de dignidad humana, como explica nuevamente Velleman, toca el significado de “santidad”:

[...] hablar del valor de alguien como persona suena a religión más que a filosofía. Sin embargo, este modo de hablar es una versión secular del modo de hablar religioso sobre la santidad de la vida humana [...] Mi propio punto de vista es que nuestros valores serían incoherentes mientras que falte la contraparte de la santidad de la vida humana (Velleman, 1999, pp. 615-616).

Sin embargo, mientras que para la concepción de dignidad sustentada por la tradición bíblica el suicidio es reprochable por el valor que tiene la *vida humana* en toda su extensión y el deber que tenemos por protegerla y cuidarla, para el concepto de dignidad que sustenta la ética de Kant el suicidio es reprochable por el valor que tiene la *persona* como miembro de la humanidad y como ser racional. Como explica nuevamente Velleman (1999): “Lo que la moralidad secular debe considerar como sacrosanto, he sugerido, no es el organismo humano sino la persona, y un feto podría comprender uno pero no el otro” (p. 616).

En este sentido, las tradiciones utilitarista y kantiana convergen: el valor de la dignidad no es propio de criaturas racionalmente incompetentes. Sin embargo, hablamos de concepciones distintas de racionalidad. Para la tradición utilitarista, la racionalidad no es más que la competencia de tomar decisiones considerando el propio bienestar, en conformidad con los sentimientos cualitativos y cuantitativos de placer y ausencia de dolor. En este sentido, se trata de lo que Kant denomina “razón práctica empírica”, pero no pura o a priori.

¿Pero qué pasa cuando una persona se suicida por una razón distinta, no asociada con el “principio del amor propio”. ¿Puede ocurrir que su fin sea consistente con el valor que tiene como ser con dignidad? En las lecciones de ética denominadas *Moralphilosophie Collins* (Ak. XXVII. p. 1)⁴, Kant enseña que las acciones voluntarias por terminar con la propia vida no son siempre, después de todo, moralmente impermisibles. Por lo menos si entendemos el sacrificio como una forma de suicidio⁵. Respecto al suicidio, Kant sostiene que se trata de un acto que “sobrepasa todos los límites del uso del libre arbitrio, dado que éste sólo es posible si existe el sujeto en cuestión” (Ak. XXVII.1, p. 370). Y un poco más adelante añade:

Al hombre le resulta grato pensar que tiene la libertad de abandonar el mundo cuando guste, e incluso parece darse cierto ingrediente moral en este razonamiento [...] Sin embargo, esta apariencia moral se desvanece tan pronto como se advierte que la libertad sólo puede subsistir bajo una condición inalterable. Esta condición es la de que mi

⁴ Las referencias que usaremos de este texto provienen de la traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero (1988).

⁵ La Congregación para la doctrina de la fe, en su “Declaración sobre la eutanasia”, hace igualmente un paréntesis para diferenciar un acto suicida del sacrificio. El texto señala: “se deberá, sin embargo, distinguir bien del suicidio aquel sacrificio con el que, por una causa superior –como la gloria de Dios, la salvación de las almas o el servicio a los hermanos– se ofrece o se pone en peligro la propia vida” (1980, párr. 13). En este sentido, parece ser correcta la idea de que, al igual que ocurre con la ética de Kant, la moral de la Iglesia católica en algunas circunstancias podría reconocer al sacrificio de la vida como una especie de deber moral, sobre todo cuando el sacrificio está motivado por la “gloria de Dios”. No obstante, a diferencia de lo que ocurre con la ética de Kant, este sacrificio nunca podrá ser justificado sobre la base del valor de la dignidad de la persona como *valor intrínseco*.

libertad –que no admite limitación externa alguna– no puede ser utilizada en contra mía para destruirme. La libertad así condicionada es una libertad noble (Kant, 1988, p. 193)⁶.

La idea expuesta aquí es simple: puesto que la libertad humana depende de la vida humana, el acto de cometer suicidio no puede ser libre sin contradicción⁷. Quien está usando su libertad para destruirse está socavando con su propia libertad la condición fundamental misma que le permite hacer uso de su libertad, esto es, la vida. Por esta razón es que la moralidad supuestamente presente en el pensamiento del suicida –como pensaría el estoico– no es más que una falsa impresión. Pero al inicio del apartado que sigue a la discusión sobre el suicidio, intitulado “Acerca de los cuidados concernientes a la supervivencia”, encontramos una idea diferente:

Respecto a los cuidados que deben ser observados en relación con el deber de la supervivencia, diremos lo siguiente: la vida en sí y por sí misma no representa el supremo bien que nos ha sido confiado, ni por lo tanto el que debemos atender en primer lugar. Existen deberes de rango superior al de la supervivencia cuya puesta en práctica conlleva a veces el sacrificio de la vida. La experiencia nos demuestra que un hombre indigno aprecia más su vida que su persona. El valor que se concede a la vida suele ser inversamente proporcional al atribuido a la propia estima (Kant, 1988, p. 195).

El hecho de que existen deberes más importantes que el cuidado y mantenimiento de la propia vida sugiere que quien entrega su vida por algo a cambio no necesariamente actúa de manera inmoral. Algunos deberes pueden llegar a ser no cumplidos por razón de mantener la “libertad noble”, esto es, la libertad condicionada por la vida. Es así que en algunas circunstancias puede ocurrir que el mantenimiento de la “libertad noble” –no atentar contra la vida por mor de conservar la libertad– puede convertirse en un obstáculo moral.

¿Qué es este algo de lo cual se habla que tiene mayor valor que la vida y que actuar en conformidad con él justifica la permisibilidad moral de sacrificar la vida? Al final del pasaje Kant afirma que los deberes de rango superior son los que tienen que ver con la propia estima; y al sostener poco después que quien cuida la vida a costa de rebajar la propia estima “*deshonra a la humanidad en su propia persona*”, es razonable concluir que los deberes de rango superior que Kant tiene en mente aquí son aquellos que se sustentan en el valor de la dignidad. Por ello es que señala lo siguiente:

La cuestión de en qué medida debemos de estimar la vida y en cuál arriesgarla es una cuestión resbaladiza. El punto arquimédico en este terreno es que la humanidad en cuanto tal es, en nuestra persona, un objeto del máximo respeto e inviolable. En aquellos casos en los cuales el hombre conculque este principio se verá obligado a sacrificar su vida

⁶ Kant tiene en mente aquí a la escuela estoica, para la cual el suicidio no representa realmente un mal moral. De hecho, para algunos estoicos como Séneca, el suicidio representa un escape hacia la libertad (Seidler, 1983).

⁷ Recordemos que este es el mismo argumento defendido por León Kass. Incluso, Kant hace referencia a un argumento teológico para defender su aversión moral al suicidio, aunque explica que “el suicidio es ilícito y aborrecible no porque Dios lo haya prohibido, sino que Dios lo prohíbe precisamente por su carácter aborrecible” (Ak. XXVII.1, p. 375). Se trata de una declaración que favorece el realismo del valor.

con tal de no deshonrar a toda la humanidad en su persona, cosa que hace cuando se deja humillar por los demás. [...] No se trata tanto de que el hombre tenga una larga vida, como de cuanto viva lo haga dignamente, esto es, *sin vulnerar la dignidad de toda la humanidad* (Kant, 1988, p. 196)⁸.

Teniendo este pasaje como premisa, Kant concluye que “la conservación de la vida no constituye el deber supremo, sino que con frecuencia ha de ser colocada en un segundo plano *para vivir dignamente*” (p. 197)⁹. Kant piensa que el sacrificio es moralmente justificable cuando el motivo que se tiene por entregar la vida es por un fin que se estima de mucho mayor valor que la vida misma. Y no hay ningún otro valor hacia el cual tenemos un deber absoluto que el de la dignidad de *toda la humanidad* en nuestra persona. El suicidio en cambio es absolutamente impermissible porque Kant adopta una noción de suicidio de acuerdo con la cual las razones por las cuales una persona se suicida siempre y en todos los casos tienen que ver con intereses del propio bienestar, sustentados en los objetos de placer y de dolor. Es la creencia de que *todo* acto suicida tiene motivos hedonistas y *algunos* actos de sacrificio tienen como motivos el valor de la humanidad y de la dignidad, lo que permite a Kant sostener que el mismo valor (la dignidad) y principio (FH) puede justificar moralmente el deber del sacrificio y prohibir moralmente el suicidio.

La pregunta ahora es: ¿cabe la posibilidad de ampliar los horizontes presupuestos por Kant y admitir que un suicidio puede ser realizado por los mismos motivos por los que se realiza el sacrificio moralmente justificado? Algunos filósofos morales kantianos contemporáneos, como David Velleman y Thomas Hill, piensan que esta pregunta puede ser respondida afirmativamente. Puesto que las motivaciones suicidas pueden sustentarse en bienes no relativos al individuo, el suicidio no tiene por qué limitarse exclusivamente a lo que Kant entiende por intereses individuales. Como lo pone Velleman, siguiendo la misma línea argumentativa de Thomas Hill (1991):

La objeción kantiana al suicidio no consiste en que se destruye algo de valor. La objeción no es incluso en contra del suicidio *per se*, sino al suicidio cometido por un tipo particular de razón, esto es, por el fin de obtener beneficios o escapar de daños. Y la objeción al suicidio cometido por esta razón es que denigra la dignidad de la persona, por cambiar su persona por bienes que son de interés relativo, como si fuera uno de ellos. Esta interpretación a la objeción del suicidio deja abierta la posibilidad de que la dignidad personal sea una justificación para el suicidio en otras circunstancias [...]. El kantismo podría ser entonces capaz de avalar la noción de morir con dignidad (Velleman, 1999, p. 616).

Y de aquí entonces que, como sugiere Velleman, pueda hablarse de un deber moral o una obligación moral de morir por razones de dignidad:

Cuando una persona no puede mantener la vida y la dignidad, su muerte puede ser moralmente justificable. Uno a veces está permitido, *incluso obligado*, a destruir objetos de

⁸ Énfasis añadido.

⁹ Énfasis añadido. Kant, 1998, p. 197.

dignidad si se deterioran en modos que serían ofensivos en contra de su valor. [...] La dignidad requiere no únicamente la preservación de aquello que la posee sino también la destrucción de quien la pierde, si la pérdida resulta ser irreparable (Velleman, 1999, p. 617)¹⁰.

Para una persona su muerte puede tornarse en un deber moral en caso de que no pueda seguir viviendo en conformidad con las demandas del valor de la dignidad humana. Uno debería de morir con dignidad por razones de que no puede seguirse viviendo sin atentar contra el *valor de la dignidad de toda la humanidad*. Nótese entonces que el concepto de “dignidad humana” tiene aquí un sentido de generalidad y proyección que nos sobrepasa a todos desde una perspectiva de lo que cada cual, individualmente, es. Cada uno tiene dignidad, exclusivamente, por relación con el todo. Es en virtud de la *idea de humanidad* que el ser humano es digno, mientras que, para la concepción de dignidad humana defendida por Kass en conformidad con la moral judeocristiana, el ser humano, *cada ser humano*, es digno independientemente de una idea general de humanidad que lo incumba y con la cual se relacione.

Resulta entonces plausible afirmar que la propuesta kantiana da lugar a considerar dos tipos de suicidios: el suicidio motivado por bienes relacionados con el propio interés, que podríamos denominar “suicidio egoístamente motivado”, y el suicidio motivado por bienes independientes del propio interés. Podemos llamar al segundo tipo de suicidio –que ha sido ya discutido en términos de sacrificio– “suicidio altruístamente motivado”, pues cualquier razón para actuar que sea altruista es un tipo de razón que excluye por completo cualquier interés sustentado en el bienestar exclusivamente propio¹¹. La idea de equiparar el “suicidio altruístamente motivado” con la justificación moral de ciertos tipos de sacrificios al modo como los entiende Kant es sugerente. Pues todo acto altruista “trasciende” al individuo en la medida en que nada que tenga que ver con su *ego* empírico representa el motivo para la acción, y esto casa adecuadamente con la misma concepción que Kant tiene de la dignidad humana. La dignidad en Kant no es un asunto *personal*, cuando con esto queremos decir que la dignidad es un valor que reposa en *ti* o en *mí* como *su* beneficiario¹².

¿En qué situaciones entonces el suicidio podría ser pensado como deber moral? Hay por lo menos dos situaciones posibles, ambas sustentadas en razones de actuar *por deber*. En las mismas *Vorlesungen der Ethik*, Kant nos enseña que cuando nuestra vida queda por completo al arbitrio de otros –pues no podemos elegir fines por nuestra propia voluntad– no puede entonces ser vivida en conformidad con el valor de la dignidad de la humanidad. Gracias al avance de la tecnología biomédica, a menudo las personas permanecen con vida por la simple finalidad de complacer intereses ajenos. En tales circunstancias el recurso de la eutanasia aparece como un deber moral por la razón de que los intereses de las personas involucradas se satisfacen a costa de la

¹⁰ Énfasis añadido.

¹¹ Beauchamp, T. (1989). What is Suicide? En Anthony Serafini (ed.), *Ethics and Social Concern* (pp. 277-83). New York: Paragon House.

¹² Darwall, S. (1997). Self-Interest and Self-Concern. *Social Philosophy and Policy*, 14 (01), 158-78.

voluntad del paciente, tratándolo por consiguiente como un simple medio o instrumento. Puede ocurrir que el paciente tenga el interés por recibir asistencia para terminar con su vida, de tal suerte que lo moralmente necesario aquí, esto es, renunciar a la vida porque la permanencia de la misma se interpone con un deber moral, coincida con sus deseos personales. Pero la justificación moral de la eutanasia en este caso no tiene nada que ver con su interés por morir, sino con que el mantenimiento de su vida interesa a otros por el beneficio que su estado con vida pueda traerles. De manera que la máxima de acción del paciente con verdadera estima moral en tales circunstancias sería la siguiente: por dignidad, es decir, por el valor que tiene toda la humanidad en mi persona, recurriré al suicidio cuando mi estado vital represente meramente un instrumento para la satisfacción de intereses de otras personas.

El segundo caso que parece moralmente obligatorio, como explica Velleman (1999), es cuando el dolor físico producido por una enfermedad “tiraniza” al agente, minando por completo su capacidad racional y por consiguiente su capacidad de elección de cualquier tipo de fin *fuera del alivio*. Cuando una persona se encuentra en estos casos, su situación se reduce a una existencia basada exclusivamente en el hedonismo psicológico, pues su único objeto de acción es la ausencia del dolor (p. 618). Pero no se trata de un objeto de elección sino de un objeto que responde a la misma clase de los sucesos naturalmente necesarios, heterónimo en cuanto que se trata de un objeto impuesto por la propia enfermedad. Seguir viviendo con la capacidad de elección minada, reducida a la satisfacción de inclinaciones exclusivamente patológicas, significa rebajar la existencia a la vida simplemente “animal”. Pero ello es hacernos indignos de la humanidad en nuestra persona, por lo que en casos como este la finalización voluntaria de la propia vida se puede poner en términos de un deber moral. Al igual que el caso anterior, el incentivo por morir en esta situación es un motivo (*Bewegungsgrund*) y no una simple inclinación (*Neigung*), pues la acción suicida se hace *por deber* y no por interés.

IV

En conformidad con lo previamente expuesto sobre las diferencias de las concepciones de dignidad y el uso que de él se hace en el debate contemporáneo sobre la moralidad de la práctica de la eutanasia voluntaria, ¿qué postura tomar? En esta última sección del artículo queremos argumentar que es inadecuado defender cualquiera de las tres concepciones expuestas desde dentro del contexto del que cada una de ellas forma parte atacando a las otras, pues ninguna de ellas está exenta de impugnabilidad por razones históricas y/o filosóficas.

La filósofa Elizabeth Anscombe sostuvo hace más de 50 años lo siguiente:

[...] debemos prescindir de los conceptos de obligación y deber –entiéndase obligación moral y deber moral–, de lo que es moralmente correcto e incorrecto y del sentido moral

de “debe”, si esto es psicológicamente posible; porque son sobrevivientes, o derivados de sobrevivientes, de una concepción anterior de la ética que en general ya no sobrevive, y sin ella sólo hacen daño (Platts, 2006, p. 27).

De acuerdo con Anscombe, la concepción que da sentido a los conceptos de deber moral y obligación moral está esencialmente ligada a las morales teológicas, como la de los estoicos, judíos y cristianos. Esto significa que son ininteligibles sin la suposición de que existen leyes morales dadas por Dios a los hombres. Sin embargo, puesto que la filosofía moral moderna ya no recurre a paradigmas teológicos para justificar los conceptos de la vida moral, es deseable entonces erradicarlos de nuestro lenguaje filosófico moral. Anscombe describe la situación en la que se encuentra una ética deontológica, como la kantiana por ejemplo, en términos de “la supervivencia de un concepto fuera del esquema conceptual que lo volvió realmente inteligible” (p. 35)¹³.

Considerando el hecho de que la ética platónica y aristotélica carecen de alguna noción parecida a la del *deber* moral u *obligación* moral, la tesis de Anscombe sobre el origen teológico del concepto de deber moral resulta ser altamente plausible: su origen está en el cristianismo y en la derivación de sus bases éticas de la Tora o de la Ley Mosaica. No obstante, concluir de aquí que el uso de este mismo concepto dentro de la argumentación filosófica moral moderna requiere ser desechado porque la manera moderna de hacer filosofía moral es a expensas de referencias teológicas es un tanto apresurado. Pues es erróneo concluir que el uso de un concepto fuera del contexto que le dio origen hace de ese concepto algo ininteligible, carente de sentido. Como explica Mark Platts (2006), la conclusión correcta sería más bien la siguiente: “o bien el discurso que incluye tal concepto carece de sentido o hay que entender el concepto en otros términos que le dan sentido dentro de *esa* discusión” (pp. 5-6).

Esta conclusión puede ser, en efecto, la adecuada. Pero pensamos que no basta decir que el entendimiento actual que podemos tener de un concepto en términos distintos al de su acepción original considerando el contexto en el que surgió es suficiente para no tener que llegar a la conclusión, como a la que llegó Anscombe, de que es pertinente desecharlo. Es decir, se puede llegar a la conclusión de que es pertinente desear un concepto aun cuando tenga sentido dentro de una discusión diferente, considerando además que el discurso de los individuos que utilizan este mismo concepto dentro del contexto que le da origen no puede ser tomado en cuenta. Pensamos aquí en el caso concreto de Ruth Macklin, quien ha levantado polvo con la publicación de su artículo sobre la inutilidad del concepto de dignidad (pp. 1419-1420)¹⁴. Macklin responde negativamente a la cuestión de si “la dignidad es un concepto útil para el

¹³ Platts, M. (2006). Introducción. En Mark Platts (comp.), *Conceptos éticos fundamentales* (pp. 5-26). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

¹⁴ El artículo de Macklin (2003) *Dignity is a Useless Concept* fue una importante fuente motivacional para que el Consejo Presidencial en Bioética de los Estados Unidos comisionara a bioeticistas una investigación sobre la pertinencia del concepto de dignidad humana en prácticas médicas y biotecnológicas. El resultado de dicha investigación conforma la serie de ensayos reunidos en el volumen sobre dignidad humana y bioética (2009) publicado por la Universidad de Notre Dame.

análisis ético de actividades médicas”, pues una inspección cercana a los principales ejemplos de actividades médicas que apelan a la dignidad humana muestra que sus sentidos son producto de “vagas formulaciones de otros principios más concisos o son simplemente *slogans* que nada añaden a un entendimiento claro del tema” (p. 1419).

Macklin piensa que apelar al concepto de dignidad humana en la argumentación de cuestiones de ética médica es o bien superfluo o peligroso. Es peligroso por las mismas razones que brinda Anscombe para cuestionar la presencia del sentido del concepto de deber u obligación moral en la filosofía moral moderna: sus bases teológicas. El concepto de dignidad –como valor presente en todo ser humano y por tanto como valor que hace iguales a todos los seres humanos entre sí– tiene su origen dentro del contexto del auge del judeocristianismo, por lo que no puede usarse en discusiones contemporáneas de bioética en el marco de sociedades liberales democráticas. Su peligrosidad estriba entonces en convertir paulatinamente una discusión libre de connotaciones religiosas en un espacio adueñado por una ideología religiosa¹⁵. Y por otro lado, admitiendo que el concepto de dignidad tiene un significado enteramente alejado de su contexto original, es de nula utilidad introducirlo en discusiones contemporáneas de bioética en el marco de sociedades liberales democráticas porque *no significa nada* fundamentalmente distinto al principio del respeto por la autonomía de las personas. En esta segunda concepción, el concepto de dignidad tiene sentido porque su significado es consistente con el espíritu liberal de las discusiones filosóficas contemporáneas sobre bioética. Pero no pasa nada si el mismo concepto se elimina, ya que el principio de ética médica del respeto por las personas, que abarca “la capacidad de pensamiento racional y de acción que se transmite en el principio de autonomía” (p. 1420), lo cubre suficientemente.

Generalizando las cosas, Macklin y Anscombe piensan que es pertinente desechar todo concepto que haya nacido en el marco de contextos extraños al contexto actual de una discusión cuando los usos de esos conceptos en el contexto actual y enteramente distinto tienen los mismos sentidos que les fueron otorgados en el contexto original que les dio vida. Así, no es pertinente usar el concepto de dignidad en relación con la idea de la santidad de la vida humana o la persona humana en un contexto de discusión moral en el cual las razones teológicas están fuera de lugar; y del mismo modo, si el concepto de deber moral es usado en el sentido de acatar normas o leyes y estas normas o leyes son pensadas como dictadas de Dios, entonces nada tiene que hacer el uso de este concepto en el contexto de la discusión moral en el cual las razones teológicas están fuera de lugar. Sin embargo, mientras que Anscombe cree que no es posible que el concepto de deber moral pueda tener un sentido distinto al sentido teológico original –por lo que jamás puede ocurrir que el concepto de deber moral tenga sentido dentro del contexto moral en el cual las razones teológicas están fuera de lugar–, Macklin reconoce que es posible que el concepto de dignidad humana pueda tener un sentido distinto al sentido teológico original –por lo que muy bien

¹⁵ O como también afirma Dieter Birnbacher (2005), la introducción del concepto de dignidad en discusiones de ingeniería genética y prácticas médicas no es más que un “camuflaje de orden teológico”.

puede ocurrir que el concepto de dignidad humana tenga sentido dentro del contexto moral en el cual las razones teológicas están fuera de lugar—. Por esta razón es que Macklin no cae en el apresuramiento en el que sí cae Anscombe: asumir que no existe la posibilidad de que en el discurso de ciertos individuos el sentido que se le da a un concepto sea enteramente diferente al sentido que se le da en el discurso original que le dio vida a ese mismo concepto.

No obstante, Macklin comparte con Anscombe el mismo error: suponer que existe *el* sentido correcto de un concepto, sin considerar que existen otros sentidos dentro de esquemas diversos que son igualmente válidos. Para Anscombe, *el* sentido propio del concepto de deber moral sólo puede ser el de acatar leyes dictadas por Dios. Por ello es que el uso de este concepto es *injustificable* en la filosofía moral moderna. Para Macklin, el sentido actual propio del concepto de dignidad humana es el que se encuentra implícito en el respeto por la autonomía de las personas, y por ello es que es *irrelevante* incluirlo dentro del contexto de las discusiones bioéticas contemporáneas.

La idea de Macklin de que el significado del concepto de dignidad no es otro sino el del principio de autonomía tiene como base la consideración de dos evidencias: un estatuto legal, que está específicamente dirigido a casos concernientes al final de la vida, y un reporte dirigido específicamente a prácticas de genética. Macklin se refiere al estatuto legal del acta emitida por el estado de California en 1976, que comienza estableciendo que:

[...] en reconocimiento de la dignidad y privacidad que los pacientes tienen el derecho de esperar, la presente Legislatura declara que el Estado de California debe reconocer el derecho de una persona adulta a hacer, por escrito, instrucciones directivas a su médico para sostener o abandonar procedimientos de mantenimiento de la vida en caso de una condición terminal (Macklin, 2003, p. 1419).

Por su parte, el reporte concierne a la recomendación emitida por el Consejo Nuffield en Bioética (*Nuffield Council on Bioethics*) en el año 2003. En el capítulo intitulado “Genética, Libertad y Dignidad Humana”, el reporte se refiere al concepto de responsabilidad:

Como un ingrediente esencial en la concepción de dignidad humana, en la suposición de que la persona es aquél individuo cuyas acciones, pensamientos y preocupaciones son merecedoras de respeto intrínseco porque han sido elegidas, organizadas y guiadas de un modo que, desde su punto de vista individual, tienen sentido (Macklin, 2003, p. 1420).

Aun cuando Macklin no especifica la teoría que defiende al favorecer el respeto por el principio de autonomía, es plausible suponer que el que tiene en mente es muy cercano al principio que es propio de la teoría moral utilitarista, como hemos visto¹⁶.

¹⁶ El respeto por el principio de autonomía en prácticas médicas es fundamental en el tratamiento que ofrecen Beauchamp & Childress (2009) en su discusión sobre los fundamentos de la ética médica. Bien es cierto que, en el capítulo en el que estos autores discuten la importancia de este principio (cap. 4), se refieren a Mill y a Kant como los filósofos más importantes que enfatizan el valor de la autonomía. No obstante, también reconocen

Ahora bien, a nuestro entender existen dos problemas con la tesis de Macklin. En primer lugar, la falta de conocimiento de otro tipo de concepción filosóficamente desarrollada del mismo concepto que igualmente se inserta en una tradición política liberal. Y en segundo lugar, la carencia de sensibilidad hacia las raíces del concepto y las relevancias que tienen para la acentuación del valor de una función o estado que, si persiste históricamente, es porque quizás ningún otro concepto puede servirle de sustituto. Así, Macklin nunca considera la posibilidad de que la concepción de dignidad de la ética kantiana tenga un papel que jugar en el momento de decidir si algunas prácticas médicas y biotecnológicas puedan ser o no juzgadas como morales, ni la pertinencia que tiene este mismo sentido de dignidad para discutir la legalidad de tales prácticas. Tampoco ofrece argumento alguno para “mostrar” que la concepción de dignidad que considera verdadera dentro del marco de las sociedades liberales democráticas es de hecho una concepción que nada hereda de un contexto moral bíblico. Recordemos que Singer explica que el respeto por el principio de autonomía es extraordinariamente importante porque la libertad y el bienestar de los individuos son valores “santos”. Singer afirma, ciertamente, que usará este concepto en un sentido “no específicamente religioso”, pues su uso ahora “forma parte de una ética seglar más amplia”. Singer admite que hay un desarrollo de la palabra santidad que bien puede sugerir, en su uso actual, que el bienestar y la libertad de las personas tienen que ser “profundamente” respetadas.

Pues bien, si pensamos con Macklin que la dignidad solo tiene sentido cuando no quiere decir *nada más* que el conjunto de cosas que caen dentro del principio bioético de autonomía, sin relación con el concepto de un valor que es “santo” o “sagrado”, ¿por qué entonces habría que respetar la autonomía de las personas y su decisión por morir? ¿Porque así lo decidimos? Pero dar prioridad a la autonomía sobre cualquier otro valor significa, para que la idea sea lógicamente plausible y no falaz, que se trata de un valor que no depende de la elección que uno haga¹⁷. Cuando lo que buscan filósofos como Singer al pronunciarse a favor del respeto que merece el principio de autonomía es infundir en las personas un peculiar sentimiento de veneración por él, ¿en qué sentido el respeto por la autonomía carece de una relación con “una variedad de experiencia religiosa”, para usar una expresión de William James? Y aun cuando de hecho tenga esta relación, ¿querrá ello decir, sin más, que todo lo que sugieran las éticas seculares al hacer uso de la palabra dignidad humana no es más que un derroche de incoherencias porque no puede haber nada secular al hacer uso de este mismo concepto?¹⁸ Es evidente que las teorías liberales del utilitarismo y el deonto-

(cap. 9) que el tratamiento específico que le dan al valor de la autonomía descansa menos en la teoría moral de Kant que en la de Mill, ya que la teoría kantiana trata a la autonomía “más como autodeterminación *moral* que autodeterminación en *general*”, siendo esta última la que han hecho propiamente suya.

¹⁷ En efecto, como Velleman (1999) lo reconoce, “nuestros valores mismos serían incoherentes si no tuviesen la contrapartida a la santidad de la vida humana” (p. 615).

¹⁸ David Gelernter (2009) sostiene que “un patrón del pensamiento moral moderno es que los filósofos repetidamente quieren los efectos de la religión pero sin sus causas” (p. 388). Esto puede ser cierto. Sin embargo,

logismo kantiano desarrollan ideas y conceptos que sobrepasan el discurso religioso. Pero no existe teoría moral moderna que parta de premisas que sean fácticamente evidentes, debido a la propia naturaleza metafísica de la ética¹⁹. En este sentido, es natural admitir que la ética se encuentra en el mismo saco que la religión. La ética y la religión comparten expresiones, concepciones de la vida y formas comunes de lenguaje sin las cuales, cada una, nos parecería deformada y extraña.

Criticamos, así, la tendencia compartida por muchos filósofos y moralistas de querer mostrar que el uso que dan al concepto de dignidad, que tiene más de un sentido razonable, es el uso filosóficamente correcto o moralmente verdadero sobre el cual debe cimentarse *la* razón moral (de permisibilidad u obligación en algunos casos límite) o inmoral (de impermisibilidad absoluta) de la eutanasia voluntaria (y posiblemente de otras prácticas que alcanzan el análisis de la bioética).

La postura moral que uno tenga sobre la práctica de la *eutanasia voluntaria* como *suicidio asistido*, considerada desde el punto de vista de la *dignidad humana*, dependerá de la tradición que uno haga suya en virtud de sus propias convicciones y razones. Y debido a que se trata de un concepto dinámico y flexible, ninguna de las tradiciones que haga uso de él estará haciendo *el* uso correcto y los otros *el* uso equivocado²⁰. Desde luego, esto quiere decir que muy poco podrá ganarse en los debates *morales* sobre la práctica de la eutanasia voluntaria (como *suicidio asistido*) considerada desde el punto de vista de la dignidad humana si por ganar entendemos algo más honesto que la imposición forzada de una tradición sobre otra. Pero la tesis de Macklin de que se trata de un concepto inútil que hay que desechar de los debates bioéticos resulta incoherente, pues las posturas que las tradiciones morales mantienen y que justamente propician el debate mismo y lo enriquecen se sustentan en buena medida en el sentido de dignidad, propio, que defienden. Las tradiciones tienen que reconocer que este concepto no es una herramienta con la que pueden noquear a otra tradición. Tienen que reconocer más bien que, en la medida en que está sujeto a un uso peculiar, el modo en que lo usan representa el punto arquetípico sin el cual no podrían tener la voz moral que les brinda su identidad particular y que las diferencia de las demás.

Gelernter tampoco muestra sensibilidad alguna hacia los diferentes tipos de derivados de sentidos del concepto de dignidad, pues pretende mostrar que el significado de dignidad humana *sólo* puede tener un significado religioso. En este sentido carece de la misma sensibilidad de la que carece Macklin, y por tanto su postura fracasa en criticar la de Macklin.

¹⁹ Como lo sintetizó Wittgenstein (1999) al final del *Tractatus*, “*Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen*” (6.41).

²⁰ Esto es lo que ocurre, en opinión de Gallie (1998), cuando tratamos con “conceptos esencialmente impugnados”: hay polémicas centradas en dichos conceptos (*essentially contested concepts*) que “son completamente genuinas; que, pese a no ser resolubles mediante argumentos de ningún tipo, se apoyan, sin embargo, en argumentos y evidencia perfectamente respetables” (p. 8).

REFERENCIAS

- Amundsen, D. (1989). Suicide and Early Christian Values. En B. Brody (ed.), *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes* (pp. 77-153). Dordrecht: Kluwer.
- Anscombe, G.E.M. (2006). Filosofía moral moderna. En Mark Platts (comp.), *Conceptos éticos fundamentales* (pp. 27-53). México: UNAM-IIF.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Beauchamp, T. (1989). What is Suicide? En Anthony Serafini (ed.), *Ethics and Social Concern* (pp. 277-83). New York: Paragon House.
- Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (2009). *Principles of Biomedical Ethics* (Sexta edición). New York: Oxford University Press.
- Bentham, J. (1970). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: The Athlone Press.
- Birnbacher, D. (2005). Human Cloning and Human Dignity. *Reproductive BioMedicine Online* 10 (1), 50-55.
- Brock, D. (1992). Voluntary Active Euthanasia. *The Hastings Center Report*, 22 (2). Recuperado de <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/Courses/DanBrockVolactEuth.pdf>
- Brock, D. (1999). A Critique of Three Objections to Physician-Assisted Suicide. *Ethics*, 109 (3), 523-525.
- Camps, V. (2006). Un marco ético para la bioética. En Rosario Herrera Guido (coord.), *Hacia una nueva ética* (pp. 37-47). México: Siglo XXI.
- Cholbi, M. (febrero 2008). Suicide. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/entries/suicide/>.
- Darwall, S. (1997). Self-Interest and Self-Concern. *Social Philosophy and Policy*, 14 (01), 158-78.
- Dworkin, R. Nagel, T. Nozick R.; Rawls, J.; Scanlon, T. & Thomson J. J. (marzo 1997). *Assisted Suicide: The Philosophers' Brief*. Recuperado de <http://www.nybooks.com/articles/archives/1997/mar/27/assisted-suicide-the-philosophers-brief/>
- Dyck, A. (1996). *A Commentary on Cicero, De Officiis*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.
- Gallie, W. B. (1998). Conceptos esencialmente impugnados. *Cuadernos de Crítica* (49), 42 pp.
- Gelernter, D. (2009). The Irreducibly Religious Character of Human Dignity. Edmund Pellegrino (et al.) (eds.). *Human Dignity and Bioethics*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Ma: Harvard Univ. Press.
- Hegel, G. F. (2002). *Filosofía del derecho*. México: Juan Pablos.
- Hill, T. Jr. (1991). *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1988). *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación metafísica de las costumbres* (Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo). Barcelona: Ariel.
- Kass, L. (1990). Death with Dignity and the Sanctity of Life. *Commentary*, 89 (3), 33-43.
- Kass, L. (2003). *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis*. New York: The Free Press.
- Kass, L. (2009). Defending Human Dignity. En Edmund Pellegrino (et al.) (eds.), *Human Dignity and Bioethics* (pp. 297-329). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Korsgaard, C. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Macklin, R. (2003). Dignity is a useless concept. *British Medical Journal* (International edition). 327, 1419-1420.

- Mill, J. S. (2000). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (2007). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Platts, M. (2006). Introducción. En Mark Platts (comp.), *Conceptos éticos fundamentales* (pp. 5-26). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Rachels, J. (1975). Active and Passive Euthanasia. *The New England Journal of Medicine*, 292 (2), 78-80.
- Rachels, J. (2001). Killing and Letting Die. En Lawrence Becker & Charlotte Becker (eds.) *Encyclopedia of Ethics* (pp. 947-950). New York: Routledge.
- Seidler, M. (1983). Kant and the Stoics on Suicide. *Journal of the History of Ideas*, 44 (3), 429-453.
- Singer, P. (1995). *Ética Práctica*. Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- Schulman, A. (2009). Bioethics and the Question of Human Dignity. En Adam Schulman, Edmund D. Pellegrino & Thomas W. Merrill (eds.), *Human Dignity and Bioethics* (pp. 3-18). Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.
- Sensen, O. (2011). Human Dignity in historical perspective: The contemporary and traditional paradigms. *European Journal of Political Theory*, 10 (1), 71-91.
- Seper F. & Hamer J. (mayo, 1980). Congregación para la doctrina de la fe. *Declaración sobre la eutanasia*. Recuperado de <http://www.muertedigna.org/textos/euta41.html>
- Velleman, D. (1999). A Right of Self-Termination? *Ethics*, 109 (3), 606-628.
- Wittgenstein, L. (1969). *Notebooks 1914-1916*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge.