



UNIVERSIDAD DE PANAMÁ

FACULTAD DE HUMANIDADES

ESCUELA DE FILOSOFÍA

CARRERA DE FILOSOFÍA, ÉTICA Y VALORES

TRABAJO DE GRADUACIÓN

**La Muerte Digna y la Dignidad Humana: Una Aproximación desde
la filosofía occidental**

Profesora asesora: Ela Urriola

**Estudiante: Juan J. Rodríguez M.
Céd. 8-779-1703**

2023

DEDICATORIA

A mi madre, María Mela, quien me ha ayudado en mi vida adulta con sus consejos.

A mi padre, Víctor Bernal, quien con su esfuerzo logró aportar a mi educación.

A mi hermano, Víctor A. Bernal, compañero de la vida en la infancia y la adolescencia.

A mi hijo, que por circunstancias desafortunadas no pudo nacer, le dedico con mucho amor y cariño este trabajo académico. En su memoria ofrezco el fruto de mi investigación.

AGRADECIMIENTO

Agradezco a los miembros del jurado de tesis al profesor Abdiel Rodríguez, docente en el departamento de filosofía e investigador en el centro de investigaciones de la facultad de humanidades de la universidad de Panamá; al profesor Luis Mendoza, investigador y docente en el departamento de filosofía en la universidad de Panamá; y, del mismo modo, al profesor Franz Poveda, director del departamento de filosofía de la universidad de Panamá. Por sus observaciones y recomendaciones que permitieron enriquecer este trabajo académico.

De manera especial agradezco a la profesora Ela Urriola, docente e investigadora del departamento de filosofía de la universidad de Panamá. Quien fue mi asesora durante este periodo de investigación. Por dedicar su tiempo a la supervisión, revisión, orientación técnica y guía en la selección de bibliografía pertinente sobre el tema de la muerte digna.

Mi agradecimiento va dirigido también hacia la Universidad de Panamá, institución académica que me dio la oportunidad de cursar la carrera de Filosofía, ética y valores. Incluso brindándome la posibilidad de continuar de manera virtual y gratuita durante la pandemia del covid 19. A todos los profesores y compañeros con los que tuve la ocasión de cursar las diferentes materias de la carrera. Sin los cuales estoy seguro que no hubiese podido enriquecer mi bagaje intelectual.

Especial mención merece mi pareja, Jazmín Pinto. Quien me apoyó durante todo el tiempo de mi investigación. Y me animó en momentos de zozobra para perseverar hasta que me graduara de la carrera.

En resumen, a todos y a todas, quienes permitieron la realización de este trabajo académico. ¡Muchas gracias!

ÍNDICE

RESUMEN

ABSTRACT

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I: ASPECTOS GENERALES

- 1.1 Antecedentes
- 1.2 Justificación
- 1.3 Planteamiento del problema
- 1.4 Alcances y límites de la investigación
- 1.5 Objetivo general
- 1.6 Objetivos específicos
- 1.7 Preguntas
 - 1.7.1 General
 - 1.7.2 Específicas
- 1.8 Hipótesis de investigación

CAPÍTULO II: LA DIGNIDAD HUMANA

- 2.1 Marco histórico del concepto
 - 2.1.1 Etimología de la palabra dignidad
 - 2.1.2 Definición del concepto dignidad
 - 2.1.2.1 Dignidad ontológica o humana
 - 2.1.2.2 Dignidad moral
 - 2.1.2.3 Dignidad real
 - 2.1.3 La dignidad en el diálogo del Critón
 - 2.1.4 La dignidad según Aristóteles
 - 2.1.5 Dignidad según Pico della Mirandola
 - 2.1.6 Dignidad en la tradición judeocristiana
 - 2.1.6.1 Dignidad humana según las Sagradas Escrituras
 - 2.1.6.2 Dignidad humana para los padres de la Iglesia
 - 2.1.7 Dignidad humana en Kant
- 2.2 Autonomía y libertad humana
 - 2.2.1 Liberalismo y anarquismo
 - 2.2.2 Autolegislación y dignidad humana
 - 2.2.2.1 Autonomía en Kant
 - 2.2.2.2 Realidad radical
- 2.3 Sufrimiento y dignidad humana

CAPÍTULO III: LA MUERTE

- 3.1 Pobreza y pulsión de muerte
- 3.2 La vida como espectáculo
- 3.3 Aproximación filosófica al concepto muerte
 - 3.3.1 La idea de muerte en el naturalismo
 - 3.3.2 La idea de la muerte en el estoicismo
 - 3.3.3 La muerte en el cristianismo

CAPÍTULO IV: CONSIDERACIONES SOBRE LA MUERTE DIGNA

- 4.1 El sufrimiento y la calidad de vida
- 4.2 Calidad de vida como proyecto político
- 4.3 Optimismo leibniziano
- 4.4 Pesimismo schopenhaueriano
- 4.5 Cuidado como necesidad básica
- 4.6 Lo absurdo en el marco de “la muerte digna”
 - 4.6.1 Lo absurdo de la “muerte digna”, desde la filosofía de Jean Paul Sartre
 - 4.6.2 Irracionalidad como antídoto al optimismo moderno
- 4.7 La medicina al servicio de la “muerte digna”
 - 4.7.1 El concepto de enfermedad
 - 4.7.2 El juramento hipocrático como origen del paternalismo médico
 - 4.7.2.1 La medicina como arte en el marco histórico de la civilización griega
 - 4.7.2.2 Análisis formal del juramento hipocrático
- 4.8 El principio de autonomía

CAPÍTULO V: INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y MUERTE DIGNA

- 5.1 Inteligencia artificial como continuadora del paternalismo médico
- 5.2 Comprensión de la inteligencia artificial en el contexto de la muerte digna

CONCLUSIÓN

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANEXO: LA MUERTE DIGNA EN LA LEGISLACIÓN PANAMEÑA

RESUMEN

Está presente en nuestros días considerar a la ciencia como una rama del saber perfecta, que no necesita de las otras disciplinas académicas, menos de la filosofía. No obstante, se olvida que ningún saber humano está aislado. Es más, la mayoría de las veces los conocimientos humanos responden a intereses económicos y políticos. Es decir, que lo que se llama ciencia pura no existe en realidad.

El avance de la ciencia ha permitido elevar la calidad de vida de las personas. Se ha encontrado la cura para algunas enfermedades que se consideraban incurables. Otras, pese a que no se ha encontrado una cura, se han mitigado bastante el dolor y el sufrimiento que ocasionan. De tal manera, que las personas con los tratamientos adecuados pueden llevar una vida normal. A pesar de estos avances científicos no se ha logrado, empero, erradicar las enfermedades. Con el transcurrir del tiempo han aparecido enfermedades que se desconocían.

A este respecto, la ciencia aún tiene mucho que aportar a la humanidad. Pero, como todo conocimiento humano, el conocimiento científico puede ser empleado para ocasionar mal a los seres humanos. O, peor aún, utilizar prácticas o experimentos que instrumentalizan la vida humana con el propósito de encontrar una cura milagrosa o algún descubrimiento sobresaliente.

Por ello, tomando como referencia al filósofo Mario Bunge creemos que la ciencia debe guiarse por principios de empirismo, de falibilidad, de progreso, de racionalidad y de ética (Bunge, 2014). En el caso de la muerte digna, en ningún momento se puede abordar este tema con criterios dogmáticos, políticos o supersticiones. La muerte digna no debe ser empleada para fomentar agendas políticas. Al contrario, debe ser

abordada con toda la seriedad que exige el caso. No se debe trivializar a la ciencia, so pretexto del progreso. Mucho menos se puede trivializar la ética, la vida humana es una línea roja ante cualquier tentativa de enarbolar cualquier tipo de bandera ideológica. Por consiguiente, la ciencia debe fomentar la vida y no una cultura de muerte. En vistas de estas circunstancias, es cómo abordaremos el tema de la muerte digna en este trabajo académico.

ABSTRACT

It is still very present today to consider science as a perfect branch of knowledge, which does not need other academic disciplines, much less philosophy. However, it is forgotten that no human knowledge is isolated. What's more, most of the time human knowledge responds to economic and political interests. That is to say, what is called pure science does not actually exist.

The advancement of science has made it possible to improve people's quality of life. The cure has been found for some diseases that were considered incurable. Others, although a cure has not been found, the pain and suffering they cause has been greatly mitigated. In such a way that people with the appropriate treatments can lead a normal life. Despite these scientific advances, however, it has not been possible to eradicate the diseases. With the passage of time, diseases that were unknown have appeared.

In this regard, science still has much to contribute to humanity. But, like all human knowledge, scientific knowledge can be used to cause harm to human beings. Or, worse still, use practices or experiments that instrumentalize human life for the purpose of finding a miracle cure or some outstanding discovery.

Therefore, taking the philosopher Mario Bunge as a reference, we believe that science should be guided by principles of empiricism, fallibility, progress, rationality and ethics (Bunge, n.d.). In the case of a dignified death, at no time can this issue be approached with dogmatic, political or superstition criteria. Death with dignity should not be used to promote political agendas. On the contrary, it must be approached with all the seriousness that the case demands. Science should not be trivialized

under the pretext of progress. Much less can ethics be trivialized, human life is a red line before any attempt to raise any type of ideological flag. Therefore, science must promote life and not a culture of death. It is, in view of these circumstances, how we will address the issue of dignified death in this academic work.

INTRODUCCIÓN

Normalmente se tiende a pensar que los países más desarrollados del mundo son modelos de economía, valores, política y otros campos, para los países menos desarrollados. En algunos de esos países desarrollados los ciudadanos pueden elegir la muerte de manera voluntaria y para ello el estado les proporciona los recursos para que se lleve a cabo su deseo. Por eso, en los países en los que esta práctica está prohibida, o muy reducido su ejercicio, surge el debate para que el estado reconozca el derecho a morir con dignidad que tienen los ciudadanos.

Este trabajo académico atiende a ese debate actual que tienen las sociedades. Para el autor de este trabajo la filosofía debe estar orientada, ante todo, a esclarecer los problemas acuciantes de las sociedades humanas. De no ser así, considero que la filosofía corre el peligro de vivir encerrada en los claustros universitarios, divagando sobre problemas que están alejados de la vida cotidiana de los ciudadanos. Pese al gran esfuerzo que se hace de sacar a la filosofía de la vida pública. Esta se resiste y este trabajo, con mucha humildad, es prueba de ello. La filosofía tiene mucho que decir al hombre de a pie.

La filosofía, en efecto, interroga al ser humano sobre el fundamento de sus elecciones. Es decir, sobre el tipo de racionalidad que tienen sus decisiones. Que en la mayoría de las veces, están enraizadas en el inconsciente. No de manera voluntaria, sino fruto de la manipulación ideológica en la que ese individuo ha desarrollado su existencia. Esa racionalidad insertada desde el exterior la mayoría de las veces está repleta de incoherencia, que el individuo es incapaz de reconocer porque ha sido adoctrinado desde su niñez.

De suerte que, el individuo no se da cuenta que las decisiones que toma no se originan realmente en el ser de su propia subjetividad. Más bien, sus decisiones son el resultado de la alienación de su subjetividad. Sus decisiones derivan de valores que son ajenos a él, que no lo representan ni siquiera mínimamente. Así pues, sus decisiones favorecen, sin saberlo conscientemente, a la clase dominante.

En nuestra sociedad panameña aún el tema no ha alcanzado la repercusión que tiene en otros países. Pero las naciones del mundo no son compartimentos cerrados, sino que se influyen unas sobre otras. Sobre todo, las más grandes sobre las más pequeñas. De manera que, llegará el momento en el que el debate sobre este tema será más explícito. Con el paso del tiempo, sobre todo entre las generaciones más jóvenes, surgirá en Panamá el debate sobre esta problemática con más notoriedad. Las causas de este fenómeno se deben, en mi opinión, a que es una población que ha crecido entre muchas comodidades. De hecho, es frecuente referirse a la generación más reciente como generación de cristal. Puesto que, rechazan toda dificultad, obstáculo y dolor.

Por eso, este trabajo quiere aportar reflexiones filosóficas sobre los valores, principios y conceptos que se emplean en un tema tan complejo como éste. Es indudable que este trabajo académico no pretende agotar la problemática sobre la muerte digna. Por su complejidad este tema no se puede abordar desde una sola perspectiva. En este sentido, no debe haber una disciplina que esté por encima de las otras y que se erija como la única voz autorizada para sentar cátedra. Por historia la filosofía ha dado origen a muchas ciencias. Por consiguiente, es una rama del saber humano que jamás se debe desatender cuando se aborda un tema. Sin más preámbulos se inicia con nuestras disquisiciones.

CAPÍTULO I: ASPECTOS GENERALES

1.1 Antecedentes

En las últimas décadas el avance de la tecnología ha permitido la prolongación de la vida de manera artificial, sin contar en muchos casos con el consentimiento de los pacientes o sus familiares. Circunstancia que ha provocado alrededor del mundo el rechazo al ensañamiento médico, es decir, el empeño de los médicos en aplazar la vida en condiciones que no se consideran dignas.

Por eso, a raíz de prácticas médicas intrusivas contra la autonomía de las personas se afianza la idea que la muerte digna es un derecho humano, que debe ampararse en las constituciones políticas de los países. Así como el ciudadano tiene derecho a tener una vida digna, se exige también que se respete su voluntad en la última etapa de su vida.

De acuerdo a K. Vasak los derechos humanos se dividen en tres generaciones (Vasak, 1979). La primera generación data de los siglos XVI, XVII y XVIII. Son derechos que se denominan de la libertad. Surgen como resultado de la burguesía frente al control despótico del antiguo régimen. Por ello, se afirma que el estado debe respetar la libertad del individuo. Sobre todo, en los ámbitos civiles y políticos. De tal manera, que el estado debe reconocer los derechos a la vida, a la integridad física, el derecho a la libertad de pensamiento, entre otros.

Desde una postura contemporánea el libertarismo sostiene que la libertad del individuo es inviolable. Por este motivo, la actuación del estado debe ser mínima. Cada individuo es único, esta singularidad no puede ser pasada por alto por el estado, en ningún momento. Si un individuo desea que le apliquen la eutanasia está en su pleno derecho de que se le aplique. Nozick, por ejemplo, afirma que cada individuo es dueño de sus propias decisiones. En este sentido, es libre de disponer de su vida como

mejor le parezca. Se condena así la prohibición de la muerte digna por considerarla paternalismo político (Nozick, 1988).

En nuestro país, el profesor Roberto Hernández, defiende la tesis que la eutanasia no debe ser abordada desde posturas naturalistas o religiosas (Hernández, 2001). A este respecto, considera que se deben diferenciar la eutanasia activa y voluntaria de la eutanasia pasiva e involuntaria. Las primeras dos expresan la voluntad del paciente y se realizan con su consentimiento. A diferencia de la pasiva e involuntaria que omiten el deseo real del paciente. Por ello, Hernández afirma que el estado no debe prohibir la eutanasia activa y voluntaria. Al contrario, el estado debe reconocer este derecho porque se ajusta a la voluntad y autonomía de las personas, como ciudadanos responsables e independientes.

La segunda generación son derechos que se denominan de igualdad. Se fechan desde mediados del siglo XIX y principios del XX. Son frutos de la lucha de los proletarios en su lucha por ser reconocidos como una clase protagonista en la sociedad. Surgen así los derechos económicos, sociales y culturales. Estos derechos exigen del estado el acceso a la salud, la educación, la cultura, cobertura para el desempleo, etc. Tales derechos deben ser ofrecidos a todos los ciudadanos.

La Convención Americana sobre Derechos Humanos de 1969 obliga a los estados partes a respetar los derechos de las personas (art. 1). A este respecto, exige que los estados no deben discriminar a nadie por las ideas que éstas tengan. De modo que, las personas tienen el derecho a manifestar su deseo de morir con dignidad. Sin por esto ser discriminados. El artículo cinco expresa que las personas no deben ser sometidas a tratos crueles, inhumanos o degradantes. Es decir, no deben ser sometidos a un sufrimiento innecesario que no se considera acorde con la dignidad humana. En última instancia, se busca que las personas gocen dentro del estado de una justicia social que forme parte de los

derechos esenciales que tiene todo ser humano. A mi parecer, el derecho a la muerte digna forma parte de esa justicia social que intenta que todos los seres humanos posean las mismas oportunidades. En este caso, que el derecho a la muerte digna sea accesible a todos los individuos y no solo a un grupo privilegiado.

Por último, se considera a los derechos de tercera generación como derechos de la solidaridad. Su origen se fecha en los últimos años del siglo XX. Época en la que han ocurrido muchos cambios en el mundo. En concreto, cambios tecnológicos, científicos, políticos y económicos, que han transformado la manera de vernos como seres humanos. De ahí que se afirma que la misma declaración de los derechos humanos de 1948, con su énfasis en el individuo, esté desfasada. El énfasis se pone en los pueblos y grupos étnicos, actualmente. Sobre todo, los más vulnerables. Se aspira a vivir en un mundo más equitativo, donde los individuos y los pueblos puedan vivir en paz. Con respeto hacia sus derechos. En este contexto, la muerte digna sí es considerado un derecho que tiene la persona a que se respete su voluntad de no prolongar su vida de manera artificial (Lorda et al., 2007).

Ahora bien, es importante tener presente en un debate sobre los derechos humanos, entre ellos el derecho a la muerte digna, las dos aporías que Hannah Arendt formuló sobre estos derechos (Pollmann & Menke, 2010). Sobre todo, después de la catástrofe que causaron los totalitarismos en Europa. La primera es que los estados son la mayor amenaza para los derechos humanos. De hecho, son ellos, en muchas ocasiones, quienes de manera arbitraria restringen los derechos de los ciudadanos. En el caso de la muerte digna es peligroso que este derecho se utilice para “quitarse gente de encima”. En especial, a grupos vulnerables como los ancianos y los pobres. La segunda es que después de la catástrofe de las guerras mundiales las personas son escépticas con respecto a las certezas (fe, razón, ciencia...) que, tradicionalmente, eran

el fundamento de los derechos humanos. Estas aporías, empero, no deben ser tomadas como una claudicación a reflexionar sobre los derechos humanos. Más bien, se convierten en un acicate para repensar los derechos humanos desde la realidad actual. Por eso, en nuestro contexto actual, cobra una relevancia vital reflexionar sobre el concepto de dignidad humana.

1.2 Justificación

La filosofía práctica, en particular, la ética estudia los valores morales y su influencia en la sociedad. En nuestros días es común apelar en el debate público a los derechos humanos. Se argumenta que estos derechos deben ser los fundamentos que rigen la vida en sociedad. Por eso, se repudia con vehemencia toda acción que los viole. La realidad, sin embargo, no es estática. Muchos derechos humanos a los que se aspiraba por medio de las luchas populares están consignados en las constituciones de varios países del mundo. Pero, como consecuencia del progreso de los pueblos, surgen nuevas circunstancias que demandan el reconocimiento de nuevos derechos humanos. Uno de estos derechos es el derecho a morir con dignidad.

Como su nombre lo indica el derecho se basa en la dignidad que tienen los seres humanos como personas. Se entiende, entonces, que el tratamiento que deben recibir las personas no debe ser indigno. Más aún, en el tránsito final de su vida. A este respecto, se puede afirmar que el valor de la dignidad, no es cualquier valor moral, sino uno de los pilares más importantes donde se cimientan los derechos humanos. Y, por extensión, debería de ser el pilar que cimienta las constituciones políticas de los estados.

Con justa razón se menciona en el artículo uno de la Ley fundamental de Bonn lo siguiente: "La dignidad del hombre es sagrada y constituye deber de todas las autoridades del Estado su respeto y protección" (*Ley*

Fundamental De Bonn, 1949). Así pues, la dignidad humana, según esta constitución política, es un deber del estado, que se concreta a través del respeto y la protección de las autoridades. No es para nada una concesión que el estado hace a las personas, sino que es su obligación principal. Además, al ser la dignidad humana sagrada se debe promover el respeto hacia la misma en todos los ámbitos de la sociedad, sin excepción.

En el preámbulo de la constitución de nuestro país se dice lo siguiente sobre la dignidad:

Con el fin supremo de fortalecer la Nación, garantizar la libertad, asegurar la democracia y la estabilidad institucional, exaltar la dignidad humana, promover la justicia social, el bienestar general y la integración regional, e invocando la protección de Dios, decretamos la Constitución Política de la República de Panamá.

(Constitución Política De La República De Panamá, 1972)

Por consiguiente, uno de los objetivos que tiene la constitución de nuestro país es exaltar la dignidad humana. Esto es, tener en mayor estima la veneración y respeto hacia las personas. Así la dignidad humana se constituye en un criterio de interpretación de toda la constitución política. Con ello, se define, también, su alcance. Pero en relación con los demás principios: la libertad, la democracia, la justicia social, y el bienestar aún el tema de la dignidad no ha alcanzado el calado que expone el preámbulo.

En el caso específico de la muerte digna, ésta es vista como un tema tabú para la sociedad panameña. A tal punto, que se considera inmoral dentro de muchos círculos sociales. Hablar de ella se considera indecente y se fustiga a quien manifieste su deseo de debatir de manera sincera sobre el tema. Es por este motivo que inicié esta investigación. Hay

demasiada reticencia a hablar sobre este tema. En parte, por la gran confusión que hay. Y, por otra parte, a que no ha habido voluntad de las autoridades a debatir sobre un tema que es tan relevante en nuestros días, en consideración al respeto que se debe tener a la dignidad humana.

1.3 Planteamiento del problema

La problemática de la muerte digna no es fácil de abordar. Intervienen en ella criterios éticos, jurídicos, sociales, entre otros. Estos criterios dejan en evidencia que esta problemática está lejos de ser solamente una decisión personal. Se trata, también, de una problemática estructural. A consecuencia de que en la actualidad la muerte digna es exigida como un derecho humano de última generación. Como derecho humano se solicita a las autoridades políticas que la muerte digna no sea prohibida.

Por ello, es inaceptable la omisión o el silencio sobre la discusión pública que debe haber sobre este tema. Su relevancia estriba, ante todo, en el bienestar físico y emocional de los pacientes. Aún más, en el contexto de desintegración familiar en el que vivimos hoy. Hay muchos pacientes que, lastimosamente, no poseen un núcleo familiar fuerte, que les provea un soporte emocional frente a las crisis de depresión y desesperación que atraviesan ante una enfermedad terminal, por ejemplo (Flórez, 2003).

Asimismo, otro aspecto importante sobre la problemática de la muerte digna es que el mismo sistema de salud desconoce casi por completo el paradigma de la muerte digna. Así pues, no es inusual que los profesionales de la salud no tengan familiaridad con conceptos como: bioética, dignidad humana, derechos humanos y muerte digna (Valdez, 2021).

En el plano internacional la pensadora Josefina Miró, a través del estudio de la jurisprudencia de las sentencias realizadas por la Corte interamericana de derechos humanos, basadas en la interpretación de los diferentes documentos que existen sobre los derechos humanos (Declaración americana de los derechos y deberes del hombre de 1948; Convención americana de derechos humanos de 1969; Declaración universal de los derechos humanos de 1948; Pacto internacional de derechos civiles y políticos de 1966), sostiene que si bien estos documentos no afirman de manera explícita el derecho a la muerte digna. No obstante, la interpretación que ha hecho la Corte interamericana de los documentos antes mencionados aplicados a casos concretos de vulneración de los derechos humanos sí permite defender el derecho a una muerte digna (Miró, 2020).

Este derecho, según esta autora, se ampara en cuatro principios transversales que se encuentran en los citados documentos. Primero, el derecho a la vida digna. En donde se debe distinguir la vida en su sentido biológico, del sentido biográfico. No se puede obligar a una persona a vivir de manera artificial, cuando ésta considera que alargar su vida hará que pierda sentido su existencia. Segundo, el derecho a la dignidad. Que implica que por ningún motivo ninguna persona debe ser empleada como un medio, sino como un fin. Tercero, derecho al libre desarrollo de la personalidad. Con ello se limita el paternalismo del estado y se respeta a la persona como un ser autónomo, que es libre de decidir si desea la eutanasia activa. Finalmente, el derecho a no ser sometido a tratos crueles e inhumanos. Por su dignidad, como valor inherente, la persona no puede experimentar dolores o sufrimientos que lo degraden como ser humano.

En el plano nacional existen dos normas jurídicas que están relacionadas con la muerte digna: la Ley 68, de 20 de noviembre de 2003, que regula los derechos y obligaciones de los pacientes, en materia de información

y de decisión libre e informada. Y su posterior reglamentación mediante el decreto ejecutivo 1458 de 6 de noviembre de 2012. Por este motivo, Ángel Hernández asegura que el tema de la muerte digna no es novedoso en Panamá. Según él, estas leyes se refieren a los momentos finales de la enfermedad de los pacientes porque estipula mecanismos como el consentimiento informado y el documento de voluntades anticipadas (DVA) que respetan la decisión de los pacientes cuando éstos carezcan de autonomía y consciencia en un estado muy deplorable de su enfermedad. Sostiene, además, que si bien la eutanasia y el suicidio asistido están prohibidos por el código penal, se debe a que son conceptos jurídicos distintos (Hernández, 2017).

1.4 Alcances y límites de la investigación

Nuestro trabajo se caracteriza por ser una investigación filosófica. A este respecto, se distingue por ser una reflexión individual acerca de las diferentes problemáticas que se encuentren en la sociedad. En nuestro caso específico, estamos centrados en abordar el tema de la muerte digna, desde la disciplina académica de la filosofía práctica. Por eso, abordamos las dimensiones éticas, jurídicas y sociales de este tema.

No por mero afán especulativo, sino por un interés genuino sobre los problemas cotidianos de las personas. Con el propósito de ofrecer una perspectiva, muchas veces dejada de lado cuando se aborda el tema de la muerte digna, la de la filosofía práctica. De esta manera, deseamos aportar nuestra contribución a este debate.

1.5 Objetivo general

Analizar, a través de la filosofía práctica, los conceptos empleados para justificar el derecho a una muerte digna.

1.6 Objetivos específicos

Identificar los conceptos empleados para exigir el derecho a una muerte digna.

Examinar los conceptos que giran en torno a la muerte digna a la luz de la historia de las ideas.

Aproximarse, desde una postura humanista, al tema de la muerte digna.

1.7 Preguntas

1.7.1 General

¿Qué es la muerte y la justicia en el contexto de la muerte digna?

1.7.2 Específicas

1. ¿Qué es una vida digna?
2. ¿Qué es una muerte digna?
3. ¿Se justifica la muerte digna?

1.8 Hipótesis de investigación

La muerte es un acto de justicia en el contexto de la muerte digna porque morir con dignidad se considera un derecho humano que debe ser garantizado constitucionalmente, dada la dignidad del ser humano como un sujeto autónomo.

CAPÍTULO II: LA DIGNIDAD HUMANA

2.1 Marco histórico del concepto

2.1.1 Etimología de la palabra dignidad

La palabra dignidad tiene su origen en el sustantivo femenino *dignitas*, *dignitatis*. Entre sus acepciones destacan: valor personal, dignidad, mérito, virtud, estima, cargo público (García, 1982). Por ello, el sustantivo está en relación estrecha con el adjetivo *dignus*; que a su vez, significa digno, merecedor. Por ejemplo, "*dignus summa laude*, digno de la mayor alabanza" (García, 1982, 141). En este contexto, se debe entender que el *dignus* se relaciona con *vir*, *viris*. Es decir, con el varón como opuesto a la mujer. Dado que, el *vir* es quien tiene un rol relevante en el espacio público de la ciudad. Por eso, *virtus* (virtud) tiene un doble significado: el físico y el moral (Gobry, n.d.). De esta manera, el virtuoso es el varón valeroso que presenta combate en la batalla. De ahí, su honra y su valor; y, por tanto, su dignidad.

Pese a este origen, en el siglo I a. C., Cicerón plantea una serie de ideas que amplían este uso restringido del término dignidad. Para este autor la dignidad es un valor intrínseco de la naturaleza humana porque los seres humanos se diferencian de las bestias por su capacidad de razonar. Las bestias, opina, se sirven de sus sentidos para situarse en el momento presente con el propósito de sobrevivir. El ser humano, en cambio, es capaz de conocer las causas de los acontecimientos, de prever las consecuencias de las acciones, de tener cierta intuición de la realidad. Además, Cicerón afirma que mediante su razón el ser humano logra comparar, asociar y relacionar hechos presentes con los futuros (Cicerón, 2014.). En definitiva, la razón otorga al ser humano un nivel de abstracción muy superior al de las bestias, en opinión de este autor.

La dignidad, entendida de esta manera, se convierte en universal: todo ser humano por el hecho de ser racional posee dignidad. Pero ser racional

no significa especular de manera reflexiva. Entraña, más bien, el ejercicio de la ética. Una ética de valores que se relaciona con las virtudes. Ser racional, por ende, significa llevar una vida ordenada, apegada a los criterios que la razón dictamina (Cruz, 2001). De ahí, que el ser humano debe aspirar a la verdad. Pues solo la sabiduría lo ayudará a perfilar una vida moral adecuada a su dignidad de ser racional.

También hay que entender que, en cierto modo, la naturaleza nos ha dado dos papeles: uno es el general, por el hecho de que todos estamos dotados de razón y de la preeminencia por la que aventajamos a las bestias; de él procede lo honorable y lo apropiado en conjunto y en él encontramos una vía para descubrir nuestro deber. (Cicerón, 2014, 57)

Con todo, el pensamiento de Cicerón no caló en un ámbito jurídico, que desembocara en la defensa de las personas, como las mujeres y los esclavos. Es más, Cicerón jamás aboga por la supresión de la esclavitud. Su propuesta radica en el ejercicio de las virtudes, que la razón juzga conveniente para los seres humanos, dada su dignidad. Así pues, la propuesta de Cicerón está en que el ser humano no caiga al nivel de las bestias, o peor aún, que viva peor que éstas. Quedando con ello su dignidad totalmente desvalorizada (Baranzke, 2010).

2.1.2 Definición del concepto dignidad

2.1.2.1 Dignidad ontológica o humana

Se entiende la dignidad, principalmente, como un valor intrínseco de la persona humana, en cuanto es un ser racional. En este sentido, Federico Schiller, inspirado en la ética kantiana, opina que la dignidad radica en la libertad que posee el ser humano para actuar de manera autónoma y no sujeto a necesidades, como suele actuar el mundo natural. Es más, según este autor, la libertad rige a la belleza, por cuanto la belleza genuina está

condicionada a la libertad humana (Schiller, 2000). De esta manera, el ser humano se eleva por encima del determinismo natural, que fija a cada ser su esencia. En el caso del ser humano, por el contrario, su esencia es indeterminada. Puesto que, la libertad es indeterminación. De ahí, que Schiller afirma que es bello lo que es libre.

2.1.2.2 Dignidad moral

El principio de autonomía demanda el ejercicio responsable de la libertad. Según Kant, la dignidad humana radica en la capacidad autolegisladora de la razón humana, que determina a la voluntad lo que ésta debe cumplir en el plano moral. Por su parte, Schiller considera que la dignidad es la resistencia del espíritu autónomo a la fuerza de la naturaleza. Es sugestivo el término resistencia. En vista de que, el formalismo kantiano puede dar a pensar que la ejecución de la razón práctica es algo autómatas. Schiller, en cambio, piensa que hay algo de sufrimiento y dolor al oponerse a la inclinación natural de las pasiones humanas. Es más, estas son vistas por este autor como una poderosa fuerza. En resumidas cuentas, el ejercicio autónomo de la moral está en movimiento, es dinámica.

Como la dignidad es expresión de la resistencia que el espíritu autónomo ofrece al instinto natural -y éste debe considerarse por lo tanto como una fuerza que exige resistencia-, resulta ridícula cuando no hay tal fuerza que combatir, y despreciable cuando ya no debe ser combatida (Schiller, 2000, 81).

2.1.2.3 Dignidad real

La dignidad es concebida como el fundamento de los derechos humanos. Sin embargo, como señala el filósofo español Manuel Atienza, es importante tener una concepción clara cuando nos referimos a la dignidad humana. En este sentido, Atienza invita a evitar ciertos equívocos que hay en torno al concepto y que se prestan a la confusión o a un uso beligerante del concepto (Atienza, 2022).

- a. Una concepción teológica. Esta concepción es defendida por la Iglesia católica, que cree que Dios insufló un hálito divino en las personas, incluso antes de nacer. Atienza considera que esta concepción se presta a fanatismos. Con lo cual se cierra todo diálogo en el plano de la ética. Sobre todo, en una sociedad laica, como las que hay en el mundo occidental, este tipo de concepciones se cierran frente a otras visiones del concepto.
- b. Una concepción retórica. Muy empleada en la política. Donde se dice que tal situación es indigna y, por lo tanto, es necesario actuar. Atienza señala que este tipo de concepción ha sido empleada para justificar intervenciones armadas de grandes potencias occidentales sobre otras poblaciones. Este autor indica que el concepto es vacío de contenido porque no se precisa qué es la dignidad. Simplemente se dice que una situación es indigna, como si todo mundo diera por sentado lo que se entiende por dignidad, cuando no es así.
- c. Mala interpretación de la concepción filosófica, kantiana. Atienza considera que esta mala interpretación de la ética kantiana viene de entender de una manera parcial el adverbio solo empleado en la formulación kantiana del imperativo categórico de tratar a los demás no como un medio, sino como un fin. De este modo, concepciones, como la de la Iglesia católica, que consideran la dignidad como un valor absoluto, que es intocable. Pasan por alto que Kant expresa que lo que es inmoral es tratar a los demás solamente como un medio. En este sentido, Atienza considera que

- en la vida cotidiana todos nos estamos usando unos a otros como un medio, sin por eso caer en la inmoralidad (Atienza, 2022, 196).
- d. El abuso indiscriminado del uso. Este abuso indiscriminado ha llevado a muchos autores a prescindir del concepto. No obstante, Atienza considera que el abuso del término no impide que se haga un análisis crítico del mismo, con el propósito de establecer bases sólidas para entablar un diálogo fructífero.
 - e. El uso descriptivo del término. Para Atienza la dignidad no es solo un concepto que describe una faceta del ser humano. También es un concepto normativo de la conducta humana. Tanto en un plano personal: las obligaciones que tiene la persona para consigo misma. Como, asimismo, las obligaciones morales que la persona debe tener hacia los demás.
 - f. El uso adscriptivo del término. En resumen, se nos quiere dar a entender que ciertas entidades poseen ciertas características y, que por tanto, merecen ser tratadas de cierta forma (Atienza, 2022, 197). Es un uso un tanto polémico, pues hay entidades, sobre todo, aquellas que tienen una inteligencia superior que cabría hacerse la pregunta de si deben ser tratadas de manera digna.
 - g. El titular de derechos. Conceptualmente no basta con decir que tal entidad es digna y, por tanto, tiene derechos que puede ejercer. De este modo, no basta decir que todo ser humano tiene el derecho a una vivienda digna, pero no tiene las condiciones para poder acceder a ese derecho.
 - h. El valor absoluto de la dignidad. Si se afirma que la dignidad humana no admite grados, entonces se entra en colisión con otros derechos. ¿Es justo que se racionalice el agua para todos los ciudadanos (considerando que hay una mayoría pobre que no tiene la posibilidad de tener un pequeño tanque de depósito, mientras que un pequeño grupo de ricos tienen depósitos que pueden almacenar grandes cantidades del líquido) porque se afirma que

todos deben ser tratados de la misma manera, en razón de su dignidad como personas?

- i. Ponderación de la dignidad humana. En estrecha relación con el punto anterior, Atienza afirma que se debe distinguir en el plano ético que la dignidad sí tiene un valor absoluto como fundamento de la moral. Es decir, ningún ser humano debe ser tratado como un medio. Pero, los derechos fundamentados en la dignidad sí deben ser ponderados. ¿Es moral que, amparados por el derecho de libertad de expresión, se viole la privacidad de una persona? (Atienza, 2022, 199)
- j. La dignidad como sinónimo de la igualdad y la libertad. Atienza afirma que la dignidad no significa lo mismo que igualdad y libertad. Pero tampoco excluye estos términos. Para él los tres términos giran en torno a la realidad del ser humano, de una manera global y no restrictiva. La única diferencia es que la dignidad actúa como un límite absoluto, que no puede ser rebasado jamás.

2.1.3 La dignidad en el diálogo del Critón

En este diálogo Sócrates no habla propiamente de la dignidad, sino de la injusticia. En este caso, sobre la injusticia que se comete contra una persona inocente, desde un punto de vista ético, pero no legal. En virtud de que, según las leyes, Sócrates es un delincuente, cuya sentencia es la muerte. Ante esta situación, Sócrates rechaza el exilio por considerarlo que no es apropiado para él, un ateniense genuino, que incluso luchó en batalla para defender Atenas. Por eso, Critón, un rico ateniense, amigo de Sócrates, intenta persuadirlo a que escape de prisión porque considera que su sentencia es injusta. No obstante, Sócrates le responde que no se debe responder injusticia con injusticia. Pese a que la mayoría de las personas opinan que sí se debe hacer. Sócrates apela a la obediencia que el ciudadano debe prestar a las leyes porque estas regulan la vida

ciudadana. El mismo Sócrates es el mejor ejemplo de ello. Durante el diálogo nos manifiesta que durante su vida gozó de los beneficios de las leyes atenienses. Por tanto, no considera que debe desobedecerlas en la vejez. Pues más que vivir, se debe preferir vivir bien, es decir, vivir de manera virtuosa (Platón, 2017). Contravenir las leyes que lo condenan a muerte, es para Sócrates, injusto. Es decir, contrario al buen vivir. Por eso, prefiere la virtud antes que cometer injusticias frente a las leyes de la ciudad.

Relacionado con nuestro tema, la muerte digna, podemos encontrar una similitud y una diferencia. La similitud más evidente es la del estado y sus leyes, como aquellos que proporcionan o dan los medios para darles la muerte a sus ciudadanos. De aquí surge la pregunta si es moralmente correcto que el estado, con sus leyes, proporcione la muerte a los ciudadanos. La diferencia más notoria que encuentro es la actitud de Sócrates frente a las leyes de Atenas. Él no elige voluntariamente la muerte, sino que ésta es consecuencia de la sentencia de las leyes de la ciudad. Ante tal tesitura Sócrates rechaza escapar de la ciudad porque argumenta que él prefiere ser coherente con la virtud hasta el final de su vida. En este punto, no se coincide con Sócrates. Pues si las leyes fomentan la corrupción, la injusticia y la inmoralidad no veo motivo por el cual el ciudadano tenga que acatar leyes de esta índole. Sin embargo, la postura refleja el pensamiento de una persona de la modernidad y no la de un griego de la época clásica, que creía fervientemente en su *demos*.

2.1.4 La dignidad según Aristóteles

Al abordar el tema de la dignidad en la ética aristotélica debemos relacionarla con la virtud, que viene a ser un hábito o costumbre que

forma al carácter de la persona. De esta manera, la repetición de ciertas acciones se convierte en costumbres buenas (virtudes) o malas (vicios) que dan forma a la personalidad del individuo. La elección de la virtud, no obstante, no debe darse por coacción. Por ello, Aristóteles aboga por la capacidad racional del ser humano, que inclina a las personas a perseguir el bien, como el fin supremo de la vida (Aristóteles, 1993). En este sentido, Aristóteles afirma que el fin supremo de la vida es la felicidad. Con este término, no obstante, se debe ser precavido. Pues Aristóteles no se está refiriendo exclusivamente a la felicidad individual, como lo entiende la sociedad moderna, sino a una felicidad que está enmarcada dentro de una sociedad política.

Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades (Aristóteles, 1993, 131).

Sin embargo, se debe puntualizar que la felicidad no reside en los honores que se derivan del ejercicio de la vida pública o de otro factor externo, como puede ser el placer; sino que, la felicidad es el bien perfecto, por encima del cual no existe otro, relacionado con el vivir bien. Esto es, mediante la práctica constante de una vida virtuosa, que repercute en el propio individuo, como el agente de la acción, y de los demás individuos que reciben los efectos positivos de las acciones virtuosas.

De la prudencia, por ejemplo, Aristóteles nos comenta lo siguiente:

En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general (Aristóteles, 1993, 273).

Lo primero que debemos observar en esta cita es que Aristóteles nos habla de deliberación. El hombre prudente, piensa Aristóteles, es aquél que sopesa los pros y los contras de una acción antes de tomar una decisión. En este sentido, no es alguien impetuoso, sino que es alguien que tiene control sobre sí mismo e intenta, por eso, buscar el bien. En segundo lugar, el propósito que tiene el hombre prudente es el vivir bien en general. Recordemos que, como dijimos anteriormente, el vivir bien, en la visión aristotélica, no es un estado solipsista de felicidad. Más bien, se trata de vivir bien, como individuos, en el marco de la sociedad. De hecho, Aristóteles menciona a Pericles como modelo de hombre prudente. Porque, como buen político (según Aristóteles), Pericles no solo preveía lo que era bueno para él, sino para toda la ciudad.

Desde el punto de vista, si bien es cierto que Aristóteles no trata el tema de la dignidad como un valor intrínseco del ser humano, sí considero que su visión ética del hombre virtuoso es más holista. A menudo da la impresión que la dignidad que se predica de parte de la sociedad moderna corre el peligro de atomizar a los individuos, cada uno en su nicho, defendiendo sus intereses. Sin embargo, para Aristóteles el hombre virtuoso está exigido a llevar una vida ética que sea correcta debido a su modo racional de ser. Pero no de una manera individual, sino porque el ser humano es ciudadano de una ciudad. Ante la cual, incluso, cabe anteponer el interés personal para que prime el bienestar de la colectividad. Este comportamiento me parece más digno de respeto, que las consignas egoístas de muchos que predicán la dignidad en nuestros días.

2.1.5 Dignidad según Pico della Mirandola

En la tradición filosófica occidental Pico della Mirandola es reconocido por su discurso sobre la dignidad del hombre. Este discurso, en efecto, se reconoce como un manifiesto del humanismo renacentista. Con su marcado antropocentrismo, que coloca al ser humano en un lugar privilegiado en el cosmos o creación divina, se deja a un lado el teocentrismo de la edad media.

A este tenor, Tomás de Aquino afirma que el mundo es gobernado por Dios por dos motivos. El primero, el orden, Tomás de Aquino considera que todas las cosas tienden hacia un fin bueno. Por tanto, el mundo no se dirige al azar. El segundo, por la perfección, a causa de la bondad divina cada ser es llevado a su perfección (Aquino, 2001). Esto es, cada ser cumple con el propósito que la bondad divina le otorga. En definitiva, Dios es el gobernante de todo lo que pasa en la creación.

Pico della Mirandola, no obstante, considera que Dios otorgó la facultad del libre albedrío al ser humano para que éste pueda esculpirse como él considere. Sin estar obligado a ser una representación o imagen de la divinidad, como creían los medievales. A este respecto, es importante recalcar que se trata de una actuación en libertad. A diferencia de los medievales que creían que el ser humano sin el auxilio de la gracia era incapaz de ninguna acción correcta. En este sentido, Pico della Mirandola nos dice lo siguiente:

... que el hombre, familiar de las criaturas superiores y soberano de las inferiores, es el vínculo entre ellas; que por la agudeza de los sentidos, por el poder indagador de la razón y por la luz del intelecto, es intérprete de la naturaleza; que, intermediario entre el tiempo y la eternidad es (como dicen los persas) cópula y

también connubio de todos los seres del mundo y, según testimonio de David, poco inferior a los ángeles (Della Mirandola, 2006, 3).

Se observa en esta cita que, para Pico della Mirandola, el ser humano es vínculo entre las criaturas superiores y las inferiores. Se piensa que Pico della Mirandola rompe con el esquema piramidal de la edad media. Su antropología es circular, como si toda la creación se tratara de una armonía, que el ser humano debe resguardar. Del mismo modo, apreciamos una revalorización de los sentidos como un medio de interpretar el mundo. Con ello, se rompe con la tradición medieval que considera al cuerpo pecaminoso. También es importante recalcar que para Pico della Mirandola el ser humano no es mero observador de los designios de Dios, sino que es hermeneuta de la creación. Para ello, nos dice Pico della Mirandola, el ser humano debe indagar con su razón y su intelecto la creación. En otras palabras, debe profundizar el conocimiento que tiene de ella para comprenderla.

Asistimos, pues, con Pico della Mirandola a un viraje sobre la concepción de la dignidad humana. No es una ruptura completa con la tradición anterior porque este autor se inspira en la creación divina heredada del cristianismo. Pero sí, como hemos señalado antes, sobre ciertos aspectos que difieren entre su humanismo y el humanismo de la tradición anterior. Su humanismo es más integrador porque se nutre de otras tradiciones diferentes a la tradición europea de su tiempo, que se caracterizaba por un cristianismo excluyente de otras tradiciones.

2.1.6 Dignidad en la tradición judeocristiana

2.1.6.1 Dignidad humana según las Sagradas Escrituras

En la tradición judeocristiana el ser humano está revestido de una gran dignidad. A consecuencia de que, se afirma que fue creado por Dios, a su imagen y semejanza, según el texto de Gén. 1, 26-27. Motivo por el

cual, según esta tradición, el ser humano recibe la autoridad de parte de Dios de ser el señor de todo lo creado.

Dijo Dios: "Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra; que manden en los peces del mar y en las aves del cielo, en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra" (*Biblia De Jerusalén*, 2009, Gén 1, 26).

Así pues, cuando el ser humano ejerce el señorío heredado por Dios está imitando, como una sombra o apariencia, a Dios (Chávez, 1997, 517). Por eso, se constituye en su imagen. Como copia del original, el ser humano ejerce el dominio, como ser superior, sobre todo lo creado (en el mar, en el cielo, en la tierra).

Sin embargo, el relato siguiente (Gén 3) nos indica que la imagen no es perfecta porque el ser humano no es Dios. Su esencia es humana, no divina; es un ser creado, no es increado como Dios. Acontece, por ello, que el ser humano empaña su dignidad, como imagen de Dios. Según esta tradición, a esta mácula se le llama pecado; que es considerado como una desobediencia a la soberanía de Dios. Quien se considera como el único que determina lo que es correcto de aquello que no lo es. En otras palabras, los seres humanos desean ser como Dios porque desean conocer el bien y el mal. Y con ello definir lo que es bueno y lo que no lo es (Simango, 2012, 642). Esta desobediencia altera la jerarquía que existe entre creador y criatura. De ahí, pues, que el ser humano sea expulsado de la presencia de Dios.

Aquel que restaura este equilibrio entre Dios y el hombre pecador es Cristo, según la tradición cristiana. Cristo, preexistente, según el nuevo testamento (Jn 1, 1) es enviado por Dios al mundo para redimirlo (Jn 3,

17). Con esto Cristo queda constituido como nuevo Adán (Rm 5, 12-19), la imagen perfecta de Dios porque es la imagen del hombre restaurado. De acuerdo a Pablo de Tarso por la obediencia de Cristo a Dios los seres humanos encuentran la justificación. Esto es, el don de la salvación. Con la cual se recupera la dignidad perdida. De una manera sobreabundante, según el pensamiento de este autor. Pues el ser humano pasa de ser condenado a ser justo.

2.1.6.2 Dignidad humana para los padres de la Iglesia

Posteriormente, en el ámbito de la patrística la dignidad humana queda asociada, de una manera intrínseca, al concepto de persona. Se predica, sobre todo, de Cristo. Al cual los teólogos del concilio de Nicea (325) consideran que es una persona con dos naturalezas: la divina y la humana (Ferrater Mora, 1958). De este modo, se considera que el Verbo encarnado dignificó la condición humana al elevarla a la par de la condición divina. Según este dogma cristiano, el hijo de Dios, Jesús, es plenamente humano y plenamente divino. Sin que ninguna de sus dos naturalezas esté en detrimento de la otra. Por eso, surge la condena cuando se denigra la condición humana de las personas.

Por su parte, Agustín de Hipona aportó al pensamiento cristiano la propiedad de la experiencia referida a la persona (Ferrater Mora, 1958). Así establece que si bien la Trinidad debe entenderse como una sola deidad; no obstante, son tres personas. A cada persona se le asigna una experiencia. El padre, el creador; el hijo, el salvador; el Espíritu Santo, el Paráclito. Referida a la persona humana se puede decir que la experiencia está ligada a la intimidad y, por ende, a la personalidad (Ferrater Mora, 1958). De ahí que la experiencia personal se considera una experiencia confidencial y singular porque tiene impresa algo de la persona. Es como un sello que las personas imprimen a sus acciones.

Por lo antes expuesto, podemos afirmar que las personas tienen dignidad porque ésta les es conferida por Dios al momento de crear al ser humano. El cual, como nos dice el judeocristianismo, es creado a imagen de Dios. Esta afirmación es profundizada en el contexto de las controversias teológicas sobre la naturaleza de Cristo de los concilios ecuménicos del siglo IV a. C. Que llegan a afirmar que la naturaleza humana fue dignificada por Cristo, pues siendo éste de condición divina tomó por suya también la naturaleza humana. Agustín de Hipona añadirá, asimismo, a esta controversia que las personas de la Trinidad son cada una de ellas distintas porque su experiencia en la historia de la salvación es diferente. Asignando, con ello, roles diferentes. Resaltamos, con esto, que estos principios filosóficos y teológicos aún se encuentran vivos cuando nos referimos a la persona. Debido a que, todos estos atributos permiten afirmar con rotundidad que las personas tienen dignidad.

2.1.7 Dignidad humana en Kant

En la modernidad las ideas en torno a la dignidad humana son reformuladas. Desde un punto de vista ético (Ferrater Mora, 1958). Con el propósito de enfatizar la autonomía de las personas como agentes de acciones libres, no condicionadas por factores externos como el código de conducta de las religiones.

Por eso, la dignidad humana, como concepto, surge de Kant, que denomina la filosofía práctica (ética), que está regida por principios que derivan de la razón. Porque Kant, entiende que el ser humano tiene libre voluntad. Es, por esto, que para Kant, el ejercicio de la moral no está basado en reglas morales que provienen del exterior. Antes bien, el ser humano, a través de su razón, es capaz de regular su conducta, de una manera autónoma. La moral, por ende, no reposa en el deseo de las personas, sino en principios *a priori* de la racionalidad humana; que se

imponen, según Kant, como un deber que las personas deben acatar (Kant, 1999).

Es más, en la visión de Kant el deber moral adquiere la forma de imperativo. Es decir, es un deber ineludible porque su cumplimiento radica en la certeza de la razón, que no engaña al ser humano, sino que le muestra el camino que debe seguir. De no seguir el imperativo el ser humano, por tanto, recae en la irracionalidad de seguir sus instintos. Contraviene, con ello, su dignidad como humano.

De acuerdo a Kant, la razón ordena cumplir con la ley según máximas universales. En este sentido, es pertinente el ejemplo que pone sobre respetar la propia vida. Dado que, él afirma que respetar la vida es una norma universal que debe ser cumplida por todo el género humano. En otras palabras, es un imperativo universal de la naturaleza humana que dictamina a la voluntad que se debe cumplir (Kant, 1999, 173).

2.2 Autonomía y libertad humana

2.2.1 Liberalismo y anarquismo

El liberalismo moderno propugna como axioma filosófico que el ser humano es libre y que no debe estar condicionado por estructuras externas como el estado o la religión. Sin excepción considera que todos los seres humanos tienen esta condición. Por lo que, según esta corriente filosófica, todos somos iguales ante las leyes de una entidad política. De ahí surge la obligación para el estado de respetar la voluntad autónoma de los ciudadanos porque los seres humanos no son cosas, son personas. Quienes tienen derechos fundamentales amparados por la constitución política de los estados.

Se trata de derechos ligados a la dignidad, libertad, igualdad y plena realización material y espiritual de la persona humana que se encuentran garantizados positivamente en las constituciones modernas, reglamentados legislativamente y aplicados por los jueces. (Etala, 2016, 104)

Así pues, podemos afirmar que el respeto a la autonomía y libertad humanas no son una dádiva del estado y sus autoridades, sino un derecho fundamental amparado por la constitución política. Dicho respeto es ineludible porque el destino de cualquier ser humano radica en el ejercicio pleno de su voluntad, sin condicionamientos de ninguna clase. Es censurable, por ello, cualquier tipo de justificación que se excuse en ideales sublimes de patriotismo, religión, ciencia o de cualquier otra índole.

Por otro lado, en un extremo más radical se encuentran los anarquistas, quienes rechazan toda forma de organización social que esté amparada por la coacción hacia las libertades de los individuos. Esta corriente filosófica considera que no es necesario que se establezca ningún sistema político que regule las relaciones sociales entre los seres humanos. Los mismos seres humanos son capaces de regular sus conductas de una manera civilizada para cohabitar pacíficamente. De ahí que los anarquistas rechazan todo tipo de autoridad, por creerla innecesaria y violenta (Savater, 1993). Pues las sociedades organizadas generan todo tipo de conflictos entre los ciudadanos. Conflictos que son ajenos a sus intereses más genuinos, como el de una vida digna.

Hemos hecho el recorrido entre estas dos corrientes de pensamiento para enfatizar la importancia de la autonomía y libertad de los individuos dentro de la vida en sociedad. El primero, el liberalismo, más presente en nuestras sociedades. Sobre todo, en el plano económico. Pero creo

que no en un plano ético. Debido a que el paternalismo imperante en nuestras sociedades coacciona a los ciudadanos, a veces de manera sutil pero muy efectiva, a cumplir con determinados estándares (belleza, consumismo, riqueza...). Imponiendo así un estilo de vida que no fomenta el cultivo de la persona. El segundo, el anarquismo, para subrayar que a lo largo de la historia ha existido el deseo de algunos individuos por vivir de manera libre, es decir, sin estar sujeto a la presión de entidades supraindividuales.

2.2.2 Autolegislación y dignidad humana

2.2.2.1 Autonomía en Kant

Para Immanuel Kant la existencia de entidades supraindividuales que coaccionen a los individuos para orientarlos a obrar de determinada manera va en contra de la dignidad humana porque el ser humano es racional. Capacidad que le da al ser humano máximas *a priori* de conducta. De hecho, en su segunda formulación del imperativo categórico Immanuel Kant dice lo siguiente:

El imperativo práctico será así pues el siguiente: obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como un fin, nunca meramente como un medio. (Kant, 1999, 189)

El autoritarismo, por su contra, pretende asentarse por encima de las personas. Su objetivo principal dista, en no raras ocasiones, de ser ético. Por eso, en muchos casos atenta directamente contra la humanidad. No se debe olvidar la barbarie de la segunda guerra mundial. Por ejemplo, la experimentación en humanos realizada por profesionales cualificados de la salud. En donde no hubo un respeto hacia la dignidad humana. Dado que, los individuos eran tratados como animales o cosas y no como personas. Por ello, es que Kant subraya que las personas no son un medio

para algo, sino que son un fin. Un fin se entiende como un fundamento de autodeterminación, que impulsa a una persona a la acción o a la autolimitación de la voluntad. En ambos casos, la acción o la autolimitación, tienen el propósito de alcanzar un fin (Hakim, 2015).

Pero el fin no brota del deseo del ser humano, sino de la razón que proporciona máximas morales a la conciencia de cada ser humano. Estas máximas son órdenes de la razón, que son ineludibles y universales porque en ellas se perfecciona la humanidad. Es decir, que practicando la ética el ser humano se hace cada vez más persona, pues va creciendo en humanidad. Pues el principio general rector de la ética es el respeto a la dignidad humana. Esto es, la conciencia de saber, a causa del conocimiento *a priori* de la razón, que las personas son valiosas en sí mismas y no en función de otra cosa (Cortina, 1996).

En su tercera formulación del imperativo categórico Kant enfatiza aún más la autonomía de la persona como autolegisladora de su propia conducta. Así pues, nos expresa lo siguiente:

...de aquí se sigue ahora el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora (Kant, 1999, 193).

Desde este punto de vista, la libertad no debe confundirse con libertinaje. La libertad, para Kant, no reside en seguir las emociones o impulsos que surgen en el interior del ser humano. Más bien, la libertad reside en la concordancia entre la razón práctica y la voluntad. La razón práctica propugna la ley y la voluntad acata esos deberes. Aquí radica para Kant la dignidad del ser humano. En cuanto que es un ser que puede darse a

sí mismo, de manera libre y autónoma, leyes y deberes. Seelmann a este respecto opina lo siguiente:

Que a través de las normas que se da a sí mismo la autonomía del hombre lo coloque entonces en estado de controlar sus propios deseos y, en caso de ser necesario, de negarlos, constituye al hombre -para Kant- en un portador de dignidad. Sin embargo, esto significa que, según la concepción de Kant -como lo muestra von der Pfordten- solo tiene dignidad un hombre que en consecuencia puede autolimitarse; en el sentido kantiano, quien obra por las reglas de su autolegislación (Seelmann, 2013, 31).

2.2.2.2 Realidad radical

Sin embargo, el pensamiento kantiano es rechazado por filósofos como Ortega y Gasset, que consideran que el formalismo kantiano es demasiado rígido. Y que no están de acuerdo con que el ser humano sea definido desde el concepto de razón. Dado que, esta concepción del ser humano aísla al sujeto en su propia reflexión. Es un sujeto que se construye en contraposición con la realidad. Y en el plano ético conlleva el riesgo que el ser humano se considere como un autómatas.

Por eso, Ortega y Gasset propugna que el centro de la reflexión filosófica no sea la teoría del conocimiento, es decir, las condiciones de posibilidad del propio conocimiento; sino que sea el propio ser humano quien ocupe el centro de la reflexión filosófica (Ferrater Mora, 1956). De hecho, para este autor, la realidad en su conjunto adquiere valor solo en relación con el ser humano, que es aquél que tiene conciencia de la alteridad. De aquí que no se niegue la realidad de otros entes, pero sí sitúa al ser humano como aquél que es consciente de la existencia de otras entidades; que,

en última instancia, condicionan al ser humano. Por cuanto sumergen al ser humano en aquello que Ortega llamó "yo y mis circunstancias" (Ortega y Gasset, 1966, 322).

De esta manera, Ortega afirma que el ser humano no es alguien que esté terminado. Menos aún, que pueda ser definido bajo otras categorías: substancia, razón, cuerpo, alma... Por eso, Ortega define la vida humana como la realidad radical (Ferrater Mora, 1956). En cuanto la vida humana es el fundamento de la realidad. A causa de que, las demás cosas adquieren su sentido y razón de ser en función de ella. Y, con todo, como hemos dicho, la vida humana no es una cosa. Ortega para referirse a ella dice que la vida humana es un puro suceder y la califica a través del gerundio (*faciendum*) y no el participio (*factum*).

El gerundio, en su función de adverbio, funge como complemento circunstancial de modo, de tiempo, de condición y de causa. En otras palabras, expresa de manera precisa lo que Ortega nos quiere dar a entender con su famoso axioma: "yo y mis circunstancias" (Ortega y Gasset, 1966, 322). De ahí que, la vida humana se desarrolle en un conjunto de relaciones. En una palabra, se relaciona con la realidad. Sin la cual es incomprensible. Por eso, la vida humana "en vez de «ser» algo ya hecho, es algo que tenemos que hacer incesantemente" (Ferrater Mora, 1956, 34).

Para cerrar con el pensamiento de Ortega podemos afirmar que la dignidad del ser humano está en que él no es una cosa más entre los entes de la realidad; sino, como se ha dicho antes, es la realidad radical. Esto es, la única realidad a través de la cual los otros entes del mundo toman conciencia de su existencia. Con ello, no se quiere decir que el ser humano está en la pirámide del cosmos. Más bien, lo que se afirma es que a través de las relaciones que el ser humano tiene con los otros entes es como encuentran sentido y significado. De igual manera, los otros

entes inciden en la existencia del ser humano. Por cuanto, este no es una sustancia definida. Al contrario, es un ser en construcción, que, no raras veces, entra en contradicción consigo mismo. Debido a que debe decantarse, con autenticidad, en el plano de la existencia.

2.3 Sufrimiento y dignidad humana

En la civilización romana la dignidad se asociaba a la honra. Por eso, el individuo digno era aquél que era merecedor de prestigio. Este prestigio se obtenía en la vida pública. En concreto, ejerciendo la política (Pöschel, 2016). De ahí pues, que la dignidad se asocia al estatus social del individuo, que va aumentando de prestigio de acuerdo a las acciones políticas que el individuo realiza y que sus contemporáneos reconocen como dignas. Pero, también, la dignidad tiene un carácter moral. En este sentido, el individuo tiene que tener un comportamiento acorde a su dignidad. Por eso, a mayor dignidad se exige un comportamiento moral cónsono con el estatus adquirido (Pöschel, 2016). En este contexto, la indignidad se comprende como una afrenta al honor del individuo. En cuyo caso, el individuo debe luchar, aún con su propia vida, por restaurar el prestigio público perdido. En otras palabras, para un romano no hay vida, sino hay dignidad, en los sentidos antes expuestos.

A diferencia, de la civilización romana, hoy sobre todo en Occidente, se tiende a pensar, por influjo de Kant, que la dignidad es un valor intrínseco que tienen todas las personas, sin distinción de ningún tipo. De esta manera, el individuo es merecedor de la dignidad por el hecho de ser persona. En este sentido, no se puede tratar a ningún animal mejor que a una persona. Así pues, todo ciudadano está en su derecho de demandar condiciones de vida que sean cónsonas con su dignidad de ser humano. Para ello no hace falta demostrarle a otro individuo o institución que las personas tienen derechos, que se consideran inalienables, dado el valor intrínseco de su dignidad. Por eso, en comparación con los romanos, el ciudadano moderno no debe pedirle a nadie que le reconozca su dignidad

porque se sobreentiende que el trato que debe recibir por parte de la sociedad debe ser acorde a su dignidad. Ni mucho menos debe luchar o combatir para que se le resarza su dignidad. En este sentido, considero que la dignidad, tal como es entendida hoy, es una exigencia. Exigencia de ser tratado con igualdad y justicia. Valores que, según la sociedad liberal moderna, proporcionan la felicidad a la persona.

Esta exigencia de un trato digno se extiende, incluso, en el tránsito hacia la muerte. Pues el enfermo alega que el sufrimiento que le ocasiona la enfermedad y los tratamientos recibidos para aliviar el dolor atentan contra su dignidad como persona. Por ello, demanda que, por dignidad, le apliquen la muerte. En virtud de que es su derecho. Según este enfoque, se comprende que la persona expresa que su actual estado de salud está deteriorando su calidad de vida y, con esto, su felicidad.

Llegados a este punto, es importante hacer dos puntualizaciones al respecto. Primero en lo que se refiere al dolor psicofísico, que depende de la subjetividad de las personas. Nos referimos al umbral de dolor. Hay personas que manifiestan dolor con un mínimo grado de dolor. Mientras que otras demuestran dolor con un grado superior de sensibilidad. Hay casos, incluso, en que las personas no llegan a manifestar dolor, por lo que se manifiesta el dolor de manera somática (Galimberti, 2002). Segundo, el dolor en su aspecto emotivo. Dado que, el enfermo es abandonado en instituciones en las que puede haber mucha tecnología, pero no calidez humana. El enfermo está lejos de su círculo familiar. En no raras ocasiones, se prohíbe de manera taxativa que el enfermo sea visitado con regularidad. Es, en este momento, cuando la persona al sentirse sola, desahuciada, y marginada, comienza a pensar que la muerte es una opción viable para terminar con su soledad (Suardíaz, 2008). Con mucha regularidad es, en este último punto, en el que las personas contemplan la eutanasia. De hecho, ya existen fármacos que tienen mucha efectividad para reducir el dolor de los pacientes. Sin

embargo, el aislamiento social que viven los pacientes se hace patente a causa de una sociedad que le aterra la enfermedad. De este modo, las personas sienten perder el trato digno que merecen por ser personas. En su fuero interno sienten que se les trata como un estorbo (Suardíaz, 2008).

Y así, el hombre experimenta el sufrimiento en lo más profundo de su ser, como sujeto personal: soy yo quien sufro, no otro, aunque el otro pueda sufrir conmigo en la experiencia dialogal y personal de la compasión. El sufrimiento es en cierto sentido único, intransferible e irrepetible. Es cada sujeto humano en su singularidad quien se enfrenta de modo dramático a su dolor. Aunque el sufrimiento se constituya como rostro doliente para los demás, y sea así comunicable y conmovedor para el otro, en último término permanece en la soledad íntima del propio ser personal. (Fuster, 2004, 269)

Esta situación, según Bueno Noelia, la provocó la misma medicina en su objetivo de ser cada vez más científica (Bueno, 2012). Con ello, se distanció del humanismo médico propio del mundo antiguo y de la edad media para asentarse en el positivismo. Estos cambios se estructuraron, según esta autora, en dos principios (Bueno, 2012):

- a. El dualismo cartesiano de alma y cuerpo. En donde el cuerpo comenzó a ser observado, medido y estudiado. Por consiguiente, se descuidó la relación del médico con el paciente. Es más, se fomenta la distancia con respecto al paciente. Así, la medicina clínica se centró en el estudio de las patologías, con el propósito de encontrar tratamientos. El interés real del paciente pasó, por tanto, a un segundo plano. Lo importante es hacer ciencia.

- b. La abstracción de las patologías del funcionamiento normal del cuerpo para encontrar un signo inequívoco de la enfermedad. En otras palabras, el interés real de la medicina ni siquiera radica en la recuperación de la salud, sino en el estudio de la enfermedad, en sus características, síntomas, es decir, en el estudio fragmentado del cuerpo, como si de una compleja máquina se tratase (La Mettrie, 1962).

De ahí que Bueno Noelia proponga que para recuperar el humanismo médico la medicina debe establecer una relación hermenéutica entre el médico y el paciente (Bueno, 2012). Con ello se logrará una mutua retroalimentación entre el profesional de la medicina y el paciente, que vive en primera persona la enfermedad. El objetivo es establecer un diálogo entre el perito, que con su ciencia, diagnóstica y presenta el tratamiento a seguir y el paciente, que está dispuesto a colaborar con el médico en recuperar su salud.

CAPÍTULO III: LA MUERTE

3.1 Pobreza y pulsión de muerte

A primera vista puede parecer contradictorio que empecemos a reflexionar sobre la vida, en lugar de la muerte, que es el título de este capítulo. Sin embargo, tiene un porqué, como veremos. El hombre moderno estima la vida por encima de cualquier otra consideración. No obstante, no es la vida virtuosa de los antiguos griegos. Más bien, es la vida acomodada que ofrece la sociedad capitalista moderna. En la que la persona puede gozar de un sinnúmero de bienes. No obstante, esta ilusión paradisíaca está fundamentada sobre una gran explotación y pauperización de las condiciones de vida de la clase trabajadora que es

la que genera con su fuerza de trabajo los bienes destinados a ser consumidos (Marx & Engels, 2012).

Y, por tanto, generan riqueza para los capitalistas. Quienes pueden, de esta manera, seguir aumentando su capital. Mientras que a la clase obrera se le asigna más trabajo. Pero más trabajo no se traduce en beneficio para el trabajador, sino menor calidad de vida, en términos de tener tiempo disponible para estar con su familia, el ocio u otro tipo de actividades. Al mismo tiempo, el salario que recibe el trabajador tampoco es cónsono con un nivel de vida que se pueda considerar digno (Marx & Engels, 2012). Como bien indica el término, el salario es mínimo. Con el propósito que el trabajador tenga lo básico para seguir subsistiendo y, por ende, estar listo a la mañana siguiente para seguir produciendo.

Como el salario mínimo no es suficiente para solventar todas las necesidades del trabajador, éste es empujado a contraer deudas con otros personajes de la burguesía, según Marx, como el prestamista, el tendero, el arrendador... De esta manera, la vida del trabajador se convierte en servidumbre. Una servidumbre moderna, pues el sistema capitalista argumenta que él fomenta la libertad porque las personas no están encadenadas. Sin embargo, la esclavitud en este sistema de producción está en la deuda porque el trabajador está obligado a laborar para pagar sus deudas.

Ha hecho (la burguesía) de la dignidad personal un simple valor de cambio; y en lugar de las innumerables franquicias, fatigosamente adquiridas y patentadas, ha impuesto sólo la libertad de comercio sin escrúpulos. En una palabra, en el puesto que ocupaba la explotación velada por la ilusiones religiosas y políticas, dispuso la

explotación abierta, impúdica, directa y seca (Marx & Engels, 2012, 10).

En este contexto, no es extraño que las personas aborrezcan directa o indirectamente la propia vida. La cual ven de manera lúgubre. Pues comprenden que, por más que se esfuerzan, no logran prosperar como se les había prometido. Al contrario, día con día ven reducido su poder adquisitivo y se sumergen más en la pobreza. Surge, por ello, el anhelo por la muerte. La cual es vista como una liberación de las condiciones de servidumbre de la sociedad capitalista moderna. En la que las personas se sienten como mera mercancía de cambio.

Por esto, considero que el sistema capitalista genera en las personas aquello que Freud definió como pulsión de muerte (*Todestrieb*). Producto que las personas no ven colmadas sus expectativas de vida. Según Freud, la pulsión de muerte es la antagonista de la pulsión de vida (Galimberti, 2002). Y se caracteriza por el deseo de volver al estado inorgánico del nonato. Porque se considera el lugar de origen; en donde hay paz, armonía, tranquilidad y felicidad (Castro, 2011). Por consiguiente, las personas desprecian la vida, y la consideran un *lacrimarum vallae*. Es decir, un lugar lleno de sufrimientos, penurias, obstáculos, pobreza, injusticia... De ahí, el anhelo por morir.

En un primer momento, este impulso de muerte se manifiesta en el interior de la persona, como un impulso de autodestrucción; y, posteriormente, se manifiesta de manera violenta hacia el exterior (Galimberti, 2002). Desde mi punto de vista, aquí se puede encontrar la causa de la violencia en la sociedad. Al interior del individuo por su impulso a la autodestrucción por el abuso de bebidas alcohólicas, de sustancias tóxicas, la elección de hábitos de vida poco saludables. Resultado de sentirse culpable por su fracaso dentro de una sociedad que valora el éxito y el triunfo. Esta frustración y violencia se vuelca sobre

los demás. Pienso que esto explicaría el uso de la violencia de la que hace uso la sociedad. En nuestro país, por ejemplo, de la violencia intrafamiliar. A consecuencia de que, la familia es una unidad de individuos unida por lazos de parentesco. Así, el impulso de muerte de los individuos se proyecta sobre aquellos que conviven habitualmente con él.

Por este motivo, es que un autor como Enrique Dussel propone una ética de liberación para nuestro continente latinoamericano, marcado por la pobreza y la marginación, que tiene como prioridad dignificar la vida humana (Dussel, 1998). Esta ética tiene un contenido material porque su interés se enfoca en solventar las necesidades básicas de las personas, como pueden ser la alimentación, la vivienda, la educación...

Urge, por ello, preguntarse y cuestionarse seriamente, en el contexto latinoamericano, sobre el derecho a vivir con dignidad que tienen las personas porque en la existencia cotidiana esos derechos son negados. De tal manera, que se puede decir que en nuestro continente la vida de muchos seres humanos se puede decir que es miserable y, su muerte, por tanto, también lo es. La eutanasia, por consiguiente, queda reducida, para nuestros pueblos latinoamericanos, a un debate de élite. En donde un pequeño grupo de personas con recursos pueden acceder a una salud de calidad, con tecnología de primer mundo. Mientras que la mayoría de la población está relegada al ostracismo. Surge, con ello, una contradicción interna del sistema democrático imperante en el continente: ¿por qué un pequeño grupo puede darse el lujo de discutir sobre si es ético o no que se le desconecte de sofisticados aparatos? ¿Mientras que hay una masa enorme de seres humanos que mueren en el anonimato por motivos de justicia social que, aparentemente, no interesan a nadie en el debate público? (Pessini, 2008)

3.2 La vida como espectáculo

En la década de los 60 Guy Debord analiza la sociedad capitalista desde una perspectiva marxista. Llega a la conclusión que la sociedad capitalista moderna para continuar su explotación del hombre por el hombre se sirve del espectáculo, como un medio social de alienación. Su finalidad no es otra que la acumulación del capital. A diferencia de Marx, Debord cree que esta alineación ocurre no por la explotación del trabajo, sino por la ocupación del tiempo. Un tiempo que es llenado por el espectáculo, que distorsiona la realidad. Al punto que trastoca la apariencia creada por la sociedad capitalista por la realidad misma.

El espectáculo se presenta como una enorme positividad indiscutible e inaccesible. No dice más que «lo que aparece es bueno, lo que es bueno aparece». La actitud que exige por principio es esta aceptación pasiva que ya ha obtenido de hecho por su forma de aparecer sin réplica, por su monopolio de la apariencia (Debord, 1967, 7).

En este contexto, el espectáculo genera un credo: todo lo que él proporciona es bueno. De hecho, Debord relaciona el espectáculo con la religión. Para Marx la religión era el opio del pueblo porque mantenía a la gente distraída de su vida cotidiana, con la finalidad de seguir produciendo. Debord, en cambio, cree que el sistema capitalista ha sustituido la religión por el espectáculo, pero conservando la misma función. Con una diferencia: el espectáculo ha sustituido el cielo por la tierra. Por este motivo, es que el espectador añora el paraíso ficticio que le presenta el espectáculo. El cual se convierte en acicate para integrarse más en el sistema capitalista de producción y consumo. A tenor de lo dicho, la religión también desempeñaba la función de servir como instrumento de los poderosos. Debord, en cambio, cree que el

espectáculo ha reemplazado a la religión en ese aspecto. Puesto que, el espectáculo mantiene al espectador en un estado de inconsciencia, de no ser, en una vida irreal y aparente, que solo existe en el marco del sistema capitalista.

Más aún, para Debord el espectáculo presenta una visión de la vida fragmentada. En este sentido, la imagen juega un papel relevante. Por cuanto es la representación de una realidad creada para explotar aún más al trabajador. Al contemplar la imagen el espectador se aísla de la verdadera vida, de la vida consciente. De tal manera, que su única preocupación es mantenerse entretenido, sin importarle ningún otro asunto de índole política, por ejemplo. Por consiguiente, el espectáculo crea el aislamiento en los individuos. Esta afirmación es fácilmente constatable por el abuso del teléfono celular. Las personas se dejan tragar por las pantallas de sus celulares. Al punto que se desentiende de la realidad, viven en un mundo de ficción, imbuidos en las redes sociales, en el *streaming*, los videojuegos, etc. De ahí, pues, que considero que una de las posibles razones por las que las personas decide que le acorten la vida es que añoran este mundo de fantasía, existente en el marco de explotación y alienación propio del sistema capitalista. Su *mundo expectabili* ha sido roto, no tienen nada que esperar, pues el capitalismo no les ofrece nada, porque en su situación de enfermedad no son personas productivas. En otras palabras, no son relevantes para el sistema de producción y consumo. Por eso, para el capitalismo es como si no existieran.

Por otro lado, como señala Susan Sontag, la sociedad actual es totalmente indiferente al sufrimiento de los demás. Debido a que está sobresaturada de imágenes de violencia, infortunio, desgracia y dolor, que no provocan nada en la gente. El mensaje de fondo que transmite la modernidad es que la vida es así y que frente a realidades como la guerra, por ejemplo, no hay nada que se pueda hacer. Como mucho la

persona cambia de canal de televisión y ve algo que no le genera sentimiento de culpa. Así pasa de una noticia triste a un programa de lo más banal que pueda existir. Todo es parte del abanico de entretenimiento que se ofrece, solo hay que elegir. Así pues, ¿para qué un debate serio sobre la muerte digna, si alguien desea morir, pues se le aplica la muerte, a modo como se cambia un canal de televisión?

La afirmación de que la realidad se está convirtiendo en un espectáculo es de un provincianismo pasmoso. Convierte en universales los hábitos visuales de una educada población instruida que vive en una de las regiones opulentas del mundo, donde las noticias han sido transformadas en entretenimiento... Insinúa, de modo perverso, a la ligera, que en el mundo no hay sufrimiento real. (Sontag, 2003, 63)

3.3 Aproximación filosófica al concepto muerte

3.3.1 La idea de muerte en el naturalismo

Como es frecuente en filosofía resulta difícil establecer con precisión una definición que sea englobante sobre una corriente filosófica, en este caso, sobre el naturalismo. Dado que, hay muchos autores, con sus respectivas propuestas. Por ello, nos centraremos en John Dewey, filósofo norteamericano, que postula un naturalismo que intenta integrar la unidad de cuerpo y mente en el conjunto de la naturaleza. Para este autor el ser humano es definido como un organismo que se caracteriza por la unidad corporal y psíquica. A ninguna de estas dos entidades concede primacía sobre la otra. Antes bien, considera que el alma es quien dota de movimiento al cuerpo. De ahí que, la realidad no está fijada, sino que el ser humano, dotado de inteligencia, va construyendo la realidad, de manera activa y creativa (Luque Moya, 2019).

A causa de procesos físicos el organismo toma conciencia del medio que lo rodea. De hecho, Dewey tomó su concepción naturalista de Darwin. Sobre todo, el concepto de especie, que Dewey cree esencial para entender el desenvolvimiento del organismo en su medio. Porque se trata de una adaptación al medio en el que el organismo está obligado a convivir. Para poder sobrevivir el organismo debe, necesariamente, adaptarse a ese medio. No obstante, esa adaptación no se realiza de manera rígida, sino de manera dinámica. En una palabra, esta dinamicidad define al organismo como vivo. De ahí, pues, que no vemos en Dewey un dualismo entre el organismo y su entorno. Como sí, sucede en la modernidad, en el que el sujeto tiene el objetivo de someter a la naturaleza a su dominio. En cambio, Dewey afirma que entre la naturaleza y el organismo se establecen relaciones de mutua dependencia (Luque Moya, 2019).

Así pues, podemos afirmar que, para este autor, la muerte está relacionada con la inacción. Un organismo muerto no es solo aquél que ha cesado en las funciones físicas de su cuerpo, sino también en las capacidades superiores de su psique. En el caso del organismo humano el cese de sus capacidades psíquicas es aún más notorio. Porque cuanto más complejo es el organismo, mayor será su dificultad de adaptarse al medio (Luque Moya, 2019). De modo que, la reducción de esas capacidades, como la inteligencia, tiene como consecuencia un organismo, que como especie, no será apto para adaptarse al entorno que lo rodea. Lo que traerá como consecuencia su muerte.

3.3.2 La idea de la muerte en el estoicismo

Como expresamos en el punto anterior no pretendemos exponer de manera pormenorizada lo que dijo cada autor de esta corriente porque esta corriente de pensamiento es demasiada basta para abarcarla aquí.

Por eso, se remite a una de sus figuras más destacadas, el filósofo romano Séneca. Para este autor la muerte no es un agente externo que viene a segar la vida del ser humano. Al contrario, la muerte es parte de la vida. En este sentido, Séneca concibe la vida como una permanente consumación de la muerte. Es decir, cada día que transcurre el ser humano se va acercando a la muerte.

¿Quién podrías mencionar que valorara el tiempo en alguna cosa, que supiese cuánto vale un día, que entendiera que cada día el hombre muere un poco? Puesto que al considerar que la muerte es algo del futuro, nos engañamos a causa de que gran parte de ella es ya cosa del pasado. Toda la porción de nuestra vida que queda tras nosotros pertenece al dominio de la muerte. Sigue haciendo, pues, Lucilio, aquello que me escribes que haces: no pierdas hora alguna, recógelas todas. Asegura bien el contenido del día de hoy, y así será como dependerás menos del mañana. Mientras aplazamos las cosas, la vida transcurre. (Séneca, 1998, 15)

De esta cita se extrajo que la muerte se convierte en punto de reflexión moral y ética para el estoico. Según Séneca, el mañana no es seguro, y el ayer no existe, es pasado. En este sentido, la muerte iguala a todos los seres humanos. No importa si es una persona joven o de edad. Solo tenemos el presente. De ahí surge la necesidad de aprovechar muy bien el tiempo. Porque el tiempo es breve, transcurre casi sin que nos demos cuenta. Una hora transcurrida es una hora que no vuelve y, por tanto, es una hora que va acortando la vida de cualquier ser humano. En cuanto a la opinión, el tiempo es una moneda con dos caras: la vida y la muerte. Aunque Séneca utiliza la metáfora del jinete fugitivo que huye a toda prisa de su enemigo. La muerte está detrás de nosotros, nos persigue a

gran velocidad. Por eso, el prófugo debe refugiarse en un lugar apartado y contemplar su vida, antes del desenlace final (Séneca, 1998, 53).

Pero nos haríamos una idea equivocada del pensamiento de Séneca si pensamos que contemplar la vida antes de morir es un acto de aflicción, de arrepentimiento o, peor aún, de lamentación. En absoluto, como buen estoico, Séneca persigue la felicidad. A diferencia de los epicúreos la felicidad no está asociada al placer, sino a la virtud. La vida virtuosa es aquella que se ajusta a la naturaleza (Ferrater Mora, 1964). Sobre todo, en su aspecto de sobriedad. La mayor parte de los seres vivos, en la naturaleza, solo consumen lo que necesitan, sin guardar nada para el mañana. La razón, entonces, determina al estoico que la sobriedad es la manera de vivir que mejor se adecúa al estado natural de las cosas y el medio, por tanto, como alguien puede alcanzar la *eudaimonía* (felicidad).

Por eso, según Séneca, lo importante no es cuántos años haya vivido una persona. Si esos años fueron vividos de una manera disoluta, es como si hubiera vivido pocos años. Por el contrario, se pueden vivir pocos años y haber tenido una vida que se puede calificar como plena. Esa plenitud, de hecho, libera al estoico de cualquier atadura o necesidad (Séneca, 1998). La muerte, por consiguiente, no viene a alterar el estado anímico del estoico. Al contrario, el estoico encuentra paz y sosiego en su desenlace final. La muerte no le arrebató nada porque el estoico ha encontrado la sabiduría dentro de sí, que lo ha ido preparando, progresivamente, hacia el final definitivo.

3.3.3 La muerte en el cristianismo

En líneas generales, se puede afirmar que el cristianismo surge a partir de la muerte de Jesús de Nazaret. Una muerte trágica y dramática, que pone fin a la pretensión política y religiosa de Jesús de Nazaret. Pero los cristianos consideran que su muerte es la manifestación del amor y la

bondad de su Dios (I Pe 2, 24). Es más, consideran que Jesús con su muerte ha vencido a la misma muerte. Por eso, dice Pablo en I Cor 15, 55-57:

¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la Ley. ¡Pero gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo! (Biblia De Jerusalén, 2009)

De ahí uno de sus dogmas fundamentales, la resurrección. El cristianismo afirma que Jesús no murió en la cruz, sino que tomó la condición de siervo; y haciéndose obediente hasta la muerte de cruz, Dios lo exaltó, es decir, lo resucitó y ahora reina junto a él (Flp 2, 6-8). Por consiguiente, para el cristianismo la muerte es un paso a una vida mejor, a la vida junto a Dios. En este sentido, la muerte se vuelve hasta deseable. Se la desea para estar junto a Cristo (Flp 1, 23). Sin restarle importancia a la muerte, como cese de la vida mortal, el cristiano debe afrontarla sin vacilación. Una actitud contraria refleja incredulidad; y, por tanto, una vida de pecado. Es decir, el pecador que prefiere aferrarse al mundo corrupto y no confiar en la Jerusalén celestial, que está en el premio futuro, después de la muerte.

Sin embargo, se ha precisado que el cristianismo se opone a toda forma de aplicarse la muerte uno mismo (el suicidio) o de darle la muerte a otra persona (eutanasia, homicidio, asesinato, negligencia, etc). A este respecto, considera que toda vida humana es sagrada porque proviene de Dios, como el dador del hálito de vida. De hecho, la Iglesia católica nos dice en la declaración *Iure et bona* que de esta afirmación brotan tres consecuencias sobre el valor de la vida humana (*Iure Et Bona*, 1980): a) Todo aquel que atente contra la vida de un inocente comete un delito de extrema gravedad, pues se opone al amor de Dios; b) Toda vida ha sido confiada por Dios como un bien, que debe dar fruto en esta vida y

encontrar su plenitud en la vida futura; c) La muerte voluntaria es un rechazo a la soberanía de Dios. Así pues, hay un rechazo tajante a cualquier posición ideológica que justifique la muerte como un medio viable para acabar con el sufrimiento de la vida, propio o de otro. Dios es el único que tiene el poder para determinar la muerte de todo ser vivo, bajo qué circunstancias y tiempo. En otras palabras, el hombre no puede usurpar el lugar de Dios, al pretender decidir el momento final de la existencia.

CAPÍTULO IV: CONSIDERACIONES SOBRE LA MUERTE DIGNA

4.1 El sufrimiento y la calidad de vida

La sociedad contemporánea está impregnada de un gran optimismo, que se puede notar con facilidad en los anuncios comerciales, cuyo mensaje es que la felicidad está al alcance de las personas. La única condición es que adquieran los productos que se les ofrecen. En este contexto, la felicidad es un imperativo para todo ciudadano porque está a su alcance. Pero basta que una persona aparte su atención hacia este optimismo leibniziano para constatar que el dolor y el sufrimiento son patentes en el mundo. Esta constatación es tan evidente que no se necesita una reflexión seria para darse cuenta de ella, pues el hambre y el cansancio que experimenta cualquier persona le harán reflexionar sobre la vulnerabilidad de su propia existencia.

Pese a esta constatación, en la actualidad, el ser humano aspira a una vida que suprima el dolor y el sufrimiento bajo todas sus formas. Esta supresión del dolor y el sufrimiento está cobijada bajo el concepto de calidad de vida. Según este punto de vista, una calidad de vida buena y excelente no puede tolerar el dolor.

Por eso, la calidad de vida es un concepto muy utilizado en las sociedades capitalistas para indicar, generalmente, el bienestar y la prosperidad. En este sentido, abarca un amplio abanico de campos: crecimiento económico, desarrollo sostenible, ecología, etc. Pero su uso más corriente está asociado a la satisfacción de expectativas individuales (Rodríguez, 2001).

Según esto, la adquisición de una vivienda es vista por muchas personas como un signo que refleja su calidad de vida, sin la cual consideran que la misma mengua ostensiblemente. Como es evidente, la interpretación subjetiva varía de un individuo a otro. Mientras un individuo considera que un zapato deportivo de 300.00 dólares es un indicativo importante

de su calidad de vida. Otro individuo piensa que el zapato deportivo es irrelevante para él.

Con todo, podemos señalar que hay necesidades básicas cuya satisfacción es indispensable para el desarrollo de una persona. Una de las más elementales, sino la primordial, es la salud. La persona que goza de "buena salud" tiene una vida plena porque puede realizar todo lo que ella, en principio, desea; es decir, es libre de trazarse metas hacia el futuro y cumplirlas. Además, la salud le garantiza independencia y determinación. Así la persona saludable es capaz de realizar un plan de vida en beneficio propio y de los demás.

Sin embargo, debido al hedonismo imperante en nuestra sociedad, las personas no valoran en su justa medida la salud hasta que les falta. En ese momento entran en una experiencia existencial que, dependiendo de la gravedad de las enfermedades, puede marcar un punto de inflexión en la vida del individuo. No es extraño escuchar con frecuencia que, a causa de una enfermedad, un individuo es irreconocible -tanto en su físico como en su personalidad- para sus familiares y amigos. Por ejemplo, una persona jovial, que es aficionada al deporte, debido a la enfermedad que padece, se muestra menos alegre, con desdén hacia su pasatiempo deportivo.

Las enfermedades, por lo tanto, sumergen al individuo en una experiencia existencial profunda (Sturma, 2015). De improviso la persona enferma ve limitado su proyecto de vida porque ha perdido la movilidad o motivación necesarias para desarrollarse de forma independiente. El enfermo pasa de ser un individuo que aporta a la calidad de vida de otras personas, a ser dependiente de los demás. De esta manera, el enfermo queda excluido de una vida social plena.

En las sociedades capitalistas esta situación es más evidente porque valoran la salud por encima de todo. La salud, la belleza y la juventud son estándares que se aprecian muchísimo. Según esto, los jóvenes se

consideran que aportan más a la productividad familiar y del estado que las personas enfermas y ancianas; que, en muchos casos, son vistas por esas sociedades como una “carga”.

Por otro lado, la visión de futuro se restringe a un tiempo que la persona enferma percibe que se ha detenido. Por este motivo, el enfermo cree que solo posee la vivencia del momento presente, que se manifiesta como monótono, poco atrayente desde un punto de vista existencial. Hay, incluso, casos extremos en los que las personas quedan en un estado vegetativo, sin tener posibilidad de moverse.

Por eso, para el filósofo francés, Emmanuel Levinas, el sufrimiento es pasividad (Levinas, 2001). Es padecer que se vive en solitario, aunque la persona esté rodeada de otros; pues el dolor permanece con el enfermo, y no es transferible. En este sentido, el dolor es personal, es decir, solo el que lo padece es capaz de comprender la magnitud de su aquejamiento y aislamiento. Esta comprensión, sin embargo, no es racional. La persona enferma no tiene una respuesta conceptual para lo que es el dolor. Simplemente lo padece, sin posibilidad de explicar en detalle su enfermedad.

Por su parte, Schopenhauer opina que la felicidad es una ilusión porque es fugaz: solo se presenta cuando una calamidad o desgracia ha concluido. Por ejemplo, cuando el enfermo recupera la salud. Pero tan pronto la persona pase ese estado eufórico, o pierda otra vez la salud, el dolor se vuelve a presentar. Por este motivo, piensa este autor, que el dolor y el sufrimiento es lo más presente en la vida de las personas. Podríamos decir que si algo define la vida es, precisamente, que es penosa y dolorosa. Siendo así que es ineludible escapar de esta realidad (Schopenhauer, 2005).

Llegados a este punto, podemos ver que la calidad de vida, como concepto fundamental de nuestras sociedades occidentales, choca frontalmente con una filosofía más sólida conceptualmente. Puesto que,

ideológicamente se afirma que la felicidad, el bienestar y la dicha constituyen la esencia de la naturaleza humana. Y, por tanto, el dolor y el sufrimiento son una excepción en la vida de las personas. Sin embargo, como ha mencionado Schopenhauer el dolor y el sufrimiento impregnan la existencia humana. De tal manera, que se puede afirmar que el ser humano es un ser sufriente.

Ese sufrimiento es experimentado de manera íntima por el ser humano debido a su corporalidad (Freud, 1992). El cuerpo humano sometido a las limitaciones de la edad; y, por tanto, de la enfermedad, desvanece, con su realidad física, la felicidad ilusoria que fabrican los seres humanos. De ahí, proviene el malestar existencial que padecen los seres humanos al no lograr colmar las expectativas de felicidad de un mundo en el que no exista el sufrimiento. Sin embargo, esa aspiración es meramente anecdótica, una quimera.

De la misma manera, podemos ver que la calidad de vida, como proyecto político, es problemático. El ciudadano común espera que el estado le prodigue todas las comodidades inimaginables. Sin embargo, cuando el estado del bienestar entra en crisis, debido a diferentes factores (corrupción, migración, un sistema de impuestos poco efectivo...), el ciudadano se siente defraudado. En caso de estar enfermo y no encontrar las medicinas que alivian su dolor considera que su vida se vuelve insoportable.

Creo, por eso, que la persona, cuando está en un estado muy lamentable de su enfermedad, ve la vida, de manera global, como absurda. Pues llega a pensar que ha cumplido con su ciclo vital. El sufrimiento, desde este punto de vista, le arrebató lo que considera como su estado óptimo de bienestar.

4.2 Calidad de vida como proyecto político

La autora, Graciela Tonon, afirma que para establecer políticas públicas que procuren la calidad de vida de la ciudadanía es importante atender a aspectos objetivos y subjetivos (Tonon, 2010). Por aspectos objetivos debemos entender las condiciones materiales de vida: educación, vivienda, ingresos por familias, etc. Por aspectos subjetivos debemos entender el estado de satisfacción que tiene el individuo con referencia a sus condiciones materiales de vida. Por eso, no es extraño que estos dos indicadores no coincidan. Por ejemplo, un individuo que perciba un sueldo mensual de mil dólares, pero que necesite dos mil dólares para sufragar sus necesidades básicas es probable que no se sienta satisfecho con sus condiciones materiales de vida, pese a tener un empleo remunerado. En no raras ocasiones, situaciones como éstas derivan en una situación de pobreza e indigencia. De hecho, este es el temor de muchos ciudadanos de a pie: quedar de la noche a la mañana en la calle. En otras palabras, las personas temen la pobreza. El ser juzgados por los demás como unos fracasados, como unos irresponsables.

Adela Cortina nombra a este temor con el concepto de aporofobia, que ella considera que es el rechazo al pobre (Cortina, 2017). De esta manera, cualquier persona que esté pasando una situación de vulnerabilidad forma parte del colectivo de los pobres. No importa si es nacional o extranjero. Puesto que, si es extranjero las personas naturales del país consideran que les vienen a robar los puestos de empleo. Si es nacional la sociedad los invisibiliza y no la toma en cuenta. Cortina pone el ejemplo de los gitanos en España. Yo creo que en nuestro contexto nacional podrían ser los grupos indígenas, a quienes se les atropella sus derechos por el hecho de ser pobres.

Por este motivo, Cortina afirma que la pobreza es insostenible en un sistema democrático, que se basa en principios éticos de igualdad, respeto a la dignidad humana y a la diversidad. De acuerdo a su reflexión

son cuatro los aspectos que se deben abordar para encarar el tema de la pobreza de una manera integral. Primero, identificar a los pobres desde un punto de vista económico. Dado que, según la autora, la pobreza económica se traduce en falta de libertad. La persona pobre no puede elegir de manera autónoma lo que mejor le conviene, sino que se encuentra en una situación de total dependencia.

...Yendo a la raíz de un concepto más amplio de pobreza, ésta supone para quien la padece falta de libertad, imposibilidad de llevar adelante los planes de vida que tiene razones para valorar, carencia de las capacidad básica necesarias para tomar las riendas de su vida (Cortina, 2017, 118).

Segundo, averiguar si la pobreza es evitable. Cortina piensa que esta interrogante surge en el contexto de la revolución industrial. En el mundo antiguo nadie se la formulaba. Las personas vivían en una especie de *amor fati*. Sin embargo, la autora considera que en la actualidad justificar la pobreza no tiene ningún asidero doctrinal. Es más, eliminar la pobreza se impone como una obligación para el estado. En vista de que, la pobreza coarta la libertad del individuo que la padece.

Tercero, la promoción de la persona para que ésta pueda salir de la pobreza. Cortina considera que en este punto es necesario dejar a un lado las políticas paternalistas, que hacen a las personas dependientes de los políticos. A causa de que ellos, con sus políticas, no fomentan la superación de las personas, sino que éstas no salgan nunca del círculo de la pobreza. Desde mi punto de vista, esta observación de Cortina es muy pertinente en nuestro contexto nacional porque las políticas públicas no van encaminadas a empoderar a las personas, sino a convertirlas cada día en más dependientes. De esta manera, las personas invaden terrenos para que luego los políticos les den las escrituras de propiedad. La

ciudadanía vive en este *statu quo* que le permite sobrevivir con el mínimo esfuerzo. Los políticos, a su vez, se aprovechan de esta dependencia para perpetuarse en el poder, sin cambiar en nada el tejido social.

Por último, la disyuntiva entre eliminar la pobreza o reducir las desigualdades económicas. Cortina hace la observación de que no se trata de dar limosna para eliminar la pobreza, no es un problema de ciertos individuos, es un problema estructural, social, político y ético. La pobreza debe ser eliminada, sin más. No porque sea una exigencia de caridad, sino de justicia. Por cuanto, vivimos en sociedades que deben respetar la dignidad de las personas, como sujetos autónomos. En este sentido, la autora afirma que se debe iniciar “por reducir las desigualdades como una forma de erradicar la pobreza y lograr el crecimiento” (Cortina, 2017, 129). Menciona como ejemplo de desigualdad a la globalización. Debido a que, un grupo reducido de países ricos son los que se benefician de la tecnología, la ciencia y la tecnología. Y, cómo, por otro lado, se intenta buscar un nuevo modelo de orden internacional que rompa la desigualdad de un mundo unipolar.

4.3 Optimismo leibniziano

La modernidad, como proyecto, está fundada en un gran optimismo. Sobre todo, en la ciencia, la razón y el progreso. Sobre este último se podría decir que expresa una fe ciega. Así su credo defiende la idea de que la aplicación de la ciencia permitirá el dominio absoluto del hombre sobre las fuerzas hostiles de la naturaleza. Desde este punto de vista, el mal y el sufrimiento es visto como una rémora, que será solventada por el avance de la ciencia y la técnica. Godofredo Leibniz es un fiel creyente de este principio. Por eso, en los albores de la filosofía moderna postula su teoría metafísica sobre el mejor de los mundos posibles.

En dicha teoría pretende excusar a Dios, omnisciente y bondadoso, del mal físico y moral. Debido a que Leibniz considera que el mal es compatible con la creencia en la bondad de Dios. Es decir, Leibniz no ve

contradicción entre la perfección de Dios y el sufrimiento del mundo porque Dios dispuso desde un principio un orden en la creación. De tal manera, que el mal entra dentro del plan divino, como una imperfección necesaria para establecer la armonía del cosmos.

Entra en el gran orden el que haya algún pequeño desorden; y puede hasta decirse que este pequeño desorden no es más que aparente en el todo, y no es ni aún aparente con relación a la felicidad de aquéllos que caminan por la vía del orden. (Leibniz, 2015, 408)

Por ello, ningún acontecimiento en el mundo, por extraño que parezca, es arbitrario. Al contrario, todo sucede por una causa. De hecho, según la teoría de la armonía preestablecida de Leibniz, Dios es la causa eficiente del mundo, el mejor de los mundos posibles, por su libre elección. Él, como buen geómetra, establece el orden, el equilibrio y la simetría, para que el mundo entre en movimiento. Así cada cuerpo tiene una finalidad, pues Dios depositó en cada uno de ellos toda la potencia de su ser. De manera que no necesitan interactuar entre sí. De acuerdo a este razonamiento, la intervención de Dios para reparar el mal físico o moral que hay en el mundo es un disparate porque él desde un inicio estableció la armonía de todos los cuerpos. De modo que, no puede colisionar la armonía de los cuerpos. Nuestra extrañeza sobre el mal y el sufrimiento se debe a la limitación de nuestro conocimiento. En vista a que, no conocemos el equilibrio eterno del mundo.

Pero (dirá M. Bayle) pudiendo Dios evitar infinidad de males por medio de un pequeño milagro, ¿por qué no le emplea? ¿No presta tantos auxilios a los hombres caídos? Pues con uno pequeño de esta naturaleza que hubiese dado a Eva habría impedido su caída,

y hubiera hecho ineficaz la tentación de la serpiente. Ya hemos contestado a esta clase de objeciones por medio de esta respuesta general: que Dios no debía elegir otro universo, puesto que ha escogido el mejor, empleando sólo los milagros que eran necesarios. Se le respondió que los milagros mudan el orden natural del universo. (Leibniz, 2015, 412)

Así pues, si una persona enferma preguntara a Leibniz el porqué de su sufrimiento. Éste respondería que el mal que padece es sensorial. Es decir, que su sufrimiento es la percepción desagradable que experimenta por la ausencia de placer sensorial. Pero que, en modo alguno, se podría definir como mal. Porque en el mundo existen personas que experimentan muchos males, sin por ello quejarse de esos padecimientos. Es más, Leibniz le diría que su ignorancia (esto es, su desidia al no aspirar a una vida racional, que le haría tener en más estima el mundo de las ideas) no le permite ver que en el mundo existe más bien que mal porque es el mejor de los mundos posibles. Y que, según el orden establecido por Dios, su sufrimiento tiene una finalidad mucho más elevada, que sería su arrepentimiento. De esta forma, según Leibniz: "Se padece, porque se ha obrado; se siente el mal, porque se ha hecho el mal" (Leibniz, 2015, 406).

4.4 Pesimismo schopenhaueriano

Pero esta misma persona podría responderle a Leibniz, empleando las palabras de Schopenhauer, que su percepción es, efectivamente, la única certeza que tiene sobre la existencia del mundo. Aún más, su representación es la que da vida al mundo y no al contrario.

"El mundo es mi representación": esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque solo el hombre puede

llevarla a la conciencia reflexiva abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo (Schopenhauer, 2013, 37).

Como se puede observar, de este pensamiento se excluye la existencia de un dios, que crea de manera armoniosa el mundo. Y que está en el origen de la creación. En su lugar, Schopenhauer coloca, como origen de todo lo creado, la voluntad; pero una voluntad irracional y ciega. El mundo, por ende, no es más que la representación de esa voluntad (Janaway, 2002). De esta manera, lo que mueve el mundo no es un plan preestablecido de un Dios bondadoso, sino la voluntad egoísta del propio hombre. Así el mal y el sufrimiento no son, según Schopenhauer, un instrumento para perfeccionar el plan de Dios. Al contrario, el mal y el sufrimiento son inherentes a la naturaleza humana (Alarcón, 2020). Por cuanto, la voluntad es insaciable. Solo se satisface temporalmente cuando domina y oprime a otro ser, con el fin de sobrevivir. Lo que genera, evidentemente, sufrimiento para los demás y el propio ser superior, que después de satisfacer su apetito buscará otra presa para engullir. Y así sucesivamente, de manera indefinida, generando sufrimiento y deseos de venganza. Es por esto que el pensamiento de Schopenhauer es pesimista. De suerte que se puede afirmar que el impulso irracional de la voluntad es el motor del mundo y de la vida. Este pesimismo se aleja totalmente del optimismo metafísico de los modernos, como Leibniz y Hegel.

...Incluso a los flagrantes sofismas de Leibniz, según los cuales este es el mejor de los mundos posibles, se le puede oponer seria y honradamente la demostración de que es el peor de los posibles. Pues "posible" significa, no acaso algo sobre lo que podríamos fantasear, sino lo que puede realmente existir y mantenerse. Y este mundo está construido como tendría que estarlo para poder mantenerse a duras penas: si fuera un poco peor, no podría ni siquiera seguir existiendo. Luego un mundo peor, al no poder mantenerse, no es posible, así que este es el peor de los posibles (Schopenhauer, 2005, 638).

De esta forma, la justificación sobre el mal no tiene ningún asidero. Schopenhauer da por hecho que el mal está por todos lados. En otras palabras, no es un accidente, sino que es sustancial al mundo. Darse cuenta de este hecho es lo más juicioso para la vida de una persona. Esta situación, empero, no significa que la vida como tal carece de valor. Más bien, este hecho otorga el conocimiento que todos los seres tienen la firme voluntad de querer existir, para ello deben luchar en pos de su supervivencia. De ahí que, esta circunstancia convierte este mundo en el peor de los mundos posibles. Por eso, Schopenhauer cree que ese entendimiento puede engendrar un estilo de vida austero, que limite el deseo insaciable por querer imponerse; y, por otro lado, la compasión, que inspira la empatía hacia el irracionalismo en el que viven todos los seres (*Diccionario Akal De Filosofía*, 2004).

4.5 Cuidado como necesidad básica

Por lo dicho hasta el momento, podemos deducir que la enfermedad no solo se remite a una dolencia física. Entraña, también, un padecimiento moral, por cuanto la persona queda aislada de una vida social plena.

Situación que, evidentemente, afecta su convalecencia. En este contexto, se suele omitir, con frecuencia, los cuidados que se prodigan a la persona enferma. Circunstancia (los cuidados) que es pasada de largo y, totalmente, descuidada como política de estado. En este sentido, la filósofa Victoria Camps afirma que el cuidado es un valor público (Camps, 2021). En razón de que, esta filósofa entiende que el cuidado es una necesidad básica del ser humano. Sobre todo, por la condición de vulnerabilidad del ser humano, como un ser frágil: ninguna persona está exenta de enfermar y necesitar cuidados. Por otro lado, el ser humano está sometido a la temporalidad. Así pues, la vejez forma parte de la etapa final de toda persona. Esta etapa se caracteriza por una pérdida progresiva de capacidades físicas que afectan el desenvolvimiento diario de las personas mayores.

En periodos anteriores de la historia, esta necesidad se solventaba en la esfera privada de los hogares, sobre todo, era una labor que estaba conferida a las mujeres. Se consideraba, en el marco de la sociedad patriarcal, que las mujeres tenían una cualidad innata para el cuidado. Sin embargo, con el advenimiento de la revolución industrial la concepción clásica de la familia comenzó a resquebrajarse. A tal punto, que hoy se dice que existen diferentes tipos de familia. De la misma manera, el movimiento feminista se originó como una reacción al modelo dominante de la sociedad patriarcal, que relegaba a la mujer a la esfera doméstica. El movimiento feminista afirma que las mujeres también tienen el derecho de trabajar, ser independientes, estudiar. Por tanto, el rol de cuidadoras que se les asignaba a las mujeres ya no es fácilmente aceptado por éstas en nuestra sociedad actual, en donde se cree que el varón debe realizar también labores domésticas.

Con todo, la necesidad de cuidado sigue estando muy presente. Por desgracia, como dije anteriormente, hay un descuido enorme por parte del estado. Camps considera que este descuido es consecuencia del liberalismo económico de nuestras sociedades, que da énfasis al

individuo, pero un individuo que produce y, por tanto, consume. Las personas enfermas y mayores no son consumidores. Por ende, el sistema, tanto económico y político, los deja totalmente de lado. Esta situación demuestra, según la autora, la total falta de empatía por parte de la sociedad. Otro caso que menciona Camps es el de las residencias de ancianos. Lugares que son empresas que persiguen objetivos económicos y no el bienestar de las personas mayores. En no raras ocasiones el personal no tiene ningún tipo de idoneidad.

Ante este panorama el tránsito hacia la muerte se vuelve difícil. El enfermo no encuentra una compañía adecuada, que le proporcione afecto y cariño. De ahí, que pide la aplicación de la muerte para terminar con su aislamiento. Por eso, se vuelve imperiosa la necesidad del cuidado. Pero no cualquier cuidado. Si no el de un cuidado que se pueda definir como humano, que logre tratar al enfermo, anciano, o cualquiera que tenga necesidad de cuidado, como una persona, no como un descarte. Cuando se hayan agotado todos los recursos por parte de la medicina y el paciente decida prescindir de tratamientos o medicamentos, que no aportan nada a su mejoramiento, es el momento de acompañarlo de una manera digna de un ser humano y no abandonarlo a su suerte.

4.6 Lo absurdo en el marco de “la muerte digna”

4.6.1 Lo absurdo de la “muerte digna”, desde la filosofía de Jean Paul Sartre

Jean Paul Sartre considera que el ser humano es esencialmente libertad. Pero esta libertad carece de contenido, es decir, es posibilidad y, por tanto, es proyecto. Según Sartre, el ser humano no tiene otra opción más que ejercer su libertad. De ahí, la absurdidad de su existencia. En otras palabras, no puede no elegir. Su elección es constante. Una elección aniquila a la otra.

De hecho, en el proceso de ejercer su libertad es como el ser humano se va convirtiendo en persona. Esto es, va construyendo su personalidad. De este modo, la persona elige quién desea ser. Si la persona elige el vicio, esa persona se convertirá en una adicta. Por el contrario, si una persona elige la conducta ética es posible que esa persona llegue a convertirse en alguien que se podría considerar como ejemplar.

Por ello, cuando hablamos de libertad nos estamos refiriendo, según Sartre, a la subjetividad de cada persona, en lo que es en realidad. Desde este punto de vista, la personalidad no es una entidad que reposa en el interior. Más bien, es la ejecución de la intención de la conciencia que se proyecta hacia el mundo.

Este pensamiento filosófico nos ayuda a comprender, en parte, el deseo de morir de las personas que están gravemente enfermas. Morir con dignidad es la solicitud de la persona que ha llegado a la conclusión que su vida se ha vuelto insufrible, que no puede llevar una vida plenamente humana porque no puede ejercer su libertad para realizar sus metas. Con lo cual, lo que constituye su ser queda diluido por la incapacidad de llevar a cabo una vida normal. En última instancia, la persona no se reconoce en ese estado. Por eso, pide de manera voluntaria que le sea aplicada la muerte.

Sin embargo, interpretar el pensamiento de Jean Paul Sartre de esta manera es equivocado. Dado que, él considera que, si bien un individuo se encuentra en una situación que considera sin salida, siempre habrá un abanico de posibilidades que las personas pueden elegir. El suicidio, pese a lo que una interpretación a la ligera de la filosofía de Sartre podría considerar, no es la solución. Para este autor es una cobardía, es borrarse del mapa actuando de mala fe. Es decir, con el pensamiento de que su vida es prescindible, que solo es uno más del montón.

Por otra parte, para este autor la muerte no tiene ninguna virtud humanizadora. Es un factor externo, que acaba (a veces de manera

abrupta) con el proyecto existencial del ser humano, que siempre se proyecta hacia el futuro. Incluso, puede que la muerte tiña de absurdidad la existencia del ser humano, por cuanto el proyecto existencial del individuo queda truncado. Esto es, no existiría un criterio que permita definir de manera clara lo que fue la vida global del individuo. No en su sentido biológico, como es evidente. Al contrario, nos referimos a su sentido ontológico y existencial.

Así pues, la muerte nunca es lo que da su sentido a la vida: al contrario, es lo que le priva por principio de todo significado. Si debemos morir, nuestra vida no tiene sentido porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque el significado mismo de los problemas sigue siendo indeterminado (Sartre, 2004, 331).

Si se remite al suicidio asistido se puede encontrar que la aplicación de la muerte, so pretexto de medicina paliativa, tiene dos contradicciones. Por un lado, atenta contra la misma subjetividad del individuo. Se refiere, en concreto, a la eutanasia no voluntaria e involuntaria. La no voluntaria porque hace recaer la responsabilidad de la decisión a un tercero porque se argumenta que el paciente es incapaz de dar su consentimiento. En el caso de la involuntaria, se omite por completo la decisión del paciente. Con lo cual, en ambos casos, la muerte no es la voluntad del individuo. Es un factor totalmente ajeno a él, que no expresa, en esencia, la decisión de su personalidad.

Por otro lado, la muerte, según Sartre, al ser la aniquilación total de mis posibles, esto es, del futuro del ser humano como ser libre y responsable de sus acciones, cierra de manera drástica e irreparable la posibilidad de sobrevivir a la propia muerte. En otras palabras, ¿quién tiene la última palabra para determinar si alguien vive o muere de manera

omnicomprensiva? ¿Cómo saber si mientras se debate sobre aplicar la muerte a una persona se descubre, en algún lugar del mundo, la cura para esa enfermedad? Situación que permitirá al paciente recuperarse y seguir adelante con su vida. Una mirada retrospectiva del individuo sobre su convalecencia le revelaría, de manera clara, que su deseo de morir era una cobardía.

4.6.2 Irracionalidad como antídoto al optimismo moderno

Sin embargo, hay personas que en medio de su enfermedad son capaces de dar otra interpretación a su situación existencial. Nietzsche, por ejemplo, en su autobiografía (*Ecce homo*) considera que sus dolores y enfermedades fueron la causa que moldeó su filosofía (Nietzsche, 2005, 28).

De este modo, la reflexión filosófica no surge de una especulación, sino de una vivencia personal. En el caso de Nietzsche a través de sus enfermedades, quien, poco a poco, quedó aislado del resto de personas. Como consecuencia su vida profesional se vio afectada. De hecho, Nietzsche llegó a ser un apátrida. Trasladándose, de lugar en lugar, con el objetivo de restaurar su salud.

Distanciándose del optimismo moderno, que considera que este mundo es el mejor de los mundos posibles. Nietzsche, en cambio, afirma que la vida es trágica porque en ella prima la irracionalidad. Es falso, por ejemplo, que alguna deidad premie la buena conducta de una persona. Pues se ven casos de personas inocentes que sufren grandes penurias, sin haber hecho nada para merecerlo. Si se sujeta a un punto de vista racional, que afirma que el bien siempre es recompensado, se sabrá de la falacia de este argumento.

Por eso, surge en las personas la insatisfacción de no ver colmadas sus expectativas de vida placentera. Surge, de esta manera, el instinto de venganza, que se disfraza de moral y de religión, de acuerdo a Nietzsche.

El débil, en la filosofía de Nietzsche, es aquel que odia la vida real. Esto es, la realidad de la vida en su más genuino sentido: agreste, cruel, dura. En una palabra, irracional.

Para Nietzsche el débil está revestido de un espíritu apolíneo, que le viene marcado por la moral del rebaño. Una moral santurrana y burguesa, que aspira a vivir en un idealismo feliz. Por este motivo, la enfermedad, el dolor y el sufrimiento son considerados insoportables para una mentalidad moderna, que valora la buena vida por encima de todo. No la vida virtuosa, en absoluto. Más bien, la vida plácida y acomodada.

Según Nietzsche, el hombre moderno cree que la vida evoluciona en una línea recta, es decir, que todo va a mejor. Sin embargo, él considera que la vida es cíclica (Nietzsche, 2015). Es un eterno retorno de lo mismo: los dolores y alegrías se repetirán una y otra vez por la eternidad. De ahí, que Nietzsche sugiere que la vida debe ser afrontada con resolución.

4.7 La medicina al servicio de la “muerte digna”

4.7.1 El concepto de enfermedad

El filósofo argentino, Mario Bunge, considera que a lo largo de la historia de la filosofía existen dos concepciones epistemológicas sobre la enfermedad (Bunge, 2002). Una asociada al platonismo que cree que las enfermedades son entes externos que invaden el organismo vivo. Similar a las ideas platónicas que tienen una existencia independiente y que se incrustan en la mente. Otra asociada al nominalismo, que considera que las enfermedades, como entidades generales, no existen. Lo que existe es un determinado ser vivo que presenta determinados síntomas, sin por ello deducir un concepto general de enfermedad. Por tal motivo, las enfermedades no existen. Sin embargo, Bunge afirma que el nominalismo con su rechazo a conceptos generales elimina la posibilidad de hacer ciencia porque rechaza los rasgos comunes que presentan las personas que están aquejadas de cierta patología.

En este sentido, Bunge se coloca a sí mismo del lado del realismo médico. Según él, por una razón muy sencilla: el enfermo acude al médico porque se siente mal (Bunge, 2012). El médico, a su vez, cree lo que le dice el paciente. Por eso, es que siempre pregunta al paciente los síntomas de su mal. Esta relación, médico y paciente, establece el fundamento epistemológico de la medicina. Por cuanto sustituye el dualismo entre objeto y sujeto. Por consiguiente, Bunge afirma que el idealismo no es idóneo para fundamentar un concepto de enfermedad. Pues el idealismo afirma que toda la realidad o parte significativa de ella está en la mente del sujeto. Sin embargo, la investigación médica prescinde de la subjetividad de los propios científicos. Con el propósito de que la investigación sea lo más objetiva posible. Además, según este autor, su postura lo distancia, también, del chamanismo, que considera que las enfermedades son productos de fuerzas ocultas o espirituales; y del enfoque constructivista-social, que considera que las enfermedades solo son construcciones sociales que determinan qué es lo saludable y qué no lo es (Bunge, 2012).

El realismo médico que defendemos no afirma la realidad de la universal enfermedad. Como suele decirse, hay enfermos, no enfermedades: los primeros son entes concretos, mientras que las segundas son clases, especies o tipos. O sea, son conjuntos, y como tales son conceptos, no cosas ni meras palabras. Pero esos conjuntos no son arbitrarios sino clases naturales, tanto como las especies químicas y las biológicas. Y una clase natural es definida por un predicado que representa una propiedad real, como “contagiosos”, no un atributo imaginario, como “hechizado”. Nótese, de paso, la diferencia entre propiedad, o rasgo objetivo, y

un atributo, o predicado que se atribuye a algo, con razón o sin ella (Bunge, 2012, 54-55).

No obstante, Bunge no niega que haya juicios de valor por parte de la sociedad sobre las enfermedades, que difieren de la medicina. Por ejemplo, existen sociedades en las que la obesidad es vista como una señal de estatus. Para la medicina, sin embargo, es una condición que acarrea muchas enfermedades. De hecho, para este filósofo, problemáticas como éstas generan diferentes preguntas para la iatroaxiología (estudio de los valores médicos) (Bunge, 2002).

Este conflicto de perspectivas de valoración son las que, en no pocas ocasiones, encontramos en el debate sobre la muerte digna. Dado que, uno de los principios de la axiología médica es la conservación de la vida (Prieto, 2001). Por eso, el médico, a través de su experiencia, juzga lo que es más conveniente para el paciente. Sin embargo, es posible que el paciente juzgue, que el tratamiento asignado para él, no le es beneficioso. Por eso, desiste de él, a riesgo de que deteriore aún más su salud.

En todo caso, como el mismo Bunge reconoce, la iatrofilosofía, como rama de la filosofía que estudia los supuestos epistemológicos de la práctica médica, es una disciplina aún muy incipiente. Sin embargo, creemos, por lo antes expuesto sobre las ideas de Bunge, que la medicina en su práctica diaria se rige por el principio del realismo médico. Esto es, considera que la enfermedad no es algo ficticio, sino una condición o proceso real, que está presente en el paciente (Bunge, 2012). De ahí, que el médico se tome en serio lo que dice el paciente.

4.7.2 El juramento hipocrático como origen del paternalismo médico

4.7.2.1 La medicina como arte en el marco histórico de la civilización griega

En occidente se considera al juramento hipocrático como el documento fundacional del ejercicio médico. Sin embargo, con el propósito de no magnificar el documento de manera acrítica, es necesario situarlo en las coordenadas históricas en las que nace. De hecho, en el contexto histórico en el que surgió el documento se refiere a la medicina como arte (*techné*). El uso de este término, sin embargo, no tiene las mismas connotaciones que tenía para los griegos de la antigüedad. Aristóteles, por ejemplo, considera que el arte siempre tiende hacia un bien. De modo que, el bien es el fin hacia el que todas las cosas tienden. En el caso de la medicina, el bien al que tiende este arte (*techné*) es la salud (Aristóteles, 1993).

A primera vista se podría llegar a pensar que esta reflexión es fruto de la especulación filosófica. Sin embargo, no es así. Puesto que, el bien al que se refiere Aristóteles está en la misma naturaleza (*physis*). En la naturaleza (*physis*) podemos encontrarnos dos extremos: la enfermedad y la salud. Un árbol enfermo no da fruto, mientras que uno sano sí lo da. Una vaca enferma no proporciona leche, mientras que una con buena salud sí la da. Con ello, llegamos a la conclusión de que el estado óptimo, según el orden de la naturaleza, es la salud. Mientras que su defecto, es la enfermedad.

Por tanto, la naturaleza (*physis*) intentará que todos los seres que habitan el cosmos estén en sus óptimas condiciones. Sin embargo, es evidente que no todos los seres están en sus óptimas condiciones de salud. Por eso, la naturaleza se sirve de diferentes mecanismos (el sistema inmunológico, la ingesta de hierbas, el reposo, entre otros) con el propósito que pasen de un estado de enfermedad a uno de salud.

De ahí, pues, que la medicina, como arte (*techné*), es la imitación de la naturaleza (*physis*). Pues el médico, a través de diferentes mecanismos (según el juramento hipocrático, con medicamentos) es aquél que está encargado de devolver la salud a los seres humanos. En virtud de que, según el orden natural del cosmos, es la regla máxima que los seres gocen de buena salud para cumplir con sus propósitos. Un manzano, por ejemplo, da manzanas. *Techné*, por ello, se entiende como una imitación de la naturaleza; que, en el caso de la medicina, su bien y su fin es la salud porque este es el orden de la *physis*.

La imitación, sin embargo, no es una copia exacta. Es, más bien, una mediación, que los griegos llamaban *poiesis* (Cabrera, 2018). Esta mediación surge a través de la contemplación y estudio de la *physis* (naturaleza). En donde un individuo es capaz de descubrir elementos que puede fabricar y producir para el bienestar de una comunidad. Ejemplos hay muchos en la historia de la humanidad: el avión, el auto...

Pero, en el caso que se presenta, se podría afirmar que el médico es aquél que a la vez que contempla el poder regenerativo de la naturaleza es capaz, también, de estudiar y conocer el poder curativo de las plantas. Pues, como se dijo anteriormente, para los antiguos griegos el ejercicio de la medicina se daba principalmente por la prescripción de medicamentos. Descartándose, según la mentalidad de aquella época, la cirugía porque no se consideraba médica. Situación que cambió drásticamente en los siglos venideros, como constatamos en nuestros días con mucha notoriedad.

Así pues, comprobamos que un individuo se convierte en mediador entre la naturaleza y el mundo humano. Siendo capaz, en consecuencia, de estudiar la naturaleza con la finalidad de imitarla a través de la *techné* adecuada. Por este motivo, se nos afirma en el juramento hipocrático que el médico puede ser llamado maestro (*didaskalos*) y que puede enseñar (*didaskō*) este arte. Él posee, de acuerdo a la mentalidad de

aquella época, dos condiciones indispensables: la experiencia y el conocimiento.

Aristóteles, en efecto, opina que se estima más al hombre de arte que el de experiencia (Aristóteles, 1994). Porque el hombre de experiencia de los casos particulares infiere su conocimiento. Sin embargo, no conoce la causa. Es, más bien, un conocimiento empírico, casi mágico. En cambio, el hombre de arte, que además posee la experiencia, es capaz de conjeturar a través de reglas generales, que proporcionan los casos particulares, las causas y los fines de los acontecimientos. Por eso, el buen médico debe ser un hombre de teoría y de experiencia, pues con estas dos condiciones es como puede construir el conocimiento sobre el origen de la enfermedad del paciente y lograr así su restablecimiento.

4.7.2.2 Análisis formal del juramento hipocrático

Desde un punto de vista formal, el juramento se divide en dos partes un juramento (ὄρκον) y un compromiso (ξυγγραφήν), que se relaciona con dos aspectos. Por un lado, hacia el interior de la secta a la que pertenece el médico. Por otro lado, hacia afuera, hacia el compromiso que tiene con los pacientes.

Cláusula inicial	<i>Juro por Apolo médico, por Asclepio, Higía y Panacea, por todos los dioses y todas las diosas, tomándolos como testigos, que cumpliré, según mi capacidad y criterio, este juramento y compromiso (Brenner & Lichtenstein, 2022, 517):</i> El juramento (ὄρκον) tiene un carácter sacral. Se menciona una de las divinidades principales del Olimpo: Apolo. Seguidamente, al hijo de éste, Asclepio, dios que, en la mitología griega, se relaciona con la medicina. Por último, las dos hijas de Asclepio: Higía y Panacea, que igualmente están emparentadas con la medicina. Higía hace referencia
------------------	--

	a la higiene. Por cuanto ésta es capaz de prevenir las enfermedades. Mientras que Panacea hace referencia a los remedios o fármacos, que tienen una capacidad curativa. Durante muchos siglos se dio preferencia a la utilización de los fármacos. Sin embargo, en tiempos recientes la medicina ha ido recuperando, poco a poco, el aspecto de la prevención de las enfermedades (Gargantilla et al., 2015). Pese a la referencia a los dioses olímpicos Diego Gracia considera que los médicos de la antigua Grecia no ejercían un sacerdocio olímpico, sino fisiológico. Un sacerdocio que sitúa en el periodo de la ilustración griega, que inicia con los filósofos presocráticos. Estos filósofos criticaron duramente a la mitología olímpica, que consideraban antropomorfa (Jenófanes de Colofón). Por ello, trasladaron el ámbito de la divinidad a la <i>physis</i> (Heráclito de Éfeso) (Gracia, 2008). Los médicos que giran en torno al movimiento hipocrático, piensa este autor, eran herederos de estas doctrinas. Por ello, no ejercían un sacerdocio hereditario, sino secular.
Compromiso con la secta	<i>Considerar a mi maestro en este arte igual que a mis padres, compartir con él mi sustento y, si lo necesita, darle una parte de mis bienes. Estimar a sus descendientes como mis hermanos y enseñarles este arte, si quieren aprenderlo, sin pago ni obligación. Compartir los preceptos, las instrucciones orales y todas las demás enseñanzas con mis hijos y con los</i>

	<i>de mi maestro, y también con los aprendices que se comprometan y juren en la ley médica, pero con nadie más (Brener & Lichtenstein, 2022).</i> El compromiso con la secta parece referirse a los deberes que tiene el médico con su casta. Que, por lo que parece, está envuelto por un hermetismo férreo. Dado que, se prohíbe que las obligaciones y enseñanzas solo se permiten dentro del grupo. Mientas que se excluye, con vehemencia, a aquellos que no pertenecen a la secta. Algunos autores sostienen que esta situación se daba porque el maestro al recibir como discípulos a otra persona que no era miembro de su familia tenía que asegurarse la subsistencia de su propia familia, como custodia del conocimiento y la enseñanza médica (Brener & Lichtenstein, 2022).
Compromiso con los pacientes	<i>Prescribiré dietas en beneficio de los enfermos según mi capacidad y criterio: trabajaré contra sus prejuicios e injusticias. No daré ninguna droga letal a nadie si me la piden, ni daré consejos como este. Tampoco daré a la mujer un pesario abortivo. Pura y devotamente observaré mi vida y mi arte. También no cortaré a los pacientes con piedra, pero daré paso a los hombres que ejercen esta práctica. En todas las casas en que entre, lo haré en beneficio de los enfermos, absteniéndome de toda injusticia deliberada, de cualquier otra acción destructiva, y también de las relaciones amorosas con los cuerpos de mujeres y hombres, libres o esclavos. Aquello que veo o escucho, durante el tratamiento o incluso fuera del mismo, sobre la vida de las personas, no lo divulgaré de ninguna manera, pero me mantendré en silencio, considerando que estas cosas son confidenciales.</i>

	En cuanto al compromiso con el paciente (ξυγγραφήν) se enfatiza el ejercicio de la beneficencia (ώφελειν) en un sentido negativo. Pues se puede apreciar el énfasis en la prohibición de acciones nocivas (ούδè), como dar fármacos para abortar a las mujeres o ayudar a morir a los enfermos. Da la impresión que la enfermedad tiene un carácter moral. Por cuanto al enfermo se le asocia la injusticia. De hecho, se ordena al médico que, al entrar a la casa del enfermo, se abstenga de toda injusticia (πάσης ἀδικίης). Es, pues, como afirmar que el mundo del médico es el de la luz, la sacralidad y la santidad, por lo antes expuesto; y el mundo del enfermo, al cual parece que se le asocia, como origen de su enfermedad, toda clase de injusticias.
Cláusula final	<i>Si este juramento lo cumpla hasta el final, sin quebrantarlo, que yo recoja los frutos de mi vida y de mi arte, obteniendo fama entre todos los hombres para siempre, pero si lo transgredo o quebranto, que obtenga lo contrario de eso.</i> Por último, el juramento hipocrático termina con una fuerte llamada a una conducta ética recta, que se deriva de la importancia de ejercer la medicina: está en juego la vida de las personas. Que esta exigencia ética se haya cumplido o no en el transcurso de los siglos es un tema a debatir. Pero el juramento, de algún modo, presupone que sí. En cuyo caso el médico recibirá honor y fama, como recompensa a su obligación ética (Brener & Lichtenstein, 2022).

Por tanto, podemos afirmar que la relación entre el médico y el enfermo es totalmente asimétrica. El médico se define como poseedor de un arte (*techné*). Poseedor, por eso, del conocimiento general sobre las causas

y fines que pueden restablecer la salud del enfermo. En este sentido, el enfermo se ve como un profano, como un no entendido en los temas de la medicina, en una palabra, un inculto. A este último, en efecto, se le imputa su falta de moralidad como raíz de sus males. De ahí, que el médico, sacerdote de Asclepio, esté en la obligación de conducirlo, con un estilo de vida austero, prescribiendo dietas, al camino de la recta moralidad. He aquí el origen del paternalismo de la medicina occidental.

El mismo que se prolonga hasta nuestros días. En cuanto el médico es visto como un ser que está en las alturas, ya no se puede decir de la divinidad como ocurría en la Grecia clásica, pero sí dentro de un grupo selecto de especialistas. Y que, por esto mismo, mira con cierto desdén a la persona enferma, como si se tratara de un profano. Esta situación se agudizó aún más con el surgimiento de la modernidad. Puesto que, la medicina se especializó. El médico pasó de ser un artista a ejercer una profesión. Profesión que se institucionalizó de tal manera que se burocratizó (Gracia, 2008).

4.8 El principio de autonomía

Es importante para comprender el principio de autonomía situarnos en el marco de una ética autónoma por contraposición a una ética heterónoma, que enfatiza el acatamiento a unos preceptos morales de índole externa o la obediencia a una autoridad, bien religiosa bien médica. De hecho, el paternalismo médico se inscribe en el marco de dominación de una ética heterónoma, pues el médico es el profesional que, en diferentes épocas de la historia, está en un rango superior al paciente.

El paternalismo médico, no obstante, empezó a cuestionarse debido a la ilustración europea. De ahí, el famoso axioma de Immanuel Kant: *isapere aude!* Es decir, "¡ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!" (Kant, 2004, 33). En este contexto, la ilustración hace el llamado a superar la minoría de edad. Para ello es necesario desembarazarse de la tutela de los otros, sobre todo, de aquellos que

ostentan la autoridad. En este sentido, Kant enfatiza que son los individuos los propios culpables de su minoría de edad. Porque, al encontrarse en un estadio de la historia, la modernidad, caracterizado por la razón, los individuos eligen no servirse de ella. En cambio, en su lugar eligen seguir los dictámenes de otros.

“Contravienen así la propia naturaleza humana porque todo ser humano tiene la vocación de pensar por sí mismo” (Kant, 2004, 35). Este pensar por sí mismo conlleva a preguntarse sobre los postulados o fundamentos que regulan la vida en sociedad. En todos sus ámbitos: salud, educación, política. Por este motivo, solo aquél que es capaz de pensar por sí mismo es realmente libre. Dado que su razón, a través de un ejercicio crítico, le muestra el camino que su voluntad debe seguir. Es, de esta manera, como un individuo se convierte en un agente moral autónomo: sus decisiones vitales surgen, sin coacción externa, desde el ejercicio de su propio pensamiento.

Después de los horrores perpetrados contra la dignidad humana, en investigaciones médicas llevadas a cabo durante y después de la segunda guerra mundial, el derecho a la autonomía del paciente ha sido recogido en la declaración universal sobre bioética y los derechos humanos. En el artículo cinco se dice:

Se habrá de respetar la autonomía de la persona en lo que se refiere a la facultad de adoptar decisiones, asumiendo la responsabilidad de éstas y respetando la autonomía de los demás. Para las personas que carecen de la capacidad de ejercer su autonomía, se habrán de tomar medidas especiales para proteger sus derechos e intereses (*Declaración Universal Sobre Bioética Y Derechos Humanos*, n.d.).

Como podemos constatar, este artículo consagra la autonomía de los individuos. En este aspecto se resalta que son agentes morales responsables de sus propias decisiones. Con ello, se le pone tierra encima al paternalismo médico, que fundamentado en el principio de beneficencia, se utiliza para justificar las decisiones de los médicos sin contar mínimamente con la opinión del paciente. So pretexto, de que el médico, en su condición de hombre de ciencia, siempre buscará el mejor bien del enfermo.

En la práctica, no obstante, este principio se presta para cometer abusos en contra del enfermo. Perdiendo de vista su beneficio. En lugar de ello se persiguen otros intereses que no tienen como centro el bienestar del paciente, sino la experimentación de tratamientos novedosos, entre otra serie de ejemplos, que muestran el abuso del paternalismo médico y su falta de respeto a la autonomía del enfermo y de sus familiares.

En este sentido, hacemos notar que el artículo en cuestión emplea el verbo transitivo respetar. Los verbos transitivos necesitan de dos participantes: uno que realiza la acción (sujeto) y otro que la recibe (objeto directo). En su versión en línea el diccionario de la RAE presenta dos acepciones, sobre esta palabra, que engloban los siguientes términos: veneración, acatamiento y miramiento (*Diccionario De La Real Academia De La Lengua Español*, n.d.).

El primer término, veneración, nos hace referencia a una experiencia religiosa, que refleja el sentimiento de religación que tienen los creyentes hacia un ser superior, que consideran la causa última del mundo. Por eso, a ese ser superior rinden culto (Dougherty, 2023). El segundo término, acatamiento, nos remite a la sumisión que se tiene a la autoridad (*Diccionario De La Real Academia De La Lengua Español*, n.d.). Del último término, miramiento, el filósofo español, Fernando Savater, afirma que: "«Miramientos» es una palabra española muy significativa, expresa muy bien la disposición ética. Presupone que vamos a mirar a

los otros, que vamos a fijarnos en cómo son y lo que necesitan” (Savater, 2020, 25). De ahí la importancia de interpretar sus gestos, sus diferentes rostros, para reconocer sus emociones (alegría, tristeza, incertidumbre...) y, por ende, tener la capacidad de empatizar con ellas (Savater, 2020, 26). Para él, este lenguaje (el de los gestos) y esta capacidad (la empatía) son universales. A tal punto, que para este autor, definen, en última instancia, a la humanidad. Entendida en el sentido ético, es decir, la persona humana es aquella que tiene un miramiento benévolo hacia su semejante y es capaz de ponerse en su lugar.

Se cree, por ello, que respetar la autonomía del paciente no es, en absoluto, una concesión que se les hace a las personas. Si no que es su derecho. Por lo que se ha expuesto anteriormente, queda de manifiesto que asistimos, en la actualidad, a un viraje radical en las relaciones entre médico y paciente. Se podría decir que es un giro copernicano porque el médico ha perdido su lugar privilegiado. A partir de ahora el médico debe considerar que está a la par del paciente. Evidentemente en un sentido ético, en cuanto debe respetar la dignidad de la persona humana. No se refiere al conocimiento profesional que posee el médico, sino a su deber de considerar al paciente como una persona autónoma.

CAPÍTULO V: INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y MUERTE DIGNA

5.1 Inteligencia artificial como continuadora del paternalismo médico

Desde mi punto de vista, en la actualidad presenciamos el inicio de un cambio radical de las relaciones humanas, que introducirá un tercer elemento, no humano. Esto es, la inteligencia artificial y la robótica. Es posible que las interacciones humanas se reduzcan aún más en el futuro. Situación que, evidentemente, no escapa al campo de la medicina. De hecho, es posible que la precaria relación entre el médico y el paciente se vuelva aún más abismal. De esta forma, esta relación se convertirá en

una operación lógica y matemática abstracta, que no conlleva para nada los sentimientos y emociones del paciente. Simplemente, el paciente será un objeto a analizar, a través de su registro médico (Valdivia, 2022).

Las consecuencias en el campo de la ética, expresando la opinión, serían muy perjudiciales. Como se expresó en el párrafo anterior, la relación entre el médico y el paciente, sobre todo en el contexto tan delicado de la eutanasia, sería remplazada por una inteligencia artificial; que, en teoría, actuaría de manera objetiva, sin remordimientos de conciencia por quitarle la vida a alguien. No obstante, como bien señala el pensador español Ramón Valdivia, es muy posible que la inteligencia artificial tenga poco de objetiva, pues su margen de manipulación es muy amplio (Valdivia, 2022). Y puede ser modificada para que, en lugar de que el paciente recapacite sobre su decisión de morir, sea empleada para que el paciente vea la eutanasia como su única opción. No por razones humanitarias ni de salud, sino por factores económicos, de abaratamiento de recursos estatales o, peor aún, por razones discriminatorias de cualquier índole.

Pues la inmediatez del algoritmo hace olvidar que la inteligencia artificial presenta una única visión de la realidad, que es procesada después de haber analizado una multitud de datos. Esta selección, por supuesto, no se da al azar, sino que responde a criterios establecidos por el programador del *software*, que en una economía capitalista responde al pedido del cliente. Como podemos observar, la inteligencia artificial tiene el riesgo de vulnerar el principio de autonomía del paciente. Con lo que el paternalismo médico se acentuará más. La decisión del paciente en este contexto será irrelevante porque, como ser humano, no está a la altura de la inteligencia artificial. Por tanto, no está en la capacidad de decidir lo que realmente le conviene (Fernández Vicente, 2020). Se considera también que, desde un punto de vista ético, es reprochable

que una persona que solicita la eutanasia deposite la decisión de quitarse la vida a una máquina.

En el proceso de informatización y datificación de la sociedad, el algoritmo, junto con los *big data*, no solo sirve para describir cómo es el mundo. También supone una orientación práctica a la hora de predecir y prescribir comportamientos. Es en este caso una tecnología prescriptiva que define cómo vamos a vivir (Fernández Vicente, 2020, 6).

Aquí se encuentra, precisamente, la alienación de la sociedad a través de la tecnología. Las personas piensan que son libres y que toman sus propias decisiones, pero, en realidad, no es así. Toman las decisiones de las élites que están en el poder, que determinan a través de los diferentes dispositivos tecnológicos lo que las personas deben pensar, oír, ver, y hacer. ¿No es una imposición la lista de canciones que nos sugiere el algoritmo de cualquier plataforma digital de música? ¿Por qué nos la dan hecha? ¿Por qué anulan nuestra curiosidad por descubrir cosas nuevas? ¿También decidirán las élites políticas y económicas quién es digno de vivir, ahora escondidos en sus sofisticadas máquinas? No es de extrañar que la respuesta sea positiva. Una de las grandes ventajas de emplear inteligencia artificial es que permite la automatización. No solo localmente, sino mundialmente (Parselis, 2016).

5.2 Comprensión de la inteligencia artificial en el contexto de la muerte digna

Desde un punto de vista epistemológico John Searle cuestiona que la inteligencia artificial realmente tenga comprensión y entendimiento, como quieren hacer ver los ideólogos de la inteligencia artificial fuerte. Los programas informáticos que proporcionan a los ordenadores instrucciones claras y precisas sobre lo que deben hacer no simulan la mente humana. Más bien, son un conjunto de reglas que la computadora

debe seguir para dar un resultado. Ese resultado no implica una comprensión, sino un conjunto de fórmulas o caracteres que se unen para transmitir una información, que en modo alguno expresa entendimiento por parte de la máquina.

Generalmente se atribuye “comprensión” y otros predicados cognitivos metafóricamente y por analogía a automóviles, sumadores y otros artefactos; pero estas atribución no prueba nada... La razón por la que se hace esas atribuciones es interesante y tiene que ver con el hecho que se extiende nuestra propia intencionalidad en los artefactos; las herramientas son extensiones de nuestros propósitos, y por lo tanto encontramos natural atribuirles intencionalidad de manera metafórica. El sentido en que una puerta automática “comprende las instrucciones” de sus celdas fotoeléctricas no es en lo absoluto el sentido en que se comprende inglés (Searle, 1980, 10).

Se cree que este punto es muy riesgoso para una inteligencia artificial que debe decidir sobre darle la muerte a un ser humano. La inteligencia artificial no entiende nada de lo que responde. Pese a que esas respuestas desde un punto de vista sintáctico pueden tener coherencia. Por ejemplo, se supone que a esa máquina inteligente se le introduce el historial médico del paciente. Para ella es solo un conjunto de símbolos en el que, dado el lenguaje de programación, buscará patrones que determinen si la persona merece morir o no. Sin embargo, ella no decidirá eso por cuenta propia, sino que responderá a una serie de instrucciones que le harán dictaminar que cierta clase de información médica cumple con los criterios para otorgar la eutanasia. Esa información evidentemente es introducida por un programador.

De ahí la incapacidad que tiene la inteligencia artificial, según Searle, de extrapolar la información que recibe. En el mundo humano, opina Searle, las personas intuyen el mensaje implícito de la información que reciben del exterior (Searle, 1980). Una oración como esta, Juan vino con dolor del estómago del restaurante, harían pensar a cualquier persona que recibe esta información que Juan comió algo en el restaurante que le hizo daño. Esta información, no obstante, es una extrapolación de la persona, que la deduce en base a su razonamiento y no porque se la proporcionaron desde el exterior. En otras palabras, no basta la sintaxis, es necesario la semántica, entender el significado de los conceptos, y su aplicabilidad, por tanto, en la vida cotidiana, es decir el contexto social en el que se mueven las personas que hace que haya un código implícito, no escrito, que todos comprenden. Una inteligencia artificial no se rige por estos principios, sino por instrucciones de *input* (instrucción introducida) y *output* (información procesada y respuesta), fuera de esas órdenes la computadora no puede operar. Así pues, para Searle la comprensión de una inteligencia artificial es nula.

CONCLUSIÓN

La pregunta acerca de la muerte es una de las preguntas fundamentales de la reflexión filosófica porque responde en última instancia a lo que somos. Es decir, ¿qué es el ser humano en el cosmos? De hecho, es un punto de inflexión en la historia de la filosofía. Antes de Sócrates los filósofos giraban sus reflexiones sobre la naturaleza. No obstante, es Sócrates quien vuelca la reflexión sobre la naturaleza en una reflexión sobre la realidad humana. Como es natural, la realidad humana no gira solo en torno a la vida, sino también a la muerte. Este último tema, sin embargo, es obviado por muchas personas en su vida cotidiana. Dando por sentado que jamás experimentarán la muerte. Por eso, es un tema que aterra y de llegar a suceder, las personas prefieren que sea un

tránsito rápido, sin dolor ni sufrimiento y, también, por qué no decirlo, por motivos económicos.

De suceder lo contrario, las personas, poco acostumbradas en el contexto de nuestras sociedades al dolor y sufrimiento, piden que les sea aplicada la muerte. Esta petición la ven como un derecho, dada su dignidad de personas. Este es, en esencia, el razonamiento de aquellos que manifiestan su derecho a morir con dignidad. Nuestro objetivo con este trabajo académico ha sido estudiar a profundidad el fondo de este tema. Profundizando en los conceptos y en la historia de las ideas para presentar un punto de vista alejado de influencias ideológicas y tratando de presentar una reflexión filosófica seria y concienzuda.

Por eso, llegado a este punto considero que el debate sobre la muerte digna está cuando menos cerrado. No es tan sencillo como se quiere dar a entender. Desde mi punto de vista, es insuficiente la solución legalista que adoptan algunas sociedades porque creo que la muerte es irreductible. Unamuno lo expresa de manera magistral: el hombre posee un sentimiento trágico de la vida. Debido a que, tiene un deseo irrefrenable de ser como Dios (Gén 3), de ser inmortal. Pero al punto, su conciencia le dice que debe morir. Ese sentimiento es irrecusable y forma parte del misterio de la misma vida.

Escribía el trágico judío portugués de Amsterdam que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte; pero ese hombre libre es un hombre muerto libre del resorte de la vida, falto de amor, esclavo de su libertad. Ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia. Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y

me empapo de vida ambiente, y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra idejarás de ser!, me roza con el ala del Ángel de la muerte, y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad. (De Unamuno, 2011, 32)

Opino que este sentimiento trágico de la vida ocurre porque, en muchas ocasiones, no llevamos una vida consciente. Es decir, no reflexionamos de manera conveniente de que somos seres corpóreos (Merleau-Ponty, 1993). El cuerpo, en efecto, está sometido al envejecimiento propio de la naturaleza física. Y, por tanto, con el envejecimiento llega el deterioro natural de nuestro cuerpo. En el caso de la muerte digna considero que la mayoría de las personas asumen, de forma inconsciente, que su cuerpo es una máquina. Así, en última instancia, ellos no son su cuerpo. Por eso, llegado el final de su periodo de vida útil, debe ser desechado.

Sin embargo, ¿el desenlace de la muerte digna es tan sencillo como parece? La corporalidad se confiere un estar en el mundo. El mundo impacta, y se percibe a través de los sentidos. Pero también se interpreta en la consciencia, con lo que soy capaz desde el presente de proyectarme hacia el futuro, como posibilidad (Merleau-Ponty, 1993). Es, según Merleau-Ponty, como se constituye la subjetividad y, en esencia, como se constituye la vida humana. Por ello, desde mi punto de vista, opino que se considera a la muerte como el mejor recurso para terminar con la propia vida, como única opción, es, hasta cierto punto, bajar los brazos, es decir, dejarse vencer. Y, hasta cierto punto, contrariar la misma existencia humana, como proyecto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alarcón, L. (2020). La cuestión del mal en el pensamiento de Schopenhauer. *Archivos de criminología, seguridad privada y criminalística*, XIV, 80-86.
- Alexy, R. (1993). *Teoría de los derechos fundamentales*. Centro de estudios constitucionales.
- Aquino, T. (2001). *Suma de teología* (Cuarta ed., Vol. Primero). BAC.
- Aristóteles. (1993). *Ética nicomáquea* (primera ed.). Gredos.
- Aristóteles. (1993). *Ética nicomáquea* (Segunda ed.). Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Metafísica* (primera ed.). Gredos.
- Atienza, M. (2022). *Sobre la dignidad humana*. Trotta.
- Baranzke, H. (2010). Philosophie der Menschenwürde. *Journal for human rights*, (Vochenschau Verlag), 10-24.
- Bassham, G. (2011). *El libro de la Filosofía*. Ediciones Akal.
- Biblia de Jerusalén* (Cuarta ed.). (2009). DDB.
- Brener, P., & Lichtenstein, A. (2022). Juramento de Hipócrates: un análisis crítico. *Revista Bioética*, 30.
- Bueno, N. (2012). Desafíos bioéticos y biopolíticos de la gestión médica del sufrimiento y el dolor. *Ilemata*. 26, 217-223.
- Bunge, M. (2014). *La ciencia. Su método y su filosofía*.
- Bunge, M. (2002). *Epistemología* (Tercera ed.). Siglo XXI.

- Bunge, M. (2012). *Filosofía para médicos*. Gedisa.
- Cabrera, M. (2018). *Filosofía de la tecnología: de la techné clásica al actuar de la tecnología disruptiva*.
- Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados*. Arpa.
- Castro, G. (2011). Pulsión de muerte: nostalgia por la armonía perdida. *Wimbu*, (6)1, 23-38.
- Chávez, M. (1997). *Diccionario de hebreo bíblico* (Tercera ed.). Mundo hispano.
- Cicerón. (2014). *Los deberes* (Primera ed.). Gredos.
- Constitución política de la República de Panamá*. (1972).
- Cortina, A. (1996). *El quehacer ético. Una guía para la educación moral*. (Santillana ed.). Universidad de Valencia.
- Cortina, A. (2019). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Epublibre.
- Cruz, J. (2001). Cicerón: de la ley a la virtud. *Anuario filosófico*, 34, 261-268.
- Debord, G. (2002). *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos.
- Declaración universal sobre bioética y derechos humanos*. (n.d.). <https://unesdoc.unesco.org/>. Retrieved marzo 11, 2023, from https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_spa
- Della Mirandola, P. (2006). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Editorial pi.
- De Unamuno, M. (2011). *Del sentimiento trágico de la vida*. Austral.
- Diccionario Akal de Filosofía*. (2004). Robert Audi.

Diccionario de la real academia de la lengua español. (n.d.).
<https://dle.rae.es/>. Retrieved marzo 12, 2023, from
<https://dle.rae.es/respetar?m=form>

Dougherty, D. (2023). *La religión como objeto de estudio filosófico*. <https://dadun.unav.edu/>. Retrieved marzo 12, 2023, from
<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2086/1/04.%20JUDE%20P.%20DOUGHERTY%2C%20La%20religi%C3%B3n%20como%20objeto%20de%20estudio%20filos%C3%B3fico.pdf>

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Segunda ed.). Trotta.

Etala, C. (2016). *Diccionario jurídico de interpretación y argumentación*. Marcial Pons Argentina.

Fernández, V. (2020). Hacia una teoría crítica de la razón algorítmica. *Palabra clave*, 23(Segunda), 1-23.

Hernández, R. (2001). *Cuatro ensayos de bioética*. Universidad de Panamá.

Ferrater Mora, J. (1956, mayo-junio). Ortega y la idea de la vida humana. *Cuadernos del congreso por la libertad de la cultura*, 18, 33-39.

Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía* (Quinta ed., Vol. Primero). Montecasino.

- Flórez, J. (2003). La importancia de una muerte digna: consideraciones éticas. *Medicina integral*, 41, 57-60.
- Freire, P. (2000). *Pedagogía del oprimido*. Siglo Veintiuno.
- Freud, S. (1992). *Obras completas*. Amorroutu.
- Fuster, I. (2004). Perspectiva antropológica del sufrimiento. *Espíritu*, LIII, 263-277.
- Galimberti, U. (2002). *Diccionario de psicología* (Primera ed.). Siglo veintiuno editores.
- García, V. (1982). *Diccionario ilustrado Vox* (Décimoquinta ed.). Spes.
- Gargantilla, P., & Arroyo, N. (2015). ¿Higía o Panacea? *FEM: Revista de la Fundación médica*, 18(6), 373.
- Gobry, I. (n.d.). *Le Vocabulaire Grec de la Philosophie*. Ellipses.
- Gracia, D. (2008). *Fundamentos de bioética* (Tercera ed.). Triacastela.
- Habermas, J. (2012). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Paidós.
- Hakim, D. (2015). Two kinds of end in themselves in Kant's moral theory. *Undergraduate awards*, 17, 1-10.
- Hernández, Á. (2017). *Muerte digna en Panamá, ¿por qué le llaman novedad?* Universidad especializada de las Américas.
- Iure et bona*. (1980).
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega* (décimocuarta ed., Vol. Tercero). Fondo de cultura económica.

- Janaway, C. (2002). *Schopenhauer: A very short introduction*. Oxford.
- Jenofonte. (1871). *Apología de Sócrates*. Patricio Azcárate.
- Kant, I. (1999). *Metafísica de las costumbres* (Primera ed.). Ariel filosofía.
- Kant, I. (2004). *Filosofía de la historia* (La Plata ed.). Caronte Filosofía.
- La Mettrie, J. (1962). *El hombre máquina*. (Segunda ed.). Editorial universitaria de Buenos Aires.
- Leibniz, G. (2015). *Teodicea*. Abada.
- Ley Fundamental de Bonn*. (1949).
- Lorda, P., Barrio, I., Alarcos, F., Barbero, J., Couceiro, A., & Hernández, P. (2007). Ética y muerte digna: propuesta de consenso sobre un uso correcto de las palabras. *Calidad asistencial*, 23(6), 271-285.
- Luque Moya, G. (2019). La noción de criatura viva en el naturalismo cultural de John Dewey. *Estudios de filosofía*, 59, 121-138.
- Marx, K., & Engels, F. (2012). *Manifiesto del partido comunista*. Sebastián Arena.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (Primera ed.). Planeta Agostini.

- Miró, J. (2020). La muerte digna bajo la jurisprudencia del derecho internacional de los derechos humanos. *Themis, Revista de derecho.*, 78, 503-519.
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce homo* (quinta ed.). Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2015). *El anticristo*. Libsa.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, estado y utopía* (Primera ed.). Fondo de cultura económica.
- Ortega y Gasset, J. (1966). *Obras completas* (Séptima ed., Vol. Primero). Revista de occidente.
- Palomo, A. M. (1989). Teoría y práctica del desarrollo moral en la escuela. *Rev. Interuniv. Form. Profr.*, 4, 79-90.
- Parselis, M. (2016). El valor de las tecnologías entrañables. *Revista CTS*, 13, 71-83.
- Pessini, L. (2008). *Diccionario latinoamericano de bioética*. UNESCO.
- Pollmann, A., & Menke, C. (2010). *Filosofía de los derechos humanos*. Herder.
- Platón. (2017). *Critón o el deber*. Independently Published.
- Pöschel, V. (2016). *El concepto de dignidad en la antigua Roma y después*. (29 (1):10 ed.). Ars medica.
- Prieto, D. (2001). La reflexión axiológica y el sistema de valores del profesional de la salud. *Humanidades médicas, Primero* (Primera).

- Rodríguez, N. (2001). La noción de calidad de vida desde diferentes perspectivas. *Revista de investigación*, 49-68.
- Sartre, J. P. (2004). *El ser y la nada*. Losada.
- Savater, F. (1993). *Política para Amador* (Tercera ed.). Ariel.
- Savater, F. (2020). *Ética de urgencia*. Ariel.
- Schiller, F. (2000). *De la gracia y la dignidad*. Elaleph.
- Schopenhauer, A. (1995). *Parábolas y aforismos*. Alianza.
- Schopenhauer, A. (2013). *El mundo como voluntad y representación* (Vol. Primero). Epublibre.
- Searle, J. (1980). *Mentes, cerebros y programas*.
- Seelmann, K. (2013). *Estudios de filosofía del derecho y derecho penal*. Marcial Pons.
- Séneca. (1998). *Cartas a Lucilio*. Dasso Saldívar.
- Simango, D. (2012). The meaning of the imago Dei (Gn 1, 26-27) in Genesis 1-11. *OTE*, 638-656.
- Sontag, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*. Santillana.
- Sturma, D. (2015). *Handbuch Bioetik*. Springer-Verlag.
- Suardíaz, J. (2008). Aspectos bioéticos y antropológicos del dolor, el sufrimiento y la muerte. *Cuadernos de Bioética*, 19(53), 25-38.
- Tonon, G. (2010). La utilización de indicadores de calidad de vida para la decisión de políticas públicas. *Polis*, 19(26), 359-374.
- Valdez, P. (2021). *Bioética y muerte digna*. Pascual Valdez.
- Valdivia, R. (2022). Eutanasia, inteligencia artificial y robótica. *Ius et scientia*, ocho, 42-53.

Vasak, K. (1979). *Les différentes catégories de droits de l'homme*. B. Boutros-Ghali.

ANEXO: LA MUERTE DIGNA EN LA LEGISLACIÓN PANAMEÑA

En Panamá el ejercicio de la eutanasia está explícitamente prohibida, en virtud del artículo 32 de la Ley 68 del 20 de noviembre de 2003, “que regula los derechos y obligaciones de los pacientes, en materia de información y decisión libre e informada”. En este sentido, se opina que la ley panameña se acoge a la tradición hipocrática, que prohíbe taxativamente que el médico procure la muerte al paciente. Como se explicó en el tercer capítulo, el médico de la civilización clásica griega imita a la naturaleza en el arte de curar, no de matar.

Dada la gran influencia del cristianismo en Panamá, sobre todo del catolicismo, es muy posible que la ley panameña se inserte en esa tradición. Para el cristianismo el suicidio o procurarle la muerte a otra persona por razones humanitarias está totalmente prohibido. Se afirma que el único que puede dar la vida y quitarla es Dios. De hecho, Tomás de Aquino elaboró una teoría ética que se basa en la filosofía griega sobre cuatro tipos de leyes (Bassham, 2011). La ley eterna, que se refiere al orden que Dios estableció en el origen del mundo. La ley humana se refiere a las reglas aprobadas en las legislaciones humanas. La ley divina, que se refiere a los mandamientos. Y, por último, la ley natural, que son un conjunto de principios morales básicos que están inscritos en la naturaleza y que se pueden conocer mediante la razón. De ahí que, para el pensamiento cristiano el suicidio asistido sea considerado *contra natura*. Es decir, que la acción se considera una acción inmoral porque atenta contra la naturaleza. Por consiguiente, el suicidio asistido no puede aceptarse como posibilidad en una legislación humana.

Sin embargo, en una sociedad que se denomina democrática, cuyo fundamento de una ley esté basado en un principio religioso es cuanto menos cuestionable. Los valores de una sociedad democrática deben ser la diversidad y la pluralidad, incluso el respeto hacia aquellos que no

veneran ningún dios. A raíz de este dilema John Austin propuso la separación entre la moral y el derecho (Bassham, 2011). Las sociedades van cambiando. Por eso, costumbres que se consideraban anteriormente antinaturales, hoy se practican sin ningún tipo de censura moral. En este sentido, Ferrajoli considera que los derechos subjetivos, entendidos en su aspecto positivo como expectativas de recibir prestaciones del estado y en su aspecto negativo como expectativa de ser protegido contra lesiones o daños (Etala, 2016), es el fundamento del derecho porque respeta el *status* de persona que tienen los ciudadanos, como seres autónomos y libres. Bajo este prisma la eutanasia activa es un derecho que tiene toda persona, por el hecho de ser un ser independiente, autónomo y libre. Como ocurre en la legislación de Colombia que permite la eutansia cuando la persona padece una enfermedad grave o padece mucho dolor (resolución 1216). El estado, por tanto, debe respetar la decisión de las personas a terminar con su vida. Para ello se deben establecer leyes que garanticen el ejercicio de este derecho.

No obstante, a diferencia de otras legislaciones internacionales la panameña no contempla el derecho a la muerte digna (eutanasia) por ningún motivo. En este sentido, la ley no reconoce ningún derecho subjetivo de la persona a desear que le apliquen la muerte (Alexy, 1993). En cambio, sí reconoce el derecho a ser informado; pero, de igual manera, se respeta la decisión de la persona a no ser informada sobre un procedimiento quirúrgico que sea riesgoso. Desde mi punto de vista, la ley panameña adopta un enfoque paternalista. En la que en ningún momento toma en consideración el pensamiento de las personas. Sí se penaliza el ejercicio de la eutanasia por parte de los médicos, pero en ningún momento aborda el tema desde el punto de vista del paciente. En otras palabras, considero que la ley panameña se niega a una discusión ciudadana sobre el tema. De ahí que adopte un enfoque absolutista: se le dice al ciudadano qué es bueno para él y qué no lo es.

Se reconoce que el tema es delicado porque está en juego la vida humana. En especial en las sociedades capitalistas en las que se vive, es fácil que el ejercicio de la eutanasia quede en manos de empresas, que aplicarían la eutanasia sin miramientos, con tal de recibir su ganancia (Habermas, 2012). Situación que desembocará, sin duda, en una banalización de la dignidad de la vida humana. Aún queda mucha discusión sobre el tema. Por eso, es importante su abordaje como sociedad. ¿Estamos preparados, como sociedad democrática, cívica, secular y educada, para abordar tales temas? Sócrates intentó dialogar con la ciudad de Atenas a través de la filosofía sobre los diferentes problemas que aquejaban a la sociedad de su tiempo; sin embargo, la ciudad se cerró en su fanatismo religioso. Por ello, creo que no han perdido vigencia sus palabras:

Todos aquellos que ellos convencen de su ignorancia la toman conmigo y no con ellos, y van diciendo que hay un cierto Sócrates, que es un malvado y un infame que corrompe a los jóvenes; y cuando se les pregunta qué hace o qué enseña, no tienen qué responder, y para disimular su flaqueza se desatan con esos cargos triviales que ordinariamente se dirigen contra los filósofos; que indaga lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra, que no creen en los dioses, que hace buenas las malas causas; y todo porque no se atreven a decir la verdad, que es que Sócrates los coge *in fraganti* y descubre que figuran que saben, cuando no saben nada (Jenofonte, 1871, 58).

A diferencia de los sofistas, que educan a los jóvenes atenienses en la retórica con el propósito de formarlos como líderes políticos, la *paideia* (educación) socrática se enfoca en el cultivo de la *areté* (la virtud). Jaeger hace notar que el Sócrates histórico no hace un dualismo radical entre cuerpo y alma, como posteriormente hace su discípulo Platón. Por eso, la *areté*, según Sócrates, se aplica tanto al cuerpo, con el cultivo de la gimnasia, la alimentación, la belleza. Como también, a la *psyché* (alma, se debe ser cuidadoso de no confundirla con el desarrollo posterior del cristianismo, según Jaeger *psyché* se refiere en Sócrates a una razón moral) con el cultivo de la piedad, la justicia, la valentía y la ponderación (Jaeger, 2001).

Estas son las cualidades que los individuos deben tener para ser ciudadanos idóneos para la *polis*. En este sentido, el afán del ciudadano no puede ser el poder. Pues, ¿cómo podría alguien gobernar si no se domina a sí mismo? Tampoco puede ser el afán de la riqueza porque quien cuida su *psyché* debe aspirar a bienes superiores, como la justicia y la verdad. Constatamos que la *paideia* socrática no es instrumental. En el sentido de que no prepara al ciudadano para una función dentro del aparato del estado. Ni siquiera para una profesión. Más bien, es una *paideia* que gira en torno al individuo, en cuanto a su formación como persona. En otras palabras, es una *paideia* para la felicidad (*eudemonía*). Acaso sea Sócrates el mejor ejemplo de la *paideia* que enseñaba. Por un lado, su muerte demuestra el dominio que tiene de sí frente a sus enemigos; y, por otro lado, la valentía, libertad y resolución con la que enfrenta la gran injusticia de la que fue objeto.

A este respecto, Adela Cortina considera que se debe educar a los ciudadanos desde la autonomía (Cortina, 2019), es decir, desde la libertad. Debido a que una ley impuesta a los individuos tiene la desventaja de ser cumplida por mera apariencias. Los individuos cumplen las normas para que los demás no los señalen y digan que son malas personas. Con lo que afectarían su imagen pública, corriendo el riesgo de

ser marginados de la vida social y en el caso de las empresas de ver reducida su margen de ganancia. Desde este punto de vista, la moral se torna en pragmatismo. Se cumple la norma para sobrevivir en la sociedad, pero sin tener un interés real sobre el contenido de la norma. Por muy loable que ésta pueda ser.

Según Lawrence Kohlberg, esta forma de razonamiento lo que demuestra es que el individuo no ha alcanzado una madurez moral (Palomo, 1989). La formación de sus juicios morales es paupérrima. Según Kohlberg, esta clase de individuos se ubican en las dos primeras etapas de su teoría moral: a) preconvencional, es una etapa caracterizada por el miedo al castigo y el hedonismo; b) convencional, es una etapa que se caracteriza por una búsqueda de afecto y aprobación social, para ello el individuo se adhiere a las normas de la sociedad. Estas etapas son propias de los niños, de los adolescentes y de la mayoría de los adultos. Por último, Kohlberg menciona que la tercera etapa es la que demuestra que la persona es capaz de formular juicios morales no pensando en sí mismo, sino en el otro. A esta etapa la denomina posconvencional. Y es una etapa caracterizada por la propia convicción moral. Dado que el individuo persigue ideales universales de justicia, equidad, igualdad, derechos humanos, entre otros. Es una etapa que muy pocos adultos logran alcanzar.

El motivo por el cual las personas no logran alcanzar esa etapa de madurez moral es que no se las ha educado de manera autónoma. La educación que recibimos en nuestros centros educativos es una educación de dependencia, de subordinación. A este tipo de educación Paulo Freire la denominó como bancaria (Freire, 2000). Caracterizada por la petrificación de la realidad, que la concibe como ya dada. Circunstancia que conlleva que la educación sea narrada de manera asimétrica. Es decir, desde un superior, el educador, que transmite la narración y un inferior, el educando, que recibe de manera pasiva la narración. La cual debe aceptar sin rechistar, memorizar y reproducir letra por letra, punto

por punto. Así pues, no es una educación para la libertad, sino para perpetuar la dominación de las élites sobre la masa, que es incapaz de pensar por sí misma porque se le ha enseñado que lo mejor para ella es lo que piensa un tercero.

Ante tal tesitura considero oportuno tomar en serio la propuesta de Cortina de educar la conciencia. Porque en ella se encuentran los principios fundamentales que rigen las vidas de las personas, bien para ser uno más de la masa social, o bien para saber distanciarse del tejido social cuando éste da por correctas acciones que riñen con una moral más elevada de respeto por la dignidad de las personas. En el tema que nos ocupa, la muerte digna, es de vital importancia. ¿Pues es lícito en una sociedad democrática, que predica la igualdad, legislar de manera unilateral sobre una tema, tan delicado como la eutanasia, sin previa consulta ciudadana? ¿Por qué se asume que los ciudadanos no están en la capacidad de debatir sobre estos temas? En otras palabras, ¿ha fallado el estado democrático en educar a sus ciudadanos de manera autónoma, libre y moralmente madura para debatir los temas que más preocupan a la sociedad? A este respecto, me gustaría citar una frase de Cortina porque resume muy bien lo que he dicho hasta el momento.

Educar para la autonomía, educar para forjarse una conciencia que se teje a través del diálogo y la argumentación y por eso mismo no se deja embaucar por la fuerza de la presión social en los casos en que esa presión es arbitraria sigue siendo indispensable para que no se extinga la vida moral (Cortina, 2019, 89-90).