



Persona y Bioética

ISSN: 0123-3122

ISSN: 2027-5382

Universidad de la Sabana

Reyes-Arellano, Francisca
Perspectivas filosóficas a partir del problema del suicidio
Persona y Bioética, vol. 25, núm. 1, e2514, 2021, Enero-Junio
Universidad de la Sabana

DOI: <https://doi.org/10.5294/pebi.2021.25.1.4>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83269976005>

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

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS A PARTIR DEL PROBLEMA DEL SUICIDIO

PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES FROM THE PROBLEM OF SUICIDE

PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS A PARTIR DO PROBLEMA DO SUICÍDIO

Francisca Reyes-Arellano¹

RESUMEN

Varias de las actuales discusiones bioéticas parten del supuesto de que tenemos absoluto dominio/disposición sobre nuestro cuerpo. Bajo la tesis de la autonomía, del dominio de la vida propia y de la libertad para hacer cualquier cosa, al menos con nuestro cuerpo, se suele justificar la bondad o legitimidad de actos como el suicidio y la eutanasia. Supuesto lo anterior, el trabajo aborda la cuestión de la naturaleza de la disposición –principal atributo del dominio o propiedad– sobre el cuerpo. Se argumentará sobre la base de la teoría de Tomás de Aquino y de la exposición de Immanuel Kant, muchas veces consideradas, erróneamente a mi juicio, como doctrinas rivales. El escrito estará orientado a revisar las relaciones del moderno principio de autonomía con la problemática de la moralidad del suicidio.

PALABRAS CLAVE: autonomía; disposición del propio cuerpo; disposición de la propia vida; suicidio; Tomás de Aquino; Immanuel Kant.

DOI: 10.5294/pebi.2021.25.1.4

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO / TO REFERENCE THIS ARTICLE / PARA CITAR ESTE ARTIGO

Reyes-Arellano F. Perspectivas filosóficas a partir del problema del suicidio. *Pers Bioet.* 2020;25(1):e2514. DOI: <https://doi.org/10.5294/pebi.2021.25.1.4>

1 <https://orcid.org/0000-0002-7711-0860>. Universidad de los Andes, Chile.
fireyes@miuandes.cl

RECEPCIÓN: 03/07/2020

ENVÍO A PARES: 06/07/2020

APROBACIÓN POR PARES: 02/12/2020

ACEPTACIÓN: 04/12/2020

ABSTRACT

Many of the actual bioethical discussions start from the assumption that we have absolute dominance/disposition over our body. Based on the thesis of autonomy, control over one's own life and the freedom to do anything, at least with one's body, the goodness or legitimacy of acts such as suicide and euthanasia are often justified. Considering the last statements, this paper seeks to approach the question of the nature of the disposition –main attribute of dominion or property– over the body. It will be argued on the basis of Thomas Aquinas' theory and Immanuel Kant's exposition, often wrongly considered, in my opinion, as rival doctrines. The whole writing will be oriented to review the relations of the modern principle of autonomy with the problem of the morality of suicide.

KEY WORDS: Autonomy; disposition of own body; disposition of own life; suicide; Thomas Aquinas; Immanuel Kant.

RESUMO

Várias das atuais discussões bioéticas partem do pressuposto de que temos absoluto domínio/disposição sobre nosso corpo. Sob a tese da autonomia, do domínio da vida própria e da liberdade para fazer qualquer coisa, ao menos com nosso corpo, costuma-se justificar a bondade ou legitimidade de atos como o suicídio e a eutanásia. Levando em consideração o anterior, este trabalho pretende abordar a questão da natureza da disposição –principal atributo do domínio ou da propriedade– sobre o corpo. Argumenta-se com base na teoria de Tomás de Aquino e na exposição de Immanuel Kant, muitas vezes conceituadas, erroneamente, em minha opinião, como doutrinas rivais. Este texto estará orientado a revisar as relações do moderno princípio de autonomia com a problemática da moralidade do suicídio.

PALAVRAS-CHAVE (FONTE: DeCS): Autonomia; disposição do próprio corpo; disposição da própria vida; suicídio; Tomás de Aquino; Immanuel Kant.

DESCRIPCIÓN DEL PROBLEMA

En general, la idea de que los hombres son dueños de su cuerpo parece ser de posesión pacífica, pues, de una forma u otra, ha sido defendida por un buen número de autores pertenecientes a las más diversas tradiciones filosóficas. Desde el punto de vista histórico, nota Schooyans (1), los acontecimientos del último siglo permiten defender la tesis de que “salvo en las regiones donde subsiste la esclavitud, ningún ser humano puede convertirse en propiedad de otro, o el objeto del derecho de otro”. La institución de la esclavitud, aparentemente extinta, sigue en pie en varias regiones del continente africano y asiático. En mérito de lo expuesto, cabe preguntarse si puede el ser humano tener propiedad sobre el cuerpo, ya del propio, ya de uno ajeno.

Más allá del concepto de “propiedad” o “dominio” –de evidente raigambre jurídica–, la cuestión bioética del dominio refiere al tema de la disposición que puede o no hacerse respecto de una parte o de todo el cuerpo. Trasladado al campo de la bioética, la cuestión del dominio se vincula a la idea de la autonomía entendida como libertad “para todo”, que lleva al extremo la concepción de libertad de elección de la persona, y que sirve incluso para justificar el suicidio, el diagnóstico genético preimplantacional, la maternidad subrogada, etc.

Tal sentido de la autonomía ha llevado a pensadores como Tristram Engelhardt, a defender una especie de apropiación “indebida” de la noción kantiana de la libertad de la voluntad, tropiezo y error conceptual que resulta evidente de la lectura atenta de las *Lecciones de Ética* de Kant. En efecto, en este trabajo Kant niega de forma explícita la existencia de una tal lectura. En palabras del propio Kant (2):

El hombre no es [...] propiedad de sí mismo. Esto supondría una contradicción. Pues solo en cuanto persona es un sujeto susceptible de poseer cosas. De ser una propiedad de sí mismo, sería entonces una cosa. Al ser una persona, no es una cosa sobre la que se pueda tener propiedad alguna.

Dicho de otro modo, el pensador alemán suscribe una “imposibilidad metafísica” en lo relativo a la autoposesión de sí mismo (ora del todo, ora de una parte del todo).

Por último, aunque varios siglos antes, Tomás de Aquino en *STh I qq. 91 y 92* se refería a la cuestión de la naturaleza del cuerpo en el contexto de la pregunta por la creación del hombre, argumentos que le servirán como precedentes para articular todo el análisis moral que llevará a cabo en la *STh II-II*, particularmente en lo que respecta al presente trabajo, el estudio sobre el suicidio que se encuentra en el artículo 5º de la cuestión 64.

CORPOREIDAD HUMANA: FUNDAMENTOS E IMPORTANCIA

Ninguna defensa del valor de la vida y del deber de protección del propio cuerpo es posible al margen de la definición del hombre como un ser anímico-corporal, como una unidad sustancial de cuerpo y espíritu. Ahora bien, este trabajo no busca exponer las diferentes concepciones sobre la persona humana. Se acepta y se parte de la comprensión del hombre como un ser hilemórfico, en que el cuerpo juega un papel fundamental. Por ejemplo, como explica Aristóteles, la experiencia corporal-sensitiva es condición de posibilidad del pensamiento, es decir, no hay actividad espiritual sin experiencia corporal. Luego, para los efectos de este estudio, se entenderá la

NINGUNA DEFENSA DEL VALOR DE LA VIDA Y DEL DEBER DE PROTECCIÓN DEL PROPIO CUERPO ES POSIBLE AL MARGEN DE LA DEFINICIÓN DEL HOMBRE COMO UN SER ANÍMICO-CORPORAL, COMO UNA UNIDAD SUSTANCIAL DE CUERPO Y ESPÍRITU.

corporeidad como una dimensión básica del hombre, complementaria a la espiritualidad. Por este motivo, escribe Guardini, “es evidente [...] que en el conjunto que llamamos ‘hombre’ existe lo corporal, es decir, lo que está en el tiempo y en el espacio” (3).

El estatuto de lo corpóreo se “eleva” en la medida en que se “espiritualiza”, por lo cual se podría decir que, por ejemplo, la corporeidad del hombre es “superior” a la del animal bruto.²

Un estudio serio acerca de la corporeidad del hombre exige renunciar a toda forma de reduccionismo, pues tanto el espíritu como el cuerpo son realidades constitutivas en el hombre, lo que compele a comprenderlas en su naturaleza complementaria. Ni el alma es un epifenómeno de la materia, ni el hombre se reduce al solo *cogito*. Se trata de realidades que no pueden deducirse la una de la otra y que no pueden reducirse entre sí. De otro lado, la pregunta ética sobre la disposición del propio cuerpo solo tiene sentido si renunciamos a toda lectura materialista y monista del hombre. Con otras palabras, sin referencia a la dimensión espiritual o a la corporal ni siquiera valen los conceptos morales de “bueno” o “malo” (piénsese, por ejemplo, en el argumento de la facultad pervertida como modo de justificación de la moralidad

y en la tesis tomista y kantiana de que la razón es medida del bien moral). Al ser imposibles los conceptos de bondad y maldad moral solo cabe hablar de lo eficaz e ineficaz en términos técnicos (en los términos de la llamada “razón instrumental”).

La defensa de la unidad sustancial del cuerpo y el alma, raíz del problema de la indisponibilidad del propio cuerpo/vida, hace posible decir que el hombre no solo tiene un cuerpo, sino que es cuerpo y, a la vez, ese cuerpo no es “solo” cuerpo físico. Esta unidad, “infrangible ‘e’ indivisible” (1), pone al hombre por encima del mundo psicofísico, para decirlo con palabras de Max Scheler. Su “puesto en el cosmos” excede el plano de lo natural/físico. El hombre, de este modo, está orientado a modelar el mundo y no a dejarse modelar por él. De alguna forma, como dirían los presocráticos, el hombre comparte la tarea gobernadora de la naturaleza que pertenece a los dioses.

Merece la pena advertir que la historia nos revela que la idea de la indisponibilidad del cuerpo ha estado en el origen de distintas reivindicaciones sociales, como la abolición de la esclavitud, la condena de la trata de personas, el surgimiento de leyes sociales como la “ley de la silla”, por ofrecer unos ejemplos. En todas estas demandas subyace la tesis de que el cuerpo no puede ser objeto de instrumentalización, transacción o enajenación, porque el hombre mismo no puede serlo. Lo mismo sucede cuando nos enfrentamos a la discusión en

² En este contexto, dice Guardini que respecto del hombre “tanto la ‘pura corporeidad’ como la ‘pura espiritualidad’ son valores límite, que se salen del ámbito de lo humano” (3).

torno a la donación de órganos, cuyo carácter altruista es ampliamente aceptado, mientras que se rechaza tajantemente la idea de su comercialización.³

Aunque la línea divisoria entre el mundo de las cosas y el de los hombres parece clara, la verdad es que cada día se torna más difusa, principalmente al alero de la argumentación de tipo técnico o instrumental. En este sentido, mientras un mayor conocimiento sobre la naturaleza humana debiese dar mayor claridad acerca de la dignidad personal, el avance de la técnica ha llevado a la ciencia y la filosofía en una dirección diversa (y opuesta), como ha quedado claro en el caso de las hermanas/clones modificadas genéticamente.⁴

Incluso, se podría sostener que algunas versiones del feminismo contemporáneo parten del supuesto de que la mujer no es cosa u objeto, precisamente porque las personas y los objetos pertenecen a planos metafísicos diferentes. Así, dice Kant, que los hombres tienen “valor” mientras que las cosas “precio”. La misma distinción está en la base de la diferencia jurídico-romana entre las cosas y las personas.

Varios son los ejemplos que se pueden citar para ilustrar la lógica de la disponibilidad del cuerpo, tanto la

LA DEFENSA DE LA UNIDAD SUSTANCIAL DEL CUERPO Y EL ALMA, RAÍZ DEL PROBLEMA DE LA INDISPONIBILIDAD DEL PROPIO CUERPO/VIDA, HACE POSIBLE DECIR QUE EL HOMBRE NO SOLO TIENE UN CUERPO, SINO QUE ES CUERPO Y, A LA VEZ, ESE CUERPO NO ES “SOLO” CUERPO FÍSICO.

disponibilidad sobre el propio, como la disposición del cuerpo de terceros. Es lo que vemos en procedimientos como la fecundación *in vitro*, la maternidad subrogada –en el caso de las madres portadoras–, la cuestión de los “bebés terapéuticos”, el aborto y el mismo suicidio. En relación con la fertilización *in vitro* y el aborto, vale poner de relieve que se trata de una disposición de una clase distinta a la de la maternidad subrogada o del suicidio, pues mientras en los dos primeros casos se dispone del cuerpo de un tercero, ya sea sometándolo a procedimientos de selección genética, donándolo o destruyéndolo; en los supuestos del segundo tipo la propia persona decide sobre su cuerpo, bien sea poniéndolo a disposición de un tercero –elemento esencial de la maternidad subrogada–, o escogiendo su muerte, que es lo que ocurre en el suicidio.

A propósito, el suicidio se ha vuelto el paradigma de la defensa de la autonomía como “derecho para hacer cualquier cosa”. La razón es la siguiente: porque es un sujeto racional la persona puede hacer lo que quiera con su vida e integridad física. Su inteligencia lo habilita, se argumenta, para ponderar qué bienes son mejores y qué males son peores, incluso la decisión de la propia

3 Ya en el año 2008, la revista *The Economist* publicó un reportaje acerca de los trasplantes de órganos y la posibilidad de abrir el mercado al comercio de órganos humanos. Se trata de un tema particularmente complejo, cuya discusión obliga a distinguir una serie de matices antropológicos, éticos y científicos, que no son objeto del presente trabajo.

4 El experimento fue llevado a cabo por el científico genetista Shenzhen He Jiankui, y el escándalo fue cubierto por varios medios de prensa, entre ellos la revista *MIT Technology Review* bajo el título “China’s CRISPR babies: Read exclusive excerpts from the unseen original research” (4).

muerte (incluyendo lo que se denomina el “derecho a morir”). El razonamiento “de disposición” lleva a una “concepción despersonalizante del cuerpo”, que, conforme a Schooyans, “‘nos’ conduce forzosamente a la explotación comercial del mismo” (1).

En este modo de argumentar resulta interesante destacar que tradiciones filosóficas diferentes, como el tomismo y el kantismo, pertenecientes a contextos históricos distintos y defensoras de supuestos teóricos diversos, llegan a la misma conclusión: si se concibe el cuerpo como un aditamento del alma, como una molestia, se termina por convertir a los hombres en cosas y se reducen al terreno de lo transable. Una conclusión como esta pone en entredicho la dignidad humana y transforma al cuerpo y a la vida en realidades ineludiblemente disponibles.

CORPOREIDAD Y DISPOSICIÓN DEL PROPIO CUERPO EN TOMÁS DE AQUINO

Antes de exponer la forma en que Tomás de Aquino aborda la cuestión de la corporeidad, merece la pena poner en contexto el tópico de este trabajo. Al respecto, vale señalar que en la obra de Tomás no existe un tratamiento explícito de la cuestión de la disposición del propio cuerpo. Nada de eso significa que el Aquinate haya guardado absoluto silencio sobre el problema. En efecto, de la obra tomística se pueden extraer múltiples afirmaciones respecto de la dignidad del cuerpo, de la relación esencial del alma con el cuerpo, así como de la propiedad, el derecho a la vida y la inmoralidad intrínseca del suicidio.

En primer lugar, Tomás (5) trata el tema del origen del cuerpo. En *STh I, I q. 91 a. 2*, el escolástico se pregunta si el cuerpo es o no es hecho directamente por Dios.

A lo anterior responde que “la primera formación del cuerpo no pudo proceder de una potencia creada, sino ‘solo’ [...] de Dios”, lo que se condice con la afirmación de la imposibilidad de “autogenerarse corpóreamente” (o sea, de tener la capacidad de crear su propio cuerpo; no hay materia preexistente para la tradición cristiana).

En lo que respecta a la relación entre cuerpo y alma, la antropología tomasiana sigue de cerca la comprensión aristotélica de la unidad hilemórfica. Tomás, en este contexto, define el alma como forma del cuerpo, forma de todo el hombre, y hasta como principio intelectual de las operaciones humanas, corpóreas en su mayoría. De modo complementario, criticando cierto reduccionismo presocrático, el Aquinate (6) sostiene que hablar de la naturaleza del alma, exige decir algo respecto de la naturaleza del cuerpo (por ejemplo, “en razón de qué causa se une al cuerpo, de qué modo se relaciona el cuerpo a ella y de qué modo se compara el cuerpo al alma”). Por tanto, no basta preguntarse qué es el alma y dejar negligentemente de lado la pregunta acerca de la naturaleza del “cuerpo que la sustenta”.

Cuerpo y alma se unen de modo sustancial y no solo *per accidens*, como algunos suponen. El tomismo no es una doctrina monista, que solo se interesa por el cuerpo o solo por el alma. Para Tomás, como para Aristóteles, no tiene lugar ni el materialismo ni el espiritualismo. En la antropología tomasiana la materia y el espíritu se unen entre sí, pero con una unidad esencial o intrínseca. Alma y cuerpo, para decirlo de otra manera, no son dos cosas sino, en cierto modo, una cosa única dotada de dos aspectos (7). Según la lógica de *Sobre el ente y la esencia*, la relación alma-cuerpo es algo definitorio en los hombres. La esencia del hombre es aquella unidad de cuerpo y alma. Por lo mismo, diría glosando a santo

EN LA ANTROPOLOGÍA TOMASIANA LA MATERIA Y EL ESPÍRITU SE UNEN ENTRE SÍ, PERO CON UNA UNIDAD ESENCIAL O INTRÍNSECA. ÁLMA Y CUERPO, PARA DECIRLO DE OTRA MANERA, NO SON DOS COSAS SINO, EN CIERTO MODO, UNA COSA ÚNICA DOTADA DE DOS ASPECTOS.

Tomás, el cuerpo no es un elemento externo de nuestra humanidad. Así, no podemos hablar del cuerpo como de un lápiz, a saber, “de una realidad sobre la que tenemos dominio”. Somos cuerpo, tal como somos vida, sociabilidad, inteligencia o responsabilidad.⁵

La incompletitud del derecho de dominio en relación con la vida humana ha hecho que la escolástica haya definido la relación del hombre y su cuerpo como una clase de “dominio útil”, en rigor, como un tipo de usufructo o de fideicomiso, esto es, como una forma de derecho de uso o deber de administración que no le pertenece al propietario fiduciario en sentido pleno. En una doctrina que procede del derecho justiniano, la administración de aquello que no nos pertenece “exige tener con ello el máximo cuidado” (8).

Por otra parte, expone Tomás de Aquino que el libre albedrío del hombre está limitado por el deber primario de autoconservación (*STh* I q. 83 a. 1). Desde Alejandro de Hales la *conservatio sui* se volvió una suerte de principio general del derecho natural. La libertad funda la autodeterminación —raíz de la autonomía, con todas

las cautelas exigibles en el uso de este concepto—, mas no del autodomínio. La distinción no es trivial, ya que ni Tomás ni Kant entienden la autonomía como total indiferencia o libertad ilimitada. La tradición cristiana a la que pertenecen ambos autores entiende la libertad como facultad para hacer el bien, porque la vida humana es la vida según la razón, y no parece existir nada más razonable ni laudable que escoger el bien de modo voluntario.

Como puede suponer el lector, el derecho de propiedad es un derecho relativo a las cosas. La distinción entre sujeto titular y objeto del derecho es consustancial a la enseñanza de la moral clásica. Sentado lo anterior, la caracterización tomista del hombre como *causa sui* nada tiene que ver con la absoluta indeterminación suscrita por el cartesianismo, por ejemplo. Como expone Tomás en *STh* II-II q. 66, la propiedad se refiere a las cosas externas, las cuales el hombre puede gestionar y disfrutar a discreción.⁶

CORPOREIDAD Y DISPOSICIÓN DEL PROPIO CUERPO EN IMMANUEL KANT

Tras haberse referido a lo que concibe como *la religión natural*, Kant da paso —en sus *Lecciones de Ética*— al

5 Conviene aclarar, sin embargo, que el lenguaje corriente usualmente habla de “tener” cuerpo, vida, responsabilidad, etc., esto debido a que la expresión de posesión “mi” no tiene un uso unívoco. Así, incluso en la liturgia podemos oír hablar de “mi” cuerpo, lo cual no necesariamente deberá entenderse en términos posesivos. No es lo mismo hablar de “mi” cuerpo, que decir “mi” celular. Este pronombre tiene diversos usos análogos.

6 Así, se dice que a la propiedad “competen [...] dos cosas, a saber, el poder de gestión y disposición, y el uso de los bienes o disfrute de los mismos” (9).

estudio del problema moral propiamente dicho, trabajo que emprende sobre la base de la célebre distinción entre los deberes con otros y los deberes para con uno mismo.

Lecciones de Ética es un escrito poco estudiado, incluso dejado a un lado, casi irrelevante si lo situamos junto a las *Críticas*. Sin embargo, el principal desarrollo kantiano acerca de la disposición del cuerpo y el dominio de sí pertenece a este conjunto de lecciones universitarias que Kant habría impartido entre 1775 y 1781. Esta es la obra marco para el estudio de la moralidad del suicidio, más allá de lo que se haya dicho en otros escritos del autor acerca del imperativo categórico y la obligación de conservar la vida. La claridad argumental a que he hecho referencia, y su contundencia, debiera añadir, se deja ver, por ejemplo, en la afirmación de que *el hombre no es una propiedad de sí mismo*. Kant lo explica en los siguientes términos: “Esto supondría una contradicción. Pues solo en cuanto persona es un sujeto susceptible de poseer cosas. De ser una propiedad de sí mismo, sería entonces una cosa. Al ser una persona, no es una cosa sobre la que se pueda tener propiedad alguna” (2).

Si se me exigiera explicar la tesis dura de Kant diría que el pensador alemán es partidario de la “imposibilidad metafísica” de poseerse a sí mismo. Como corolario de esa incapacidad radical, el hombre tampoco podrá disponer de sí o de parte de sí, por nobles que sean los fines que pretende con su acción.⁷

7 Una interrogante que surge frente a este argumento kantiano es la posible respuesta frente a la donación de órganos, y es que, si bien el tema resulta anacrónico para la época en que Kant escribe sus obras, algunos de sus argumentos resultarían perfectamente extrapolables para resolver estas cuestiones éticas. En el caso de la donación altruista con donante vivo, por noble que pueda resultar la intención del agente, el filósofo

Sus obras de teoría y filosofía del derecho le han permitido tratar con relativa extensión los deberes que, con tono aristotélico, podríamos llamar de estricta justicia, esto es, los deberes para con los demás. Es el momento de abordar ese grupo de deberes que nadie toma en cuenta y respecto de los cuales la reflexión filosófica es pobre y escasa. Kant mismo lo dice así cuando expone que “ninguna otra parte de la moral ha sido tratada de forma tan deficiente como la que versa sobre los deberes para con uno mismo” (2). Se podría decir que el problema pasa por la errónea doctrina que vincula la felicidad con esta materia, pues se tiende a suponer que los deberes para con uno deben responder a la lógica de la felicidad individual, por tanto, se limitarían a satisfacer necesidades personales y a promover el propio bienestar, sin atender a finalidades trascendentes en la pregunta por el lugar que corresponde al hombre luego de la muerte. Tal omisión se agrava cuando advertimos que hemos tratado los deberes con los demás y los deberes para con uno como compartimentos estancos, cuando la persona que decide si usa o no un medicamento para curar su gripe es la misma que ha de llegar a la hora al trabajo, ser amable con el vecino o ayudar al mendigo que espera a la salida de su casa. Por esto, nota Kant, “quien contraviene los deberes para consigo mismo tiene en poco a la humanidad y no queda en situación de poner en práctica los deberes para con los demás” (2).

alemán probablemente respondería que de igual manera se utilizaría al cuerpo del donante como medio, y a la vez objeto, cuestiones ambas que transgreden el imperativo de utilizar al hombre siempre como fin y nunca solo como un medio. Kant lleva a tal extremo la indisponibilidad del propio cuerpo, que afirma incluso que “el hombre no está autorizado a vender un diente o algún otro miembro de su cuerpo” (2). Pese a que la expresión de la cita es “vender”, estas disposiciones posiblemente se aplicarían no solo para la comercialización, sino también para la disposición desinteresada o altruista.

Todo este marco permite al filósofo de Königsberg llevar adelante una crítica sistemática de los distintos actos de disposición del propio cuerpo, en especial cuando esos actos conllevan algún grado de afección directa en la persona. En el fondo, lo que le preocupa a Kant es que los hombres podrían estar usando su libertad para la autodestrucción. Kant no cree que cualquier acto de disposición sea ilegítimo. El núcleo de su tesis es que “el ser humano puede disponer de todo cuanto forma parte de su persona, mas no de su persona misma, así como tampoco puede volver en contra suya a la libertad” (2). En términos más exactos, Kant da cabida a la disposición de situaciones personales, pero no de la propia persona, pues eso sería contrario al orden de racionalidad impuesto por el imperativo categórico, que manda que los hombres deben siempre ser tratados como fines y nunca solo como medios.

El razonamiento difícil, largo, complejo a que Kant nos tiene acostumbrados parece tomar un descanso a continuación. Con el mismo rigor con que define la tercera antinomia de la razón pura, y con la misma claridad con que concibe las relaciones recíprocas entre derecho y moral, el Kant de las *Lecciones de Ética* logra articular un principio simple y breve, prácticamente autoevidente, en que se resume toda su doctrina acerca del dominio sobre la propia vida: “carecemos de una libertad ilimitada con respecto a nuestra persona” (2).⁸

La libertad kantiana no es libertad para cualquier cosa. Quienes han visto en Kant un eslabón del más aguzado nihilismo, autopoiesis, autodeterminación, etc., en gene-

KANT APELA AL CASO DEL BEBEDOR, QUE INGIERE ALCOHOL HASTA PERDER EL SENTIDO, Y, POR ENDE, SE PRIVA A SÍ MISMO DE PODER USAR SU PROPIA LIBERTAD. LLEVADO ESTE ARGUMENTO AL CASO DEL SUICIDIO, SE TIENE QUE EL SUICIDA TERMINA CON TODA POSIBILIDAD DE EJERCICIO DE SU LIBERTAD.

ral, la pérdida de una visión trascendente y creatural del hombre, no parecen tener a la vista el papel que tienen Dios, la religión, y, por lo mismo, la autoconservación en la filosofía de Kant. No se trata de esbozar una apología de este autor. Simplemente creo que vale la pena poner sobre la mesa el hecho de que los razonamientos kantianos no se alejan demasiado de los defendidos por santo Tomás. La tradición de la filosofía perenne está presente en ambos autores. La verdad no tiene por qué ser patrimonio privado de uno o de otro. El carácter limitado de la propia libertad se explica con base en la regla metodológica de que esta

... ha de ser restringida, pero no merced a facultades y capacidades ajenas, sino por sí misma. En todas las acciones relacionadas con uno mismo, el empleo de las fuerzas se ha de compatibilizar con el mejor uso posible de las mismas; v.g. beber hasta perder el sentido me impide utilizar mi libertad y mis fuerzas, así como al suicidarme me arrebató la facultad de su uso. (2)

Entonces, podemos usar nuestra libertad siempre y cuando aseguremos su uso en el tiempo. Kant apela al

⁸ De modo complementario, señala Kant que “en el autodomio subyace una dignidad inmediata, ya que el ser dueño de sí mismo denota una independencia de todas las cosas” (2).

caso del bebedor, que ingiere alcohol hasta perder el sentido, y, por ende, se priva a sí mismo de poder usar su propia libertad. Llevado este argumento al caso del suicidio, se tiene que el suicida termina con toda posibilidad de ejercicio de su libertad.

Kant, que avanza en su argumentación, ya no habla solo de deberes para con uno, sino que aborda explícitamente aquellos que se tienen con el cuerpo y que son relativos a la vida. En los propios términos del autor, este apartado de *Lecciones de Ética* busca zanjar el problema de si estamos o no autorizados a disponer de nuestra vida; y en caso de que lo estemos, hasta qué punto.

Ante todo, Kant presenta al cuerpo como una condición inexcusable para la vida. Lo anterior se relaciona y responde a la lógica contractual que ha inundado el debate sobre el propio cuerpo y su disposición. Bajo esta última, se entendería al cuerpo de modo incidental, como un estado, mas no una condición. Esto permitiría poder disponer de él a nuestro antojo, ya que en tal caso, según la analogía propuesta por Kant, “no tendríamos de nuestra vida, sino de algo semejante al ajuar o al mobiliario” (2). Subyacería la idea de que podemos desprendernos de nuestro cuerpo, salir e introducirnos en él bajo nuestro absoluto arbitrio, tal como podríamos hacer análogamente con un país, del cual salimos y entramos de acuerdo a nuestra entera voluntad.

Kant cierra su argumentación volviendo a poner en el centro a la libertad: también esta es condición para la vida del hombre, y “dicha libertad no puede servir para acabar con esta y, por ende, consigo misma” (2). Si operara esa lógica, se estaría usando a la propia vida –y también traicionando la propia libertad– para provocar la ausencia de vida, lo que a Kant, así como a buena parte

de la tradición ética de inspiración cristiana, le parece algo contradictorio.

EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

La discusión acerca de la disposición sobre el propio cuerpo exige partir del supuesto de la libre voluntad o cierta autonomía inherente a los seres humanos, capacidad que, como se plantea hoy día en la discusión bioética, permitiría a los sujetos realizar elecciones libres de interferencia, sin coerción de ningún tipo y con la finalidad de alcanzar su mayor estado de “autogobierno personal”.

Este concepto, arraigado en la filosofía moral y política liberal, destaca la importancia de la libertad y la elección individual. Si bien la noción de autonomía data de una gran tradición en la discusión de otras disciplinas como el derecho y la psicología, la bioética recién lo asume como un instituto propio con la publicación del libro *Principios de ética biomédica* de 1979.⁹

La sola publicación de ese libro, que ha tenido varias ediciones y en que incluso los autores han cambiado parte de sus afirmaciones, convirtió la autonomía en el estandarte del denominado sistema principialista, el cual, junto a las reglas de beneficencia, justicia y no maleficencia, se ha ubicado como el único horizonte o criterio de moralidad de la praxis médica. La primacía de este

9 Los autores, James Childress y Tom Beauchamp, toman como referencia las pautas publicadas a propósito de la investigación en sujetos humanos, tras las dramáticas experiencias vividas en los casos de Tuskegee o Willowbrook (véase, por ejemplo, el Informe Belmont) (10), reformulándolas para poder hacerlas aplicables al ámbito de la ética asistencial. En este contexto, destaca el principio de autonomía como promotor de un sistema ético que permita el respeto por la dignidad humana.

principio se condice con el hecho de que “su aplicación resulta comparativamente mucho más fácil, directa e incontrovertible que los principios de no maleficencia, beneficencia y justicia” (11).¹⁰

Con su llegada al ámbito clínico-asistencial, la autonomía ha adoptado ribetes que la han transformado en un criterio básico del análisis ético. Por ejemplo, se la considera como fundamental en el consentimiento informado –principal forma que ha adoptado la autonomía– o las voluntades anticipadas, y, en general, en todo acto de salud que importe algún grado de consenso del paciente. En la práctica, este principio ha dado las herramientas doctrinales a una muy extendida –en Chile y en la gran mayoría de los países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE)– argumentación en favor de la eutanasia y del suicidio asistido.¹¹ Al respecto, se torna cada vez más preocupante que la praxis judicial haya ubicado a la autonomía del paciente como el principio ético rector. Se origina así el denominado *slippery slope*,¹² ya que so pretexto de

defender la autonomía y libertad individual, cualquier acto de disposición –aun sobre la propia vida– puede volverse proporcionado, justificado, razonable y exigible.

Con respecto a los autores que se abordan en este trabajo, si bien Tomás de Aquino no trata expresamente el tema de la autonomía –no era un problema en el siglo XIII, como es de suponer–, la filosofía tomista sí provee argumentos contra la autodisposición y el ejercicio de una libertad absoluta. En repetidas ocasiones santo Tomás expresa que el hombre no puede darse su propia ley –que es la afirmación central de la ética de la autonomía–. Los teóricos de la autonomía ven aquí una especie de callejón sin salida, pues la única manera, dicen, de aceptar la autonomía, al menos según el modo de los pensadores clásicos, es dando paso a la heteronomía, lo que es un sinsentido. Martin Rhonheimer, uno de los principales críticos de la moral de la autonomía y uno de los grandes defensores de la ética de la ley natural en la discusión bioética, en busca de hacer frente a la crítica autonomista, habla de la *teonomía participada* (12).

Respecto del suicidio, Santo Tomás expone que, aun cuando el hombre es señor de sí mismo por el libre albedrío, solo está facultado para la administración y uso de su vida –y esto incluso dentro de ciertos límites–, pero no para su disposición. Una libertad que es usada para el mal, para el suicidio, por ejemplo, no es una libertad en toda su plenitud.

Por otro lado, Kant sí se refiere explícitamente al problema de la autonomía. Ya desde la discusión de los autonomistas con Kant esta potestad comenzó a entenderse como un

10 El autor consagra dicha afirmación a propósito de lo expuesto por Paul Root en su libro *The Triumph of Autonomy in American Bioethics: a Sociological View*.

11 Se trata de un fenómeno que puede explicarse por esta cronología: “en 1970, por ejemplo, los médicos norteamericanos discutían si se debía comunicar a los pacientes un diagnóstico terminal. En 1980, la discusión era en torno a si se debía desconectar los soportes vitales artificiales en pacientes con muerte cerebral, lo cual llevó al asunto del derecho a morir con dignidad. Hoy, y sobre todo después de un fallo judicial en un tribunal neoyorquino en 1996, se ha legitimado el suicidio asistido cuando una enfermedad conduce a la desesperación” (11).

12 La expresión, que se traduce como “pendiente resbaladiza”, da cuenta de una herramienta retórica frecuentemente utilizada, que supone la necesaria ocurrencia de un fenómeno (B), si se cumple una determinada condición (A). Por ejemplo: se utiliza para afirmar que de legalizarse el aborto en causales

(A), inevitablemente el debate legislativo se inclinará a legalizar el aborto libre (B).

concepto político, propio de los Estados soberanos, que era necesario aplicar igualmente al terreno de la moral personal (13). He hablado de la discusión de Kant con los autonomistas. Con esto he querido poner de relieve que Kant no es un autor que pueda asociarse así sin más con Böckle, por ejemplo. Pese a esto, amparados en el aparato conceptual del kantismo, muchos autores (designados como “neokantianos”) suelen emplear la lógica kantiana de unos modos que no siempre son fieles a la teoría del autor de *Qué es la ilustración*.

Pienso, entre otros, en Tristram Engelhardt, filósofo estadounidense, cuya obra *The Foundations of Bioethics*, escrita en 1986, le permitió alcanzar gran popularidad entre los bioeticistas del momento. De este escrito llaman la atención tanto los aspectos formales como las cuestiones de contenido. La primera edición consagraba el “principio de autonomía” como el fundamento de varias de las principales acciones dispositivas que las personas pueden ejercer sobre sí mismas. En esta lógica, Engelhardt daba legitimidad a los actos de suicidio y eutanasia, sencillamente porque la autonomía individual se había vuelto la norma del actuar moral. Inexplicablemente, para la segunda edición, publicada el año 1995 –y de la que existe traducción castellana–, el autor decide rebautizar al principio de autonomía para darle el nombre de “principio de autoridad moral” o “principio de permiso”. En palabras del mismo Engelhardt, el objetivo era expresar de la forma más clara posible “que no está en

juego ningún valor que poseen la autonomía o la libertad, sino el reconocer la necesidad de obtener autoridad moral a través del permiso de los implicados en una empresa común” (14). A diferencia de lo que afirmara Tomás de Aquino, esa autorización o autoridad moral no proviene de Dios, de la razón humana o de una visión moral de conjunto, sino de los propios individuos, de cada uno de ellos. Tal argumento, pienso, refleja con cierta claridad el esmero de Engelhardt por construir una bioética “secular”, pues, como escribe, “la filosofía no ha podido ofrecer una justificación general, secular y racional de la moralidad canónica dotada de contenido” (14).

RESPECTO DEL SUICIDIO, SANTO
TOMÁS EXPONE QUE, AUN
CUANDO EL HOMBRE ES SEÑOR DE
SÍ MISMO POR EL LIBRE ALBEDRÍO,
SOLO ESTÁ FACULTADO PARA LA
ADMINISTRACIÓN Y USO DE SU
VIDA –Y ESTO INCLUSO DENTRO DE
CIERTOS LÍMITES–, PERO NO PARA
SU DISPOSICIÓN.

Supuesto lo anterior, resulta paradójico el esfuerzo del filósofo norteamericano en orden a eliminar del “escenario bioético” todo resabio de alguna justificación suprahumana (divina) de la moralidad. La paradoja reside en que Kant, en quien Engelhardt declara apoyar su modelo de razonamiento moral, no solo enseña que la existencia de Dios, de un ser con potestad para premiar y castigar a los hombres por sus actos libres, es una condición de posibilidad de la ética, sino que supone que la

vida en Dios es un regalo para el bienaventurado, para aquel que ha vivido según el Evangelio. Luego, todo en Kant tiene un tinte sobrenatural, por decirlo de un modo.¹³ En particular, la teoría ética de Engelhardt

¹³ En este punto conviene aclarar que, pese a poder concebirse una fundamentación teológica de la moral kantiana, esta no se

parece apropiarse indebidamente de la moral kantiana. Si llevamos esta discusión al plano de la autonomía, vemos cómo el Kant de las *Lecciones de Ética* niega que la libre voluntad y el dominio humanos puedan terminar en la destrucción de la persona. Engelhardt parece no haber advertido este punto en la propuesta del que sigue su fuente.

EL CASO DEL SUICIDIO

La discusión acerca de la moralidad del suicidio tiene la dificultad de que hace depender el juicio moral de la voluntad o intención con que se realiza el acto. La antigua doctrina de las distintas causas o elementos de la moralidad no tiene espacio en las actuales discusiones sobre la legitimidad del que puede definirse como el homicidio de sí mismo. Así, sin ir más lejos, las opiniones de la doctrina sobre la moralidad del suicidio se mueven en un amplio espectro que va desde el rechazo tajante, hasta a la consagración de esta acción como un derecho o una acción heroica.

A diferencia del homicidio, en que se le causa la muerte a un tercero, el suicidio consiste en el acto por el cual una persona se causa directamente la muerte. En principio, aquella debiera ser plenamente consciente de su determinación (15). Puestos frente a la reflexión tomista y kantiana, lo primero que se debe advertir es que el derecho a quitarse la vida entra en franca colisión con el deber general y primario de respetar la vida propia, que es, según Kant, el primer deber para consigo que tiene la persona en su condición de animal, pues no hay

nada más natural que la autopreservación de la naturaleza (16). Dicho del modo más simple que se pueda imaginar, “podemos disponer de nuestro cuerpo bajo la condición de mantener el propósito de la autoconservación” (2). Con este trasfondo, concluye Kant que quien comete suicidio “sobrepasa todos los límites del uso ‘legítimo’ de su libre arbitrio” (2).

Tomás de Aquino también parte del supuesto de que el suicidio entra en conflicto con las tendencias más básicas del ser humano, aquellas que sirven de materia a los preceptos del derecho natural. Teniendo en mente este mandamiento natural de conservar el propio ser, santo Tomás avanza hasta la q. 64 a.5 de la *Secunda Secundæ*, lugar en que se pregunta por (y trata) la cuestión de la licitud ética del acto que pone término a la propia vida. Aunque el razonamiento de Tomás no sigue la línea argumental de la autonomía, el escolástico no deja de exponer que es contrario a la naturaleza racional y libre del hombre suicidarse, porque supone atentar contra el amor que los hombres se deben a sí mismos, contra el bien de la sociedad y contra la persona de Dios, que es, dice santo Tomás, el señor y dueño de nuestra vida. Vale la pena volver sobre Kant. En la *Metafísica de las costumbres* el autor alemán argumenta contra el suicidio en términos muy similares a los de Tomás de Aquino, pues, como el Aquinate, también cree que el acto de suicidarse transgrede los derechos de los conciudadanos, constituye una ofensa grave a Dios y supone una negación de la propia dignidad. Es un verdadero crimen, que incluso puede traer aparejada la muerte de otro por vía del acto del suicida. Tal es el caso de la mujer embarazada que decide poner término a su vida.

Al igual que Tomás de Aquino, Kant defiende la idea de que Dios tiene el dominio de nuestras vidas. Lo hace

desarrolla en los mismos términos en que es posible concebir la fundamentación teológica de Tomás de Aquino, por lo que conviene guardar cierta distancia intelectual al respecto.

EN LA *METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES* EL AUTOR ALEMÁN ARGUMENTA CONTRA EL SUICIDIO EN TÉRMINOS MUY SIMILARES A LOS DE TOMÁS DE AQUINO, PUES, COMO EL AQUINATE, TAMBIÉN CREE QUE EL ACTO DE SUICIDARSE TRANSGREDE LOS DERECHOS DE LOS CONCIUDADANOS, CONSTITUYE UNA OFENSA GRAVE A DIOS Y SUPONE UNA NEGACIÓN DE LA PROPIA DIGNIDAD.

al afirmar que un suicida subvierte los propósitos de nuestro Creador, pues “Dios es nuestro propietario y su Providencia vela por nuestro bien” (2). De esta forma, lo propio del hombre es conservar su vida, hasta que esta cese “cuando Dios nos ordena explícitamente abandonar este mundo” (2). Por otro lado, Kant añade que el mandato de conservar la vida se funda en la simple calidad personal del sujeto. La personalidad es un predicado universal, coextensivo con la naturaleza humana, al menos hasta ahora y por lo menos en el plano de los fenómenos naturales. La naturaleza racional, que es el atributo que causa en el hombre su carácter de fin en sí mismo, no se puede perder ni quitar. Siempre está ahí. Conviene señalar, no obstante, que en este punto no parecen coincidir el filósofo de Königsberg y el Aquinate, pues este último no postula ninguna autofinalidad en el hombre.

Todo esto explica aquello que dice Kant sobre el hombre, que

... no puede enajenar su personalidad mientras haya deberes, por consiguiente, mientras viva; y es contradictorio estar autorizado a sustraerse a toda obligación, es decir, a obrar libremente como si no se necesitara ninguna autorización para esta acción. Destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia. (16)

Se puede decir que respecto de nuestra vida tenemos solo derecho de usufructo –mera potestad de uso y goce–, pero no dominio, ya que no somos dueños de las vidas que nos ha tocado vivir. Puesto que tampoco somos dueños o causas de nuestro ser, no tendremos manera de ampliar ese puro derecho de uso hasta el dominio total.

CONCLUSIONES

No podremos dar con el núcleo del problema moral de la disposición del cuerpo (o vida) si no abandonamos, primero, la lógica patrimonial, mercantil y utilitarista que subyace a los argumentos de quienes defienden la legitimidad del suicidio y la eutanasia: cada quien es dueño y señor de sus cosas; el cuerpo y la vida son cosas suyas; luego, cada quien puede actuar como señor y dueño de su cuerpo y de su vida, incluso provocándose la muerte. La lógica disposicional no hace más que potenciar las visiones dualistas del hombre, aquellas en que el cuerpo y el alma son como engranajes incompatibles.

Si bien este trabajo no ha tenido como propósito hacerse cargo del tema de la unidad del cuerpo y el alma, merece la pena comentar que la enseñanza clásica, a saber, aristotélica y escolástica del derecho de propiedad –la cual nos permite hablar de dominio del propio cuerpo–, consueña a la perfección con la visión hilemorfista del

animal humano, ya reseñada por Aristóteles en su tratado *Del alma*. Conforme a la tradición peripatética, más que ser dueños de nuestro cuerpo, somos nuestro cuerpo, somos un alguien dotado de un cuerpo.

Como nota Kant, “el hombre no puede disponer de sí mismo, porque no es una cosa” (2). La vida humana no es prescriptible, en el sentido de apropiabilidad, tal como diríamos que un bien público es imprescriptible. Los hombres, fines en sí mismos –como afirma Kant–, sujetos de derechos, por su racionalidad pueden poseer cosas (la racionalidad les permite entender el vínculo de apropiación que une a sus cosas con ellos). Aplicado a los casos del suicidio y la eutanasia, este mismo argumento podrá reescribirse notando que la persona “no es una cosa sobre la que se pueda tener propiedad alguna. No es posible ser al mismo tiempo cosa y persona, propiedad y propietario” (2). No hay forma de que el hombre se desprenda de su ser. Menos aún podrá serle lícito terminar con su ser solo con el propósito de la autodestrucción.

La tesis de Kant nuevamente entronca aquí con la enseñanza de santo Tomás. Para el Aquinate, los hombres tienen una suerte de deber primario e irrenunciable de autoconservarse. En lenguaje kantiano, se trata de un deber “para consigo mismo”. Esa tendencia no es ciega o irracional. Da sentido al razonamiento práctico y ordena el juicio moral, como sin duda ha quedado reflejado en el conocido principio tomista de *operari sequitur esse*. Con independencia de que las formas de finalidad defendidas por Kant y Santo Tomás puedan ser diferentes, ambos autores justifican la prohibición de la disposición de la vida en esa noción. Es posible que los sistemas filosóficos de uno y otro autor sean, en el fondo, muy distintos, pero la idea de que la disposición de la propia vida rompe con la finalidad estructural de

la persona es un argumento que parece central en la propuesta de uno y otro pensador.

Afirmaciones como el dominio de Dios sobre nuestra vida o el imperativo de la autoconservación hacen que resulte particularmente interesante la posibilidad de encontrar conclusiones comunes entre autores de tradiciones filosóficas tan diferentes, especialmente en lo que respecta a la disponibilidad del cuerpo, y, junto con ello, el problema de la (in)moralidad del suicidio, lo cual lógicamente debiese dar luces para resolver la cuestión de la (in)moralidad de la eutanasia. El presente trabajo, aun cuando está sujeto a ciertas limitaciones, ha querido ser un aporte para la reflexión acerca de este problema.

REFERENCIAS

1. Schooyans M. Bioética y población. La elección de la vida. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana; 1995.
2. Kant I. Lecciones de Ética. Barcelona: Austral; 2017.
3. Guardini R. Ética: lecciones en la universidad de Múnich. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 2010.
4. Regalado A. China's CRISPR babies: Read exclusive excerpts from the unseen original research. MIT Tech Rev. 2019. Disponible en: <https://www.technologyreview.com/2019/12/03/131752/chinas-crispr-babies-read-exclusive-excerpts-he-jiankui-paper/>
5. Aquino T. Suma Teológica. Navarra: Universidad de Navarra; n.d.
6. Aquino T. Comentario al libro *Del alma* de Aristóteles. Buenos Aires: Arché; 1979.
7. Beuchot M. Cuerpo y alma en el hilemorfismo de Santo Tomás. REFIME. 1993;(0):39-46. DOI: <https://doi.org/10.21071/refime.v0i.9931>
8. Calipari M. Curarse y hacerse curar. Entre el abandono del paciente y el encarnizamiento terapéutico. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina; 2007.

9. Ugarte J. Curso de Filosofía del Derecho. Tomo I. Santiago: Ediciones UC; 2010.
10. Informe Belmont. Comisión Nacional para la protección de los Sujetos Humanos de Investigación Biomédica y del Comportamiento. Estados Unidos: 1979.
11. Martínez J. Sobre el principio de autonomía en bioética. *Rev Bioét.* 2011;5:29-38.
12. Rhonheimer M. Natural Law as a “work of reason”: Understanding the metaphysics of participated theonomy. *Am J Juris.* 2010;55(1): 41-77. Disponible en: <https://academic.oup.com/ajj/article-abstract/55/1/41/232719?redirectedFrom=PDF>
13. Reath A. Agency and autonomy in Kant’s moral theory. Oxford: Oxford University Press; 2012.
14. Engelhardt T. Los fundamentos de la bioética. Barcelona: Paidós; 1995.
15. Blázquez N. Bioética. La nueva ciencia de la vida. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 2000.
16. Kant I. La metafísica de las costumbres. Madrid: Tecnos; 2018.