

SEXTA JORNADA DE BIOÉTICA

**La dignidad en el morir y el
significado de la muerte desde la
óptica de una ética personalista**

Prof. Dra. Hna Elena Lugo, Ph. D.

Sábado, 26 de Junio de 2004.
Nuevo Schoenstatt. Argentina.

Introducción

Tanto la muerte como el morir, y la experiencia del dolor, a menudo presente en el moribundo, no cuentan con una explicación plenamente satisfactoria para la persona si no es a la luz de una cosmovisión unitaria de su ser en comunidad interpersonal y de carácter transcendental. Seguidamente explicaremos el aporte de una cosmovisión ubicada en el contexto de una antropología personalista atenta a la dimensión individual y comunitaria de la persona (en la segunda parte de esta ponencia expondremos la cuestión de la trascendencia y su dimensión espiritual). Proponemos una antropología según el método orgánico. Este método, sin ser exclusivamente confesional, sí apunta a la trascendencia religiosa en cuanto exigencia inherente al ser persona.

A. La antropología filosófica no puede resolver definitivamente el problema del significado de la muerte, más bien intenta impedir la huida del hombre ante el interrogante que se le impone como desafío a su dignidad. En primera instancia nos ubicaremos en la tradición filosófica que insiste en que la vida no se entiende sin plantearse el tema de la muerte. Explicaremos que la estructura misma del hombre, su dinamismo, su sentido de planificación o proyecto vital, son razones suficientes para esperar en otra vida la plenitud y el cumplimiento de sus más profundos anhelos, por lo cual la muerte no se le aparece como el límite a sus aspiraciones. Es decir, la esperanza se revela como rasgo de la trascendencia en el ser mismo de la persona. Pero antes de exponer una antropología personalista, resulta instructivo revisar de nuevo la postura existencial - agnóstica en torno del tema de la muerte y del morir, ya que la misma, como nosotros, centra su atención en la vivencia del morir y busca en la experiencia existencial claves para exponer el tema a nivel de interpretación reflexiva e invitar al compromiso personal. En los tramos siguientes mantenemos la reciprocidad (si bien los hemos distinguido conceptualmente) entre los conceptos “muerte” y “morir”.

A.1. Según explica Gordillo - Álvarez¹, M. Heidegger insiste en que el enfrentarse a la propia muerte de forma realista da muestra de la autenticidad de la vida, ya que este encuentro con la muerte propia lo puede realizar tan sólo la persona, el ser consciente y responsable de su existir, en el seno de su individualidad intransferible. La muerte como dimensión constante en el curso de la vida contribuye a que cada uno reconozca su individualidad o su ser único. Según Heidegger, hay una forma de ir libremente a la muerte y esta consiste en anticipar la muerte en cada

¹ Gordillo - Álvarez. *Aprender a vivir, aprender a morir*, Colección Fundcrea: Alicante, España, 1998, pág. 93.

experiencia vital, con lo cual se aceptan mejor las desilusiones, todo se evalúa en su temporalidad reconociéndose su finitud. Nos advierte la autora citada que no hemos de confundir la expectativa de la muerte con la esperanza en la continuidad de la vida, ya que para Heidegger la muerte es ausencia de toda posibilidad o el final de los proyectos que configuran la existencia. Gordillo - Álvarez compara a Heidegger con J. P. Sartre. Señala que para Sartre la muerte no puede ser asumida ni menos aún integrada a la experiencia humana de la existencia. Según Sartre, la muerte viene radicalmente desde fuera del ser e interrumpe la existencia caracterizada por una constante liberación de toda forma estática o determinada de ser. Inspirado en la perspectiva de Sartre, A. Camus deriva la siguiente implicación: la muerte es la pérdida de toda esperanza; el hombre trata de evitarla refugiándose en el anonimato de la vida moderna que entretiene y distrae con sus novedades y comodidades. Pero se impone la consciencia de estar sometido al tiempo y su inexorable conducción hacia el deterioro, lo cual suscita un sentimiento de lo absurdo de aspirar a lo eterno siendo temporal, a lo infinito siendo finito. En resumen, la muerte para Heidegger contribuye a la autenticidad porque nos individualiza, mientras que para Sartre y Camus la muerte revela lo absurdo de la existencia humana porque rompe todo proyecto, toda libertad personal, y así resta significado a la existencia.

A.2. La corriente agnóstica de la filosofía existencial, brevemente señalada, nos desafía a vivir sin esperanza pero sin caer en la desesperación radical ni inferir de lo absurdo una propuesta al suicidio. Se estima que ambas, la desesperación y el suicidio, son huidas y excusas para no comprometerse tal como la corriente existencialista exige del ser humano.

Pero la resistencia a las dos formas de huida constituye una decisión voluntariosa e irracional, y por eso carente de una integración a la totalidad del ser persona como agente intelectual, volitivo y afectivo encarnado. La muerte en el existencialismo agnóstico se ha de aceptar como una realidad trágica que compromete nuestra existencia y libertad para así vivir la condición humana con autenticidad. Debe resistirse a caer en la inautenticidad provocada por la ausencia de esperanza y a ser víctima de la angustia generada por la resistencia a enfocar la muerte como posibilidad constantemente presente. La inautenticidad puede conducir a llenar totalmente el tiempo y la mente con actividades, diversiones, idolatrar el cuerpo centrando la vida en mantenerlo en condiciones de salud y bienestar.

A.3. Una perspectiva antropológica centrada en el concepto persona como agente racional y responsable ante su bien en cuanto espíritu encarnado, también reconoce que la muerte no es meramente la descomposición de un organismo vivo sino más bien la desintegración de una existencia humana y la correspondiente imposibilidad de expresar nuestra vida personal en el mundo. Se trata de un desarraigo del mundo en el que vivimos, de un separar de todo lo que tiene sentido para la realización de un proyecto vital. Se enfrenta el proceso del morir con una

angustia que emana del fondo mismo del ser persona y que con frecuencia incluye la soledad absoluta. Pero a diferencia de la interpretación que de esta experiencia nos ofrece el existencialismo agnóstico, la antropología personalista reconoce una vía de trascendencia sin por ello ocultar la realidad inquietante de la muerte.

a) El personalismo nos exige interiorizar la muerte, hacerla aparecer ante la conciencia como algo que afecta la existencia humana. No le basta con verla como un suceso futuro que vendrá, sino que es algo presente ya en el modo de ser persona como entidad en parte histórica/temporalizada, lo cual ayuda a interpretar las cosas y eventos bajo el signo de la temporalidad sin perder de vista lo permanente. La muerte se convierte en algo vivido, en autoposesión definitiva de la existencia. Morir es el encuentro personal con mi vida, con quien soy y como soy, lo cual depende de una decisión personal. Ello supone y a la vez afirma la dignidad intrínseca de la persona en su ser. Es decir, superando el posmodernismo, la muerte no se debe trivializar ni ocultar, sino afrontar como algo misterioso y no trágico, y en lo cual se plantea el profundo significado de la existencia.

b) La antropología personalista admite que la muerte se impone como el final de la vida terrena, no sólo inexorable sino muchas veces inesperadamente, ya que puede producirse en cualquier momento de la existencia humana, bien sea por accidente, guerras o crimen. Podría coincidir con Callaham al señalar ciertas condiciones que pueden hacer el morir aceptable o esperado: cuando se ha concluido el proyecto vital; cuando se ha cumplido las obligaciones morales responsablemente adquiridas; cuando la muerte no resulta ofensiva ni desesperante para otros en la comunidad; cuando el proceso mismo del morir es pacífico y controlado².

No obstante la observación de Callaham, que la muerte sea aceptable con cierta resignación no revela su significado más profundo. Para revelarlo la antropología personalista debe ampliar su horizonte interpretativo. Aun si se puede señalar las circunstancias que la harían aceptable, la muerte hiere al ser persona en el núcleo de su existencia personal; su corporeidad directamente afectada repercute en todo su ser encarnado como medio esencial de su realización.

c) Incluso el personalismo estrictamente filosófico reconoce que el ser persona intuye razonablemente la realidad transcendental o un mas allá de la muerte como estado. Como diría Zubiri³, el ser humano aspira a la felicidad plena y, por eso, a una felicidad eterna. Se sugiere la inmortalidad del hombre en cuanto unidad pneumopsicosomática. La muerte es entonces la desintegración de esa unidad por la corrupción del subsistema corporal psicosomático. Pero continúa existiendo en cuanto subsistema espiritual (latín: *anima*; griego: *ψυχή*). Se trata de llegar a la

² Cf. Daniel Callaham. "On defining natural death" Hastings Center REPORT, Vol.7,#3. June 1977.

³ Cf. Gordillo - Álvarez, *ibid*.

maduración o plenitud de la existencia y no al mero término de la existencia, como lo pautó Heidegger en su antropología de la angustia ante la nada de la existencia.

Ahora bien, ¿de qué continuidad existencial nos habla Zubiri? Esta pregunta es equivalente a la pregunta central de la primera ponencia: ¿Qué ocurre cuando una persona muere?

B. El vocabulario de nuestro momento cultural nos ha acostumbrado a la ambivalencia ante la muerte al declarar que este evento es tanto un fin como una transición, tanto una experiencia aterradora como liberadora, tanto un evento violento de procedencia externa como una etapa natural expresiva de la naturaleza humana. Es decir, por un lado la muerte es un suceso que nos ocurre contrariando todo anhelo pero, por otro, puede ser una decisión voluntaria de aceptar algo inevitable de la condición humana. Resulta difícil seleccionar una sola expresión para responder al interrogante antropológico sobre qué ocurre al morir.

B.1. No obstante contamos con una respuesta bien conocida en nuestro ambiente cultural: morir equivale a la separación de alma/espíritu y cuerpo/corporeidad. Aun cuando el concepto mismo de alma en cuanto entidad separada e independiente del cuerpo puede resultar ajeno al pensar contemporáneo, lo damos por supuesto para investigar algo más complejo: *¿En qué consiste la presunta separación y cuál es el sentido de la unidad previa al evento de la desintegración del espíritu encarnado?* Es decir, para esclarecer el sentido de la muerte es preciso elucidar la unidad vital del ser persona en sí mismo.

a) La antropología personalista, aplicando su método orgánico, nos conduce a superar todo dualismo de corte platónico y cartesiano. Tanto para Platón como para Descartes, salvaguardando las diferencias contextuales de sus respectivos sistemas filosóficos, el ser humano era: *homo est anima utens corpore*: un espíritu en uso de un cuerpo. Se interpretaba la realidad humana como sustancialmente espíritu, de modo que al morir la separación de dicho espíritu del cuerpo no afectaba la integridad personal ya que el cuerpo no era esencial y el espíritu sí lo era. Semejante “espiritualización” de la muerte, por la cual se reducía el impacto de esta última en la profundidad del ser persona, provocó una reacción realista y por lo tanto correctiva: el materialismo.

b) El materialismo niega la sustancialidad del alma, reduce al ser humano a sus funciones corpóreas, por lo cual propone a la muerte como simple retorno del cuerpo a la madre tierra. El ser humano se extingue al morir.

c) Pienso que ni el espiritualismo ni el materialismo (el primero señala que sólo muere el cuerpo, y el otro identifica al alma con el cuerpo, por lo cual muere el alma en el cuerpo) responden a la pregunta: *¿Qué ocurre cuando alguien muere o quién muere al morir?* Proponemos que quien muere es la totalidad de la persona como espíritu

encarnado. Por supuesto esta propuesta amerita una depuración conceptual más allá de los aspectos puntuales que nos permite ahora una explicación personalista.

B.2. La persona en su totalidad de espíritu y cuerpo, es decir, la persona en su integridad ontológica, experimenta el morir. De modo que el espíritu, aun cuando perdure en su ser por su naturaleza o modo de existencia sin sufrir desintegración, resulta profundamente afectado por la experiencia existencial del morir en su conexión esencial con la corporeidad. Por consiguiente no es exacto decir que sólo el alma es inmortal y el cuerpo perece. La indestructibilidad e incorrupción del alma no es equivalente a la inmortalidad a la cual aspira la totalidad de la persona como espíritu encarnado, lo cual se alcanzaría con la Resurrección. Dejamos para la próxima parte de esta ponencia la exposición de esta solución.

Santo Tomás de Aquino, Quaest. disp. de potencia Dei 5,10: "*Anima corpori unita plus asimilatur Deo quam a corpore separata quia perfectius habet suam naturam*". El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que el alma separada del cuerpo, porque posee más perfectamente su naturaleza. *Anima forma corporis*: El cuerpo depende del alma para su integración y el alma depende del cuerpo para su desarrollo en la vida.

B.3. Las implicaciones en cuanto al sentido y dignidad de la muerte según la interpretación del morir como experiencia integral de la persona o espíritu encarnado, nos han conducido más allá del espiritualismo y del materialismo. La separación de alma y cuerpo es una experiencia radical y abarcadora de toda la persona. La muerte no es pues la sencilla separación de dos esferas accidentalmente asociadas, por la cual una continúa su existencia mientras la otra es abandona. La muerte por consiguiente no puede ser la simple liberación del alma en relación con el cuerpo, visto este como su prisión. La muerte es una separación violenta, desafortunada, destructiva de una unidad que debe ser y se reafirma en su integridad de espíritu encarnado.

Presuponemos la integridad/unidad alma y cuerpo como un bien propio e intrínseco a la dignidad de la persona, y no como una desventura (según la visión platónica) de modo que la desintegración del espíritu encarnado es un *malum*: mal.

Inmediatamente surge una cuestión inquietante formulada y en gran medida contestada por J. Pieper⁴: *Si la muerte es un mal para la persona, ¿se trata de un mal natural o se trata de un castigo?*

a) Si el morir es un mal natural o inherente, y por tanto acorde a la existencia humana, y la muerte su culminación correspondiente, entonces, ¿cómo entender la resistencia tan universal a un mal que debería ser natural, cómo entender el temor tan radical a la muerte? La antropología personalista se inclina a pensar que el morir y la muerte no son un mal natural o compatible con el ser de persona. Acepta la contradicción entre el morir como negación del ser en la persona y el anhelo de

⁴ J. Pieper. DEATH AND IMMORTALITY, South Bend, Indiana: St Augustine Press, 200, págs. 38-72.

afirmar la dignidad inherente al ser persona en el momento de morir. J. Maritain dice: *La muerte no es sencillamente atemorizante sino un insulto a la dignidad de la persona*⁵. K. Rahner reconoce que la persona protesta contra su muerte si bien observa que todo organismo natural muere⁶.

b) De ser un mal natural, ¿supondría ello obedecer a la naturaleza y aceptar la muerte con indiferencia estoica? Como ya indicamos, la postura estoica no responde al interrogante enigmático y atemorizante del papel de la muerte en la vida humana. Interpretar la muerte como absurda al estilo de Sartre y Camus tampoco sirve para vincularla a la naturaleza humana, pues ambos niegan la naturaleza como categoría. Según indicamos, para Sartre y Camus la muerte como un mal ha de ser resistido con voluntad irracional cuando no arrogante. Tampoco la liberación natural del alma en relación con el cuerpo, con el cual está unida sólo en apariencia, según la visión platónica, responde a la pregunta de cómo la muerte al ser un mal pueda ser natural. Pero, si no es natural en cuanto que no emana como condición necesaria de la existencia humana, ¿qué significado tendría? ¿será un castigo? ¿será que la muerte, si bien contraria a la inclinación natural, puede ser necesaria e indispensable según un marco conceptual que, abarcando la totalidad de la historia humana, le presta sentido? ¿será un castigo justo dentro de ese contexto que le da sentido, aun en contra de la naturaleza original del ser persona?

c) Considerar que la muerte es un mal a modo de castigo justo implica satisfacer al menos dos requisitos: 1. Que la muerte sea un suceso indeseable en sí y que ocurra desde el exterior en contraposición a la voluntad de la persona; 2. que guarde relación con una previa condición de culpa. De modo que un castigo es esencialmente una respuesta o efecto secundario y consecuencia de un acto o falta objetables. El castigo justo debe corresponder en calidad y cantidad (tipo e intensidad) a la naturaleza y magnitud de la falta. Es decir, un castigo injusto podría verse como una contradicción conceptual. El castigo puede ser por una parte un mal y por eso indeseable y, por otra, un bien dentro de un contexto amplio, el cual hemos todavía de determinar.

Ya de entrada reconocemos que la muerte del inocente y del noble se resiste a ser incorporada a este intento explicativo. Más aún, el hombre noble se resiste a ver la muerte como un mero castigo⁷. ¿Qué nos dirían sabios como Sócrates y Gandhi, quienes no se revelaron contra la muerte pero tampoco la aceptaron indiferentemente? ¿Puede algo bueno, justo y significativo surgir de la muerte aunque sea en sí misma un mal ajeno a la naturaleza humana y experimentado como un castigo? ¿Ofrece este contexto un significado a la muerte y alguna dignidad al morir? Se nos plantea en este horizonte la conocida doctrina cristiana del pecado.

⁵ J. Maritain. *Von Bergson zu Thomas*, Cambridge: 1945, pág. 146.

⁶ K. Rahner. *Zur Theologie des Todes*, Freiburg in Br., 1958, pág. 18.

⁷ Cf. J. Kantenich. *Niños ante Dios*, Buenos Aires, Patris, 1994.

Antes de ofrecer la explicación teológica de la muerte como castigo del pecado, detengámonos en el nivel antropológico para auscultar el sentido personalista del pecado y del morir. Es decir, ¿cómo puede el pecado en sí y la conciencia de haber pecado conducirnos a un sentido positivo de la muerte y a la dignidad en el momento de morir?

f) Pero antes de interpretar la falta humana como pecado en su sentido teológico tradicional, preguntemos: esa falta merecedora de castigo ¿es semejante al estado de caída o de alma aprisionada por el cuerpo según la concepción platónica? No creemos que sea equivalente. Mientras que en Platón la existencia humana original deficiente queda transfigurada al destacarse la prioridad del alma en su contacto con las Formas Puras, para el pensamiento cristiano la existencia humana desde su origen es buena y se conserva así, ya que el pecado no destruye su naturaleza. El acto creativo de la Divinidad afirma y constituye la existencia humana, y esta no puede por su cuenta efectuar un cambio sustancial de sí ni destruirse en su ser.

g) Santo Tomás de Aquino responde al interrogante sobre la muerte como castigo y a la vez como algo que de algún modo peculiar es también natural. Santo Tomás intenta derivar algún significado de la experiencia del morir no obstante su indeseabilidad. Nos dice este gran filósofo y teólogo, *mors et est naturalis... et est poenalis*⁸. Desde una perspectiva tanto filosófica como teológica, en cuanto castigo la muerte y el pecado son, en conjunto, eventos contra la naturaleza humana según fuera esta creada originalmente. Filosóficamente hablando, el “pecado” es, más que un acto desordenado, un contraponer la propia existencia a modo de desafío ante la fuente originaria de todo ser. La muerte como castigo reviste así una afinidad lógico-moral con la separación de la persona en sí de la fuente de su ser. La muerte como evento es opuesta a la naturaleza humana, dado el arraigo humano al propio ser, el cual se resiste a la destrucción. Pero la muerte adquiere compatibilidad moral con la naturaleza humana una vez que surge en ella, por propia decisión, el pecado. De modo que pecado y muerte revisten un mismo rasgo fundamental: comprometen el ser humano en cuanto a su origen, es decir, al pecar el ser humano rechaza la raíz de su ser y al morir experimenta radicalmente el resultado directo de ese rechazo en su propia existencia. Es decir, al pecar se opone a la dependencia en relación con su origen trascendente y al morir se enfrenta inevitablemente a la plena realidad de esa dependencia ontológica.

La muerte es primordialmente expresión y modalidad en que el pecado se revela en su esencia en el plano de la unidad del espíritu encarnado. La muerte surge en el interior de la naturaleza del pecado en sí y en ese sentido guarda correspondencia natural o moral con el pecado. Pecado y muerte son modalidades de

⁸ Commentary on the Sentences, 3d.16.1, 1 a 5.

una separación de la persona en referencia a su causa primera en el orden del ser. La explicación tomista se presenta con lucidez intelectual y sin duda contribuye a esclarecer el sentido de la muerte. Pero, ¿resulta suficiente para fomentar la paz ante el morir o motivar un acto de libre aceptación? Pensamos que no.

B.4. El vincular la muerte a un castigo designado como justo resulta necesario pero todavía no suficiente para revelar el sentido personal de la muerte y la dignidad del morir. El sentido que buscamos revelar depende de la repuesta a la otra pregunta inicial de esta ponencia: ¿Cómo transformar la experiencia del morir en un acto de voluntad libre y afirmativo de la integridad espíritu/cuerpo que define la dignidad del ser persona?

a) A modo de respuesta a este interrogante, J. Pieper⁹ postula la capacidad humana para tomar una decisión personal respecto de la experiencia del morir y otorgarle un significado desde el interior de sí mismo. Esta propuesta nos conduce más allá de la definición objetiva de la muerte como separación de alma y cuerpo en cuanto evento que ocurre a la persona, y precisar mejor qué hace la persona desde su interior al morir. Pieper insiste en que la persona en cuanto un *quien* - sujeto, y no un *qué* - objeto de la naturaleza, puede asumir una postura existencial ante el evento. Ya examinamos muchas posturas ante el morir y desglosamos los niveles de temor que acompañan el morir a nivel psicológico - existencial. Pero Pieper identifica una raíz ontológica más profunda aún que las actitudes psicológicas descritas en la primera ponencia. Designa este nivel radical con el término *status viatoris*, con el cual interpreta antropológicamente el ser persona como un ser en proceso de configurar un proyecto vital que lo identifica en su originalidad y personalidad adquiridas. En ese proyecto vital la persona se reconoce a sí misma en su historicidad, en su constante devenir y en su “aún no ser” a modo de contexto vital para la *esperanza* como posibilidad ontológica. Sin duda la persona puede estancarse, desviarse o inclusive retroceder en el curso de su devenir, como igualmente progresar en una dirección auténtica hacia una plenitud del ser persona.

B. Pascal: “No somos, esperamos ser”. G. Marcel: “La esperanza es la materia de la cual están hechas nuestras almas”. J. P. Sartre: “La vida está hecha de esperas... siempre esperas”.

b) Según la concepción del devenir de la persona, *status viatoris*, la muerte es entonces el cese del devenir mientras que la experiencia del morir designa el punto culminante de ese devenir en la cual se puede evaluar la totalidad de la vida, reconocer a la vida histórica su epílogo u otorgarle su interpretación formal y decidir cómo concluir el curso de la existencia a modo de significado abarcador.

⁹ Op. cit., págs. 73-80.

c) Nos surgen dudas muy serias ante la interpretación de J. Pieper:

1. ¿Puede realmente la explicación del morir como un acto supuestamente libre y auténtico que emana del interior a modo de conclusión a la novela de cada proyecto vital, describir lo que ocurre con frecuencia a un paciente terminal/moribundo y tal vez semiconsciente o inclusive en estado de coma al momento de morir?
2. ¿Puede el moribundo disponer de una visión abarcadora de su vida y asignar efectivamente un significado radical y conclusivo a esta?
3. Si el morir se presenta como el *acto crucial* de toda la existencia, ¿cómo puede aliviársele ese momento tan intenso a la persona, en vista de que semejante acto resulta tan difícil para muchos aún durante el curso de la vida?
4. ¿Y qué decir del morir prematuro, inclusive del neonato o del infante sin uso de razón, o del morir súbito sin oportunidad de percibir el proceso en sí del morir como para asignarle sentido personal?
5. Más aún, ¿se puede en un espacio breve de tiempo revisar, evaluar y decidir sobre el sentido último trascendental y fundamento personal de la propia vida?

d) J. Pieper reconoce estas dudas e intenta responder señalando situaciones de moribundos que aún en su incapacidad aparente cuentan con un recurso interior de autoconsciencia y autoafirmación. Así se lo sugirieron observaciones de personas que en las situaciones más extremas sacaron energía interior para afrontar la crisis, al igual que personas que con esfuerzo extraordinario pusieron en orden su vida ante el momento final. En algunos casos, un espacio breve de tiempo a nivel intuitivo y sin expresión externamente observable puede ser lo suficiente para captar el sentido de la vida, lo cual otorga a su final una visión positiva, pero también posiblemente negativa como es el caso en que se acentúa la culpa. Si surge el sentimiento de culpa al revisar el curso de la vida propia, ello puede agudizar la apertura a una fuente de significado más allá de explicaciones psicoterapéuticas o de arrepentimiento comunitario, para así establecer contacto con un Ser Trascendental como fuente de perdón y ecuanimidad. Pero si somos realistas reconoceremos que la culpa no superada puede ser el obstáculo más grande para lograr el acto final de la vida en serenidad y esperanza.

e) Aun cuando la propuesta del *status viatoris* no logra aplicarse a todo moribundo, Pieper al menos ofrece una repuesta acorde con el ser en sí de la persona ante el desafío de morir. Una respuesta que mana desde el interior de la persona, inclusive desde un interior subconsciente. Además la propuesta de Pieper nos sugiere que el final de la vida supone un acto más contemplativo que discursivo. Quizás no se pueda revelar el sentido de la muerte mediante una simple reflexión filosófica o teológica. Puede que exija un acto de abandono de sí iluminado por una

disposición simultáneamente humana y suprahumana, tal como expondremos más adelante.

f) J. Pieper nos presenta una posibilidad de configurar la experiencia del morir como un acto de dignidad en armonía con este rasgo esencial del ser persona en un sentido sustancial. Muy diferente nos parece esta modalidad de morir y la supuesta muerte con dignidad de la propuesta a favor de la eutanasia y del suicidio médicamente asistido.

Explicamos seguidamente la pretendida dignidad del seleccionar cómo y cuándo morir.

C. Eutanasia

Jyl Gentzler¹⁰ pregunta si efectivamente puede argumentarse a favor de la eutanasia y del suicidio médicamente asistido (SMA) sobre la base de la dignidad inherente al ser de persona.

C.1. El autor examina en primer lugar el pensamiento de I. Kant para quien todo ser humano cuenta con dignidad en virtud de su capacidad para la deliberación y decisión autónomas. Esa autonomía no necesita ser evidenciada empíricamente sino que se deriva en principio del mero hecho de ser persona. La dignidad ni se adquiere ni se pierde, sino que sencillamente pertenece al ser de la persona. En un contexto kantiano, el suicidio como la eutanasia serían moralmente inadmisibles pues violentan la dignidad de ser persona en cuanto valor intrínseco, pues ambas acciones tratan a la persona como cosa dispensable, medio o instrumento para lograr otro valor inferior a la dignidad, como sería el alivio del dolor o la superación de la soledad. Al eliminar la causa que motiva el suicidio o la eutanasia, se eliminaría la persona en su dignidad y se desintegraría su unidad espíritu/corporeidad.

C.2. Ante el interrogante de si la eutanasia es compatible con la dignidad, otro planteo que se toma en consideración enfoca la experiencia de la propia vida como carga emocionalmente severa para otros seres amados. Ello llevaría a verse obligado, por dignidad, a procurarse la muerte a modo de sacrificio personal por el bien de otros. Pensamos que semejante sacrificio no se plantearía si la sociedad en pleno asumiese su responsabilidad de procurar cuidado eficaz y compasivo para los moribundos al igual que cuidado extenso y completo para los envejecientes en el seno de sus familias. De este modo el individuo dependiente e incapacitado no se autoevaluaría como carente de dignidad y como un estorbo para la familia. El

¹⁰ J. Gentzler. "What is death with dignity?". THE JOURNAL OF MEDICINE AND PHILOSOPHY Vol.28#4 August 2003 pages 461-480.

presunto deber de morir inspirado en una benevolencia hacia la familia no se sustentaría si las familias mostrasen fidelidad en su beneficencia hacia el familiar dependiente y dolorido.

C.3. Otra concepción de la dignidad personal, derivada de la dignidad como inherente al ser persona, identifica la dignidad con la condición de bienestar e inclusive con el placer. A la dignidad como bienestar se le opone la supuesta indignidad del dolor. La vida transida de dolor se torna insuperable y se la declara carente de valor. Se argumenta que una vida tiene valor según la cantidad y tipos de placeres que esta permita. De modo que en ausencia de los placeres de preferencia para el paciente, la vida pierde su sentido y motivación, y se hace penosa, con lo cual se argumenta que es preferible librarse de ella. Ante la indignidad del dolor se puede ofrecer un contraargumento, a saber, que la farmacología y técnica médica ofrecen una diversidad de recursos para controlar o manejar el dolor de modo personalizado. Resulta instructivo destacar que el documento pro suicidio médicamente asistido (Oregon Death with Dignity Act= ODA) no incluye el dolor como factor motivante de la solicitud para eutanasia o suicidio asistido. Lo que sí se señala como motivación para el suicidio asistido es la soledad, el abandono y en especial la dependencia del paciente incapacitado.

C.4. ODA argumenta la indignidad de la dependencia teniendo como criterio de dignidad la independencia o la autosuficiencia. Thomas Quill identifica el terror a depender de otros para las actividades mas íntimas como justificación para colaborar con la petición de "Diane" a quien asistió en el morir. A modo de contraargumento proponemos recordar que la vida personal no es autosuficiente y que en cada etapa de la vida - no sólo en la infancia - cada uno depende de otros. La vida personal supone una red de interacción y vínculos en diversas comunidades. La dependencia es un factor esencial en la vida y en sí misma no puede simbolizar carencia de dignidad. Sí sería éticamente apropiado distinguir entre formas de dependencia que acentúan la dignidad en una solidaridad interpersonal y otras que podrían ser equivalentes a manipulación coercitiva y abusiva del dependiente.

Creemos que de ningún modo puede equipararse la dependencia con una pérdida de la dignidad de la persona en vista del carácter intersubjetivo de la existencia humana.

C.5. Dworkin sugiere una concepción de la dignidad como equivalente a integridad. Para él la dignidad descansa en ejercer la responsabilidad moral de confrontarse personalmente con el interrogante fundamental sobre el significado de la vida, y sustentar la vida sobre la convicción más profunda de la propia conciencia. Se trata de vivir cada momento y evaluar cada experiencia según la convicción de un proyecto vital original que presta coherencia y continuidad al proceso personal de vivir. Como ya indicásemos, J. Pieper reconoce esta responsabilidad en su concepción de *status viatoris*. Pero para Dworkin respetar esa dignidad puede suponer aceptar

que la persona determine por convicción propia cuándo y cómo morir. Ve la vida como una creación personal con su propia narrativa y coherencia de acuerdo a valores centrales determinados por una voluntad de prioridad sobre la razón. Pensamos que J. Pieper no interpreta la creatividad del *status viatoris* como autosuficiente sino en apertura y dependencia hacia una fuente suprahumana de significado.

C.6. La supuesta indignidad del dolor y de la dependencia para justificar el SMA /eutanasia se sustenta en un concepto de dignidad a modo de propiedad que al poseerla permite a la persona determinar sucesos íntimos como la vida y la muerte. Los filósofos recién citados identifican la dignidad con la función de autodeterminar el sentido de la vida (opción fundamental enraizada en la voluntad) y con el poder para determinar cuándo, cómo y dónde finalizar la vida si esta pierde el significado que la persona misma le otorga. Así piensan también figuras de renombre intelectual como Thomas Nagel, Robert Nozick, John Rawls, Thomas Scanlon, Judith Jarvis Thomson, discípulos de escuelas idealistas de la subjetividad de la verdad y del bien.

C.7. Desde la perspectiva del Personalismo ontológico, aplicando un método orgánico planteamos que la dignidad es inherente al ser persona y no identificable con la función de autocontrol ni con la condición de independencia ni con la coherencia con un proyecto vital.

Según J. Seifel¹¹, la dignidad de la persona es asunto complejo y admite varios sentidos: la dignidad inherente al ser persona, la dignidad adquirida moralmente en la vida al formar un carácter de integridad virtuosa, la dignidad reconocida por los logros que otros estiman, y la dignidad al ocupar un puesto de distinción social. Pero Seifel insiste, y coincidimos con él, en que la dignidad inherente al ser persona es la primaria y debemos procurar no reducirla a sus modalidades derivadas, lo cual podría sugerir la legitimidad de la eutanasia/SMA.

C.8. Luis Ravaioli¹² expone su explicación de la eutanasia como fenómeno cultural. Nos dice que la tesis eutanásica puede afianzarse en el contexto de una cultura materialista, porque supone una concepción unidimensional, hedonista y utilitaria de la vida humana. Para ella el dolor carece de sentido y es injustificable la existencia improductiva. Tampoco es comprensible la aceptación del cuidado tanto material como espiritual de la vida doliente o declinante. Se deja llevar por la rebeldía interior, perdiendo el profundo sentido del sufrimiento o bien se tiene una respuesta pobre, resignada, estoica y casi fatalista, cerrada a la esperanza.

¹¹ J. Seifel. "The Right to Life and the Fourfold Root of Human Dignity". THE NATURE AND DIGNITY OF THE HUMAN PERSON: Pontificia Academia Pro Vita, Proceedings of the 8th Assembly, 2002.

¹² Luis Ravaioli. *Valoración ética de la eutanasia*, pág. 17.

El reduccionismo materialista conduce a ver al dolor como un mal absoluto que hay que combatir a cualquier precio y de cualquier manera. El bien radica en la carencia de dificultades, problemas, dolores y contradicciones. De nuevo resulta oportuno citar a Voltaire: *“Cuando todo se ha perdido, cuando no queda esperanza, la vida es un oprobio y la muerte un deber”*.

C.9. A su vez William May, eminente bioeticista norteamericano, vincula la eutanasia al individualismo liberal reinante en una época pragmática. Nos dice que la eutanasia presupone:

1. Un excesivo y casi exclusivo énfasis en la autonomía en cuanto autodeterminación volitiva de parte del individuo en torno al significado de la vida.
2. La idea de la vida personal (en contraste y casi separada) de la vida biológica. Se sugiere que la vida biológica carece de significado y que lo adquiere sólo en virtud de una vida cognoscitivamente activa. May reconoce acertadamente la influencia de un dualismo de espíritu/cuerpo versus la noción de la persona como espíritu encarnado.
3. Un clima cultural que desestima la posibilidad de encontrar sentido o valor en el sufrimiento, considerándolo un mal insuperable e intolerable que ha de ser eliminado al cualquier precio, inclusive de la muerte.
4. La dignidad auténtica, según la concepción permisiva de la eutanasia ya presentada en el segmento anterior, consiste en la posibilidad de controlar las circunstancias que rodean la propia vida y muerte.

C.10. Resumen

La postura pro eutanasia y SMA se enmarca en una concepción de la dignidad de la persona equivalente a la autonomía o libertad a escoger moralmente el morir cuando ya esa libertad no está funcionando según un criterio individual, en detrimento de la dimensión comunitaria de la persona y en claro desprecio del bien auténtico del ser persona inteligible a la razón.

Propone asimismo que la vida no es válida en sí misma, sino que lo es según la calidad establecida por las preferencias personales, es decir, que existe una vida indigna de vivirse, la cual se asocia al dolor, la dependencia y la ausencia de actividad placentera. Acentúa que el valor supremo es la capacidad de deliberar según la razón instrumental del cálculo de bienes / riesgos, en contraste con la razón ontológica en apertura al ser integral de persona. Acentúa además el decidir libremente o funcionar para adquirir los bienes de preferencia individual. Se destaca una prioridad excesiva y unilateral del Principio de Autonomía sobre el de

Beneficencia y No maleficencia. Se evidencia un dualismo ontológico ante la persona como espíritu, de espíritu versus cuerpo, en claro rechazo de la noción de persona como espíritu encarnado.

C.11. Desde la perspectiva personalista no debería existir conflicto entre el respeto auténtico a la vida como bien en sí mismo y el respeto al principio de autonomía vinculado a la dignidad de la persona. Se ve la función de la autonomía en configurar un proyecto vital único, otorgar dirección y carácter a la vida humana y no en ser la fuente o fundamento de la dignidad del ser en sí de la persona, lo cual la razón práctica reconoce bajo el concepto de ley natural.

El fundamento de la dignidad es la naturaleza / esencia sustancial del ser humano. Es decir, nuestra naturaleza, en su desarrollo, se orienta intrínsecamente hacia el florecimiento humano y su bien integral. El valor de la autonomía se deriva de y representa pero no determina lo que otorga valor a la humanidad en sí misma. La autonomía no debe extenderse a decisiones no compatibles con el reconocimiento del valor básico o dignidad de cada persona. De modo que cuando la autonomía humana se ve a sí misma como creadora y criterio del bien y del mal, de lo correcto e incorrecto, ya no somos responsables ante la verdad y el bien intrínsecos de la persona y nos hacemos víctimas de las opiniones y preferencias subjetivas de cada uno en el momento de morir.

Estaríamos en el umbral de la cultura o más bien de la anticultura de la muerte. En lugar de eutanasia, proponemos *benemortasia*.

C.12. Según la benemortasia, cada vida humana no está a disposición del individuo sino que se ha de evaluar como una existencia comunitaria sustentada en el respeto a su dignidad, integridad y trascendencia. La persona es libre de rechazar al momento de morir las intervenciones no curativas que a su vez suponen una carga excesiva sin ofrecer bienestar. De ningún modo supone esto escoger la muerte. A su vez la comunidad tiene el deber de proveer cuidado paliativo. El cuidado paliativo afirma la vida, controla el dolor, apoya la familia, ofrece asistencia espiritual con compasión reverente y generosa antes, durante y después del proceso de morir y del fallecimiento.

Este tema, además de ser abordado en la presente Jornada, se estudiará detalladamente durante la VII Jornada de Bioética.

D. Retornamos a la pregunta cada vez más inquietante: ¿Cómo aprender a morir? O mejor dicho: ¿Qué decisión final y acto conclusivo reafirman la dignidad de la persona al concluir su devenir histórico? La filosofía tradicional se ocupa de esta pregunta, pero algunas de sus recomendaciones nos inquietan, como la indiferencia estoica, la visión platónica de la inmortalidad del alma y menosprecio del cuerpo, la confrontación desafiante del *dasein* heideggeriano y la proclamación de lo absurdo de la muerte para el *ser para sí* sartreano. Sin duda el pensar especulativo del filósofo nos

conduce a reconocer la muerte como un suceso antipersonal y difícilmente experimentado como natural, aun cuando sea esperado en la ancianidad; nos conduce asimismo a definirlo como una especie de castigo que la filosofía interpreta como compatible con una falta radical. La filosofía nos facilita la descripción fenomenológica de la ansiedad y temores de la persona que se resiste a morir porque ello violenta la integridad del ser persona. Nos muestra que la muerte es la culminación de la vida histórica y la iniciación de la vida metahistórica. Pero sobre cómo ha de ser esta vida del más allá, la filosofía aporta preguntas inteligentes pero no respuestas determinadas aun cuando algunas tengan carácter preventivo. Por ejemplo, la filosofía previene contra ideologías que consideran la muerte simplemente como el fracaso o derrumbe de la existencia humana. Nos ayuda a reconocer que en la vivencia del morir subyace un anhelo, e interpreta a este como una capacidad anticipatoria de un acto transfilosófico: un abandonarse a sí mismo a una dimensión transtemporal que vincula íntimamente a la persona. Se detecta una religiosidad natural o intento de vinculación humano/divina arraigado en la condición humana. Esta religiosidad natural guarda afinidad con la sabiduría humana que reconoce que en la vida se gana en un plano superior lo que se renuncia en otro inferior. En el caso del morir se trata de renunciar a esta vida para ganar otra. Pero ¿cuál es esa *otra vida*?