

**Meditaciones en Torno a la Eutanasia desde la Ética Kantiana:
El Problema del Concepto de Autonomía**

Cristian Andrés Delgado Delgado
Código: 201930272 - 3260
Facultad de Filosofía – Universidad del Valle
Trabajo de Grado
Departamento de Filosofía
14 de octubre de 2023

**Meditaciones en Torno a la Eutanasia desde la Ética Kantiana:
El Problema del Concepto de Autonomía**

Autor

Cristian Andrés Delgado Delgado

Presentado para optar al título de: Profesional en Filosofía

DIRECTOR

Dr. Javier Zúñiga Buitrago

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
PROFESIONAL EN FILOSOFÍA

Cali

14 de octubre de 2023

RESUMEN

Una de las discusiones contemporáneas sobre la vida es la eutanasia: los posicionamientos políticos, éticos y del derecho dan muestra de un interés cada vez más apremiante en buscar un lugar de reglamentación y reconocimiento de esta que haga posible esa práctica, no sólo desde los parámetros legales, tal como lo ha hecho Colombia con la sentencia de la Corte Constitucional C-233 de 2021, la cual legaliza dicho procedimiento, reconociéndolo como un derecho fundamental del ser humano en situación de enfermedad. El fundamento principal en el que se centra la discusión sobre ella es su carácter ético, y en dicho carácter la comprensión de conceptos como autonomía, libertad y dignidad, los cuales conforman la triada orientadora de la acción ética en todas las posturas éticas y políticas, desde Kant hasta nuestros días.

En este trabajo , que tiene un carácter meditativo, se presenta la concepción que tiene para Kant los conceptos de autonomía, libertad y dignidad, en su corpus ético, y las diferencias nocionales que los mismos tienen en otras posturas presentes en el debate: el cristianismo católico y las concepciones políticas contemporáneas, estas últimas como un avance y crítica al encerramiento que Kant, en su sistema ético, hace de las mismas, imposibilitando un posicionamiento ético positivo frente a un tema tan álgido y actual como es la eutanasia.

Palabras Claves: Autonomía, libertad, dignidad, voluntad, eutanasia.

DEDICATORIA

Este trabajo se lo dedico, en primer lugar, a Dios que siempre ha sido un referente de sentido
para mi vida.

A mis padres, mis hermanas y mis sobrinos, que siempre ha confiado en mi y ha caminado a mi
lado, aún cuando el camino se presentaba escabroso y lleno de dificultades.

A la Universidad del Valle, que un día abrió sus puertas para recibir mi inquietud intelectual y mi
amor por la filosofía, y a tantos maestros y maestras que me brindaron sus conocimientos y
perspectivas filosóficas, las cuales alimentaron esta monografía.

A los grandes amigos que conocí en este lugar: Hardanny y Lina, quienes siempre me apoyaron
y me brindaron sus ideas, las cuales permitieron que esta tesis encontrara su forma.

Un agradecimiento especial a Gio, nuestra secretaria de Filosofía, quien siempre ha estado ahí
para nosotros, ayudándonos en el proceso, de forma silenciosa, y sin buscar ningún tipo de
recompensa, recibiéndonos con una sonrisa y una solución siempre oportuna.

A mi director de monografía, el Dr. Javier Zúñiga, quien, desde el primer momento, y pese a
todas sus ocupaciones en el acompañamiento de tesis y trabajo en la academia, aceptó este reto
de lectura kantiana, y me brindó perspectivas y correcciones muy valiosas; igualmente al grupo
de investigación que él dirige, por sus aportaciones significativas.

Finalmente, quiero agradecer a una persona especial que me despertó de mi letargo intelectual,
que con sus comentarios me alentó a demostrarme a mí mismo que podía llegar cada vez más
lejos, y demostrarle que estaba equivocada; despertando con ello mi vena investigativa.

Gracias a los que confiaron, y a los que no confiaron, en que llegaría a este momento.

ABREVIATURAS

AK: El Conflicto de las Facultades

Anth: Antropología en Sentido Pragmático

Aufklärung: Respuesta a la Pregunta ¿Qué es la Ilustración?

CEC: Catecismo de la Iglesia Católica

Ep.: Epístolas Morales a Lucilio

GMS: La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres

IeB: Declaración “Iura et Bona”

KpR: Crítica de la Razón Práctica

KrV: Crítica de la Razón Pura

MS: La Metafísica de las Costumbres

Phan: Fenomenología del Espíritu

Rep: La República

Tabla de Contenido

JUSTIFICACIÓN	7
INTRODUCCIÓN	18
Capítulo I. Nociones Preliminares de la Ética Kantiana	20
Primeras Consideraciones	21
Nociones Generales de la Ética Kantiana	22
Capítulo II: El Problema del Concepto de Autonomía para la Delimitación Ética de la Eutanasia	34
Punto de Partida	34
La Autonomía como Uso de la Razón	35
La Autonomía como Autocoerción de la Voluntad sobre las Inclinationes	43
<i>El bien y el Mal: Kant y las Nociones de la Religión Cristiana</i>	46
Primera Noción: Persona.	51
Segunda Noción: Fin.	54
<i>Las Inclinationes o Patologías del Alma como Obstáculo para la Autonomía</i>	63
De la Eutanasia como Principio de la Autonomía, la Libertad y la Voluntad	70
Capítulo III: El Concepto de Dignidad y su Relación con la Autonomía	78
La Dignidad Humana en la Teoría Kantiana	78
La Dignidad Humana desde la Teoría Cristiana	84
Crítica al Concepto de Dignidad de Kant	87
Reflexiones Finales en Torno a Kant y la Eutanasia: A Modo de Conclusión	91
La Cuestión Sobre el Deber de Conservar la Vida	91
REFERENCIAS	99
Referencias Primarias	99
Referencias Secundarias	100

JUSTIFICACIÓN

Uno de los temas de mayor actualidad en el mundo es el de la eutanasia. La discusión entre los lineamientos éticos, políticos y legales marcan las posiciones a favor o en contra de esta. En Colombia, la sentencia de la Corte Constitucional C-233 de 2021, en su resolución sobre el derecho a la eutanasia en Colombia dice:

A partir de la Sentencia C-881 de 2002, sin abonar las referencias centrales a la autonomía tiene una triple función en nuestro ordenamiento constitucional y un triple contenido. Es valor, principio y derecho, e incorpora las dimensiones de actuar con base en un plan de vida definido de manera autónoma (vivir como se quiera), acceder a condiciones materiales mínimas de subsistencia (vivir bien) y ser protegido en su integralidad física y moral (vivir sin humillaciones) se remontan en principio a la misma fuente (Corte Constitucional de Colombia, 2021, p. 2).

Y más adelante expresa:

El desarrollo jurisprudencial descrito evidencia el reconocimiento: (i) del carácter fundamental del derecho a la muerte digna y íntima relación con la vida y dignidad humana; (ii) la vida como presupuesto para el ejercicio de otros derechos, bajo una acepción que supera la simple subsistencia y toma en consideración su calidad; (iii) la legitimación para decidir hasta cuándo la existencia es deseable y compatible con la dignidad humana en cabeza, principalmente, del titular del derecho a la vida, razón por la cual su consentimiento es imprescindible para acceder a la muerte digna. De acuerdo con la jurisprudencia reiterada, (iv) obligar a una persona a prolongar por un tiempo escaso su existencia, cuando no lo desea y padece profundas aflicciones, equivale a un trato cruel e inhumano, y anula su dignidad y autonomía (Corte Constitucional de Colombia, 2021, p. 3).

Queda claro que la discusión se centra en los conceptos de autonomía, libertad y dignidad. Se ha tratado de justificar por qué sí o no del derecho a la eutanasia¹, o como Kant la llamase, a la “muerte dulce”. Sin embargo, ¿qué hay detrás de estos tres conceptos y cómo

¹ De entrada, cabe anotar que se tratará el termino eutanasia desde el marco de la eutanasia activa, en la que el médico colabora, a través de los procedimientos químicos, a terminar con la vida del paciente, y la pasiva, en donde es el paciente quien decide terminar con el tratamiento para morir; en ningún caso puede entenderse bajo este término la práctica de los cuidados paliativos que un paciente recibe en una condición de final de vida que tratan de mitigar el dolor para que la experiencia de la muerte se produzca en el estado de mayor bienestar posible.

influyen en nuestra comprensión sobre la eutanasia? Delimitar las nociones de “*libertad*” “*dignidad*” y, sobre todo, “*autonomía*”, se hace fundamental para comprender por qué las variaciones semánticas de estos tres conceptos han permitido una justificación de la eutanasia fuera de los linderos de una ética de carácter deontológico, como la postulada por el filósofo alemán Immanuel Kant.

Si partimos del hecho de que la teoría kantiana del imperativo categórico tiene su fundamento en una visión de la moral, en la que subyace una comprensión de persona desde el marco de la racionalidad, cuya definición, según Kant es:

Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicología es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras) (Kant, MS. V [223], p. 30).

Entonces, lo que define la moralidad de las acciones es la capacidad de ser persona y someterse siempre a los juicios de la razón, dejando de lado todas aquellas inclinaciones que, desde lo sensitivo, puedan oscurecer este juicio. Lo que Kant propone, en cuanto al concepto de persona, fundamental para establecer los principios de la moral, es una definición de carácter restrictivo que, sin embargo, salvaguarda a aquellos que, por ausencia o deficiencia del uso de la razón, pueden ser asumidos en la especie humana, la cual es de un orden superior a la de cualquier otra especie que carezca de razón.

Cabe, sin embargo, la pregunta: ¿es posible pensar una razón pura, práctica universal, alejada de toda inclinación afectiva? Esta será una de las críticas hechas por Hegel al imperativo categórico kantiano, en su obra “*Fenomenología del espíritu*”, por ejemplo, cuando dice:

En ella misma, la conciencia es esencialmente una conciencia tal, que *para ella* esto otro es una realidad libre, es decir, ella misma es algo contingente y natural. Esta naturaleza, que es para la conciencia la suya, es la *sensibilidad*, la cual tiene en la figura del querer, como *impulsos e inclinaciones*, propia esencialidad *determinada* para sí o *fin*es *singulares* y es, por tanto, contrapuesta a la voluntad pura y a su puro fin. Pero, frente a esta contraposición, para la conciencia pura la esencia es más bien la relación de la sensibilidad con ella, la unidad absoluta de la sensibilidad con ella misma. Ambas cosas,

el puro pensamiento y la sensibilidad de la conciencia, son *en sí una conciencia* y el puro pensamiento es precisamente la conciencia para la que y en la que es esta unidad pura; pero para ella, como conciencia, es la oposición entre sí misma y los impulsos (Hegel, Phan, VI. C. a., p. 354)

. Sin embargo, basta decir que la dicotomía entre razón y empiría en el hombre, establecida por Hegel, no sólo hace restrictivo un juicio de la razón y una comprensión de lo humano en su totalidad, sino que también separa razón y situación, como elementos de discernimiento ético. Al respecto mencionará Hegel que:

La autoconciencia moral establece su fin como puro, como independiente de impulsos e inclinaciones, de tal modo que ha cancelado en sí los fines de la sensibilidad. Sin embargo, la conciencia moral de sí deforma de nuevo esta establecida superación de la esencia sensible. Actúa, realiza su fin, y la sensibilidad autoconsciente que se debe superar es precisamente este término medio entre conciencia pura y la realidad – es el instrumento de la primera para su realización o el órgano y lo que se llama el impulso o inclinación. No se toma, pues, en serio la superación de las inclinaciones y los impulsos, pues precisamente ellos son la *autoconciencia que se realiza* (Hegel, Phan. VI. C. b, p. 363).

De este modo, pensar la eutanasia, en los marcos de una ética como la kantiana, puede brindar elementos de juicio a la hora de estipular principios legales para grandes cuestiones que, como la eutanasia, requieren una respuesta y posicionamiento más fundamentada para evitar lagunas o fundamentalismos que impidan derechos fundamentales para el ser humano. El problema, desde mi punto de vista, está en pensar la posibilidad de una razón universal *a priori* para las cuestiones éticas en general. Aunque, en la práctica, puede desbordar las cuestiones humanas, y dejar la autonomía de la persona bajo sus delimitaciones, cuando el hombre desea ser verdaderamente autónomo. Además, están las concepciones restrictivas de los conceptos de “autonomía”, “libertad” y “dignidad” presentes en el corpus ético kantiano² que, ligadas al concepto de *razón práctica*, no se encuentran presentes, por ejemplo, en propuestas éticas como las de Martha Nussbaum, Amartya Sen, John Rawls, Habermas, Aristóteles, entre otros.

² El corpus ético kantiano se encuentra formado por las obras de Kant que hablan de la ética, a saber: *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica*, *La Fundamentación de una Metafísica de las Costumbres*, *La Metafísica de las Costumbres* y *Lecciones de Ética*. Estas son las obras de referencia de esta monografía.

En el común de la sociedad y en debates tanto formales como informales, el concepto de eutanasia ha sido ligado abiertamente con el del suicidio, aunque son dos conceptos distintos. Es más, el mismo Kant la comprende así en su “*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*”, aunque el significado etimológico sea el de “*buena muerte*”. Carmona (2013) sugiere que:

La *eutanasia* es la acción u omisión que provoca la muerte de una forma indolora a quien la solicita, con la finalidad única e incuestionable e irremediable de poner fin a su sufrimiento. Así como la actuación de hacer o dejar de hacer algo, cuyo objeto es causar la muerte de un ser humano de forma indolora para evitar sufrimientos, bien a petición de este, bien por considerar que su situación vital carece de calidad mínima para que merezca el calificativo de digna (pp. 35-36).

Las comprensiones que se dan sobre la eutanasia, además de centrarse en el tema de la autonomía y el significado que de esta pueda darse desde las diversas posturas éticas que se asuman, también giran en torno al complejo problema de la comprensión de “*dignidad*” que en ellas se utilice. Esto se puede ver profundamente en la Sentencia C-233 de 2021, mencionada anteriormente. Para Kant, la dignidad es un atributo esencial del ser humano y posibilita la comprensión de persona como “*fin en sí mismo*”, de modo que su visión metafísica presenta la dignidad no sólo como algo que le viene de su naturaleza, sino también como un atributo esencial; por ende, ella no se pierde por cuestiones circunstanciales de la vida.

Por su parte, las concepciones éticas, como la propuesta por Martha Nussbaum o el mismo estoicismo, comprenden la dignidad como un adjetivo calificativo de orden restrictivo, puesto que habilitan nociones como “*vida buena*”, o “*vida digna*”, que están ausentes en la teoría kantiana, dado que estas condiciones, a las que califican el adjetivo “*digno*”, se dan en el plano de lo sensible, por lo que, por ser de carácter empírico, no hacen parte de la *razón práctica*.

Ahora bien, para Kant, la dignidad de toda persona prohíbe cualquier instrumentalización; para él, el hombre no debe ser visto jamás como un simple medio, sino como un fin en sí mismo, de modo que el autoinflingimiento de la muerte, por cualquier medio, lesiona severamente la dignidad de la humanidad; en otras palabras, bajo ningún pretexto es ético el dar fin a la vida humana. Además, en esta decisión, no hay una auténtica autonomía, pues se lleva a cabo bajo el dominio de los impulsos y no de la razón. Al respecto, cabe resaltar dos

textos de “*La metafísica de las Costumbres*” que pueden esclarecernos el argumento. En cuanto al carácter de la dignidad humana:

La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio para ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas (Kant, MS. §38 [462], p. 335).

En cuanto al suicidio:

Quitarse la vida a sí mismo voluntariamente sólo puede llamarse *suicidio* (*homicidium dolosum*) si puede probarse que es un delito cometido contra nuestra propia persona o también contra otra persona a través del propio suicidio (por ejemplo, cuando una persona embarazada se suicida) (Kant, MS. §6, [422], p. 281).

Al centrar el concepto de dignidad humana en torno a la especie, lo que propugna Kant es una responsabilidad colectiva, por lo que, si bien la persona tiene dignidad por ser racional, su carencia no es justificable para obrar fuera de los márgenes de lo ético (bajo un imperativo hipotético), pues, en cada ser humano está presente la condición de humanidad que, en último término, es lo que le da dignidad. Así pues, Kant dirá que “juzgando según la mera razón, el hombre no tiene deberes más que hacia el hombre (hacia él mismo o hacia otro); porque su deber hacia cualquier sujeto es una coacción moral ejercida por la voluntad de éste” (Kant, MS. §16 [442], p. 308). De este modo, el imperativo categórico plantea el deber del cuidado del otro como cuidado de mi propia persona, en un sentido bastante amplio de la benevolencia, la cual será objeto de una larga reflexión en “*La metafísica de las Costumbres*”. En efecto, la benevolencia, en cuanto se funda bajo el principio de la dignidad humana, en relación con la naturaleza de la especie humana, es planteada por Kant bajo la perspectiva de la relación práctico - moral.

Entonces:

Toda relación práctico – moral con los hombres es una relación de éstos en la representación de la razón pura, es decir, de las acciones libres según máximas que se hacen aptas para formar parte de una legislación universal y que, por lo tanto, no pueden ser egoístas (*ex solipsismo prodeuntes*). Yo quiero que los demás tengan conmigo

benevolencia (*benevolentiam*); por tanto, yo debo ser también benevolente con los demás (Kant, MS. §27,[451], p. 320).

Sin embargo, no puede entenderse esta benevolencia en el sentido actual de la compasión; sentido que es invocado por los defensores de prácticas como la eutanasia, pues, si bien es cierto que tiene la intención de buscar el bien del hombre, no puede pensarse en el sentido de “*vida digna*”, ya que no existe un bien superior que pueda buscarse para el ser humano más allá de su propia vida, independiente de las condiciones en que ellas se presenten. Téngase en cuenta, además, que Kant, en “*La Metafísica de las Costumbres*”, presenta la conmiseración (compasión), como algo que no debe ser buscado bajo ningún aspecto cuando ello implique un aumento en el mal en el mundo:

En realidad, cuando otro sufre y me dejo contagiar por su dolor (mediante la imaginación), no pudiendo, sin embargo, librarle de él, sufren dos, aunque el mal propiamente (en la naturaleza) sólo afecte a uno. Pero es imposible que sea un deber aumentar el mal en el mundo, por tanto, también hacer el bien *por compasión*; como sería también éste un modo ultrajante de beneficencia, en tanto que expresa una benevolencia hacia quien es indigno, que se llama *conmiseración* y que debería producirse en modo alguno entre hombres, que no pueden jactarse de ser digno de ser felices (Kant, MS. §34 [457], p. 328).

Nos encontramos, pues, hoy, con una adecuación de nuevos significados a los conceptos que hacen de piedra angular de una *metafísica de las costumbres*, adecuación que hace posible ampliar el margen de acción política y legal frente a temas tan álgidos como la eutanasia. Sin embargo, esta no es tan nueva, pues si conforman un marco ético – político utilitarista y posconvencional de libertades y derechos individuales, sus postulaciones las encontramos ya en la antigüedad clásica.

En el sentido particular de la eutanasia, el estoicismo, por ejemplo, “considera el sabio estoico como cuando la enfermedad es irreversible y le provoca dolores insufribles, debe asumir su propia muerte” (Gafo, 1990, p. 97); por su parte, Aristóteles, al igual que el Platón de la República, veían que una vida inútil no era digna de ser tolerada, y que el Estado debería entrar a tomar cartas en el asunto para evitar que dicha vida continúe. Así lo encontramos en la obra “*La República*” de Platón:

Y podremos decir que Asclepio conocía estas cosas, y ha tenido en cuenta a aquellos que mantienen sanos sus cuerpos gracias a la naturaleza y a su régimen de vida, y sólo son afectados por alguna enfermedad bien delimitada, pues para ellos y en tal condición ha revelado el arte de la medicina y, para no perjudicar los asuntos políticos, les prescribió pociones e incisiones que expulsaran las enfermedades sin cambiar la dieta habitual. En cambio, en los casos en que los cuerpos están totalmente enfermos por dentro, no intentó prolongar la dedicada vida de los enfermos por medio de dietas, que incluyeran evacuaciones e infusiones graduales, ni hacerles procrear hijos semejantes a ellos, probablemente. Ha pensado, en efecto, que no se debía curar al que no puede vivir en un periodo establecido como regular, pues eso no sería provechoso para él ni para el Estado (Platón, *Rep.* III, 407d, p. 185).

Seneca, por su parte, asegura que:

Cualquiera de estos pensamientos que hubieres meditado robustecerá tu espíritu para soportar tanto la muerte como la vida, ya que se nos ha de exhortar y fortalecer para este doble objetivo: el de no amar demasiado la vida, ni odiarla en demasía. Incluso cuando la razón aconseja poner fin a la vida, la resolución hay que tomarla sin temeridad ni precipitación (Séneca, *Ep.* XIII, p. 62).

La valoración de la vida humana sigue vigente, en Kant, sólo por el hecho de ser humano. Él establece que el principio de la dignidad es un valor intrínseco que hace que el hombre no tenga precio alguno, sino valor, dado que éste es fin en sí mismo y puede, por su autonomía y su capacidad de razón, conocer aquello que es bueno y lo que es malo, siendo libre para elegir y darse sus propias leyes.

Lo que cambia en la actualidad, en comparación con el pensamiento grecorromano, es el transformar conceptos como autonomía y dignidad. Pues estos traen el concepto de “*buen vivir*” propio de la ética antigua, amplían el concepto, desarraigándolo de los marcos meramente metafísicos propuestos por Kant en su teoría ética. Hoy, la dignidad ya no hace referencia, aunque se siga utilizando el término, a aquella condición natural *per se* del ser humano. Por el contrario, hace referencia a las condiciones en las cuales el hombre desarrolla su existencia, por tanto, se puede hablar de condiciones de vida más dignas o indignas. Una evidencia de esta transmutación conceptual la encontramos en la Sentencia C-233 de 2021 de la Corte Constitucional de Colombia:

Así las cosas, la Sala Plena concluye que la condición de enfermedad terminal efectivamente puede llevar al desconocimiento de la prohibición de someter a una persona a tratos crueles, inhumanos o degradantes, puesto que: (i) imponer a una persona soportar el sufrimiento derivado de enfermedad o lesión grave e incurable implica someterla a tratos y penas inhumanas, crueles y degradantes; (ii) no resulta justificable que una persona pueda elegir terminar su vida en esas condiciones cuando recibe el diagnóstico de enfermedad terminal, pero no cuando no lo tiene, pues en el primer caso, razonablemente, su sufrimiento se extenderá por un tiempo más corto que en el segundo; (iii) estos padecimientos intensos no suponen en realidad un beneficio para el bien jurídico de la vida, dadas las condiciones ya exigidas por el tipo penal (enfermedad grave e incurable que provoca intensos sufrimientos); (iv) en torno al sufrimiento y el dolor una vertiente considera que es posible identificar el dolor a partir de criterios objetivos, y otra lo describe como una experiencia esencialmente subjetiva; (v) la Sala respeta ambas corrientes, pero en el ámbito del ejercicio del derecho fundamental a morir dignamente, existe una subregla que privilegia la dimensión subjetiva (Corte Constitucional, 2021, p. 6)

Así pues, lo que trae consigo esta simbiosis de significados en las cuestiones políticas, éticas y del derecho, es una regulación de las condiciones existenciales del ser humano. Como se puede observar, deja de lado el plano metafísico, para dar paso, a una habilitación valorativa que corre el riesgo de instrumentalizar a la persona, y cae en los marcos de un utilitarismo como el de Kuhse H., la cual sugiere que:

Cuando se plantea el argumento sobre la significación moral de la distinción entre matar/dejar morir en el contexto del debate de la eutanasia, hay que considerar un factor adicional. Matar a alguien, o dejar deliberadamente morir a alguien, es por lo general algo malo porque priva a esa persona de su vida. En circunstancias normales, las personas aprecian su vida, y su mejor interés es seguir con vida. Esto es diferente en el contexto de la problemática de la eutanasia. En estos casos, el mejor interés de una persona es morir – y no seguir con vida. Esto quiere decir que un agente que mata o un agente que deja morir, no está dañando sino beneficiando a la persona de cuya vida se trata. Esto ha llevado a sugerir a los especialistas en esta materia lo siguiente: si realmente somos más

responsables de nuestras acciones que de nuestras omisiones, entonces³ A que mata a C en el contexto de la eutanasia estará obrando moralmente mejor, en igualdad de condiciones, que B que deja morir a C – pues A beneficia positivamente a C, mientras que B meramente permite obtener cierto beneficio a C (Singer, P., 2004 (1991), p. 410). Por su parte, David Hume (s.f.), en su texto “*Sobre el suicidio*”, sugiere lo siguiente: Más, conociendo que nuestras obligaciones de hacer bien fueran perpetuas, ciertamente tiene algunos límites. No estoy obligado a hacer un pequeño bien a la sociedad al precio de un gran mal para mí. ¿Por qué deberá, entonces, prolongar una existencia miserable a causa de alguna minúscula ventaja que el público pudiera, quizá, obtener de mí? Si, a causa de la edad y de las enfermedades, puedo legítimamente rechazar cualquier trabajo y emplear todo mi tiempo en protegerme de estas calamidades y aliviar tanto como sea posible las miserias de mi vida futura, ¿por qué no puedo cortar de una vez con esas miserias, mediante una acción que no es perjudicial para la sociedad? Supongamos que ya no está en mi poder promover el interés público, supongamos que soy una carga para la sociedad; supongamos que mi vida impide a alguna persona ser mucho más útil al público. En tales casos, mi renuncia a la vida no sólo debe ser inocente, sino laudable. La mayoría de las personas que caen bajo la tentación de abandonar la existencia están en una situación de ese tipo. Aquellas que tienen salud, poder o autoridad tienen por lo común mejores razones para estar contentos con el mundo (p. 132)

Bástenos estas referencias sobre el utilitarismo para ver la distinción teórica sobre el tema entre Kant y los utilitaristas. El filósofo de Königsberg es consciente de esta posibilidad y la rechaza rotundamente, por lo cual muestra la distinción existente entre el concepto de autonomía, propia de la realidad objetiva del ser humano como ser racional, de elegir las máximas propias de la razón pura práctica, y actuar conforme a la razón, realizando una auto coerción de su realidad subjetiva empírica; y la de heteronomía que es propia de los impulsos e intereses, y que va a generar imperativos hipotéticos, que no pueden ser juzgados éticamente, pese a que en el utilitarismo, dicho juicio sea avalado.

³ El caso presentado por Helga Kuhse para este ejemplo se presenta en párrafos atrás y hace referencia al agente (A) que desconecta la maquina que mantiene con vida a C, mientras que B, se abstiene de conectar a la maquina a C. (Cfr. Singer, P., 2004, p. 409)

No es el objeto de esta monografía, sin embargo, mostrar los diversos marcos de referencia conceptual que las diversas teorías éticas tanto clásicas como contemporáneas puedan presentar sobre el tema, pues sería un trabajo de nunca acabar, que desbordaría los límites de un trabajo de pregrado. El objeto, más bien, es responder a un par de inquietudes que desde hace mucho tiempo me ha suscitado un tema tan polémico sobre la eutanasia.

En primer lugar, está la pregunta sobre el por qué Kant rechaza, tan abiertamente, toda posibilidad de considerar ética la eutanasia, siendo el hombre un ser autónomo que puede darse sus propias leyes. Esta cuestión es la que me ha llevado a realizar un análisis de los conceptos de autonomía y dignidad en la obra kantiana, para tener un conocimiento más claro de cuál es el lugar de los argumentos de muchos que se oponen a dicho derecho dentro de nuestra sociedad colombiana, y por qué no decirlo, en el mundo entero. El viaje por el concepto es fundamental, pues puede aclarar hasta dónde el sujeto es capaz de decidir por sí mismo, y cuáles son las condiciones elementales para ser auténticamente autónomos.

Además de esto, en la primera cuestión planteada, se encuentra el tema de la dignidad humana, la cual no puede ser pensada fuera de los márgenes de la racionalidad y la autonomía. El conocimiento de la definición y características de la dignidad puede ayudarnos a comprender, por un lado, y a complementar, por otro, dicho concepto dentro de un debate público de dignidad humana y eutanasia, ya que éste es central en las argumentaciones como las planteadas por la Corte Constitucional con la Sentencia C-233 de 2021 y en las opiniones dispares sobre el tema.

En segundo lugar, está la cuestión de si existe la posibilidad, dentro de los marcos del imperativo categórico kantiano, de establecer una posible máxima de este tipo que habilite la moralidad de la eutanasia para un sujeto. Dado que el calificativo “inmoralidad” de la práctica de la eutanasia es lo que más imposibilita una apertura a dicho derecho, si existiere una posible salida dentro de las concepciones éticas radicales, como la kantiana, que son las que asumen algunos de los que argumentan el no a dicha práctica, entonces, habremos encontrado un camino seguro para habilitarla, sin las objeciones que se puedan presentar.

Sea o no posible llegar a este segundo cometido -cosa que intentaré realizar-, considero que meditar un poco en torno a la eutanasia, desde la teoría kantiana, abre una puerta a reflexiones posteriores que complementen aquello que se encuentra fuera de los marcos de este trabajo, para que sirva de instrumento para encontrar, al final, una posible salida para derrumbar

las grandes murallas argumentativas que, por siglos, han impedido una práctica como la eutanasia.

INTRODUCCIÓN

Pensar situaciones concretas de la vida diaria, que requieren un planteamiento ético, nos lleva a tomar una decisión sobre el punto de referencia ético, o marco conceptual, desde donde nuestros juicios pueden encontrar su argumentación y soporte para una u otra postura. Existen, en este sentido, tantos marcos de referencia como cuantos posicionamientos éticos se asuman, pues, con miras a los fines que se quieran alcanzar, se crean reflexiones éticas que se ajusten a las respuestas necesarias para las costumbres que se deseen insertar dentro de una sociedad.

La ética kantiana es uno de esos marcos de referencia, desde los cuales se pueden reflexionar situaciones tan particulares que requieren una fundamentación fuerte desde la moral. Lo particular de esta ética es que ella no trata de justificar situaciones para adaptarlas a las necesidades epistemológicas o axiológicas del momento, sino que se para en presupuestos lógicos, en los que el uso de razón permite desligar, de todo encubrimiento, las verdades éticas y morales, de modo que, desde una universalización de los principios, consienta a toda persona asumir una máxima tal, que permita un orden moral en el mundo.

El imperativo categórico que surge de los juicios *a priori* de la razón práctica, en la ética kantiana, se convierten en un punto de referencia fuerte que sustenta toda argumentación sobre lo moral que, partiendo de lo subjetivo, crea fundamentos objetivos del actuar que soporta cualquier clase de argumentación que trate de relativizar los principios por él establecido. Esto, sin embargo, no deja libre la postulación deontológica de críticas de toda clase, entre ellas, el hecho de que la autonomía del ser humano se encuentra sostenida en una sujeción total a la razón que impide la manifestación de las emociones y otras inclinaciones que son propias de lo humano, como parte de la reflexión moral.

Y es que no se trata de cosa sencilla de comprender, como lo harían, más adelante, autores como Hegel, Schopenhauer o Nietzsche, quienes postulan que detrás de lo ético lo que se juega es lo humano, el devenir histórico que lleva al progreso y comprensión de nuevas realidades y las determinaciones autónomas que llevan a manifestar la potencia de la vida por encima de los argumentos gnoseológicos. Así, pensar un tema como la autonomía que se volvió elemento fundamental de reflexión en el campo ético y político y que, a lo largo del tiempo, ha tenido unas mutaciones de significado, permite no sólo comprender el porqué de la postura tan

radical kantiana sobre toda forma de suicidio – que en el caso concreto es la eutanasia –, sino también, comprender las limitaciones y posibilidades que la misma ética kantiana puede brindarnos, a través de los silencios y las paradojas, para encontrar puntos de reflexión que posibiliten y avalen una comprensión y puesta en práctica de la misma, sin violar los presupuestos éticos fundamentales de la razón práctica kantiana.

El trabajo, así planteado, podría desbordar los márgenes de lo que representa una monografía de grado. Por eso, se titula “*meditaciones*”. En realidad, es un punto de inicio que puede brindar elementos para una reflexión más profunda y crítica de la obra kantiana, en nociones como la autonomía, que es el centro de esta tesis, y de la dignidad humana, que es un tema subsidiario, sin el cual no se puede entender plenamente el porqué del concepto kantiano de autonomía. Aquí se realiza un trazo, en cuatro secciones, de lo que la ética kantiana plantea y su aplicación reflexiva en torno a la eutanasia. Asimismo, se expone lo que Kant podría aportar a la reflexión cristiana sobre el tema de la eutanasia, sus cercanías y distancias con el pensamiento cristiano y otros pensamientos éticos. Finalmente, se exponen algunos elementos problemáticos del concepto de autonomía kantiano, y se realiza una crítica, desde los postulados de otros sistemas de pensamiento, otras disciplinas y la experiencia empírica de quien escribe o quien ha narrado abiertamente posturas y nociones personales sobre la eutanasia y su frontera ética.

Más que estar planteadas las posturas de un sinnúmero de sistemas éticos y de pensadores, se encuentra plasmada toda mi reflexión interna. Esto lo hago desde las diversas disciplinas con las que he tenido contacto. Ellas han generado en mí, una postura crítica. De hecho, soy yo, el autor, pensando por sí mismo, el que expreso cómo comprendo a Kant, y qué me dice sobre el tema. En efecto, la filosofía, antes que ser una disciplina que le responda a la humanidad sobre los grandes temas, debe ser, primero, la disciplina que responda a las inquietudes de quien piensa, para crear conceptos objetivos que le permitan asumir su vida en el mundo. Escribí esta monografía para responder a mis inquietudes sobre este tema, y, quizás, para que otros tantos que, agobiados interiormente por el mismo problema, puedan encontrar, en estas meditaciones, una arista para sus reflexiones personales que los lleven, posiblemente, a respuestas muy diversas que les permitan generar comprensiones más completas de la realidad.

Capítulo I. Nociones Preliminares de la Ética Kantiana

Primeras Consideraciones

El hombre, en cuanto a su ser racional, comprende que la razón le permite un acercamiento al bien y a la verdad, dependiendo de la clase de juicios a los cuales se aboque. Esto lo comprendió muy bien Immanuel Kant cuando planteó sus “Críticas”, en las cuales sugiere que existe una razón pura que nos lleva al conocimiento de la verdad, en cuanto al tipo gnoseológico. En cuanto al actuar del ser humano, la acción práctica está guiada por la moral y requiere un estudio práctico de la razón que nos permita comprender el correcto orden del actuar en relación con el bien.

El hecho de que exista una razón práctica que posibilite, a través del entendimiento del ser humano, conocer las reglas del actuar, es decir, el imperativo categórico, genera una comprensión del actuar humano que brota de un concepto particular de autonomía. Visto así, ha sido uno de los grandes aportes conceptuales de la modernidad, que ha hecho posible comprender el actuar del ser humano, más allá de los conceptos de libertad y libre albedrío legados por la antigüedad. Sin embargo, el hecho de que la autonomía kantiana se constituya -desde la base del imperativo categórico de una razón pura práctica que dicta al ser humano cómo debe ser el actuar, en cada momento, como una regla fija con carácter universal- imposibilita la reflexión ética sobre temas que salen de las fronteras de esta misma razón. Además, requieren el mutuo entendimiento, pues operan desde otros puntos de perspectiva éticos que, en la filosofía kantiana, son encarrilados al concepto de imperativo hipotético y/o heteronomía, lo que impide todo tipo de reflexión en el campo de la moral.

Muy pronto, sin embargo, fue advertido el problema que generaba dicha restricción en las delimitaciones del actuar del ser humano. Así, en líneas generales, Hegel va a criticar la postura kantiana de la autonomía, especialmente en su obra *“Fenomenología del Espíritu”*. En ella, le recuerda a Kant que no se pueden hacer divisiones en el ser humano, pues hay una conexión entre lo racional y lo empírico (autonomía y heteronomía – imperativo categórico – imperativo hipotético), y entre el ser individual y el ser social. Así, Hegel sugiere:

Según el primer lado [el espíritu adopta un comportamiento negativo ante sí mismo en cuanto singularidad], la independencia se limita a dar a lo encontrado la forma de la individualidad consciente en general, permaneciendo en lo tocante al contenido dentro de la realidad universal encontrada la *forma* de la individualidad consciente en general,

permaneciendo en lo tocante al contenido dentro de la realidad universal encontrada; según el segundo [comporta negativamente hacia sí como ser universal], en cambio, introduce en ésta, por lo menos, una peculiar modificación que no contradice a su contenido esencial, o bien otra modificación mediante la que el individuo se contrapone a ella como realidad particular y contenido peculiar y que adopta la forma de transgresión criminal cuando el individuo supera dicha realidad de un modo simplemente singular o cuando lo hace de un modo universal y con ello para todos, suplantando por otros el mundo, la ley y las costumbres existentes (Hegel, Phan, V, A, b, 2, p. 182).

En este sentido, Krumpel (2010) menciona que:

Hegel dirigió su crítica esencialmente a dos aspectos de la concepción kantiana: por un lado, a la separación kantiana del hombre en un ser inteligible y un ser empírico; por el otro, al formalismo de la ley moral kantiana que, según Hegel, en el campo del yo inteligible permanece idéntica sólo consigo misma y deja desatendido el contenido social de la conciencia moral (p. 44).

La crítica hegeliana -al legalismo kantiano del imperativo categórico y las implicaciones que tiene en el concepto de autonomía, libertad y dignidad humana- abrieron un campo de reflexión que terminó trayendo tras de sí nuevos sistemas teóricos que posibilitaron una reflexión ética y del derecho más allá de los límites subjetivos a los que Kant había abocado a toda moral. De este modo, la disolución de las divisiones propuestas por Kant en el hombre entre razón y empiria, abrieron paso a teorías éticas como la utilitarista, mientras que la apertura a la conciencia moral social requirió la aparición de teorías que admitieran la comprensión de las diversas visiones de lo que pasó a llamarse “el mundo de la vida”. Esto desencadenó en las teorías contemporáneas liberalistas, como las de J. Rawls, Amartya Sen, Martha Nussbaum, entre otros; o las deliberativas como la propuesta por J. Habermas en su “Teoría de la acción comunicativa”. Lo importante de este cambio de perspectiva, junto a los cambios conceptuales introducidos por las teorías en los conceptos de autonomía, libertad y dignidad humana permiten la apertura a nuevos temas que, desde la filosofía ética kantiana, no podrían hacer tránsito de consideración.

Es menester ver, desde las delimitaciones conceptuales de la obra kantiana, cómo operan dichos giros conceptuales, y así, aplicarlas a consideraciones de tipo ético en temas tan cruciales en la actualidad, como los bioéticos y, en el caso particular, a la eutanasia, la cual es sancionada como inmoral dentro de los postulados kantianos.

Nociones Generales de la Ética Kantiana

Partamos de una idea general que recorre la obra kantiana, especialmente, en las tres Críticas: *la idea de las facultades* que, en cuanto a la moral, juegan un papel preponderante, especialmente, en cuanto a la razón. Kant menciona que:

Si el entendimiento es la facultad de las reglas, y el juicio la facultad de descubrir lo particular como caso de estas reglas, la *razón* es la facultad de derivar de lo universal lo particular y de representarse esto último según principios y como necesarios. – Puede explicársela también, pues, por medio de la facultad de *juzgar* y (en sentido práctico) de *obrar* según principios. Para todo juicio moral (por ende, también de la religión) necesita el hombre de la razón y no puede apoyarse en las convicciones y usos introducidos (Kant, KrV (Ed) §43, pp. 114-115).

Si hay algo, pues, que permita la “*Fundamentación de una Metafísica de las Costumbres*” es, precisamente, el hecho de que, para Kant, la razón es el instrumento por medio del cual el hombre comprende los principios del actuar; es decir, todo imperativo de la acción que determina la moralidad de esta. Así lo menciona Rodríguez, R. (s.f.), en la introducción a la obra “*Lecciones de Ética*” de Immanuel Kant, traducida por él, a saber:

El principio de la moralidad tiene su fundamento en el entendimiento y puede ser examinado completamente *a priori*. Aquellos principios que deben ser validos universal y necesariamente no pueden ser deducidos de la experiencia, sino de la razón práctica; la ley moral entraña una necesidad categórica y no una necesidad constituida a partir de la experiencia (Kant, VzM, 20).

Ahora bien, lo que presenta dicho *a priori*, en cuanto a la razón práctica, es que ella se encuentra en toda fundamentación de una experiencia empírica, por lo que nada puede agregar al juicio moral los acontecimientos, vivencias y principios fundamentados en la experiencia fenoménica que emerja de los sentidos, los impulsos y afectaciones del alma a la determinación de una regla de acción de carácter universal. Así pues, no es el hombre quien crea los fundamentos de la costumbre, pues ellos ya se encuentran dictados de manera *a priori* al entendimiento, y el sujeto lo único que realiza es la delimitación propia de la acción conforme a los imperativos que dicta la razón práctica; de esta manera, estos, que son de tipo categorial, son el punto de juicio de cada acción particular del ser humano.

Parece, sin embargo, en el ejercicio de la *razón pura práctica*, confundirse los principios que rigen el actuar; por tanto, es necesario comprender cómo se delimita un imperativo, de modo que pueda ser calificado, bien como categórico, bien como hipotético. Al respecto, Kant sugiere:

Cuando pienso en general un imperativo *hipotético*, no sé de antemano lo que contendrá; no lo sé hasta que la condición me sea dada. Pero si pienso en un imperativo categórico; ya sé al punto lo que contiene, pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario (Kant, GMS. II, pp. 71-72).

Lo que rige el juicio moral, en este sentido, no es la finalidad que se quiera alcanzar con el actuar que, en cierto sentido, tiene que ver con la felicidad, sino el hecho de que la voluntad se rija por el deber que, dictado por la razón, se convierte en ley universal del actuar que pudiera ser seguido por todos. Esto, claramente, no quiere decir que el actuar sólo por medio del imperativo categórico haga posible el bien; sino que los dos se juzgan desde una órbita diferente en el plano de lo ético. Así lo marca Kant, por ejemplo, en sus “*Lecciones de Ética*”:

Todos los imperativos son formas de una exigencia (*Neccesitation*) práctica. Una exigencia práctica es una ejecución necesaria (*Notwendigmauchung*) de las acciones libres. Ahora bien, nuestras acciones pueden verse exigidas de dos modos: pueden ser necesarias, o pueden ser necesarias según las leyes de la inclinación sensible, y entonces son patológicamente necesarias (Kant, VzM, *Proemio*, p. 52).

Además, en el mismo texto expresa:

El imperativo moral expresa la bondad de la acción en y por sí misma; por lo tanto, la exigencia moral es categórica y no hipotética. La necesidad moral consiste en la bondad absoluta de las acciones libres, y ésta es la *bonitas moralis* (Kant, VzM, p. 53).

De este modo, lo que hace ética una acción no es el juicio que podamos hacer de las circunstancias que se encuentran implícitas en la acción, pues, si hacemos caso a ellas, entonces, entraríamos al mundo de lo hipotético, en donde los impulsos y afecciones podrían terminar desviando el ejercicio del entendimiento y de la razón hacia fines exteriores. Para Kant, la bondad de una acción se encuentra más allá de toda influencia empírica de benevolencia, de modo que el

bien, o lo bueno, no puede ser dictado por situaciones existenciales, sino que ella misma es la adecuación del actuar de acuerdo con la regla que da la *razón pura práctica* en el modo de imperativo categórico. Así pues, Kant dirá:

La bondad moral es por tanto el gobierno de nuestra voluntad mediante reglas, gracias a las cuales todas las acciones de mi libre arbitrio cobran una validez universal. Y tal regla, que el principio de posibilidad de la compatibilidad de todo libre arbitrio es la regla moral. Toda acción libre no está determinada ni por la naturaleza ni por ley alguna, siendo la libertad algo espantoso, ya que las acciones no están determinadas en absoluto (Kant, VzM, p. 55).

Lo que se desprende de esta determinación sobre la bondad moral es que, en primera instancia, todas las acciones del libre arbitrio, para que correspondan a la libertad, tienen que, por necesidad, estar siempre dirigidas por la adecuación de la voluntad al imperativo que la *razón pura práctica* dicta. Así, libertad, voluntad y autonomía entran en una conjunción para posibilitar la legitimidad y validez de la acción de tipo unidireccional, en donde, una razón de tipo universal determine la voluntad y permita que la autonomía de la persona responda a la capacidad de autocoerción requerida para actuar desde los márgenes de dicha regla. Esto es lo que presenta Kant en su obra “*Metafísica de las Costumbres*”, cuando menciona que:

El imperativo es una regla, cuya representación *hace* necesaria una acción subjetivamente contingente; así pues, representa al sujeto como uno que tiene que ser *obligado* (necesitado) a concordar con esta regla. – El imperativo categórico (incondicionado) es el que piensa una acción como objetivamente necesaria y la hace necesaria, no de un modo mediato, a través de la representación de un *fin*, que pueda alcanzarse con la acción, sino a través de la mera representación de esa acción misma (de su forma), es decir, inmediatamente (Kant, MS. IV [222], p. 28).

Más profundamente, el filósofo de Königsberg presenta la cuestión de los imperativos en la “*Crítica de la Razón Práctica*”, y nos recuerda:

La regla práctica es en todo momento un producto de la razón, habida cuenta de que prescribe una acción como medio para lograr un propósito. Sin embargo, para un ser que no cuenta enteramente con la razón como único fundamento determinante de su razón como único fundamento determinante de su voluntad dicha regla supone un *imperativo*, o sea, una regla designada por un “deber hacerse” que expresa el apremio objetivo de la

acción y denota que, si la razón determinase por completo a la voluntad, la acción tendrá lugar inexorablemente conforme a esa regla. Los imperativos, por tanto, tienen una validez objetiva y son totalmente distintos de las máximas o principios subjetivos (Kant, KpR I § 1 [A36-A37], pp. 78-79).

Más adelante, continúa diciendo:

Ahora bien, los propios imperativos, cuando están condicionados, es decir, si no determinan sin más a la voluntad en cuanto tal, sino sólo con vista a un efecto apetecido, constituyen desde luego *prescripciones* prácticas, más no *leyes*. Estas últimas tienen que bastarse para determinar la voluntad en cuanto tal mucho antes de preguntarme si poseo la capacidad indispensable con respecto al desenlace deseado o lo que me corresponde hacer para conseguir dicho resultado, con lo cual han de ser categóricas, pues de lo contrario no suponen ley alguna, al faltarles esa necesidad que, si debe ser práctica, tiene que mostrarse independiente de las condiciones patológicas adheridas azarosamente a la voluntad (Kant, KpR I § 1 [A37], p. 79).

La objetividad del juicio ético, que implica el imperativo categórico, contrasta con la subjetividad con la que dicho imperativo está formulado. De este modo, aunque el juicio moral es netamente subjetivo, de acuerdo con las máximas de la acción que se plantea un sujeto, las leyes morales, en sí mismas, son de carácter universal, y la persona simplemente ajusta su juicio a esas leyes que regulan el actuar. Así pues, todo ser racional tendría que llegar, sin necesitar experiencia, a dichas leyes que regulan la acción. Por tanto, argumentar, fuera del imperativo categórico, hace que cualquier tipo de acción sea destinada a ser desestimada, como *ley universal para todos*. De hecho, es posible que se presente como una máxima de la acción, según no sólo los fines, sino las afecciones de lo sensible, ya que éstas sólo sirven para un sujeto, lo que la imposibilita para ser estimadas dentro del marco de lo ético. Así, la objetividad de una máxima del actuar está esbozada en la forma dictada por el imperativo categórico, presentado por Kant en la siguiente formulación:

Cuando la máxima según la cual estoy dispuesto a dar un testimonio queda compulsada por la razón práctica, considero siempre con arreglo a ello cómo sería dicha máxima si pasara por ley universal de la naturaleza. Es obvio que de ese modo cualquiera se vería apremiado a la veracidad. Pues no puede compadecerse de la universalidad de una ley natural el hacer pasar por declaraciones probatorias aquellas que son deliberadamente falsas. Asimismo, aquella máxima que yo adopte con vistas a la libre disposición de mi

vida se verá determinada en seguida, si me cuestiono cómo habría de ser dicha máxima para que una naturaleza se conserve con arreglo a una ley suya (Kant, KpR I, § 8 [A75 – A76], pp. 117-118).

Ahora bien, el hecho de que Kant sugiera que sea la razón la única que ilumine el juicio moral se desprende de la consideración que tiene el filósofo de Königsberg sobre las facultades apetitivas, las cuales pueden oscurecer dichos juicios. No es que Kant tenga un rechazo frontal a una realidad apetitiva en el hombre, es más, comprende, en muchos apartados de sus obras, especialmente en su “*Antropología en Sentido Pragmático*”, lo que le agregan al ser humano algunas inclinaciones del alma; sin embargo, en lo que compete a la *razón pura práctica*, es menester tener en cuenta la siguiente consideración:

La inclinación difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto es una *pasión*. Por el contrario, es el sentimiento de un placer o desplacer en el estado presente, que no permite se abra en el sujeto la *reflexión* (la representación racional de si se debe entregarse o resistirse a él), la *emoción*. Estar sometido a las emociones y a las pasiones es siempre una *enfermedad del alma*, porque ambas excluyen el dominio de la razón (Kant, *Anth.* III, §73, pp. 184-185).

El rechazo al dominio de las voliciones, es decir, a los impulsos y pasiones, tiene como sustento el hecho de que, como menciona Aramayo (2001):

Él se refiere a la perfección propia que puede alcanzar el ser humano cultivando sus facultades volitivas e intelectuales hasta conseguir algo similar a un “sentimiento moral”, el cual conseguirá convertir en móvil de las acciones los dictados del deber (p. 39).

Para esto, obviamente se requiere, en primera instancia, que las acciones que se realicen estén fuera de toda determinación individual de felicidad pues, es precisamente bajo esta individuación en donde se encuentra la fuerza de los principios de acción respecto a fines que se centran en el objeto que se quiera alcanzar con el actuar, y no en el actuar mismo con respecto al deber. Por esto, Kant, en la “*Crítica de la Razón Práctica*” dirá que:

Todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la capacidad desiderativa como fundamento para determinar la voluntad son en suma empíricos e incapaces de proporcionar ley práctica alguna. Entiendo por materia de la capacidad desiderativa un objeto cuya realidad es apetecida (Kant, KpR, I, §2 [A39], pp. 80-81).

Dicho apetito de la realidad que es objeto de la capacidad desiderativa es planteado por Kant en la misma “*Crítica*”, en dos aspectos: por un lado, por el placer o displeacer que el objeto mismo pueda presentar para quien lo apetece; por otro, por el amor hacia sí mismo, lejos del amor universal que plantea todo imperativo que surja de la razón; por lo cual, la búsqueda de la felicidad individual lleva a apetecer el objeto de la acción con miras a ella. De este modo, toda decisión que se proyecte desde los márgenes del imperativo categórico exige una clase de autonomía en la que la voluntad se rija por el deber y no por las consideraciones del arbitrio, del que Cortina (1989), en los estudios preliminares de “*La Metafísica de las Costumbres*”, expresa lo siguiente:

El arbitrio se presenta como una facultad *determinable*, más referida a la acción que al fundamento que la determina. Por ello cuando resulta determinado por la razón pura se presenta como arbitrio libre, y cuando sólo la inclinación puede determinarle es arbitrio bruto. El arbitrio humano será *sensitivum*, aunque *liberum*. Porque puede estar afectado por impulsos, pero no determinado por ellos. Sin embargo, la independencia del arbitrio con respecto a los móviles sensibles expresa todavía el concepto negativo de la libertad, la *libertas indifferentiae*.

La voluntad, por su parte, es la facultad de desear referida al otro polo: al fundamento de la acción, más que a la acción. Como fundamento de la acción es legisladora y se identifica, por tanto, con la razón práctica misma (Kant, MS, *Estudio Preliminar*. XXXIII).

La libertad, en este sentido, se expresa en dirección al cumplimiento del deber, de tal modo que la sujeción al mismo hace más libre al hombre. Mientras que el estar bajo el arbitrio de los impulsos y los sentidos hace que la misma libertad se vea coartada, pues ella sería prisionera de aquellos fines a los que se dirige la acción, producto de los estímulos. Así, al menos, lo presenta Kant en sus “*Lecciones de Ética*”, cuando dice:

Cuanto más constreñido se esté, moralmente – se entiende –, tanto más libre se será. Uno se ve constreñido moralmente por *motiva objective moventia*, por motivos inductores de la razón, los cuales, al carecer de estímulo alguno, comportan la mayor libertad. Por consiguiente, un mayor grado de libertad es algo propio de la constricción moral, pues con ello se robustece el *arbitrium liberum*, el cual se ve libre de los *stimuli* al poder ser constreñido por motivos. Uno se libera de los estímulos en proporción inversa a su constricción moral. La libertad aumenta con el grado de moralidad (Kant, VzM, p. 68).

Esta relación de proporcionalidad -entre libertad, deber y estímulos- deja entrever dos cosas fundamentales en la ética kantiana que van a ser objeto de estudio en las teorías contemporáneas éticas y del derecho: a) la libertad sólo puede ser entendida en términos de sometimiento a la ley, por lo que cualquier actuación fuera del deber deja de ser libre. Esto nos lleva a pensar en b) la autonomía del ser humano, al ser ejercicio de la voluntad libre, se expresa en los mismos términos de la libertad, en cuanto a que se es más autónomo en cuanto menos se deje actuar en la elección aquellos estímulos de las afecciones del alma, y en cuanto más universal pueda ser aquella máxima por la cual el hombre, de forma autónoma, dirija su actuar.

Ahora bien, en lo que atañe a la libertad del arbitrio, en “*La Metafísica de las Costumbres*”, Kant explica que:

La *Libertad* del arbitrio es la independencia de su *determinación* por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal (Kant, MS I, 214, p. 17).

Así, toda consideración de la libertad y la autonomía tiene como centro de referencia el imperativo categórico en una doble determinación: a) la libertad es un elemento esencial para el descubrimiento de la ley moral; b) la ley moral no puede ser seguida, si no es por el principio de la libertad. Esta doble implicancia se explica en una de las notas marginales presentes en el prólogo de la “*Crítica de la Razón Pura*”, a saber:

A fin de que nadie se figure topar aquí con *incoherencias*, cuando ahora describo la libertad como la condición de la ley moral y luego, a lo largo del tratado, afirme que la ley moral supone la condición bajo la cual podemos cobrar *consciencia* de la libertad por vez primera, quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad (aun cuando ésta no resulte contradictoria). Más, si no hubiera libertad, *no* cabría en modo alguno *dar con* la ley moral dentro de nosotros (Kant, KrV [A5], pp. 52-53).

Esta doble implicación -entre ley moral y libertad- se comprende mejor, si tomamos en cuenta lo que significa para Kant, y en general, para las teorías éticas, la relación entre autonomía

y voluntad. Esto permite comprender la libertad, no como libre arbitrio (aunque el mismo implica, como hemos visto anteriormente, una relación positiva con la libertad, en cuanto a elección del deber en cada decisión), sino como orientadora de la voluntad. También, se entiende como máxima expresión de la misma, en su tendencia al bien que se encuentra orientada en forma de imperativo categórico que legisla y regula el actuar. Esta relación intrínseca -entre ley, voluntad y libertad- es expresada por Kant en el Problema II del libro I, capítulo 1 de la “*Crítica de la Razón Práctica*”:

“Suponiendo que haya una voluntad libre, descúbrasela la ley que sea capaz de determinarla necesariamente”.

Como la materia de la ley práctica, esto es, un objeto de la máxima jamás puede darse sino empíricamente, pero la voluntad libre tiene que ser determinable al margen de cualesquiera condiciones empíricas (o sea, pertenecientes al mundo de los sentidos), entonces una voluntad ha de encontrar en la ley, pese a todo, un fundamento determinante al margen de la *materia* de la ley. Más, una vez descontada la materia de la ley, no queda en ella nada salvo la forma legisladora. Luego la forma legisladora, en tanto que se halle albergada por la máxima, es lo único que puede constituir el fundamento para determinar la voluntad libre (Kant, KpR I [A53] §6, p. 94).

De esto, se sigue la comprensión de la forma básica de la razón pura del imperativo categórico, la cual es definida por Kant en la “*Crítica de la Razón Pura*” así: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (Kant, KrV I, §7, A54, p. 97). Esta formulación deja clara una comprensión restrictiva de persona moral, pues, al formular el juicio de la razón práctica frente a la máxima del actuar de la voluntad, lo que se desprende es la necesidad de seres con uso de razón que sean capaces de encontrar esos principios de ley universal. Además, deja clara la posibilidad de autocoercionarse a sí mismos, en sus facultades apetitivas, para regular su actuar sólo desde los parámetros de la razón universal, eligiendo de forma libre, o a mejor decir, haciendo que su libre arbitrio se acomode al “deber” antes que a las “emociones”.

Kant, en “*La Metafísica de las Costumbres*”, lo explica así:

Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicología es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida

a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras) (Kant, MS IV 223, p. 30).

Independiente de que al final se presente la expresión “al menos, junto con otras”, eso no quiere decir que las leyes morales sean definidas por consenso, tal como lo postulan las teorías éticas que se desprenden de las ideas del utilitarismo, del liberalismo y la teoría de la acción comunicativa habermasiana. El imperativo categórico exige una razón universal (pura práctica) a la que todo hombre debe llegar a través de juicios que se alejan de toda posibilidad de confrontar argumentos distintos y distantes, y que deja fuera toda expresión de las emociones y visiones de mundo que las personas puedan tener, además de los fines que los mismos puedan buscar fuera del deber.

Esta cuestión se verá reforzada por lo postulado por Kant en sus “*Lecciones de Ética*”, cuando dice:

La moral no consiste en el análisis de la inclinación, sino que es una prescripción que es contraria a toda inclinación. El principio *patológico* de la *moralidad* consiste en *satisfacer* todas las inclinaciones, lo cual sería el epicureísmo bruto, pero ni siquiera el auténtico epicureísmo (Kant, VzM, p. 76).

Y más adelante menciona:

Una ley moral dice categóricamente lo que debe suceder, guste o no y, por lo tanto, no sacia nuestra inclinación. Por lo demás, tampoco cabría ley moral alguna, sino que cada cual querría actuar conforme a sus sentimientos [...] la ley moral prescribe categóricamente, razón por la cual la moralidad no puede fundarse en un principio patológico ni tampoco en un sentimiento moral físico (Kant, VzM, p. 76).

Esta conclusión sobre el carácter de la moralidad y su configuración hace imposible pensar en una legislación fuera de los marcos de la razón pura práctica, al menos si hacemos caso a lo propuesto en las obras mencionadas y por lo postulado en “*La metafísica de las Costumbres*”, donde Kant sugiere que:

Con las leyes moral el asunto es otro⁴. Sólo en la medida en que pueden *considerarse* como fundamentadas *a priori* y necesarias, valen como leyes; incluso los conceptos y juicios

⁴ Kant hace un contraste entre los postulados de las leyes newtonianas, en las que Newton tuvo que valerse de la experiencia para fundamentar las mismas; y menciona en la misma línea que los postulados de la química requiere igual o más experiencia que los físicos para llegar a sus deducciones.

sobre nosotros mismos y nuestro hacer y omití, carecen de significado moral cuando contienen lo que solamente se aprende de la experiencia, y si nos dejamos inducir a convertir en principio moral algo extraído de esta última fuente, corremos el peligro de caer en los errores más groseros y perniciosos (Kant, MS II, 215, p. 18).

Uno de estos errores groseros y perniciosos de los que habla Kant tiene que ver con el fin mismo de la acción en relación con la felicidad. Kant, en ningún momento, negará la tendencia del ser humano hacia ésta, pues ella misma hace parte de la razón y del actuar del ser humano; sin embargo, a diferencia de las éticas eudaimonistas, dicha felicidad sólo es posible en relación con la acción libre orientada a la moral, es decir, a la regla o imperativo categórico con relación a los fines de todo actuar moral que, como ya hemos dicho, en primera instancia, tiene que ver con el deber y, en segunda, y más importante, a comprender que el hombre es un fin en sí mismo, y no puede ser mediatizado por alcanzar fines conducentes a una felicidad en orden a lo patológico. Así, para Kant:

Abandonar la regla de un asentimiento universal en aras del máximo provecho provoca *un gran desasosiego* en el ánimo; aquel asentimiento proyecta reglas universales conforme a las cuales organizar nuestros afanes de felicidad armonizándolos entre sí, a fin de que nuestros ciegos impulsos no nos tengan de aquí para allá en pos de una presunta dicha (Aramayo, 2001, p. 49).

El desasosiego del que habla Kant es una consecuencia del centralizar la acción en aras a alcanzar el placer o evitar el displacer. Esto hace que las máximas se orienten a los propósitos a los cuales cada persona quiera orientar la acción; de esta manera, buscarán los medios necesarios para alcanzar el objeto desiderativo, sin contemplar las orientaciones de la ley moral. Así, la máxima de la acción se convertirá en un principio del actuar y no en imperativo. Kant ilustra esta situación en la “*Crítica de la Razón Pura*”, cuando dice:

En qué cifre cada cual su felicidad depende de su particular sentimiento de placer y displacer, e incluso en uno y el mismo sujeto dependerá de las diferentes menesterosidad marcada por la variación de tal sentimiento, de suerte que una ley *subjetivamente necesaria* (en cuanto ley natural) supone *objetivamente* un principio práctico harto *contingente*, que en distintos sujetos puede y ha de ser diferente, razón por la cual nunca es capaz de suministrar una ley; porque al deseo de felicidad no le importa la forma de cómo ajustarse a la ley, sino que sólo le importa exclusivamente la materia, es decir, si me cabe esperar

algún deleite al acatar la ley y cuánto deleite puedo esperar de tal obediencia (Kant, KpV I, I, I, §3, [A46], p. 88).

La explicación de esto la encontramos en “*Las Lecciones de Ética*”, en donde Kant sugiere:

El principio patológico no resulta procedente y ha de tratarse de un principio intelectual, en tanto que es tomado del entendimiento. Éste consiste, ora en la regla del entendimiento, en la medida en que el entendimiento nos proporciona los medios de disponer nuestras acciones de modo que coincidan con nuestras inclinaciones, ora en que el fundamento de la moralidad sea reconocido inmediatamente por el entendimiento (Kant, VzM, p. 77).

Y menciona que, para el epicureísmo, existe una norma, la cual figura como sigue:

[...] debes fomentar tu felicidad”, significa tanto como decir: “emplea tu entendimiento para idear los medios que sacien tu placer y tus inclinaciones”; este principio es intelectual, en la medida en que es el entendimiento quien debe imaginar los medios para fomentar nuestra felicidad (Kant, VzM, p. 77).

La felicidad, en estos términos, sólo buscaría la satisfacción de deseos y apetencias de la vida desiderativa. Esto, por un lado, lleva al egoísmo moral, y, desde una lectura kantiana, el hombre sería un instrumento (medio) de los impulsos y deseos (*las patologías del alma*), para lograr fines que, efímeros, no llevan a la búsqueda del fin de todo actuar moral, y en consecuencia, a la búsqueda del fin final del que habla tanto en “*La Metafísica de las Costumbres*”, las “*Lecciones de Ética*” y, “*La Crítica del Juicio*”. Es precisamente esta consideración la que lleva a Kant a plantear que:

Todo cuanto hay en la creación puede ser utilizado *simplemente como medio* con tal de que quien así lo quiera tenga cierta capacidad para ello; sólo el ser humano, y con él cualquier criatura racional, supone un *fin en sí mismo*. Él es el sujeto de la ley moral, que es sacrosanta, gracias a la autonomía de la libertad. A ello se debe que cada voluntad, incluso la propia de cualquier persona dirigida sobre sí misma, se quede limitada por la condición de coincidir con la *autonomía* del ente racional, a saber, no someterlo a ningún propósito que sea imposible según una ley emanada de la voluntad del sujeto paciente y, por lo tanto, no utilizarlo nunca como medio sin considerarlo al mismo tiempo cual si fuera un fin en sí mismo (Kant, KpR I, I, I, 3, [A156], p. 183).

De este modo, toda ley que surja de la razón práctica tiene como punto referencial la dignidad humana que, en Kant, toma fuerza como atributo esencial, no sólo del ser humano, sino

de toda ley que pretenda catapultarse como ley universal para todos. No se puede abandonar la visión del hombre como fin en sí mismo, y mucho menos, desde la filosofía kantiana, el *sumo bien* que, heredado del cristianismo, los cuales marcan la auténtica voluntad libre del ser humano. Sin embargo, no queremos entrar en este momento a una consideración teleológica sobre el *Sumo Bien* y la idea de Dios que fortalece y sostiene todo el sistema ético kantiano. Bástenos, para concluir este apartado, introducir la idea presente en la ética kantiana sobre la relación dignidad – voluntad, presentada por Suárez (2016):

La valoración de la vida humana sigue vigente; sólo por ser humano, dice Kant, el hombre posee un valor intrínseco que no tiene igual y mucho menos precio, pues el atribuirles un valor intrínseco a los seres humanos posibilita la dignidad de los mismo; el hombre, como ser dotado de razón y voluntad, es un fin en sí mismo que merece y da respeto, es capaz de distinguir lo bueno de lo malo, de tomar decisiones como ser autónomo, libre y racional (p. 24).

Capítulo II: El Problema del Concepto de Autonomía para la Delimitación Ética de la Eutanasia

En el primer capítulo se hizo una delimitación de las principales nociones de la ética kantiana; esto permitirá, a partir de ahora, hacer una reflexión en torno a la eutanasia, para descubrir cuáles son los principales problemas a los que se puede ver enfrentado el tema, debido a las restricciones que presentan las nociones de autonomía, libertad y dignidad desde la misma, y cómo las reflexiones éticas y políticas contemporáneas han tenido que ampliar dichos conceptos para poder habilitar algunas prácticas.

Este capítulo está enfocado en el principio de “*autonomía*” desde la ética kantiana. Se realizará un análisis sobre este principio, con base en la razón; luego, se detallará el concepto de autonomía kantiano y su relación con la libertad y la voluntad. Además, se explicará la noción de autocoerción y sus diferencias con la doctrina cristiana, el por qué las inclinaciones o *patologías del alma* no permiten una auténtica autonomía. Finalmente, se trabajará en la eutanasia y su justificación, desde otros postulados de moralidad.

Punto de Partida

Kant parte de una visión de ser humano que, dependiendo de su capacidad de razón, puede ser entendido como sujeto o como miembro de la especie, de modo que sólo quien tenga uso de razón puede ser comprendido como sujeto, ya que tiene la posibilidad de conocer la realidad y de autodeterminarse a sí mismo. Estas cuestiones, unidas en la filosofía kantiana bajo la noción de entendimiento, permiten generar un conocimiento que, en el ámbito de una *razón pura práctica*, posibilitan conocer y establecer leyes que parten del autogobierno de sí mismo. En otras palabras, el sujeto se hace dueño de su actuar, noción que se pone en juego en el concepto de autonomía, el cual es central en la ética kantiana.

La idea de autogobierno, que es la que recorre completamente la noción kantiana de *autonomía*, se encuentra clara en muchas partes de la obra kantiana. Sin embargo, la construcción de la autonomía, desde estas líneas, puede ser percibida en la base de la comprensión que él tiene sobre el espíritu ilustrado que se nos presenta en su texto titulado “*Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*” de 1784, a saber:

La ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad causada por él mismo. La minoría de edad es la incapacidad para servirse del propio entendimiento sin la guía de otro. Esa minoría de edad es causada por el hombre mismo, cuando la causa de ésta no

radica en una carencia del entendimiento, sino en una falta de decisión y arrojo para servirse del propio entendimiento sin la dirección del de algún otro. *¡Sapere Aude!* ¡Ten valentía para servirte de tu propio entendimiento! Esta es la consigna de la ilustración (Kant, *Aufklärung*, p. 1).

El llamado al uso de razón, como fuente del actuar, es decir, del entendimiento, lleva a Kant a comprender que la persona no debe fundamentar su acción desde fuera⁵, pues manifiesta un dominio que imposibilita la autonomía y el desarrollo del entendimiento, y con ello la libertad del ser humano y su desarrollo. Kant apostará, por tanto, a un desarrollo moral del ser humano que implica dos condiciones fundamentales: a) fijarse sus propias leyes, de modo que sea el ser humano, y no los “*sistemas*”, los que fundamenten el actuar; y b) las leyes por las cuales se gobierne el sujeto deben partir del entendimiento, y no de las “*afecciones del alma*” o “*patologías del alma*”⁶, tal como las presenta Kant en su obra.

La Autonomía como Uso de la Razón

Respecto a la primera condición anteriormente mencionada, Aramayo (2001) sugiere los siguiente:

Bajo la ley moral el ser humano puede obrar autónomamente, dado que aquí no hay ningún otro legislador al margen de su razón práctica. “Nos conjeturamos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines y luego nos pensamos como sometidos bajo esas leyes por haber atribuido libertad a nuestra voluntad, pues libertad y legislación propia de la voluntad son conceptos intercambiables, al no significar ambos otra cosa que autonomía (p. 94).

De este modo, aunque podamos comprender, en primera instancia, que la autonomía sea un término que le permita al ser humano determinar las propias máximas de su actuar, las cosas no son tan claras, si atendemos a que es la razón de tipo *pura práctica* la que gobierna el actuar. Así pues, la autonomía se ve dominada únicamente por ella, y tiene, como principal característica, ser de carácter universal. Por tanto, todo hombre, iluminado por esta razón,

⁵ El afuera del ser humano de la época kantiana del que hablamos aquí se refieren, en primer lugar, al orden religioso y, sobre todo, la moral cristiana, la cual había perdido ya su fuerza debido a las confrontaciones protestantes ocasionadas desde la reforma; y, en segundo lugar, a los declives de la autoridad de la época monárquica que, decayendo por los cambios causados por los conflictos territoriales que venían desde la reforma, y que en la Ilustración mostraron su decadencia aborrecieron un nuevo modelo de Estado de tipo Republicano.

⁶ La expresión “*patologías del alma*” hace referencia a los impulsos, afectos y apetencias que son propias de la vida psicológica o empírica del sujeto, en esa escisión que hace el autor del hombre en sujeto intelectual y sujeto empírico

debería llegar a las mismas conclusiones en cuanto al deber, y que se manifiesta en la forma de un dictamen de principios que pueden ser considerado como universalmente válido.

Kant, en “*La Crítica de la Razón Práctica*” menciona que:

La razón pura puede ser práctica, por cuanto es capaz de determinar por sí misma a la voluntad independientemente de cualquier elemento empírico (y esto se demuestra mediante un *factum* en el que la razón pura se revela realmente práctica para nosotros, cual es que nuestra voluntad se vea efectivamente determinada por esa autonomía en el principio de la moralidad) (Kant, KpR I, I, I, §8, [A72], pp. 114-115).

Esta determinación de la voluntad, por parte de la razón, se convierte en un elemento determinante, si tomamos en cuenta que, para Kant, el sujeto racional debe verse libre de todas las inclinaciones que no tengan que ver con la libertad, es decir, con el influjo de las inclinaciones afectivas y los impulsos propios de las personas, cuando buscan fines determinados. Mardomingo (1993) sugiere al respecto lo siguiente:

Una voluntad con la propiedad de la autonomía es una voluntad para la cual hay (o puede haber) razones de actuar que son lógicamente independientes de las necesidades del agente como un ser sensible, y esas razones, cabe añadir, no son otras que las morales (p. 32).

Es cierto que la autonomía, en sentido amplio, tiene que ver con la libertad del individuo de toda determinación externa de orden religioso o jurisprudencial. De hecho, el sujeto racional puede tomar sus propias determinaciones y generar máximas de su actuar; sin embargo, en sentido estricto, para que esto sea posible, el hombre debe verse, primero, libre de todo influjo que pueda tener sobre las *patologías del alma* (es decir, cualquier tipo de inclinación). De esta forma, podrá regirse por una ley universal de la acción de tipo moral que, desde la ética kantiana, responda a la forma del imperativo categórico. Al respecto, la filosofía ética kantiana propugna que:

Hemos de intentar constreñir y adecuar todas nuestras acciones sensibles no conforme a la sensibilidad, sino a las leyes éticas. En esto consiste precisamente la disciplina moral, que constituye la única condición bajo la que podemos poner en práctica los deberes para con nosotros mismos. Por consiguiente, puede afirmarse que el dominio de uno mismo consiste en poder someter cualquier principio a la facultad de nuestro propio arbitrio (Kant, VzM 248, pp. 178-179).

Aquí empieza, según Kant, la autonomía del sujeto, pues sólo entes racionales pueden hacer posible este autodomínio - según lo propuesto anteriormente en la máxima que refleja el espíritu de la ilustración -. Sin embargo, Kant comprende que la minoría de edad del hombre se debe a que la sujeción externa que influye en las determinaciones internas imposibilita el dominio de los impulsos; esto genera una búsqueda de fines que, por una parte, pueden ser producidos por los razonamientos externos de carácter religioso o estatales, y, por otra, la de aquellos de carácter práctico que no entran en el campo de la ética o que son, en palabras de Kant, heterónomos.

En lo que compete a la primero, Kant alertaba ya, en su texto *“Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?”*, sobre el influjo que podían tener en el individuo ciertas ideas o imágenes presentadas por aquellos que detentan la tutoría de los hombres dentro de los estados, mostrándolo como sigue:

Después de haber entontecido a su ganado particular y de haberse asegurado con cuidado que esas criaturas no se atrevan a dar paso alguno más allá de las andaderas que los retienen, les muestran entonces los peligros que les amenazan cuando intentan caminar por sí solos. Pero ese peligro no resulta ahora muy grande, pues ellos aprenderían finalmente a caminar con algunos contratiempos; un solo ejemplo de este estilo previene y por lo general atemoriza de cualquier otro intento posterior (Kant, *Aufklärung*. p. 1).

Y continúa diciendo:

A cada hombre en particular le resulta difícil salir de la minoría de edad convertida, ahora sí, en casi una segunda naturaleza. Incluso hasta se ha encariñado con ella y será en realidad incapaz de servirse de su propio entendimiento, por cuanto no se le permitiría ni siquiera hacer el intento. Las prescripciones y las formalidades, o sea, los instrumentos mecánicos de un uso racional o mejor del mal uso de sus dones naturales son los grilletes de una minoría de edad que se vuelve permanente. Aquel que la rechazara, haría con ello, no obstante, un salto tan inseguro sobre una zanja tan estrecha por cuanto no está acostumbrado al movimiento libre. Por lo tanto, son sólo muy pocos, los que satisfactoriamente se han podido liberar de la minoría de edad por medio del esfuerzo de su espíritu, y avanzan con paso seguro (Kant, *Aufklärung*. p. 1).

La cuestión del salto de la minoría de edad a la mayoría no es tan simple como podría parecer, ya que existen elementos que influyen para que el ser humano no tenga un

entendimiento plenamente independiente, pues siempre se encontrará permeado por lo que en la teoría ética y política contemporánea se conocerá bajo el nombre de “*doctrinas comprehensivas*”, recibidas por la cultura a través de la educación. Ante esto podrían plantearse, al menos, dos preguntas: ¿realmente el hombre puede tener una verdadera autonomía, marcada en la mayoría de edad que le permita tener un entendimiento totalmente libre de todo influjo de pensamiento externo, cuando éste mismo se ha convertido en un determinante interno del actuar? ¿Acaso será que la *razón pura práctica*, que plantea Kant, no puede ser tan pura por el influjo que estas doctrinas comprehensivas han tenido en el pensamiento del individuo y la humanidad?

Una doctrina del deber que sugiera una autonomía, en el sentido extenso del término, se nos podría hacer imposible, puesto que toda la razón del individuo está atravesada por otros tipos de razonamientos. Es cierto que podría ser posible una independencia del ser humano a los “*deberes*”, comprendidos como obligaciones de tipo estatal, legal o religioso, sin embargo, dicha independencia sólo es posible en la independencia de la vida pública del ser humano, mientras que en la vida privada se debe obedecer aquello que se le ordena⁷. Al respecto, Kant expresa que:

El ciudadano no se puede oponer a las tareas que le han sido impuestas; incluso una crítica de tales imposiciones, cuando deben ser ejecutadas por él, puede ser castigada como un escándalo que pudiera originar desacatos generalizados. Pero precisamente un individuo no actúa sin consideración en contra del deber de cualquier ciudadano, cuando él en cuanto intelectual manifiesta en público sus pensamientos en contra de la inconveniencia o incluso de la injusticia de tales ordenanzas (Kant, *Aufklärung*, p. 2).

En este sentido, el sujeto, en cuanto ciudadano, debe obedecer las ordenanzas propias tanto del derecho como aquellas obligaciones que le competen respecto a su vida privada. La autonomía, en este sentido, apunta al principio universal del derecho enunciado por Kant en la “*Metafísica de las Costumbres*”, a saber:

Una acción es *conforme a derecho* (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” [...] De aquí se desprende también que no puede exigirse que este principio de

⁷ Sin embargo, se debe tener sumo cuidado con la forma como Kant entiende la obligación de la vida privada, si no queremos caer en la falsa interpretación dada por Eichmman en su defensa en el juicio en Jerusalén. Lo que plantea Kant, en cuanto la obediencia, no se contrapone al ejercicio de la autonomía, pues no se trata de una obediencia ciega e irreflexiva, ya que eso supondría que el individuo deba someterse siempre a una ley injusta, a la cual debería oponerse la voluntad en orden a los principios morales. La consecuencia de confundir la obligación injusta con un deber moral implica la aparición del mal radical, objeto de reflexión de la filosofía política de Hanna Arendt.

todas las máximas, es decir, que lo convierta en *máxima* de mi acción; porque cada uno puede ser libre, aunque su libertad resulte totalmente indiferente o desee cordialmente dañarla, con tal de que no le perjudique mi *acción externa* (Kant, MS §C, 231, p. 39).

Además, lo anterior permite que la autonomía, en el marco del derecho, se constituya, más claramente, en el sentido de la objeción de conciencia. Sin embargo, no somos autónomos respecto al derecho, pues éste ha sido constituido como un elemento coaccionador del individuo (ciudadano), a través de un régimen sancionatorio que sólo es adjudicable para la vida privada del individuo en cuanto a ciudadano, y no en cuanto a persona moral, aunque ésta no está desligada del todo a la comprensión de la filosofía del derecho kantiano. El derecho, en este sentido, genera máximas universales que deberían ser constituidas por leyes de la *razón pura práctica*, si quiere ser ético y promover el bien en cuanto a la moral, de modo que se pueda dar la conexión derecho – libertad.

Ahora bien, si desde este primer punto de referencia, nos concentramos en un problema como el de la eutanasia en el marco de la autonomía, hay una clara imposibilidad -en la obra kantiana- para avalarla dentro del campo ético y jurídico. En primera instancia, podríamos pensar en la autonomía del pensamiento ilustrado que llama a la mayoría de edad, por tanto, atreverse a pensar -desligándose de todas las ataduras de las estructuras religiosas, culturales y estatales- implica ser autónomo para pensar en el destino de su propia vida, aun en el extremo de su última instancia que es la muerte. Kant sugiere que la idea del suicidio (y dentro de esta entraría la eutanasia) es del todo irracional, porque está contradiciendo la *razón práctica* que se fundamenta en la ley natural, por lo cual, en la “*Critica de la Razón Pura*” afirma:

Cuando la máxima según la cual estoy dispuesto a dar un testimonio queda compulsada por la razón práctica, considero siempre con arreglo a ello cómo sería dicha máxima si pasara por ley universal de la naturaleza. Es obvio que de ese modo cualquiera se vería apremiado a la veracidad. Pues no puede compadecerse con la universalidad de una ley natural el hacer pasar por declaraciones probatorias aquellas máximas que son deliberadamente falsas. Asimismo, aquella máxima que yo adopte con vista a la libre disposición de mi vida se verá determinada en seguida, si me cuestiono cómo habría de ser dicha máxima para que una naturaleza se conserve con arreglo a una ley suya. Es evidente que dentro de semejante naturaleza nadie podría poner término a su vida *arbitrariamente*, dado que tal constitución no supondría un orden de la naturaleza muy

perdurable; y así habría que operar en todos los demás casos (Kant, KrV I, I, I, §8, [A 76], pp. 117 – 118).

En este sentido, a lo que Kant apunta es al “*estado natural del ser humano*”, porque nada puede justificar un autoinflingirse la muerte. Aunque parezca un presupuesto de razón suficiente, la muerte inminente, o una pérdida total de la capacidad de razonar, para postular, como máxima de carácter universal, la eutanasia, sin embargo, ella terminaría negando tanto el principio de la dignidad humana, en cuanto a especie como el principio de autoconservación de la vida, al que toda especie está sujeta, aunque sólo se da de forma autónoma en la elección del sujeto racional. El hombre, en orden a su razón, comprende que, como sujeto o como miembro de una especie, debe conservar, tanto para sí como para los otros, su vida, ya que hace parte del fundamento de la condición de ser humano; de esta forma, se fundamenta la dignidad de la especie, que es un atributo esencial, al que no se puede renunciar. Se cierra con esto toda posibilidad de justificación racional de la eutanasia, desde la perspectiva clásica de “vida buena” que filosofías como la estoica y la epicúrea la promulgaron, y que fue eje central de la reflexión ética de estas escuelas, y que será rescatada por la filosofía ético – política contemporánea bajo las nociones de “vida digna”. Ahora bien, Kant justifica esta imposibilidad expresando que:

La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio para ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas (Kant, MS. II, I, 2. §38, 462, p. 335).

Lo anterior es consistente con el principio supremo de la doctrina de la ética kantiana: “obra según una máxima de *fin*es tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal” (Kant, MS. II. IX, 395, p. 249). Y concluye diciendo:

El hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (con lo que puede ser también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general (Kant, MS IX, 395, pp. 249-250).

De hecho, este es el principio general que la *razón pura práctica* sostiene para evaluar las máximas de acción en cuanto a los fines. La razón propone, en primera instancia, que no

podemos saltar por encima de los demás, por lo que el principio de la autonomía tiene su restricción en sí misma frente al otro. Al respecto, Mardomingo (1993) sugiere que “la fórmula II del imperativo categórico: el hombre es fin en sí sólo en tanto en cuanto es autónomo, y tratarle como fin en sí no es otra cosa que, equivale a, respetar su autonomía” (p. 196). Así pues, perder esta consideración, propia de la razón, podría llevar a un sujeto a asumir al otro como medio y no como fin en sí mismo. Esto es, desde todo punto de vista, irracional. Kant lo explica así:

Quien llegue tan lejos como para considerarse dueño de su propia vida, también se creará dueño de la vida ajena, abriendo así las puertas a todos los vicios; pues, al estar dispuesto a abandonar el mundo, no le importa mucho ser atrapado cometiendo las mayores atrocidades. (Kant, VzM 371, p. 191).

Sin llegar al extremo de lo que asegura Aramayo, que es el peligro que puede generar una comprensión amplia de la autonomía que posea otra comprensión más abierta de los fines del actuar en los marcos de la heteronomía kantiana, la comprensión de la autonomía relacionada con la visión del hombre, como fin y no como medio, lleva a concluir la imposibilidad de generar un principio sobre la eutanasia que se convierta en ley moral. Con esto se cierra, desde la perspectiva del derecho kantiano, una legislación sobre el tema por parte del Estado. Además, no podemos ignorar el hecho de que la eutanasia, desde una lectura moral de tipo kantiano, requeriría que el cuerpo médico - medio para alcanzar el fin previsto, por quien solicita dicha acción autónoma -, actuara de forma heterónoma. También, tendría que instrumentalizar al personal médico, lo cual es incongruente en todo principio ético, incluso si la máxima de la acción pudiese ser justificada, de alguna manera de forma racional, por quien sufre una enfermedad degenerativa, mental, crónica, terminal, o hubiese sido prevista por quien se encontrara en estado vegetativo.

Todo eso sugiere una comprensión de la eutanasia, según la formulación II del imperativo categórico, y de acuerdo con la idea planteada por Kant de la comprensión del hombre como fin y no como medio:

- a) El hombre, como sujeto autónomo, decide sobre su actuar, según máximas que, en el caso de una decisión sobre su vida en el término radical de la misma, se presenta, si bien como libre, no como autónoma en el orden de la *razón práctica*, pues se encuentra fuera de toda

ley natural, a la cual debe responder toda ley moral⁸ y el mismo derecho que de ella se desprenda.

- b) Si pudiéramos justificar que no es éticamente aceptable el soportar una enfermedad crónica o degenerativa irreversible, o la conservación de una vida en estado vegetativo o preservada con máquinas, e incluso en el caso de una persona con una enfermedad mental que le imposibilite llevar una vida “buena”, y alcanzáramos una máxima del actuar que se presentara como ley universal para todos, en ningún caso, podríamos justificar el hacer del personal médico medio para alcanzar el fin que se postula en el orden de la felicidad del paciente (entendida dicha felicidad en relación con el bien moral, pues se daría un enfrentamiento entre autonomía y obligación, lo cual los obligaría a direccionarse hacia principios heterónomos que rompen con la moralidad⁹).

Estos dos postulados se deducen, además, de aquello que Kant comprende como moralidad: “la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal por medio de las máximas de la misma” (Kant, I., p. 21). Dichas acciones pueden ser comprendidas, según la ley moral que, desde la perspectiva de “*La Crítica de la Razón Práctica*”:

Debe procurar al mundo de los sentidos, en cuanto *naturaleza sensible* (que concierne a los entes racionales), la forma de un mundo del entendimiento, es decir, de una *naturaleza suprasensible*, sin llegar a quebrar el mecanismo de la naturaleza sensible. Definamos a la “naturaleza” en su sentido más universal como la existencia de las cosas bajo leyes. La naturaleza sensible de los entes racionales en general supone su existencia bajo leyes condicionadas empíricamente, lo que comporta una *heteronomía* para la razón. La naturaleza suprasensible de esos mismos seres supone por el contrario su existencia conforme a leyes que son independientes de toda condición empírica, con lo cual pertenecen a la *autonomía* de la razón pura (Kant, KpR I, I, I, §8, [A74], pp. 116-117).

⁸Mardomingo (1993) sugiere que “son lícitas en virtud de la fórmula de la autonomía todas y sólo aquellas máximas cuya adopción no es incompatible con el uso de la libertad del sujeto, libertad que es precisamente aquello en virtud de lo cual se adoptan máximas en general, por lo que no parece propio del uso o ejercicio de la voluntad de un ser racional que se anule a sí mismo (pp. 27-28)

⁹ Mardomingo (1993) postula que según Kant “tratamos al otro como fin en sí mismo cuando lo tratamos como autónomo y por tanto consideramos la ley de su voluntad racional como ley, como condición limitativa, de o para la nuestra: lo que hay que respetar de los seres racionales es la autonomía de su voluntad” (p. 27).

Así, aunque se trate de justificar la eutanasia -en el orden de la moral y del derecho en relación con principios empíricos- Kant zanja dicha pretensión mencionando que no pueden encontrarse contradicciones entre la *naturaleza sensible* y la *naturaleza suprasensible*, máxime si la ley principal, en orden a la propia persona, es la *autoconservación* de la especie y la propia persona, quien debe ser salvaguardada a toda costa. Además, toda justificación que parta de un entendimiento de la *naturaleza sensible* – cuando están imbuidas por las inclinaciones del ser humano, dejando de lado, en cierto grado, las leyes de la naturaleza- hace imposible toda autonomía del sujeto.

La Autonomía como Autocoerción de la Voluntad sobre las Inclinaciones

Después de considerar el concepto de autonomía, sujeto al principio de razón que fundamenta la autonomía en sentido kantiano, vamos a hacer una aproximación al concepto de autonomía como autocoerción de la voluntad por parte de la razón. Esta tiene que ver con la emancipación de todo influjo de las inclinaciones propias del ser humano que impidan un ejercicio libre de la voluntad, de modo que se puedan generar máximas que se conviertan en leyes generales del actuar en orden a la *razón práctica*.

Lo primero que se debe comprender, siguiendo el punto de partida que se ha presentado al comienzo del capítulo, es que, para Kant, el entendimiento puede verse afectado por las “*afecciones del alma*” o “*patologías del alma*”. Estas, en ocasiones, logran influir en el sujeto racional a la hora de comprender las máximas de su actuar, y condicionan los móviles de la voluntad, lo cual no hace posible una adecuada autonomía del individuo, pues lo inclinan a la heteronomía y a crear imperativos de tipo hipotético. De entrada, Kant sugiere:

Las profundidades del corazón humano son insondables. ¿Quién se conoce lo suficiente como para saber, cuando siente el móvil de cumplir el deber, si procede completamente de la representación de la ley, o si no concurren muchos otros impulsos sensibles que persiguen un beneficio (o evitar un perjuicio) y que, en otras ocasiones, podrían estar también al servicio del vicio? (Kant, MS II, I, 2, §22, 447, p. 315).

Las inclinaciones del ser humano, o esos impulsos sensibles de los que habla Kant, no necesariamente nos llevan a realizar acciones que son moralmente malas. Sin embargo, el sujeto verdaderamente autónomo tiene que aprender a autocoercionar sus propias inclinaciones para poder ver claramente aquello que el deber le sugiere, y dirigirse hacia el dejando de lado toda inclinación emocional. Kant precisa, en su obra, que dichos impulsos pueden convertirse en

obstáculos para actuar de acuerdo con el deber; así, en “*La Metafísica de las Costumbres*”, menciona que:

Los impulsos de la naturaleza suponen, por tanto, *obstáculos* al cumplimiento del deber en el ánimo humano y fuerzas que oponen resistencia (en parte poderosas); el hombre tiene que juzgarse capaz de luchar contra ellas y vencerlas mediante la razón, no sólo en el futuro sino ya ahora (al pensarlo): es decir, *poder* aquello que la ley ordena incondicionalmente que *debe* hacer (Kant, MS II, I, 380, p. 229).

De este modo, en el sentido más estoico posible, tal como lo menciona Cortina, en su estudio preliminar de “*La Metafísica de las Costumbres*”, el cumplimiento del deber kantiano implica un dominio total de las inclinaciones en orden a la consecución de la virtud moral que, para el filósofo de Königsberg, se remite al cumplimiento del deber marcado por el imperativo categórico. Esta obligación ética que genera la virtud en el sentido kantiano es presentada por ella en una extensión a dos tipos de deberes:

1) un deber único, que se refiere al elemento formal de la determinación de la voluntad y que consiste en la intención virtuosa, que ha de acompañar a todas las acciones morales, y 2) los deberes de virtud, que se refieren a fines – a la materia del arbitrio – que son a la vez deberes (Kant, MS *Estudio preliminar*, LXXVIII).

La intención virtuosa queda remitida, entonces, a un atributo que es más cultivo de la razón que del sentimiento. Si existe un sentimiento que regule la virtud, estaríamos hablando del sentimiento moral y no de los sentimientos en general. Pero que no regula, en ningún caso, el juicio, pues éste es independiente de todo sentimiento si quiere ser un juicio del entendimiento ajustado a la *razón pura práctica*, y que mueva al individuo a actuar de forma autónoma. De este modo, para Kant:

Confiar en este caso en un cierto *sentimiento*, llamado *moral* por el efecto que de él se espera, puede muy bien bastar al maestro popular, al exigir considerar, como piedra de toque de si algo es o no un deber de virtud, la siguiente cuestión: “si cada uno en cada caso hiciera de su máxima una ley universal, ¿podría concordar tal máxima consigo misma?” Pero si fuera únicamente el sentimiento el que nos presentara como deber tomar como piedra de toque esta proposición, éste no estaría entonces dictado por la razón, sino sólo aceptado como tal instintivamente y, por tanto, ciegamente (Kant, MS II, 376, p. 224).

Así, incluso el sentimiento moral se presenta como algo inconcluso a la hora de ser referente de la acción, aunque tenerlo implica, en cierto modo, un faro para la acción. Sin embargo, en un análisis simple de los sentimientos, podría encontrarse una restricción al juicio moral de dicho sentimiento, si él, fuera de los dictámenes de la razón pura práctica, se viera iluminado por corpus doctrinales que contradigan aquellos dictados que el entendimiento, orientado por la razón en orden a las leyes y a la naturaleza suprasensible, podría generar. El sentimiento moral, sin embargo, en la filosofía kantiana cobra una relevancia en orden al juicio moral, pues sin este no se podrían ejecutar acciones éticas. Por tanto, el sentimiento moral es el que terminaría moviendo al ser humano, en su autonomía, a autocoercionar aquello que impida el cumplimiento del deber. Al respecto, Aramayo (1988) sugiere que, para Kant,

El sentimiento moral es la capacidad de ser afectado por un juicio moral. Cuando juzgo gracias al entendimiento que la acción es moralmente buena, todavía falta mucho para que yo ejecute esa acción respecto a la que ya he juzgado. Pero este juicio me mueve a ejecutar la acción y eso es el sentimiento moral (p. 83).

Si se tiene en cuenta la definición, el sentimiento moral vendría a ser, más que una inclinación del alma que se ve afectada por el entendimiento en el carácter emocional, una respuesta deductiva del entendimiento. Este, sabiendo lo que es el deber, mueve el entendimiento a ratificar el mismo, para que no encuentre otro fin para el actuar más que la máxima de la acción moral. Sin querer generar una teoría de carácter psicológico de las emociones, podría encontrarse en Kant la aproximación a una racionalización de éstas, de modo que el sujeto sea capaz, en su actuar, de dominar sus deseos e inclinaciones, con el fin de que se genere un autodomínio de sí, a través de la autocoerción.

El dominio de las inclinaciones, por otra parte, se hace necesario toda vez que las representaciones que hace el sujeto de su actuar pueden responder, bien a lo que es recto y justo, según el deber, y en este sentido, a aquello que se ordena al bien y la verdad, que es una propensión de la naturaleza. O bien, a una inclinación hacia el mal, que en cierto sentido se debe a un oscurecimiento en el entendimiento que, como se ha dicho anteriormente, se debe a la propensión que tienen las *patologías del alma* a afectar el juicio del entendimiento, y que en cierto grado responde a un *egoísmo moral* del sujeto que termina buscando fines diversos a los que le marca el deber. Un análisis sucinto al respecto lo encontramos en el texto “*Antropología en Sentido Pragmático*”, en donde Kant, al hablar de la conciencia moral, sugiere:

La capacidad moral. – La cuestión es aquí si el hombre es por naturaleza *bueno*, o por naturaleza *malo*, o por naturaleza igualmente sensible para lo uno y lo otro, según que caiga en estas o aquellas menos educadoras (*cereus invitium flecti, etc.*). En este último caso no tendría la *especie* misma ningún carácter. – Pero este caso se contradice a sí mismo, pues un ser provisto con una facultad de la razón práctica y conciencia de su libre albedrío (una persona) verse dentro de esta conciencia, e incluso en medio de las más oscuras representaciones, sometiendo a una ley del deber y a experimentar el sentimiento (que entonces se dice el sentimiento moral) de que es justo o injusto lo que *le* pasa o pasa a los demás por obra suya (Kant, *Anth.* II, E, p. 281).

Kant le apunta, tal parece desde su antropología, a una inclinación natural hacia el bien o el mal, y sigue muy de cerca, las nociones cristianas de las que ha sido heredero. Sin embargo, al leer la obra kantiana, el horizonte es otro, pues el discurso sobre la racionalidad de la acción se rige más a leyes del actuar que a las inclinaciones, por lo que pensar en un hombre ya predispuesto para el bien o el mal, quitaría toda posibilidad de que la razón pura pudiese fijar las leyes del actuar en las formas del imperativo categórico, dado que ya no sería el sentimiento moral de lo justo o injusto lo que actuaría a la hora de evaluar una máxima, sino un sentimiento que regula como fin el bien o el mal. Al considerar esto así, lo que se daría sería un imperativo de tipo hipotético, pues se buscaría la acción como medio para alcanzar el bien, y no por la acción misma, silenciando con ello una razón de leyes universales, dándole paso a leyes particulares del sentir, y con ello abriría camino al egoísmo moral.

Al respecto, Suárez (2016) recuerda:

El Imperativo Categórico precisa que en el querer individual la máxima seguida pueda convertirse en ley universal; el hombre con su razón común obra moralmente cuando advierte esta exigencia universal y la acata con respeto, así se presente el contrapeso a sus necesidades e inclinaciones que, en ocasiones, se imponen (p. 50).

El Bien y el Mal: Kant y las Nociones de la Religión Cristiana

El bien o el mal -del que se habla en sentido moral- tiene una configuración diferente en la teoría kantiana; de hecho, la religión forma una de sus especificidades y de toda inclinación que, como ya se ha dicho, se desprenden del sujeto en el ejercicio de sus afecciones. Ahora bien, en cuanto a esto, Kant no piensa en la religión como fundamento de la moral filosófica que él o cualquier otro pudiese plantear, por lo que concluye, en “*La Metafísica de las Costumbres*”, que:

“una religión semejante, por fundada que pueda estar, no forma parte, sin embargo, de la moral filosófica pura” (Kant, GSM I. §53, 487, p. 366). Por este motivo, la respuesta de la acción moral no se dirige a un ser superior (llámese Dios o cualquier otra categoría), al que se deba responder por el actuar (aunque Kant, al final, pone, como uno de los puntales de su teoría moral, la idea de Dios y la inmortalidad del alma), sino que, por el contrario, se dirige a lo que es recto, según la razón pura práctica, y que se establece como ley universal para todos. Así, el bien sería simplemente la respuesta al deber, y cómo el sujeto se autodetermina a través de ella.

Kant, al poner la moral fuera de los linderos de toda religión u otras doctrinas, se salva de una heteronomía del actuar, ya que, en primera instancia, los principios del actuar de un sujeto pueden surgir más de un sentimiento religioso frente al temor de ofender a un ser superior con su actuar, aunque ellos estén en directa correlación con un actuar dirigido por la razón práctica. En este sentido, la acción no sería autónoma, porque, primero, se actuaría buscando un fin fuera de sí mismo y, segundo, la acción siempre sería un medio para llegar a un fin que no es la misma acción. Con esto, Kant sugiere que toda moral que se rija por una religión impide al hombre ser autónomo en su decisión; por tanto, según él, no puede ser considerada racionalmente, como referente del actuar, sin que por ello diga que es inválida.

Un argumento, como el de la prohibición de la eutanasia, que se encuentre relacionado con el sentir religioso queda sin soporte en sí mismo, ya que, al centrarse en el principio de la defensa de la vida como máximo don de Dios, y la prohibición de quitársela por ser algo exclusivo de Él, so pena de castigo eterno por parte del creador, se actuaría más por un sentimiento religioso, relacionado con un postulado de tipo hipotético, el cual obnubila tanto el entendimiento como el sentimiento moral. Es más, en el caso de que apareciera una religión que permitiese aquella prohibición, quienes desearan la eutanasia se dirigirían a ésta en vez de aquélla, para darle tranquilidad a su conciencia. De este modo, la religión, bajo sus conceptos de conciencia y Sumo Bien, respondería más al sentimiento que a la razón; por esto, no es objeto de un juicio moral, en el sentido deontológico kantiano.

Esto no quiere decir que la idea del Sumo Bien quede fuera de toda determinación de la razón práctica, y con ello Kant se suma a los pensadores deístas, los cuales desligan el concepto de toda religión particular. En este sentido, el filósofo de Königsberg comprende que:

La promoción del sumo bien en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable merced a la ley moral. Pero en esta voluntad una *plena adecuación* de las

intenciones con la ley moral supone la suprema condición del sumo bien. Tal condición ha de ser tan posible como su objeto, al hallarse contenida en el mismo mandato de promocionar éste. Más esa plena adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ente racional inmerso en algún punto temporal del mundo sensible. Ahora bien, en tanto que es exigida como prácticamente necesaria, entonces, tan sólo cabe encontrarla en un *progreso* que va al *infinito* hacia esa plena adecuación, siendo así que con arreglo a los principios de la razón pura práctica se hace necesario admitir tal progresión práctica como objeto real de nuestra voluntad (Kant, KpR I, II, 2, IV [A220], p. 237).

Es comprensible, sin embargo, que el sistema de la razón pura práctica devenga en un deísmo, toda vez que, sin una idea como la de la inmortalidad del alma, el sujeto no se sentiría completamente inclinado a actuar bajo los fundamentos del imperativo categórico. Esto plantearía el por qué responder en la vida al deber y privarse de las inclinaciones, si al final lo único que cabe es la muerte. No hay que confundir ésta, que es consecuencia última del sistema, con la idea religiosa de la bienaventuranza que, como ya se mencionó, es el fin que busca todo actuar. Kant ya lo sugería en la “*Crítica de la Razón Práctica*”, cuando menciona que:

La libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa respecto de cuya posibilidad *sabemos* algo *a priori*, aun cuando no lleguemos a comprenderla, por cuanto supone la condición de esa ley moral que sí conocemos. Las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* no representan sin embargo condiciones de la ley moral, sino condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por dicha ley, esto es, del simple uso práctico de nuestra razón pura; así pues, respecto de tales ideas no nos cabe sostener que podamos *reconocer y comprender*, no digo ya la realidad, sino ni tan siquiera su mera posibilidad. A pesar de lo cual constituyen las condiciones para aplicar la voluntad moralmente determinada al objeto que le viene dado *a priori* (el sumo bien) como suyo. (Kant, KpR [A6], p. 53).

Cabe anotar, entonces, que la voluntad humana siempre se dirige, en primera instancia, a la ley moral dictada por la razón práctica. Luego, a través de esta, la voluntad encuentra, como objeto de la misma ley, la idea de *bien* que, a diferencia de las definiciones escolásticas, no se supedita a la trascendencia, aunque el mismo esté inscrito desde la razón práctica a lo

suprasensible. Esta, en cambio, varía en modo, pues puede ser la felicidad, la perfección, el sentimiento moral o la voluntad de Dios. La crítica establecida por Kant es la siguiente:

Suponiendo ahora que quisiéramos partir del concepto de lo bueno para inferir de ahí las leyes de la voluntad, este concepto de un objeto (en cuanto algo bueno) brindaría al mismo tiempo dicho objeto como el único fundamento para determinar la voluntad. Y, comoquiera que este concepto no tendría una ley práctica *a priori* a modo de pauta, entonces no cabría poner la piedra de toque de lo bueno o lo malo sino en la coincidencia del objeto con nuestro sentimiento de placer o displacer, con lo cual el uso de la razón sólo podría consistir en determinar, por una parte, la conexión global de este placer o displacer con todas las sensaciones de mi existencia, así como en determinar, por otra parte, los medios para procurarme dicho objeto. Ahora bien, como lo que sea conforme al sentimiento del placer sólo puede ser decidido por la experiencia, pero la ley práctica debe fundamentarse como condición con arreglo a esos datos, quedaría clausurada entonces la posibilidad de leyes prácticas *a priori*, porque se creería necesario encontrar previamente para la voluntad un objeto cuyo concepto, en tanto que concepto de un objeto bueno, tendría que constituir el fundamento de determinación universal, pese a ser empírico, de la voluntad (Kant, KpR I, I, 2 [A112], pp. 147-148).

Explicado así, la ley moral religiosa, aunque tenga características de universalidad, y que sus determinaciones pueden ser encontradas, igualmente, bajo el uso de la *razón práctica*, no deja de ser heterónoma, porque la acción, por ella establecida, siempre se dirigirá hacia un fin (Dios, la trascendencia) que se encuentra fuera de toda ley moral y, a la vez, le da consistencia a la misma ley. Pensémoslo así: sin la idea de Dios, o de la trascendencia, estas leyes, o normas morales, pierden su fundamento y no hay razón para que el sujeto, dentro de su autonomía, pueda elegir el regir su vida por las mismas bajo los preceptos del deber. El creyente debe, por ejemplo, respetar su vida y la de los demás, aunque ella esté cargada de sufrimientos, porque Dios así lo establece, y no porque su razón lo lleve a descubrir el deber de la autoconservación como una máxima de carácter universal (imperativo categórico). Por ende, el creyente siempre actuará de forma heterónoma por el mismo concepto de bien que fundamenta su voluntad.

Visto de esa manera, una defensa acérrima de la imposibilidad de una legislación sobre la eutanasia, bajo principios morales religiosos, pierde toda posibilidad de argumentación válida bajo los principios de la *razón práctica*, porque, socialmente, la crítica a quienes asumen esta

postura está precisamente en la falta de elementos razonables, fuera de todo postulado argumentativo religioso, para demostrar su posición. Las argumentaciones de tipo religioso centran su reflexión según los sentimientos religiosos, y pretenden establecer -como principio universal- aquello que se establece como una máxima de carácter heterónomo. Así pues, de acuerdo con los postulados kantianos, imposibilitaría que la voluntad establezca una verdadera autonomía frente a la elección de la acción. Esto, sin embargo, tampoco nos llevaría a deducir, de forma inmediata, la moralidad de una acción como la eutanasia. En esto concuerdan la moral religiosa y la moral filosófica kantiana, pues, desde diferentes lugares, la imposibilidad de declarar éticamente válido y lícito el establecimiento de una normatividad frente a la eutanasia, sigue vigente en ambos sistemas: la religión, por el mandato revelado por Dios y la moral kantiana, bajo la ley natural de la autoconservación de la especie y el respeto a la dignidad humana.

Cholbi (2009, citado por Irocheta (2011) menciona que San Agustín, al analizar el mandamiento de “No matar”, presente en el libro I de las Confesiones, incluye la prohibición del suicidio, y continúa diciendo que: “se trata de un mandamiento [...] en el que no hay limitación añadida ni excepción hecha en favor de nada ni nadie, y menos absolutamente en favor de aquél para el que el mandamiento se dirige” (p. 35)¹⁰. Dado que los mandamientos de la ley de Dios operan, para los creyentes, como principios universales incuestionables, la interpretación exhaustiva de la misma demarca todas las posibilidades que pueda implicar el mandamiento de “no matar”. Empero, las imposibilidades sobre el matar se ven inmediatamente abrogadas en casos muy particulares, como la legítima defensa, la defensa de la patria y, en el caso del islam, la guerra santa. ¿Por qué no pensar, entonces, en la posibilidad de una delimitación en el caso de la eutanasia, siendo este un caso muy particular en el que la epiqueya moral podría muy bien funcionar?

¹⁰ Irocheta (2011) menciona, en la nota de pie de página 10, lo siguiente: “Sin embargo, la Biblia sí enseña que debemos confiar, depender y creen en Dios en toda su extensión (*Romanos 8:28*). Desde esta perspectiva, el suicidio muestra un estado de desesperación o de sentimiento de abandono, por lo que su práctica revela la ausencia de fe en Dios. El *Nuevo Testamento* hace notar, por ejemplo, que, aunque los profetas, apóstoles y el propio Jesucristo fueron perseguidos, torturados y expuestos a la muerte por sus enemigos siempre “lucharon hasta el final” y jamás tomaron la salida fácil (*Timoteo 4:6-8*), esto es, abandonar la vida por todos los sufrimientos que ésta puede llegar a imponer” (p. 35). La clara delimitación que, por parte de la iglesia y de las religiones del libro en general, se postula sobre la eutanasia, asumiéndola dentro del marco del suicidio, hace imposible una reflexión en torno al rol de la misericordia y la benevolencia hacia aquellos que, por enfermedades crónicas, degenerativas o terminales, se encuentran en un estado de vulnerabilidad que les impide el desarrollo de una vida en el mayor grado de dignidad posible, a causa de la falta de capacidades para desarrollarse en el mundo en estados de vida integral.

Lo que el cristianismo asegura sobre la eutanasia, aunque pueda aplicársele uno de los ejes fundamentales del análisis kantiano, es decir, el sentido de la dignidad humana, sin embargo, tiene una visión mayoritariamente de carácter teológico, sin que por ello se descarte la visión metafísico – antropológica que recorre la obra kantiana sobre el particular.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, Dicasterio, encargado de aclarar los postulados de fe de la iglesia, sostiene, en su declaración “*Iura et Bona*”, realiza un abordaje argumentativo de la eutanasia partiendo de la siguiente definición:

Etimológicamente la palabra *eutanasia* significaba en la antigüedad una *muerte dulce* sin sufrimientos atroces. Hoy no nos referimos tanto al significado original del término, cuanto más bien a la intervención de la medicina encaminada a atenuar los dolores de la enfermedad y de la agonía, a veces incluso con el riesgo de suprimir prematuramente la vida. Además, el término es usado, en sentido más estricto, con el significado de “causar la muerte por piedad”, con el fin de eliminar radicalmente los últimos sufrimientos o de evitar a los niños subnormales, a los enfermos mentales o a los incurables la prolongación de una vida desdichada, quizás por muchos años que podrían imponer cargas demasiado pesadas a las familias o a las sociedades (*IeB II*).

En la misma declaración, se sostiene que:

Es necesario reafirmar con toda firmeza que nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie además puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata en efecto de una violación de la ley divina, de una ofensa a la dignidad de la persona humana, de un crimen contra la vida, de un atentado contra la humanidad (Dicasterio para la Doctrina de la Fe, *IeB II*).

Aunque existe una cierta cercanía de carácter conceptual entre lo sostenido por la Iglesia Católica y lo presentado por Kant en su “*Metafísica de las Costumbres*”, podemos encontrar, al menos, dos nociones en las que se evidencian las distancias conceptuales de los postulados, a saber: 1) persona y, 2) fin.

Primera Noción: Persona.

Kant menciona en “*La metafísica de las Costumbres*” que:

El primer principio del deber hacia sí mismo se encierra en la sentencia: vive de acuerdo con la naturaleza (*naturae convenienter vive*), es decir, *consérvate* en la perfección de tu naturaleza [...] Ahora bien, los impulsos de la naturaleza, en lo que respecta a la *animalidad* del hombre son: a) el impulso por el que la naturaleza se propone la conservación de sí mismo, b) aquel por el que se propone la conservación de la especie, c) aquel por el que se propone la conservación de la capacidad para disfrutar agradablemente de la vida, pero sólo de un modo animal. Los vicios que se oponen aquí al deber del hombre hacia sí mismo son: el *suicidio*, el uso contranatural que alguien hace de la *inclinación sexual*, y el *disfrute inmoderado de los alimentos* (Kant, MS I, §4, 420, p. 278).

Hay un gran matiz de diferencia, en esta primera noción, en lo que respecta a la comprensión de hombre. Para Kant, el deber de autoconservación y respeto a la vida son propios de un estado natural del hombre, en cuanto a su animalidad, porque el impulso es el que sustenta el deber; entre tanto, para la Iglesia, la noción de hombre es la de una criatura creada por Dios que contiene una dignidad que la aleja de cualquier comprensión de su animalidad. No podemos pasar de largo, sin embargo, ante el hecho de que, aunque exista un impulso propio de la animalidad de autoconservación y conservación de la especie no es una ley universal en el mundo animal, puesto que muchas especies de animales aplican la muerte a sus congéneres, especialmente a sus crías, para permitir la subsistencia y las mejores condiciones de vida de la especie. La misma especie humana -según lo sugieren algunos hallazgos arqueológicos, como el de la Sierra de Atapuerca- muestran que la violencia y el canibalismo estuvieron presentes entre los pueblos nómadas y sedentarios, aproximadamente hace 780.000 años, y que fueron los procesos civilizatorios que originaron las sociedades las que frenaron esta tendencia¹¹.

Más allá de que haya sido el contrato social lo que posibilitara el fin de una práctica ancestral en el ser humano, la resolución religiosa, a través de una ley divino-positiva, permite un ejercicio de la razón que, partiendo del concepto de Dios, como primer elemento del juicio, hace posible deducir una máxima, como el “*no matar*”, que se presenta como invitación - respuesta a una voluntad divina. Así, se establece una noción sacra de lo humano que se hace inviolable,

¹¹ Sin embargo, es preciso anotar que aún hoy algunos teóricos siguen buscando indicios de causas violentas en la extinción del hombre de Neanderthal, idea que tiempo atrás fue muy defendida por los teóricos, y está presente en algunos documentales realizados por canales como Discovery Channel o The History Channel.

puesto que la voluntad humana se subordina a la voluntad divina, de modo que pueda responder a la misma, bajo fines determinados por la religión. Kant, por su lado, fundamenta la acción moral en el mismo sujeto, de quien dirá ser, al mismo tiempo, acusador y acusado, en cuanto a que:

Como ser *natural* dotado de razón (*homo phaenomenon*), puede ser determinado por su razón, como *causa*, a realizar acciones en el mundo sensible, y con esto todavía no entra en consideración el concepto de obligación. Pero él mismo, pensado desde la perspectiva de su *personalidad*, es decir, como un ser dotado de *libertad* interna (*homo noumenon*), se considera como un ser capaz de obligación y, particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona): de modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido) (Kant, MS, I, § 3, 418, p. 276).

De este modo, la conciencia moral es la que instaura un juez interior que realiza el juicio del actuar moral, para ver si éste ha ido acorde o no a la legislación moral establecida por la razón del sujeto, con miras al imperativo categórico. Sin embargo, aunque en un primer momento, podría parecer que la obra kantiana estableciera al mismo hombre como legislador – juez, la verdad es que Kant se encuentra con el dilema del hombre enfrentado a sí mismo, que no alcanza su total resolución objetiva en la división presentada entre fenómeno y *noúmeno*, por lo que establecerá que:

En todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar como juez de sus acciones a *otro* (como hombre en general), distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo misma. Ahora bien, este otro puede ser una persona real o únicamente ideal, que la razón crea para sí misma (Kant, MS I, II, 1, § 13, 439, p. 304). Y, en relación con dicha persona, va a sugerir que:

Esta persona ideal (el juez autorizado de la conciencia moral) tiene que conocer los corazones; porque el tribunal se establece en el interior del hombre; pero a la vez tiene que ser *quien obliga siempre*, es decir, tiene que ser aquella persona, o tiene que pensarse como aquella persona, en relación con la cual todos los deberes en general han de considerarse también como mandatos suyos: porque la conciencia moral es el juez interior de todas las acciones libres [...] y puesto que se llama *Dios* a un ser moral

todopoderoso, tendremos que pensar la conciencia moral como el principio subjetivo de la responsabilidad de los propios actos ante Dios: incluso el último concepto (aunque sólo de un modo oscuro) estará contenido en aquella autoconciencia moral (MS, I, II, 1, § 13, 439, pp. 304-305).

Así, podemos deducir, al final, que Dios cumple en la filosofía kantiana un papel subsidiario o meramente instrumental –aunque, en algunos apartados del sistema ético kantiano, se haga referencia al Sumo Bien, en las mismas connotaciones de la filosofía agustiniana y tomista –, porque, por un lado, se haría incompatible una defensa contra la eutanasia, según las perspectivas cristianas, ya que, en el actuar, de acuerdo con la crítica kantiana, Dios no es, objetivamente, el legislador universal, como sí lo es en el caso del cristianismo. La autonomía del individuo no actúa en respuesta a una legislación divino – positiva, sino de acuerdo con las máximas del actuar que se presentan como preceptos de carácter universal de la razón práctica. Dichos preceptos no tienen otro fin más que el mismo sujeto, es decir, el hombre y, en él, toda la humanidad, sin esperar, con ello, un premio o castigo, cosa que es de la teoría del derecho y no de la ética; mucho menos, como en el caso de las religiones, unas consecuencias de carácter escatológico, que es hacia donde confluye toda consecuencia del mal moral. En el caso de la eutanasia, vendría a significar, por un lado, un pecado mortal que implica un rechazo a Dios que es el dueño de la vida y, por el otro, un desprecio a la vida.

Segunda Noción: Fin.

Tanto Kant como la doctrina católica mencionan la situación de inmoralidad emergente en el hecho de que se pida a un tercero, o terceros, el cese de la vida. Al igual, juzga el acto de pedirlo para sí mismo o para aquellos que se encuentran bajo su responsabilidad. Pese a que las razones del por qué se encuentran ya delimitadas en la anterior noción, no podemos dejar pasar de largo el hecho de que el juicio moral que se realiza de la acción, en la moral cristiana, se realiza con miras en el concepto de ley divina y su relación con la salvación y la providencia. Por tanto, es más interesante y lógico pensar en la propuesta kantiana sobre el carácter de fin y de medio que puede cumplir un sujeto en relación con la acción.

La diferencia marcada en la segunda noción parte exclusivamente de un concepto de persona que, aunque conserva las mismas trazas del “*ser racional*”, sin embargo, posee disimilitudes que afectan sus significados. En primera instancia, para la teoría cristiana, existe

una relación intrínseca entre la realidad de la criatura humana y el Creador, de modo que, en la tercera parte del Catecismo de la Iglesia Católica, el ser humano será definido así:

En Cristo “imagen de Dios invisible” (Col 1,15; cf 2Co 4,4), el hombre ha sido creado “a imagen y semejanza” del Creador. En Cristo, redentor y salvador, la imagen divina alterada en el hombre por el primer pecado ha sido restaurada en su belleza original y ennoblecida con la gracia de Dios (GS 22). La imagen divina está presente en todo hombre. Resplandece en la comunión de las personas a semejanza de la unidad de las personas divinas entre sí (CEC #1701 – 1702).

La centralidad en la imagen creada, que recorrerá todo el pensamiento cristiano sobre el hombre, nos lleva a comprender dos cosas:

- 1) La razón humana siempre se dirige a la razón divina. La primera es iluminada por la segunda, de modo que el hombre puede reconocer, dentro de sí, tal como lo mencionaba San Pablo, la ley interior que Dios ha inscrito en el corazón del hombre. De este modo, la adecuación del razonamiento humano a la voluntad divina será siempre un responder o no a aquella misma ley que es un dictado de la conciencia.
- 2) Si el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, entonces, las relaciones con los otros se centran en un reconocimiento de la igual dignidad criatural. Por tanto, el otro debe ser reconocido en cuanto a su dignidad de ser imagen y semejanza de Dios, es decir como “*huella del Creador*”.

Además, el Catecismo de la Iglesia Católica, al mencionar la facultad racional del ser humano, comprende que:

Mediante su razón, el hombre conoce la voz de Dios que le impulsa “a hacer [...] el bien y a evitar el mal” (GS 16). Todo hombre debe seguir esta ley que resuena en la conciencia y que se realiza en el amor de Dios y del prójimo. El ejercicio de la vida moral proclama la dignidad de la persona humana (CEC. #1706).

Entendido así, el ejercicio de la razón, a diferencia de lo que postula Kant, lo que hace es sacar a la luz aquella legislación divina, y orienta al hombre para que su voluntad se dirija al cumplimiento de ésta en orden al bien y la verdad. No encontraremos, en la moral cristiana, un establecimiento de máximas de la acción al estilo kantiano, aunque concuerden en decir que el cumplimiento de dichos deberes hace al hombre moralmente bueno; además, no es él quien se da su propia ley, que es la base de toda autonomía, sino que responde, ayudado de la Providencia

Divina y la gracia del Espíritu Santo, a aquello a lo que Dios llama al hombre, es decir, a la gracia.

Yendo más al fondo, el establecimiento de un concepto de persona que emerge de lo anteriormente dicho hace ver a todo hombre como igual en su condición, sin minusvaloración del individuo por causa de ausencias en su racionalidad. En este sentido, el ser humano es persona en cuanto a que es criatura de Dios y comporta la misma dignidad criatural, cosa que, en Kant, va a tener matices, pues, para él, la persona es todo sujeto racional, mientras que quienes adolezcan de razón vendrían a ser sólo miembros de la especie, los cuales deben ser respetados por su condición de naturaleza. Así, aunque el deber sigue siendo el mismo, la causa es lo que distancia al kantismo del cristianismo, pues, en el caso de la eutanasia, el deber de conservar la vida y la inmoralidad del acto está presente en los dos corpus teóricos, sin embargo, la razón de ser de la misma, en orden a la noción de persona, hace que sean lecturas diferentes del mismo fenómeno.

Sin ir hasta el fondo de estas cuestiones, Kant llama la atención en un hecho que configura toda teoría de la gracia y su visión antropológica en los sistemas religiosos: el pecado y sus consecuencias, frente al final que estos sistemas estipulan. Aunque Kant ha dicho que es menester que la conciencia moral nos remita a la idea de Dios para fundamentar su legislación, esto no quiere decir que el juicio moral se realice con miras en una felicidad que se encuentra más allá del mundo. Para las teorías religiosas, no cumplir con los preceptos de la ley divina – positiva y la ley natural establece un alejamiento de la gracia, una ruptura con la deidad que conlleva una pena de carácter escatológico que es dada por Dios al actor, cuestión que será desestimada por Kant cuando plantea que:

Considerar todo premiar y castigar como una maquinaria en manos de un poder superior, así como que dicha maquinaria debería servir únicamente para encaminar a los entes racionales hacia su designio final (la felicidad), supone un mecanismo que anula toda libertad de su voluntad (Kant, KpR I, 1, § 8 [A67], p. 110).

La posición de Kant es fácilmente comprensible si entendemos que la libertad de la persona sólo es posible si ésta actúa dirigiéndose enteramente por su voluntad, sin que dicho actuar esté dirigido a fines determinados. Por tanto, considerar un hombre que se encuentra dirigido por la voluntad divina o por un “*dirigirse hacia...*” implica el actuar conforme a la voluntad de otro que no es él mismo, y esto es, a juicio de Kant, algo inconcebible, pues destruye completamente la autonomía de la persona.

Cabe anotar, al respecto, que, para pensadores como San Agustín, el concepto de libertad es, como lo menciona González (s.f.),

El de fin, porque la libertad no es un valor absoluto sino un medio “para” alcanzar el fin propio del hombre que es el Bien Supremo (Dios). Para entender cómo lograrlo, diferenciamos dos niveles de libertad en el hombre: 1) La voluntad del hombre de modo natural se inclina a buscar el Bien que le permita vivir felizmente, y lo consigue al usar un primer grado de libertad, conocido como “libre albedrío”, que debemos entender como la capacidad de elección. Esta humana libertad es natural y necesaria porque el hombre no puede dejar de querer ser feliz. Y, 2) la voluntad del hombre no se contenta con la felicidad si, además, puede optar por la plenitud de la vida: el Sumo Bien. Así el hombre tendrá que ejercitar una verdadera libertad, y que no es otra cosa – siguiendo al filósofo africano – que la liberación de las inclinaciones de la naturaleza humana por el pecado mediante la gracia de Cristo (pp. 193-194).

Parece que Kant asume ciertas nociones del concepto de libertad de la teoría agustiniana, especialmente con lo que tiene que ver con el entender la voluntad del hombre como inclinación hacia el bien y la verdad y, la capacidad que tiene el hombre de elegir, en cada momento, aquello hacia donde se dirigen sus actos. También, con la necesidad de que la voluntad se vea libre de todas aquellas inclinaciones del alma. No obstante, Kant rechazará la idea agustiniana de libertad en orden a la felicidad, pues lo máximo que alcanza el hombre, con el cumplimiento del deber, es el sosiego de la conciencia. La felicidad, aunque presente en la obra kantiana, no es objeto del cumplimiento del deber, sino un anhelo del ser humano en cuanto a su capacidad desiderativa; por tanto, se convierte en un fin que se enmarca en las máximas de tipo hipotético. Al respecto dirá Kant:

Ser feliz constituye necesariamente el anhelo de todo ente racional que sin embargo sea finito y, por lo tanto, representa un ineludible fundamento para determinar su capacidad desiderativa. Pues la satisfacción con todo su existir no es como esa posesión originaria y esa bienaventuranza que presupondría una consciencia de su independiente autarquía, sino un problema endosado por su propia naturaleza finita, la cual le hace menesteroso. Y esta menesterosidad atañe a la materia de su capacidad desiderativa, al ser algo que se refiere como fundamento subyacente a un sentimiento de placer o displacer, por el cual

queda determinado lo que precisa para estar satisfecho con su estado (Kant, KpR I, 1, § 3, [A46], pp. 87-88).

Esta primera cuestión explica, además, una de las cosas por las que en una ética como la de Kant, pensar la eutanasia como una acción moral es imposible, y es que:

- 1) Quien buscare terminar su vida, porque los sufrimientos de una enfermedad o una vida sin las plenas capacidades, le impiden alcanzar la felicidad, no está actuando según la norma universal del imperativo categórico, pues la búsqueda del placer y el rechazo al displacer son notas características, como lo ha dicho Kant, de las capacidades desiderativas del ser humano, por lo que, inclinada la acción por los sentimientos y emociones, la voluntad se ve imposibilitada a actuar de forma libre y autónoma frente a la cuestión.
- 2) Al transmitir a los otros, con el consentimiento, el deseo de culminar con su vida a través de la eutanasia se está imponiendo una jerarquía de la voluntad; por tanto, la voluntad del solicitante se convierte en una ley – obligación para el otro (el médico). Así pues, al ser coaccionado en su actuar por los deseos de la voluntad mayor (el enfermo), entonces, se elimina toda posibilidad de actuar, de acuerdo con la *razón práctica* y, por ende, de ser autónomo.

Kant sugiere al respecto que:

La regla originaria conforme a la cual debo restringir la libertad se cifra en compatibilizar la conducta libre con los fines esenciales de la humanidad. No debo, pues, seguir sin más las inclinaciones, sino colocarlas bajo reglas. Aquel que somete su persona a las inclinaciones, actúa en contra de los fines esenciales de la humanidad, pues en tanto que ser libre no se ha de someter a las inclinaciones, sino que deber determinarse por la libertad; si se es libre, se ha de tener una regla y esta regla es el fin esencial de la humanidad (Kant, VzM 346, p. 162).

Ahora bien, es claro que el fin esencial de la humanidad, a diferencia del pensamiento cristiano, se encuentra en el mismo hombre, en cada sujeto, establecido en la segunda forma del imperativo categórico: “*el hombre es fin en sí mismo*” (Cfr. Kant, MS IX, 395, pp. 249-250), y, pensar en algo o en alguien suprasensible y trascendente que premia o castiga el obrar no está en orden a la moral, sino que, por el contrario, es una categoría que la *razón pura* comprende y compagina. Para darle, en cierta forma, una fuerza al deber, esto no quiere decir que la ley moral

deba, irremediablemente, responder a dicha noción, sino sólo al deber que es postulado por la *razón práctica*. De este modo, si Kant considera inconcebible moralmente avalar el suicidio como un acto de la autonomía humana, esto se debe al hecho de que atenta al fin de la humanidad que no es otro que el respeto de la ley de la naturaleza, a través de la conservación de la vida; al respecto Kant menciona:

El *primer* deber del hombre para consigo mismo en calidad de animal, aunque no el más relevante, es la *autoconservación* en su naturaleza animal. Su contrario es la *muerte física* voluntaria, que a su vez puede pensarse como total o sólo como parcial (Kant, MS I, I, 1, § 5 [A421], p. 280).

Y, luego continúa diciendo:

El hombre 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 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, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona (*homonoumenon*), a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre (*homo phaenomenon*) (Kant, MS I, I, 1, Art. 1, § 6, [A423], pp. 282-283).

Dos cosas caben anotar al respecto: en primer lugar, el principio de contradicción de Kant -en cuanto a la desautorización que pueda darse el mismo hombre de sustraerse a la ley- se sustenta en el hecho de que el principio fundamental de toda moralidad es el “*actuar de tal forma que la máxima de la acción pueda convertirse en ley universal que pueda ser seguida por todos*”. De hecho, yo no puedo despojarme de toda obligación, porque: a) si todo hombre siguiera la máxima: “en determinadas circunstancias, el hombre puede dejar a un lado la ley”, y lo convierte en un imperativo categórico, entonces, todo ser humano podría, cuando así lo considerare, sustraerse del cumplimiento de un deber, lo que haría imposible toda moral; y b) toda voluntad está intrínsecamente ligada a la libertad, puesto que la voluntad responde a la libertad para dirigirse siempre hacia aquello que es un deber, en orden a la moralidad del acto. Sin embargo, si el hombre se ve libre de sustraerse del deber, lo hace en orden a un arbitrio que se ve afectado por las inclinaciones, y no por la *razón pura práctica*, dado que, sí dicha máxima

se diera de forma libre y autónoma, entonces, no se sustraería de dicha obligación la voluntad, autocoercionándose a sí misma, para responder sólo a dicha razón.

En segundo lugar, teniendo en cuenta que, para Kant, el deber es el que nos conduce a los fines, y no al contrario, pues ese es el camino del derecho; por tanto, todo acto, para que sea moral, tiene que estar sustentado en el deber. Y como el principio de la libertad implica la coexistencia con la libertad de cualquier otro –como lo menciona Kant– entonces, no se pueden considerar éticos todos aquellos preceptos que impliquen una fractura en la libertad de cualquier otro y, mucho menos, pueden ser considerados medios para alcanzar el fin que se ha propuesto el sujeto en su actuar. Esto significa que Kant apunta a una doctrina del reconocimiento del otro, en su más alta dignidad, por quien debe tenerse un profundo respeto. Este reconocimiento se encuentra plasmado en Kant, por ejemplo, en el principio del amor al prójimo, del cual sugiere que:

De ahí que el deber de amar al prójimo pueda expresarse también del siguiente modo: es el deber de convertir en míos los *fines* de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales); el deber de respetar a mi prójimo está contenido en la máxima de no degradar a ningún otro hombre convirtiéndole únicamente en medio para mis fines (no exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mis fines) (Kant, MS II, I, 1, § 25, 450, pp. 318-319).

Sin embargo, según Kant, dicho principio de filantropía no viene del deseo de ayudar al otro, o de ayudarlo a alcanzar su felicidad. Si este fuere el caso, dicho acto partiría de consideraciones empíricas. De esta manera, la voluntad, en primer lugar, no podría seguir las máximas del imperativo categórico, porque no podrían ser objeto del juicio moral de la conciencia, e incluso, podría llegar a ser inmoral y respondería a un principio egoísta. Por otro lado, un sujeto no podría, bajo el principio de benevolencia, adoptar, como suyos, los fines de alguien a costas de convertirse en medio para que el otro los alcance.

Dado que aquellos que abogan por la eutanasia aplican el principio de “*benevolencia*” para justificar la moralidad de la acción, cabría recordar que para Kant:

Toda relación práctico-moral con los hombres es una relación de estos en la representación de la razón pura, es decir, de las acciones libres según máximas que se hacen aptas para formar parte de una legislación universal y que, por lo tanto, no pueden ser egoístas (*ex solipsismo produentes*). Yo quiero que los demás tengan conmigo

benevolencia (*benevolentiam*); por tanto, yo debo ser también benevolente con los demás (Kant, MS II, I, 1, § 27, 451, p. 320).

Según Kant, la benevolencia es la complacencia que se debe tener por la felicidad de los otros; no obstante, se ve superada por la beneficencia que implica que un sujeto busque el bienestar del otro como un fin que no espera nada a cambio, sin imponerle el propio concepto de felicidad. Kant menciona en “*La Metafísica de las Costumbres*” que:

Yo no puedo hacer bien a nadie ateniéndome a *mis* conceptos de felicidad (excepto a los niños menores de edad o a los perturbados), sino ateniéndome a los conceptos de *aquel* a quien pienso hacer beneficio, al instarle a aceptar un regalo (Kant, MS II, I, 1, §31, A, 454, pp. 324-325).

Kant parece, al menos, no descartar que los niños y/o los perturbados no tengan un concepto de felicidad. Sin embargo, si seguimos la línea de fundamentación de la ética kantiana, el concepto de felicidad no está orientado por la *razón*, porque sería un deber, del sujeto racional, iluminar a quienes carezcan de ella, para que puedan siempre escoger aquello que es propio de la naturaleza y que se fundamenta, como moral, según la *razón práctica*. Si atendemos los principios morales, y que estos sólo son posibles por una libertad orientada por la *razón práctica*, entonces, se establece el hecho de que aquellos que no pueden tener uso de razón deben dejarse orientar por aquellos que sí lo tienen. Y que aquellos que sí tienen la facultad del entendimiento han de comprender que deben mover a los otros a actuar de acuerdo con las leyes de naturaleza, de modo que puedan respetar su humanidad, pues, en ella, se está contenida la humanidad de todos.

No es claro, sin embargo, hasta qué punto el hecho de responsabilizarnos de las personas que no poseen las facultades de razón suficientes puede llevarnos a hacernos cargo de su felicidad, imponiéndoles nuestros propios conceptos de felicidad. Para Kant, este hecho es inmoral. También, hay que tener en cuenta que buscar la felicidad del otro, como un fin, podría degenerar en un egoísmo moral por parte de quien la impone. Si la naturaleza es la que se impone a la hora de establecer, al menos en estos individuos, los deberes a los que el sujeto debe atenerse, entonces, se les debe imponer el juicio moral, aunque esto implique que aquellos deban vivir en el sufrimiento y el dolor.

La eutanasia, según esta perspectiva, no permite encontrar una salida útil para que, desde la *razón práctica*, se pueda establecer un límite al displacer, en orden a la felicidad. Nadie puede

asegurar, según la razón, que todos los sujetos, o individuos de la especie, no puedan soportar con entereza los sufrimientos que les advienen con la enfermedad. Detener el sufrimiento de la enfermedad, por medio de la muerte asistida, atenta contra el principio de la naturaleza de la conservación de la especie, por tanto, es inmoral, por lo que se debe sacrificar el bienestar, que es expresión de la felicidad, para actuar por el deber que nos impone la *razón práctica*. Ahora bien, Kant sugiere que la razón dice al hombre que:

La adversidad, el dolor y la pobreza son grandes tentaciones para trasgredir el propio deber. Por tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad en general, que contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes; es decir, promover la *propia* felicidad y no dirigirse sólo a la ajena. – pero en tal caso el fin no es la propia felicidad, sino que lo es la moralidad del sujeto y apartar los obstáculos hacia tal fin es sólo el medio *permitido*; puesto que nadie tiene derecho a exigirme que sacrifique aquellos de mis fines que no son inmorales. Buscar para sí mismo bienestar no es directamente un deber, pero bien puede serlo indirectamente (Kant, MS V, B, 388, p. 240).

De esta manera, podría pensarse que, siendo imposible encontrar la salud en un estado de enfermedad terminal o demencial, el máximo bienestar podría ser encontrado acortando el sufrimiento y permitiéndoles la decisión sobre el final de su vida, como la más radical elección de su autonomía. Sin embargo, Kant le cierra inmediatamente la puerta a dicha posibilidad, pues, si el bienestar de quien pide la eutanasia sólo es posible por medio de una “*muerte dulce*”, dicho bienestar no es posible, porque es pensado, de acuerdo con las inclinaciones del alma, exigiendo un acto que es contrario al deber moral. Kant menciona al respecto:

De acuerdo con la regla de la sagacidad pudiera presentarse casos en los que alguien pueda verse impulsado por las circunstancias a quitarse la vida, pero ello es contrario a la moralidad, ya que la intención es la de acabar con los sacrificios de su situación, con los dolores y desgracias de su estado, rebajando así la humanidad a la animalidad y dirigiéndose el entendimiento por los impulsos sensibles; por lo tanto, en este caso resulta contradictorio reclamar derechos propios de la humanidad (Kant, VzM, p. 82).

Ahora bien, la Declaración “*Iura et Bona*”, sobre la eutanasia, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1980), menciona:

El dolor físico es ciertamente un elemento inevitable de la condición humana, a nivel biológico, constituye un signo cuya utilidad es innegable; pero puesto que atañe a la vida psicológica del hombre, a menudo supera su utilidad biológica y por ello puede asumir una dimensión tal que suscite el deseo de eliminarlo a cualquier precio (*IeB* III).

Podemos descubrir aquí un punto de encuentro entre las nociones, la kantiana y la cristiana sobre el particular, especialmente, en el hecho de que, tanto para Kant como para el cristianismo, la decisión de la eutanasia, como terminación de la vida, es algo que surge más de la capacidad desiderativa influida por los deseos y las inclinaciones que por una voluntad iluminada por la razón. ¿Por qué estos razonamientos son distintos? Puesto que, para Kant, el hombre debe sobrellevar los sufrimientos impuestos por la condición de humanidad, y, para el cristianismo, el soportar los dolores tiene más un carácter místico de unidad con Dios y preparación para el fin final.

Estas consideraciones no pueden transformar el hecho de que, gracias al principio de la libertad, el hombre puede trasgredir la ley moral, pues su obligación no es imposición. Sin embargo, la necesidad de tener un(os) tercero(s) para la ejecución de la eutanasia, la hace aún más compleja de realizar. Pues, si un sujeto puede escoger actuar de forma inmoral, o de acuerdo con una máxima de tipo hipotético, como una elección de su libre arbitrio, tendría que encontrar a otro que se imponga a sí mismo un principio de benevolencia tal, que pueda actuar de forma libre, según su arbitrio en una inclinación desiderativa, fuera del deber moral. Esto implica una ausencia de libertad y autonomía por la necesidad que tiene de oscurecer su razón. Así, el máximo obstáculo para pensar en la eutanasia, desde la perspectiva kantiana, como un deber ético, se encuentra en la instrumentalización del otro, para alcanzar un fin particular, principio que fundamenta un egoísmo moral.

Las Inclinaciones o Patologías del Alma, como Obstáculo para la Autonomía

Después de haber analizado el papel que tiene la autocoerción como parte fundamental del entendimiento de la autonomía, ahora debemos centrarnos en el por qué, para Kant, dichas inclinaciones del alma son un obstáculo, a la hora de actuar, según nuestra voluntad libre dirigida al deber.

Lo primero que debemos decir es que Kant no niega las inclinaciones del alma, pues él mismo comprende que el hombre está constituido por ellas. Sin embargo, el hecho de que se desee puede llevarnos, bien a ser seres morales que siguen la legislación interna, o bien, nos

prive de la misma, llevándonos a realizar acciones bajo otras intenciones que no sea el deber. La cuestión radica en el hecho de que, por las facultades del alma, el sujeto puede enjuiciar la realidad, de acuerdo con su ámbito fenoménico o nouménico. Puesto que, a la hora de expresar la máxima de su acción, él puede verse sumergido en el deseo que surge de la experiencia fenoménica - es decir, empírica -, que lleva a desear como fin las consecuencias de la acción (dígase la felicidad o el placer). Mientras que el sujeto, por medio de sus facultades, iluminadas por la razón, sólo puede querer de suyo el deber, lo que implica un crecimiento de la virtud.

Kant, en el prólogo de “*La Metafísica de las Costumbres*”, menciona que:

Ningún principio moral se funda realmente en algún *sentimiento*, como se cree, sino que no es en verdad más que una *metafísica* oscuramente pensada, que reside en la disposición racional de todo hombre, como percibe fácilmente el maestro que intenta catequizar *socráticamente* a sus discípulos sobre el imperativo del deber y sobre su aplicación al enjuiciamiento moral de sus acciones (Kant, MS 376, 224-225).

De este modo, aunque, para Kant, exista un *sentimiento moral*, como ya se había dicho antes, este no establece cuáles de las máximas de mi actuar puedan llegar a ser de tipo categórico. Pues, como él mismo lo menciona, en el sentimiento unos podrían desear una cosa, y otros, algo contrario. Si se pretendiera, en algún momento, que aquello que el sentimiento me muestra como un deber fuera del tipo categórico, sería más por presunción instintiva que por razón práctica. Kant es enfático, cuando advierte que:

Si renunciamos a este principio¹² y para determinar los deberes partimos del *sentimiento* patológico o puramente estético, o también del moral (de lo práctico-subjetivo en vez de partir de lo objetivo), es decir, si partimos de la materia de la voluntad, es decir, del *fin*, y no de la forma de voluntad, es decir, de la *ley*, entonces efectivamente no hay lugar para *principios metafísicos* de la doctrina de la virtud – porque el sentimiento es siempre *físico*, sea lo que fuere aquello que lo provoca (Kant, MS 377, p. 225).

Lo objetivo, en este caso, sólo es posible cuando el hombre, a través del uso de la razón, puede tener un dominio general de sus emociones y sentimientos, de modo que puede optar por dejar de lado todo fin como consecuencia, para concentrarse en aquello que la *razón práctica* exige como deber a la voluntad. En este sentido, como ya se había mencionado anteriormente, la

¹² Kant se refiere al principio de remontarse a los elementos de la metafísica para establecer una doctrina de la virtud segura y pura.

autonomía kantiana, a diferencia de cualquier otra forma de comprensión de la autonomía, implica la capacidad de evitar que sean las inclinaciones las que tomen el control del entendimiento, caso contrario, la libertad se vería impedida en su actuar, y la voluntad estaría subyugada por estos para buscar fines contrarios al fin metafísico al cual debería dirigirse.

El teorema I de la “*Crítica de la Razón Práctica*” sugiere esto mismo: “todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la capacidad desiderativa como fundamento para determinar la voluntad son en suma empíricos e incapaces de proporcionarle práctica alguna” (Kant, KpR I, I, 1, § 2, [A39], pp. 80-81). Kant reconoce dos principios fundamentales para dicha afirmación: a) en relación con el objeto material del que se desprende el actuar, a saber, *la representación*, que es de origen empírico, pues Kant menciona que no se puede *a priori* realizar un discernimiento sobre si la acción generará placer o displacer; b) lo que él llama “la condición subjetiva de impresionabilidad de un placer o displacer”, de la cual dice, es diferente para todo ente racional, porque no se puede constituir *a priori* como un ley universal. Frente a esto, Begoña (2007) sugiere que, “lo que declara no moral a la máxima no es que sea subjetiva, sino que sea *sólo* subjetiva. El egoísmo no es querer cosas para uno, sino quererlo sólo para uno” (p. 47).

El filósofo de Königsberg, al centrar su atención en el campo de las inclinaciones del hombre, para sustraerse de toda inclinación desiderativa, abre una línea de crítica sobre la importancia que tienen ellas en el desarrollo humano. Si comprendemos la división hecha por él entre “naturaleza empírica” y “naturaleza racional”, en los entes racionales, nos encontramos con que, en el desarrollo moral, el sujeto debe desprenderse de su naturaleza empírica, lo que lo dejaría como una clase de autómatas, sin emociones, que debe centrarse, de forma casi frívola, en un programa universal que le viene dado desde fuera de la razón pura práctica, y al que debe obedecer sin la voluntad, para modelar la libertad. La consecuencia: el hombre sólo puede pensar en la felicidad y el bienestar humano como algo que se alcanza al final, y satanizará toda posibilidad de manifestarse en la vida, dejando de lado una forma de felicidad fenoménica del aquí y del ahora.

Los análisis -hechos por Adela Cortina sobre la teoría moral kantiana- sugieren que la visión teleológica moral¹³ de Kant tiene como objeto frenar toda idea de tipo moral pragmática,

¹³ Durante los estudios preliminares hechos por Adela Cortina a la obra ética kantiana, la cual está presente en la obra “La Metafísica de las Costumbres”, se hace mención de una visión teleológica moral en Kant, la cual está

proponiendo una moral objetiva de los fines propios del deber. De este modo, Kant establecerá un formalismo moral al que todo hombre pueda asentar por principios lógicos formales que no dejen abierta la puerta a otras interpretaciones o a posibilidades de excepción. Precisamente, por este intento de fundamentación formal objetiva, se debe dar una supremacía a la razón práctica frente a las inclinaciones, ya que, si hay algo que permita la interpretación subjetiva de fines y normas, es todo aquello que Kant encierra bajo el término de *patologías del alma*.

Esta lucha entre la *razón práctica* y las *inclinaciones*, o *patologías del alma*, requiere, para Kant, de una fortaleza moral de la voluntad, la cual se encuentra presente en la virtud, entendiendo Kant, en cuenta a ésta que:

[Ella misma] no es un deber, o bien poseerla o no es un deber (porque, de lo contrario, tendría que haber una obligación al deber), sino que manda y acompaña a su mandato con una coacción moral (posible según las leyes de la libertad interna); para ello, sin embargo, puesto que la coacción debe ser irresistible, se requiere una fortaleza cuyo grado sólo podemos apreciar por la magnitud de los obstáculos que el hombre genera en sí mismo mediante sus inclinaciones (Kant, MS XIII, 405, p. 262).

Lo manifestado por Kant, en su teoría ética, no se presenta como una visión peyorativa de las inclinaciones del ser humano y de todo aquello que tiene que ver con ciertos procesos psicológicos del afecto, sino como una precaución, en el plano de la moral, por dejarse llevar por ciertos tipos de razonamientos que parten de la experiencia empírica del sujeto que pueden generar cierta aversión al deber. No obstante, para él, existen sentimientos que, en el sentido estético, pueden ser descritos bajo el prisma de la sensibilidad frente a la moral, que posibilitan la experiencia de la repugnancia moral, porque permiten ponerse por encima de los estímulos que vienen de lo sensible.

El hecho de que Kant sea tan incisivo en el dominio de las pasiones y afectos se explica mejor, si comprendemos que la libertad interna sólo es posible cuando éstos son sublimados en

presente en conceptos como “voluntad buena” o “fin”; así, Cortina menciona que: “todavía podemos puntualizar por cuenta propia que otros dos conceptos de fin son esenciales tanto en la *Grundlegung* como en la segunda Crítica: el de un fin, dado por la Naturaleza a la razón, y que consiste en la creación de una voluntad buena, y un *fin* limitativo de las acciones humanas, que se identifica con todo ser racional, fin en sí mismo. Con ello, la teleología se convertirá en la clave de la ética crítica y, como quiere H. Cohen, el par de conceptos “medio/fin” se mostrará como específicamente ético frente al par teórico causa/efecto” (Kant, GSM, LXXVI). Además, ella dirá que, “la teleología moral, propuesta en la *Rechtslehre*, revela con toda claridad la imposibilidad de tener por morales los fines de las inclinaciones, porque se presenta precisamente como una doctrina moral de los fines, objetivamente válidos, que intenta frenar el posible monopolio de una doctrina prudencial, sólo subjetivamente válida (Kant, GSM, LXXVIII)

pos del *domino de sí*. Así, “la libertad interna requiere dos elementos: ser *dueño* de sí mismo en un caso dado (*animus sui compos*) y *dominarse* a sí mismo (*imperium in semetipsum*), es decir, *reprimir* los propios afectos y *dominar* las propias pasiones” (Kant, MS XIV, 407, p. 265).

Ahora bien, Kant va a hacer una distinción entre afectos y pasiones, comprendiendo los primeros como algo pasajero que puede obnubilar la razón; mientras que a los segundos les da un carácter de inclinación. Dicha descripción ha quedado contenida en “*La Metafísica de las Costumbres*” como sigue:

Los *afectos* y las *pasiones* son esencialmente distintos entre sí; los primeros pertenecen al *sentimiento*, en la medida en que éste, precediendo a la reflexión, la imposibilita o la dificulta. De ahí que se llame al afecto *repentino o brusco* (*animus praeceps*), y la razón, mediante el concepto de virtud, dice que debemos *contenernos*; sin embargo, esta debilidad en el uso del entendimientos, ligada a la fuerza de las emociones, es sólo *falta de virtud* y – por así decirlo – algo pueril y débil, que puede compaginarse con la mejor voluntad y que lo único que tiene en sí de bueno todavía es que la tempestad pasa pronto [...] La *pasión*, en cambio, es el *apetito* sensible convertido en inclinación permanente (por ejemplo, el *odio* por contraposición a la ira) (Kant, MS XV, 408, p. 265).

Kant deja ver que, al menos en lo que corresponde al afecto, todo ente racional podría tomar control de estas, acallando sus motivaciones para dar paso a la *razón práctica*. Así, el actuar deja de ser subjetivo, si las acciones se piensan sólo para él, para inclinar la voluntad hacia la virtud, de modo que se contraponga la máxima generada de forma heterónoma a aquella que es del tipo categórico. No es que las inclinaciones, en general, no tengan cabida en la razón kantiana, pues, de hecho, Kant va a mencionar que ellas afectan el entendimiento; sin embargo, dicha razón a la que hacen alusión las inclinaciones es de tipo empírico, y se centran en estados de placer y displacer que hacen emerger las mismas.

Así, pensando la eutanasia - fuera de los márgenes de los cuidados paliativos finales, como decisión última sobre la existencia frente a la imposibilidad de una vida autónoma -, choca precisamente por la influencia de una inclinación –natural– a buscar la felicidad y el bienestar. Aunque dicha finalidad, especialmente la del bienestar, pueda encontrarse dentro de las leyes naturales, para Kant, una cosa es el bienestar, al que se mueve la razón práctica y otra, el estado de bienestar que surge de las inclinaciones, el cual implica la eliminación o ausencia del dolor y del sufrimiento. Dicho sea de paso, el primero suscita el segundo como un afecto propio del ser

humano frente a una situación de adversidad. De este modo, la inclinación natural del ser humano es buscar el menor sufrimiento posible, pues el dolor se siente fisiológica o anímicamente, y al sentirse (cosa que ya es empírica), genera un sentimiento que es propio del afecto, pues interfiere en el movimiento del entendimiento al pensar en la ley natural de autoconservación. Esto es algo que se quiere de suyo, mientras que el querer de la eutanasia es un querer que está inclinado hacia la situación *subjetiva* y no hacia la libertad; si entendemos libertad en el sentido más profundo de la teoría kantiana.

Una forma de rastrear este punto lo vamos a encontrar en “*La Crítica de la Razón Práctica*”, en la que Kant explica que, cuando las determinaciones volitivas se dan por un sentimiento de agrado, al sujeto lo único que le interesa es la cantidad y permanencia del sentimiento de deleite. Así, el filósofo de Königsberg sugiere:

Al hacer descansar la determinación volitiva sobre el sentimiento de agrado o desagrado que espera obtener de una cierta causa, entonces resulta del todo indiferente cuál sea el tipo de representación por la que se ve afectado. Lo único que le importa para decidirse por una u otra elección es cuán fuerte y cuán duradero sea ese agrado o desagrado, así como lo fácil que resulte conseguirlo o repetirlo [...] tampoco pregunta ningún ser humano al que sólo le interesa el agrado de la vida si las representaciones provienen del entendimiento o de los sentidos, sino tan sólo *cuánto y cuán inmenso deleite* le procurarán durante el mayor tiempo posible (Kant, KpR I, I, 1, §3, [A43], pp. 84-85).

El hecho de que las máximas surgidas a través de las inclinaciones que parten del afecto y la pasión sean rechazadas tan radicalmente por Kant, lo explica en dos puntos fundamentales, a saber: a) las máximas que ellas generan tienen su sustento en una causalidad de carácter empírico que se dirige a un objeto, con lo que ellas no buscan un fin trascendental como sí lo hacen las máximas que surgen del deber; b) las afectaciones internas que surgen a causa de las inclinaciones impiden una autodeterminación del sujeto que, en último término, es el dirigirse hacia el fin esencial de la humanidad, a través del ejercicio de la libertad. Kant sugiere:

La regla originaria conforme a la cual debo restringir la libertad se cifra en compatibilizar la conducta libre con los fines esenciales de la humanidad. No debo, pues, seguir sin más las inclinaciones, sino colocarlas bajo reglas. Aquel que somete su persona a las inclinaciones, actúa en contra de los fines esenciales de la humanidad, pues en tanto que ser libre no se ha de someter a las inclinaciones, sino que deber determinarse por la

libertad; si se es libre, se ha de tener una regla y esta regla es el fin esencial de la humanidad (Kant, VzM, 346, p. 162).

Finalmente, las inclinaciones no borran la libertad, sino que violan aquella ley de la libertad que implica que se es auténticamente libre, cuando se sigue el llamado de la razón. Ahora bien, si la libertad kantiana tiene una co-implicancia con el deber, entonces, se es plenamente libre en cuanto a que se sigue el deber. Todo ente racional se da a sí mismo el deber, en cuanto a que se es libre, sin que esto represente una mayor implicación de la libertad en el sujeto, cuando este deja de oír los dictámenes de la razón. Kant, por tanto, estipula que:

Si la máxima de la acción no supera esta prueba de confrontarse con la forma de una ley de la naturaleza en general, entonces es moralmente imposible. Así lo dictamina el entendimiento más común, puesto que la *ley natural* se halla siempre en la base de sus juicios más habituales, incluidos los juicios de experiencia. Por lo tanto, siempre tiene a mano dicha ley, sólo que en aquellos casos donde la causalidad debe ser enjuiciada por la libertad simplemente hace de esa *ley de la naturaleza* el tipo de una *ley de la libertad*, habida cuenta de que, sin tener a mano algo que pudiera convertirse en un ejemplo para los casos empíricos, no podría suministrar a la ley de una razón pura práctica el uso para su aplicación (Kant, KpR I, I, 2, [A123], p. 157).

Así, una justificación ética de la eutanasia, desde una perspectiva kantiana de la libertad y la autonomía, queda totalmente zanjada, dado que no existe en ella un principio de la autonomía y la libertad como el que exige, por ejemplo, una ética teleológica o utilitarista, como la de Stuart Mill, quien argumenta que:

Con respecto al daño (...) que una persona pueda causar a la sociedad, sin violar ningún deber preciso hacia el público ni perjudicar específicamente a ningún otro individuo más que a sí mismo, la sociedad puede y debe soportar este inconveniente por amor de ese bien superior que es la libertad humana (Tasset, J. 2011, p. 178).

Es notorio el hecho de que la experiencia empírica es el centro de la moralidad, sin que por eso no se exija el uso de la razón -tal como la comprende Kant-, para saber escoger aquello que fomente la virtud y lleve a la felicidad. De este modo, para aceptar moralmente la eutanasia, la voluntad debería tener un fin distinto al fin esencial de la humanidad, pero, como ello es lógicamente imposible, entonces, se debería negar, desde la base, toda posibilidad de una *razón pura práctica*.

De La Eutanasia como Principio de La Autonomía, La Libertad y La Voluntad

Carmona (2013) presenta, sobre la eutanasia, las siguientes consideraciones:

Con base en su calificación general, en la *eutanasia*, se toman en cuenta algunos factores como: 1). *La voluntad del propio paciente*, 2) *El estado y condiciones orgánicas y funcionales del enfermo*, 3) *Las personas que practica con habilidad, pericia, lleva a cabo la eutanasia*.

Por su finalidad o propósito se consideran: 1) **Eugenésica**: aquella que se ocasiona a dar muerte a productos con malformaciones congénitas, 2) **Criminal**: se refiere a la muerte sin dolor a individuos peligrosos para la sociedad como es la pena de muerte, 3) **Económica**: es la expiación de enfermos incurables que suponen elevados costos económicos, sanitarios y asistenciales, 4) **Piadosa**: por sentimiento de compasión hacia el propio paciente quien no reviste ninguna esperanza de poder sobrevivir, 5) **Solidaria**: es la muerte indolora a seres desahuciados, con la finalidad de utilizar sus órganos para salvar otras vidas (p. 36).

El análisis de los factores que posibilitan una acción en cuenta a la eutanasia, al menos en su carácter legal, implican un concepto de voluntad como querer de la acción, pero no en cuenta al deber, sino en cuanto al deseo o el objeto deseado, cuya materia es la “*buena muerte*”. Dicha voluntad implica una autodeterminación de la acción en torno a buscar las mejores condiciones para alcanzar la felicidad, o el estado de bienestar. Además, una voluntad así requiere un modelo de autonomía en el que las personas puedan decidir, no las leyes de su actuar, de acuerdo con el deber, sino de elegir la forma cómo se va a determinar a sí mismo, en su vida para alcanzar estados de bienestar, según sus deseos, teniendo en cuenta, siempre, que nadie puede imponerle un modo de vida que no sea querido desde su voluntad y una autonomía que sea capaz de imponer sus consideraciones de vida, por encima de cualquier otra consideración, que le sea contraria a su acción. Asumiendo que las mismas le lleven a su bienestar personal (y el de las mayorías), sin que, con dicha elección, se pueda lesionar los fines y convicciones de los que se encuentran a su alrededor.

En lo que compete al segundo factor, las condiciones de funcionalidad se vuelven fundamentales en este tipo de análisis sobre la eutanasia. Si se toma como referencia de vida aquellas condiciones orgánicas y psicológicas que posibilitan un “*vivir en el mundo*”, y se desarrollen de una forma conveniente para sus fines y objetivos de vida, lo que la eutanasia

postula es que existen condiciones de vida que hacen invivible la misma, y que, precisamente, la precariedad de la vida es la que, en muchos casos, limitan o anulan el ejercicio de la libertad y la autonomía, y deben presentarse como base para fundamentar un principio moral para permitirla. En contrapartida, Kant estipula que:

Aquella máxima que yo adopte con vistas a la libre disposición de mi vida se verá determinada en seguida, si me cuestiono como habría de ser dicha máxima para que una naturaleza se conserve con arreglo a una ley suya. Es evidente que dentro de semejante naturaleza nadie podría poner término a su vida *arbitrariamente*, dado que tal constitución no supondría un orden de la naturaleza muy perdurable; y así habría que operar en todos los demás casos (Kant, KpR I, I, 1 §8 [A76], p. 118).

El filósofo alemán no piensa su metafísica para una vida funcional, en el aspecto orgánico y psicológico, sin que descarte la presencia de ésta en su obra. Pero su racionalismo crítico no le deja pensar en otros linderos de la humanidad que no sean los lógicos, y deja fuera de todo carácter moral aquellos argumentos que tienen que ver con las posibilidades de elección sobre el cuerpo y la vida. Al hacer que dicha decisión gire en torno a la humanidad, en el compartir de la misma dignidad, Kant despoja al hombre de la elección sobre sí mismo, y lo aboca a un predestinismo natural del que no puede escapar. Así, para él, en sus “*Lecciones de Ética*”:

Tampoco debemos imponernos todo tipo de desgracias para soportarlas a continuación, ya que no hay mérito alguno en soportar desgracias que uno mismo se ha impuesto y de las que hubiera podido librarse; en cambio, hemos de sobrellevar estoicamente aquellos males que nos envía el destino y que son irremediables, pues el destino puede detenerse en tan escasa medida como una muralla que ya se está derrumbando (Kant, VzM [394-395], p. 214).

Así pues, como la enfermedad incurable o de tipo terminal y las enfermedades de carácter psíquico incapacitantes, nos vienen de la naturaleza y, en cierto grado, son cosas del destino, no pueden ser juzgadas racionalmente. Cabe preguntarse, sin embargo: ¿imponerle la permanencia en el dolor y el sufrimiento a una persona, cuando existen medios que van más allá de los cuidados paliativos, no podría ser un imponer, desde fuera, los mismos sufrimientos al paciente? Kant manifiesta que no, pues la razón pura presenta como un deber, antes de cualquier experiencia empírica, el respeto a la vida propia y ajena, sin lugar a excepciones de ningún tipo.

Incluso, si la autonomía del afectado se ha perdido, pues en ese caso le corresponde a un ente racional el imponerle a ese ser humano el deber de autoconservación de la especie.

Si, como analiza Adela Cortina, en el estudio preliminar a “*La Metafísica de las Costumbres*”, la ética kantiana tiene rasgos similares a la ética estoica y, tal como lo sugiere Kant, los males que nos llegan del destino han de ser soportados de forma estoica, entonces, ¿por qué apartarse en este punto del pensamiento de los estoicos, si, para ellos, existían argumentos de razón para llegar a terminar la vida en caso de enfermedad crónica terminal, degenerativa o con vida vegetativa? Boeri (2002), trayendo a colación algunos argumentos de la “*Anécdota Graeca*” de William Gray (1829), recuerda que:

Los motivos por los cuales una persona puede suicidarse son, según la ortodoxia estoica, los siguientes: (1) la patria o por los amigos, (2) por el deseo de evitar llevar a cabo actos vergonzosos o de decir cosas indecibles forzando por un tirano, (3) porque una grave enfermedad impidió que el alma hiciera uso del cuerpo como de un instrumento durante un largo tiempo, (4) por la pobreza o (5) por un estado de demencia o desvarío (*lêros*). Estos son “motivos razonables” para quitarse la vida; lo paradójico del caso es que, aun teniendo esos motivos, no cualquiera puede tomar la iniciativa de quitarse la vida, sólo el sabio (p. 26).

Es curioso notar que ciertos actos, como la defensa de la patria, pueden ser contados, por los estoicos, como un suicidio voluntario y que, más adelante, en la comprensión del acto, esto haya pasado de suicidio a un modo de defensa que implica un acto heroico. Esta tradición fue recibida por Kant y no la agrega a las formas del suicidio, es más, la misma es enmarcada como un acto de virtud avalado por el derecho. Si pensamos, por ejemplo, en el apartado (2), podemos remitirnos inmediatamente a la moral de las religiones del libro¹⁴, en donde la elección del martirio es una de las máximas manifestaciones de la fe, porque un hombre debería entregarse voluntariamente a la muerte antes que despreciar la fe o renegar de ella, para ir en busca de otros fines, como el salvar la vida. En este sentido, Kant tampoco hace ninguna mención, aunque esta es una muestra clara de la autonomía de la persona que, desde su libertad, podría decidir por el principio de autoconservación de la especie, no lo hace. Sin embargo, esto no se cataloga como ir en contra del imperativo categórico, sino que se enmarca como un deber de religión, y se

¹⁴ Haciendo alusión a las tres grandes religiones monoteístas que tienen en común el compartir, al menos, el Antiguo Testamento Bíblico. (Islam, Judaísmo y Cristianismo)

establece como fin esencial del hombre el llegar a la salvación, a través de la autoentrega de su vida.

El caso del martirio, dentro de las grandes religiones, y el hecho de que Kant no mencione nada sobre su inmoralidad, nos lleva a pensar que, siendo el martirio un medio para alcanzar un fin que es la salvación o la vida bienaventurada, éste sería un claro principio de la forma de imperativo hipotético. Sin embargo, se encumbra como un acto moral y deseable para la voluntad, y se establece que, bajo ciertos parámetros, y en busca de un fin mayor, la iglesia canoniza un principio que no es deseable como moral, y establece unas pautas esenciales para hacer del mismo un deber deseable y que se debe aceptar de forma racional.

Curiosamente, aunque tanto en la eutanasia como en el martirio, el sujeto es el que escoge propinarse la muerte por medio de un tercero, autoeliminando su propia libertad. Esto lleva a la moralidad, o inmoralidad del mismo acto. En la primera, se busca el fin del sufrimiento, y en el segundo, la proclamación de la fe. Aunque, en los dos, se niegue el primero de los deberes del sujeto consigo mismo. Sin embargo, si se analiza el hecho de forma racional y desde los principios de la fe, el que rechazare el martirio, apostatando de su fe, podría luego, a través del arrepentimiento y como argumento de razón, pedir el perdón y la reincorporación a la comunión con la iglesia o comunidad religiosa, argumentando que es necesario para los suyos y para la sociedad y, explicando que el martirio es una invitación de Dios y no una obligación (de hecho, nadie podría juzgar, con suficientes argumentos, la evitación de la muerte bajo un acto de prudencia o de principio de razón). Empero, el juicio de quien dejare de realizar el acto del martirio, bajo esas premisas, es el de un egoísmo moral.

Lo de la eutanasia, como salida médica, adelantando la consecuencia inevitable de la muerte o por la falta de capacidad para vivir una vida autónoma y libre, es otra cosa, ya que, en dicha solicitud, se juzga egoísta a quien sólo busca elegir sobre su vida, por causa del sufrimiento o la impotencia de llevarla de forma digna bajo óptimas condiciones. En efecto, no es atenuante para el juicio moral el hecho de que el hombre debe evitar el sufrimiento y el dolor, y que, en función de la misericordia, debería permitirse al sujeto elegir sobre el fin de su existencia por estas causas. La máxima sigue siendo de carácter hipotético, porque se busca el fin del sufrimiento a través de la eutanasia clínica. Pero aquí sí es inmoral decidir terminar la vida, porque no media ningún principio de religión, aunque se dijera que el mismo Dios escogió el morir por manos de los romanos para sanar el sufrimiento (enfermedad del pecado) del mundo.

El hecho de que existan, al menos estas dos excepciones en los sistemas morales cristianos y kantianos, lleva a poner en tela de juicio la máxima universalidad de un imperativo categórico como el deber de la autoconservación de la especie. Aunque Kant postula que este principio no tiene ninguna excepción, el silencio kantiano, al respecto, deja abierta la cuestión de: ¿hasta dónde el imperativo categórico está iluminado por las costumbres de los pueblos?, ¿puede ser que la *razón práctica* de Kant no sea más que el resultado de su entorno, su cultura y sus convicciones (incluso religiosas), y termina respetando los linderos que podían desacreditar su teoría frente a la autoridad?¹⁵.

En todo caso, el sentido pragmático -para determinar qué es y qué no es comprendido como eutanasia- parte de los fines propios que se quieran alcanzar. De ahí que reflexiones, como la utilitarista y la estoica, sean los principios teóricos que puedan habilitar dicha práctica. Kant no nos posibilita dichos juicios pragmáticos, pues ellos están permeados de una variedad de estados emocionales y psicológicos que imposibilitan la generación de principios universales sólidos que provengan de una abstracción pura *a priori*. De eso da cuenta Fajardo (2021), cuando expone:

Una fundamentación moral no enraizada en planteamientos pragmáticos, o en la antropología, tiene que ir irremediabilmente a parar en una metafísica (Aparicio – Gómez, 2006). Si queremos salir de nuestro estado de infantilismo, narcisismo, egoísmo, sentimentalismo, es obvio que no se puede fundamentar la moral en presupuestos empíricos o religiosos, ha de fundamentarse *a priori* (p. 132).

Así, quedan planteadas y zanjadas para siempre, desde la perspectiva de Kant, otras posibilidades de comprensión de lo moral: bajo las formas *a priori* del entendimiento no se

¹⁵ En el prólogo del libro “*El conflicto de las Facultades*”, Kant presenta un cruce de correspondencia entre Federico Guillermo, Rey de Prusia y él; dichas correspondencias mencionan algunos cuestionamientos hechos por académicos a la obra kantiana, acusándolo de deformar algunos principios de la Sagrada Escritura y el Cristianismo. Kant responde a dicha acusación como sigue: “En cuanto a *maestro de la juventud*, esto es, entendiendo que con ello se alude a mis cursos académicos, nunca he vertido juicio alguno sobre la Sagrada Escritura o sobre el cristianismo, ni tan siquiera podía hacerlo” (Kant, I., (1798.) En Aramayo, R. (s.f) <Ak. VII 7> p. 52). Durante toda la carta va a demostrar el respeto que tiene hacia el cristianismo y defenderá su inocencia de las acusaciones mencionando que la revelación cristiana ayuda a llenar el déficit sobre algunos temas. Además, el mismo Kant expresará que (hablando de su texto: “*la religión dentro de los límites de la mera razón*”) “[...] Pues lo que constituye su mejor y más perdurable panegírico, es la coincidencia establecida en esa obra entre la Biblia y la más pura fe moral de la razón, habida cuenta de que gracias a ello, y no por erudición histórica, es como ha ido restableciéndose una y otra vez el tan a menudo desnaturalizado cristianismo, siendo esto lo único que podría restablecerlo de nuevo más adelante en unas circunstancias similares, que no dejarán de comparecer en el futuro” (Kant, I., (1798.) En Aramayo, R. (s.f) <Ak. VII 9> p. 55)

puede dar un diálogo de consensos, pues, con estas universales, no existe la posibilidad de diálogos, como en el caso de la teoría ética de Habermas, de argumentos razonables. Todos, sin ninguna excepción, deben llegar a las mismas conclusiones, y quien llegare, bajo la pretensión de dominio de la *razón práctica* a un argumento distinto a lo enmarcado desde la forma del imperativo categórico, se encontraría bajo un error y no sería autónomo en sí mismo, sino víctima del dominio de su querer empírico. Esto lleva a plantear una radicalidad kantiana frente a toda forma de suicidio (entre ellos, la eutanasia, aunque no la mencione como tal). Kant lo condensa así:

El suicidio constituye la suprema violación de los deberes para con uno mismo. ¿En qué consiste el carácter aborrecible de este acto? No hay que buscar el fundamento de tales deberes en las prohibiciones de Dios, ya que el suicidio no es algo aborrecible porque Dios lo haya prohibido, sino que por el contrario Dios lo ha prohibido porque era aborrecible; en este caso, si el suicidio fuera aborrecible porque Dios lo hubiera prohibido, yo no podría conocer la razón de esa prohibición, que es justamente el tratarse de algo aborrecible en sí mismo. Por consiguiente, la razón de considerar aborrecibles el suicidio y otras violaciones de los deberes no ha sido extraída de la voluntad divina, sino de su intrínseco carácter repulsivo. Esta repulsión estriba en que el hombre utiliza la libertad para autodestruirse, siendo así que sólo debe servirse de ella para vivir como hombre. El ser humano puede disponer de todo cuanto forme parte de su persona, más no de su persona misma, así como tampoco puede volver en contra suya a la libertad (Kant, VzM [341-342], pp. 159 - 160).

Lo que el filósofo de Königsberg sugiere es una restricción de la intencionalidad del acto, pues, para él, la única intención que debe mover el actuar es siempre el cumplimiento del deber, y todo lo que estuviera fuera de dicha intención, entonces, no tiene más que caer bajo el peso de la inmoralidad y la heteronomía¹⁶. De este modo, el mundo de la vida, es decir, la experiencia empírica de la cotidianidad queda relegada a la lógica establecida en la “*Crítica de la Razón Pura*”, la cual tiene, como cometido, eliminar todo conflicto de orden teórico para establecer una

¹⁶ Esta distinción entre inmoralidad y heteronomía se hace necesario ya que, si bien, la heteronomía siempre tiene como campo de predominio un actuar con respecto a un fin diverso al fin de la acción moral, es decir a un objeto externo, sin embargo, existen acciones heterónomas que no violan la moralidad y que de suyo son buenas; sin embargo, la inmoralidad se dice de toda aquella acción que vaya en contra de los principios de la *razón práctica*, es decir, el deber.

verdad universalmente válida para todos. Sin embargo, en el caso de la eutanasia, el dilema moral aflora inmediatamente, pues, si, por un lado, es inmoral el irse en contra del fin esencial del deber, por otro, se obliga a un ser racional a autoimponerse, como suyo, un sufrimiento que le viene o, sostenerlo, haciendo imposible el sosiego de la existencia.

Para poder eliminar la posibilidad de la elección de la “buena muerte” y de toda muerte autoinflingida, o de cualquier elección que tenga características de costumbres sociales aisladas o exclusivas, Kant ha tenido que sacar de la ecuación toda inclinación de carácter empírico, y ha debido descentrar el deseo de felicidad –que era el principio de la virtud en las corrientes éticas griegas y helénicas- para supeditarla a un fin alcanzable como promesa, y no como fin de la acción. El filósofo alemán lo expresa así:

La felicidad guarda una relación necesaria con la moralidad, ya que la ley moral conlleva esta promesa de un modo natural. Si he actuado de manera que me haya hecho digno de la felicidad, entonces también puedo esperar disfrutar de ella, y tal es el móvil de la moralidad. No puede prometerse a nadie el conseguir la felicidad sin moralidad (Kant, VzM [303], p. 119).

Quien se acerca a la eutanasia, obviamente, va en cierta medida, en una búsqueda de la felicidad que implica la cesación del sufrimiento y el dolor, y esto es asumido como un fin que involucra una forma de tenacidad y la osadía no sólo para con sus acciones, sino como cumplimiento de una vida vivida desde la libertad, y la completa autonomía. Dicha finalidad se establece, para ellos, en el siguiente presupuesto: es mejor morir antes que vivir una vida llena de penurias y sin bienestar¹⁷. Si la felicidad es el objeto de la vida moral, no puedo autoimponerme la infelicidad que me produciría una vida colmada de dolores, ni tampoco podría imponer a los demás llevar una vida de desdicha causada por la impotencia de cargar con los padecimientos de otros. Como no puedo autoimponer, de forma egoísta, mi principio de felicidad a otros, ni los otros pueden poner obstáculos a mi autonomía, entonces, es mejor morir “a tiempo y tan dulcemente”, que puedan seguir su vida autónoma sin imponerles el soportar mis sufrimientos.

¹⁷ Recordemos que Kant va a hablar de una obligación del ser humano de buscar el bienestar, y que en nombre de este el sujeto debe pensar más en su propia felicidad que en la ajena. Esto plantea, sin embargo, una limitante: no puede buscarse el bienestar oponiéndose al deber, es decir, sólo se puede tener bienestar cuando se es moral, por lo que es sacrificable todo bienestar de la persona en orden a conservar la moral, aunque eso conlleve un sufrimiento indecible para el sujeto, pues sufrir el dolor que nos llega por razón de la naturaleza – en cuanto a enfermedades incapacitantes o que impiden la posibilidad de una vida libre y autónoma - es más moral que buscar por cualquier medio posible para terminar radicalmente con el sufrimiento, aunque con ello se tenga que embargar una elección libre.

Esta forma de principio es lo que hace inexequible que, un tema como el de la eutanasia, pueda ser tratado desde los planteamientos éticos de Kant. El concepto de autonomía del filósofo alemán borra todo rasgo antropológico de su concepción, y la subscribe a un ejercicio formal – racional- que exige, de suyo, no dejarse sucumbir frente a ninguna intromisión que no parta de la *razón práctica*. Además, permite generar una cierta ascesis moral que aleja de todo cumplimiento de la acción bajo la forma *de conformidad con el deber*. Tampoco es asequible una forma de justificación de la eutanasia, en una ética filosófica cristiana del corte de Tomás de Aquino, quien, por caminos distintos, llega a las mismas conclusiones metodológicas kantianas. Sin embargo, Kant, en “*La Fundamentación de la Metafísica de la Costumbres*”, va a abrir una pequeña brecha que nos puede conceder un “pero” a esta ética que parecería, a primera instancia, tan cerrada. El tema que abre la apertura a una posibilidad moral de la eutanasia, incluso, desde una ética kantiana, tiene que ver con la dignidad, la cual será objeto de análisis del siguiente capítulo.

Capítulo III: El Concepto de Dignidad y su Relación con la Autonomía

Una vez puestas las bases del concepto de autonomía, y cómo Kant entiende la misma, desde el ejercicio de la *razón práctica*, y como autocoerción de aquello que él mismo llama *patologías del alma*, nos hemos de centrar en su visión de “*dignidad*” que, en el entramado de una *metafísica*, responde a un especial atributo esencial de todo ente racional, y que, en cuanto al ser humano, guarda una especial connotación, ya que no es tratada por el filósofo alemán como una cuestión de singularidades, más bien, responde a una cuestión que se enmarca en la especie como tal. En este sentido, Suárez (2016), trayendo a colación la definición de dignidad del *Diccionario de la Real Academia Española* (RAE), menciona lo siguiente:

El diccionario de la Real Academia Española (RAE) nos dice que “Dignidad significa cualidad de digno, excelencia y realce de las personas. Igualmente, es un valor y un derecho que debe ser reconocido en todo ser humano, pertenece al campo ético y viene dado a los hombres” (p. 23).

La Dignidad Humana en la Teoría Kantiana

De entrada, para el filósofo de Königsberg, las nociones de deber y autonomía recorren todo el concepto de dignidad, de modo que los deberes y la autonomía responden al reconocimiento de una dignidad propia de la especie humana. Así, los deberes responden a un fin específico que no es otro que el mismo hombre, en su condición humana. El hecho de que Kant vea, de forma aborrecible, la instrumentalización de una persona para alcanzar fines específicos propios de los imperativos de carácter hipotético, y a los vicios, como actitudes de los entes racionales de carácter instrumentalizador de las pasiones y afecciones desordenadas, se debe, precisamente, a que el hombre posee un gran valor dentro de su sistema moral, incluso, reconociendo como inmoral todo acto que, desde una autonomía personal, lo lleve a convertirse en un medio para alcanzar fines estratégicos.

En cuanto a esto, Kant, en sus “*Lecciones de Ética*” expresa:

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. En cambio, un hombre que haya practicado mal los deberes para con los otros, que no haya sido ni benevolente ni compasivo pero que haya observado sin embargo los deberes para consigo

mismo, viviendo de acuerdo con ellos, si sustenta cierto valor interno (Kant, VzM [340-341], p. 158).

La especial conexión entre el sujeto individual que se dicta su propia ley y que actúa desde el deber y la humanidad misma, hace que su actuar no sea sólo para sí, sino que responda a un guardar la dignidad de la humanidad en sí mismo. De modo que él, en su propia persona, carga a toda la humanidad, y sus actos redundan en beneficio/daño a esa humanidad que se sustenta en sí mismo. Hay un hecho que marca todo el discurso kantiano de la dignidad que se encuentra en “*La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*”, y que se centra en la distinción que existe entre el fin específico que es el hombre y los fines estratégicos o contingentes que surgen del actuar bajo el influjo de las inclinaciones, y que serán categorizadas por Kant, bajo los términos de *precio* y *dignidad*, así:

En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.

Lo que se refiere a las inclinaciones o necesidades del hombre tiene un *precio comercial*; lo que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por un simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto*; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad* (Kant, GMS II, pp.92-93).

Este valor interno es lo que Kant busca defender en su moral, pues, sin él, todo ser humano puede ser asumido como materia de nuestras determinaciones, de modo que el ser humano, dejándose llevar por lo contingente, y poniendo su actuar en esos fines, puede terminar cosificándose a sí mismo y al otro, y en los dos a la humanidad, eliminando toda dignidad. Así lo expresa Kant, en su “*Metafísica de las Costumbres*”:

En lo que respecta al deber del hombre hacia sí mismo considerado *únicamente* como ser moral (sin atender a su animalidad), tal deber consiste en lo *formal* de la concordancia de las máximas de su voluntad con la *dignidad* del hombre en su persona; por tanto, en la prohibición de despojarse del *privilegio* de un ser moral, que consiste en obrar según principios, es decir, despojarse de la libertad interna, convirtiéndose en juego de meras inclinaciones y, por tanto, en cosa (Kant, MS I, §4, 420, pp. 278-279).

A diferencia de cualquier concepción ontologista de la *dignidad*, lo que opera en la concepción kantiana de la dignidad es el hecho de que el hombre posee dignidad por ser racional. Y, por serlo, posee una voluntad y una autonomía propia que surge de la libertad que tiene, para darse a sí mismo, a sus propias leyes en orden a la *razón práctica*. Se hace una distinción, no de grado, sino de carácter, de la dignidad, pues sólo los seres racionales son personas, mientras que aquellos que adolecen del uso de razón, ya – bien porque lo han perdido o bien porque no lo han desarrollado aún- comparten la dignidad de la especie humana, y se les atribuye, en general, aquello que se desarrolla en lo individual. De este modo, para Kant:

La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas (Kant, MS II, I, 2, C, §38, 462, p. 335).

Lo que Kant estipula, en esta definición, tiene, como mínimo, dos cuestiones importantes sobre la comprensión de *dignidad*:

- 1) La dignidad humana tiene su fundamento en la autonomía. Ésta misma es su salvaguarda, pues, el hecho de que ningún hombre pueda ser utilizado como medio para alcanzar fines contingentes, se debe a que la segunda formulación del imperativo categórico exclama que “*el hombre es un fin en sí mismo*”. Esto hace que todos los actos que son morales respondan a dicho fin y se iluminen en el mismo principio; entre tanto, un acto contrario a dicho imperativo no degradaría la dignidad de la persona, sino que la negaría automáticamente y convertiría al hombre en una cosa, entre las cosas.
- 2) La dignidad humana se encuentra por encima de cualquier otro concepto de dignidad que pueda ser atribuible a cualquier otra creatura. Así, mientras que las especies no racionales que no son humanas podrían ser usadas como medios y cosificadas para el uso del hombre, el hombre (sea persona o miembro de la especie) posee esa dignidad de manera inalienable, sin grados y sin ajuste a las contingencias.

Kant, en “*La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*”, ya había señalado esta doble vertiente de la comprensión del concepto de dignidad, pues, al hablar del *reino de los fines*, establece como fundamento de la dignidad de todo ente racional, la *autonomía*. Como ésta

es la expresión de una voluntad libre que se dirige siempre por la razón a actuar, según una *legislación universal*, entonces, siempre se dirige a un *fin esencial* que no es otro más que lo expresado por el filósofo alemán en la segunda formulación del imperativo categórico “*el hombre es fin en sí mismo*”. Él lo establece de esta manera:

Y ¿qué es lo que justifica tan altas pretensiones de los sentimientos morales buenos o de la virtud? Nada menos que la participación que da al ser racional en la *legislación universal*, haciéndole por ello apto para ser miembro de un reino posible de los fines, al cual, por su propia naturaleza, estaba ya destinado, como fin en sí mismo y, por tanto, como legislador en el reino de los fines, como libre respecto de todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquéllas que él mismo da y por las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que el mismo se somete al mismo tiempo). Pues nada tiene otro valor el que la ley le determina. Pero la legislación misma, que determina todo valor, debe por eso justamente tener una dignidad, es decir, un valor incondicionado, incomparable, para el cual sólo la palabra *respeto* da la expresión conveniente de la estimación que un ser racional debe tributarle. La *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional (Kant, GMS II, p. 94).

Si la autonomía se establece como el fundamento de la dignidad, y al mismo tiempo, la ley también tiene una dignidad, esto se debe a que el hombre, en su libertad, puede establecer las leyes de su actuar, y puede escoger, a la vez, desde la libertad, optar por el deber que dichas máximas de la *razón práctica* le sugieren. Así, la dignidad del ser humano, en Kant, se establece bajo los principios de razón y libertad, los cuales establecen el principio de la autonomía, sin la cual, cualquier ser racional podría verse excluido del reino de los fines. Para solucionar esta exclusión ante la pérdida de la autonomía, Kant debe establecer el principio de la dignidad fuera de toda subjetividad, sin que por ello se excluyan la individualidad de la persona; por ende, la dignidad pertenece a todos aquellos que hagan parte de la especie de los entes racionales, que en el caso del hombre sería la humanidad, y su singularización en cada uno es a la vez propia y participada, y dada por su misma naturaleza.

En estas mismas líneas, la reflexión hecha por Suárez (2016) sobre los alcances del concepto de dignidad sugiere que:

La valoración de la vida humana sigue vigente; sólo por ser humano, dice Kant, el hombre posee un valor intrínseco que no tiene igual y mucho menos precio, pues el atribuirle un valor intrínseco a los seres humanos posibilita la dignidad de los mismo; el hombre, como ser dotado de razón y voluntad, es un fin en sí mismo que merece y da respeto, es capaz de distinguir lo bueno de lo malo, de tomar decisiones como ser autónomo, libre y racional (p. 24).

Tan preciada solicitud de la dignidad de la persona – y en general, todo ente racional – se ve custodiada por la primacía que tiene el sujeto en el reino de los fines. Así, independiente de cualquier fin que buscará el hombre alcanzar con su actuar, para que este sea moral, tendrá que salvaguardarse y salvaguardar a los otros, como *fin esencial de su actuar*. Kant establece, desde esta forma de comprensión de la dignidad humana, una forma en la que el imperativo categórico debe fundar la ley del actuar, que se expresa en la siguiente formulación: “obra con respecto a todo ser racional – a ti mismo y a los demás – de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí mismo” (Kant, GMS II, p. 97). Con ello, se evita toda posible manipulación objetual del sujeto para alcanzar fines contingentes.

Ahora bien, para Kant, la dignidad humana se establece en la racionalidad del sujeto y tiene como fundamento la autonomía, lo que significa que la dignidad humana se juega en la capacidad que tiene toda persona de poder autolegislarse; es decir, que nuestra capacidad de tener una voluntad para el actuar es lo que hace posible que se someta a una legislación universal. En “*La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*”, Kant lo expresa como sigue:

Nuestra propia voluntad, en cuanto que obrase sólo bajo la condición de una legislación universal posible por sus máximas, esa voluntad posible para nosotros en la idea es el objeto propio del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legislador universal, aun cuando con la condición de estar al mismo tiempo sometido justamente a esa legislación (Kant, GSM II, pp.100-101).

De esta manera, la dignidad no parte de la condición de posibilidad que pueda tener un individuo frente a las realidades fenoménicas, sino que va más allá, pues su carácter nouménico hace que no se pierda bajo ninguna condición, porque la falta, o pérdida de la facultad del entendimiento, o la ausencia de posibilidad de tomar decisiones autónomas, no es una razón suficiente para atentar contra la dignidad humana representada en el sujeto, y mucho menos, de

las situaciones contingentes que, desde un punto empírico, podrían darse en situaciones, como el sufrimiento y la enfermedad. Para Kant, la dignidad humana es un atributo esencial de todo ser humano, y no está mediado por condiciones de posibilidad o atributos adjetivables, ya que, para la ética kantiana, lo que todo hombre debe buscar es el cumplimiento del deber y no la felicidad en su actuar, pues esta última sólo se alcanza al final, y todo el actuar del hombre debe hacerlo digno de poseerla.

Campos (2007), al hablar del concepto de “*dignidad de la persona humana*”, va a asumir como punto de partida para una definición de lo que es la dignidad humana, los mismos planteamientos kantianos, y trayendo a colación el hecho de que, por ser seres “*racionales*”¹⁸, no tienen precio.

Ese elemento teleológico¹⁹, no puramente negativo, consustancial a la dignidad de la persona humana es la que permite afirmarlo como sujeto. La dignidad significa para Kant – tal y como expresa en la “*Metafísica de las Costumbres*” – que la persona humana no tiene precio, sino dignidad: “Aquello – dice Kant – que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor intrínseco, esto es, dignidad” (p. 28).

Esto le da pie a Campos para afirmar que, desde el concepto de dignidad humana, se desprende una teoría de los valores que establece los principios del derecho, los cuales van a girar en torno a la vida, la igualdad, la libertad y la seguridad. Para el autor, esto plantea, hoy, grandes problemas, debido a los avances de la ciencia y las nuevas comprensiones y postulaciones éticas; sin embargo, para Campos, los Estados se encuentran en la obligación de salvaguardar la dignidad de la persona, porque:

La dignidad de la persona emana de su naturaleza de ser moral, de ser libre y racional, por su superioridad sobre todo lo creado, por ser siempre sujeto de derecho y nunca instrumento o medio para un fin. La persona es el valor jurídico supremo y su dignidad es independiente de su edad, capacidad intelectual o estado de conciencia. La dignidad de la persona es la que se le debe a la persona en su calidad de tal, lo que es adecuado a la

¹⁸ En el artículo aparece el término “*irracionales*”, que claramente es un error de citación, pues la cita habla directamente de la comprensión de persona que, para Kant, es constitutiva de todo ser racional.

¹⁹ El elemento teleológico al que se hace mención es la idea de que el hombre es fin en sí mismo, que es uno de los elementos que, como ya hemos mencionado, subyace en la idea de dignidad humana.

naturaleza humana como ser persona, su respeto es la base del Estado de Derecho (Campos, 2007, p. 31).

Curiosamente, aunque se asumen muchos de los presupuestos de la teoría kantiana, en esta comprensión, se mezclan también elementos de la visión cristiana de la dignidad humana. Esta, partiendo de la idea mencionada en el capítulo anterior sobre el concepto de persona, implica una clara consonancia a la relación hombre – Dios. En Kant, claramente, el concepto trascendente no entra en juego en una comprensión racional del ser humano, porque el punto de referencia cambiante también implica un viraje en toda la concepción de dignidad humana que las dos teorías manejan, aunque puedan llegar a algunas conclusiones similares.

La Dignidad Humana, Según la Teoría Cristiana

Campos (2007) trae una conceptualización, dada por el filósofo francés Jacques Maritain, en la que se mezclan las comprensiones kantianas y escolásticas sobre el concepto de dignidad humana, y que reza así:

Decir que el hombre es una persona, es decir que en el fondo de su ser es un todo, más que una parte.

Este misterio de nuestra naturaleza es el que el pensamiento religioso designa diciendo que la persona humana es la imagen de Dios. El valor de la persona, su libertad, sus derechos, surgen del orden de las cosas naturalmente sagradas que llevan la señal del Padre de los seres. La persona tiene una dignidad absoluta porque está en relación directa con el absoluto (p. 29).

En el cristianismo, el lugar que ocupa el ser humano es diferente a todos los seres que pueden existir, porque la dignidad se dice de manera propia, sólo de las personas. No como en Kant, de todo posible ente racional, que pudiese existir. Maritain no pierde de vista el hecho de que el ser humano, por su naturaleza, está dotado de inteligencia; sin embargo, esta no es la razón primaria de la dignidad, porque ella no se reduce a las facultades con las cuales el ser humano llega a la vida, sino que le antecede a sí mismo, en un proyecto creacional de Dios que le comparte su semejanza, de modo que ella es condición ontológica del ser del hombre.

Hervada (1994) sugiere que:

Esta dignidad ontológica sólo es propia de la persona, del ente personal. La persona, en efecto, es propiamente un tipo de ser que participa en las más altas perfecciones ontológicas, por lo que Santo Tomás de Aquino pudo decir que la persona es *quod est*

perfectissimum in tota natura. Sólo el ente que participa del más alto nivel del ser, aunque sea de modo finito, es persona. Este nivel más alto del ser es el espíritu – inmaterial- que es la suprema participación en el ser: el más alto modo de ser. Por eso, en nuestro universo, sólo el hombre es persona, en cuanto compuesto de un cuerpo y un alma espiritual (p. 14).

La idea del alma inmortal no es ajena a la ética kantiana, al igual que la idea de Dios, cosa que ya se explicó en el capítulo anterior; sin embargo, hay que anotar que tanto la inmortalidad del alma y Dios son categorías de la *razón pura*, las cuales le dan un cierto soporte a la *razón pura práctica* del actuar moral. En el cristianismo, la situación es a la inversa: se es moral porque, en la participación del ser, Dios ha dado al hombre una perfección mayor que a los otros seres de la creación, que se corresponde con un concepto de dignidad, bajo la noción teológica de “*imagen de Dios*”. Así:

Este otro orden del ser es el espíritu, que por serlo participa de los atributos típicamente divinos: la inteligencia y la voluntad, junto con la libertad; es así imagen y semejanza de Dios, del Ser subsistente o simplemente *el Ser*, del que todos los demás son participación creada.

Entre el ente personal o persona y los entes no personales hay un *hiatus*, no una continuidad de mayor perfección en el mismo orden del ser material, sino un salto esencial, otro orden del ser que por su superioridad comporta en la persona una eminencia o excelencia típicas y particulares, que es lo que llamamos dignidad, tradicionalmente expresada como *imago Dei* (Hervada, 1994, p. 16).

Este salto esencial hace que la dignidad humana, en el pensamiento cristiano, no tenga que ver con las relaciones que el mismo tenga con sus facultades o con las relaciones que pueda realizar en la vida. Dicha dignidad es absoluta por el mismo hecho de que cada hombre comparte la esencia humana. En esto, es muy similar a la concepción de dignidad kantiana, sólo que, para Kant, dicha dignidad está orientada en orden a la naturaleza y la razón, mientras que, para el cristianismo (y en general para las religiones), ella se orienta a un fin trascendental fijado desde el momento de su creación por parte de Dios.

Ahora bien, la dignidad humana tiene implicaciones en el actuar humano, pero de forma muy diferente a la que es comprendida por Kant. Para el filósofo de Königsberg, ella se desprende de la autonomía de la persona por la cual puede darse su propia ley, que tiene, como

punto de referencia, la dignidad humana. Para el cristianismo, en general, el concepto teológico de dignidad humana tiene, como punto de referencia, responder o no a un mandato superior que dicta el obrar del hombre con miras a un fin. Esta relación deber-dignidad, en Kant, se encuentra postulada, por ejemplo, en “*La Metafísica de las Costumbres*”, como sigue:

Tal deber consiste en lo *formal* de la concordancia de las máximas de su voluntad con la *dignidad del hombre* en su persona; por tanto, en la prohibición de despojarse del *privilegio* de un ser moral, que consiste en obrar según principios, es decir, despojarse de la libertad interna, convirtiéndose en juego de meras inclinaciones y, por tanto, en cosa (Kant, MS I, § 4, 420, pp. 278-179).

Mientras que, Hervada (1994), por su parte, sobre la concepción cristiana menciona: Cuando hablamos de que la persona humana es *imago Dei*, junto a la inteligencia, la voluntad y la libertad, habría que añadir el carácter exigitivo o exigencia de ser, que es el modo como la persona humana participa del acto puro propio de Dios. Lo que en Dios es, en el hombre debe ser, siempre salvando la analogía. Por ejemplo, Dios es Amor, el hombre debe amar (p. 20).

De este modo, el reconocimiento de la persona, como “*imago Dei*”, implica que todo actuar tiene, como fin, un acercamiento a las perfecciones de Dios, lo cual hace que la misma dignidad alcance una mayor plenitud en el plano de lo que en la teoría cristiana –término que Kant llevará a su teoría ética– es comprendido como *santidad*. Ahora bien, la obediencia a los mandatos de las leyes de la naturaleza (Kant también los reconoce), junto con los preceptos divinos, requieren un actuar por imitación. Así, la libertad queda supeditada a las elecciones que el hombre, a través del libre albedrío, realiza, aceptando con ello el reconocer y obedecer a Dios o no, en orden a un fin que no reside en sí mismo, a saber, la salvación (visión beatífica), a la cual está llamado desde el momento de su creación.

Sin dejar de lado que, tanto para Kant como para el cristianismo, el respeto de la dignidad de la persona es uno de los elementos fundamentales del juicio de las máximas del actuar, al igual que el reconocimiento de la naturaleza racional del hombre que lo lleva a actuar siempre con una voluntad dirigida por ella. Podríamos sintetizar las diferencias entre el cristianismo y el kantismo sobre el particular así:

- Para el cristianismo, la dignidad del hombre es una realidad onto-teológica, de participación con la naturaleza divina, a la que debe responder. Para Kant, la dignidad

humana es un atributo que le viene al hombre de la naturaleza por el hecho de pertenecer a la especie.

- Para el cristianismo, la dignidad humana se acrecienta por la participación en la vida de gracia, por medio del bautismo, y se construye, con miras a la visión beatífica. Para Kant, no existe un aumento de dignidad y tampoco pérdida por ausencia de sus condiciones naturales o externas.
- El hecho de que la dignidad humana sea onto-teológica, como participación del ser de Dios, implica que el hombre tiene impreso, dentro de sí, la ley divina, y la razón responde a conocer y llevar al hombre a responder a esa misma ley, con miras a alcanzar la perfección en Dios. En cambio, para Kant, la dignidad humana, en cuanto a ser racional, lo hace darse a sí mismo sus propias leyes a través de la autonomía.

Crítica al Concepto de Dignidad Kantiana

Posterior a Kant, muchos filósofos y filósofas han hecho una dura crítica a la postura kantiana de derivar la dignidad humana de la mera racionalidad, pues se reconoce que la escisión, planteada por Kant, entre el yo fenoménico y el yo nouménico (empírico y racional), desconoce que la dignidad se juega en el plano histórico y en la construcción subjetiva de la vida. Si bien es cierto que el propósito kantiano es establecer los fundamentos de una moral universal, no se puede perder de vista que, como menciona Nussbaum:

Kant, por supuesto, no estaba de acuerdo²⁰, lo cual le llevó a concebir el ser humano como un ser fundamentalmente escindido que vive en dos reinos distintos: el reino de la necesidad natural y el reino de la libertad racional/moral. Kant pensaba que todos los animales no humanos, así como el lado animal de la vida humana, iban ligados al reino determinista de la naturaleza. Si nos elevamos por encima de este reino y existimos también en un reino de fines es en virtud de nuestra capacidad para la racionalidad moral. Para Kant, por tanto, la dignidad humana y nuestra capacidad moral, la fuente de la dignidad, están radicalmente escindidas del mundo natural (Nussbaum, 2007, p. 141).

²⁰ La oposición kantiana de la que habla Nussbaum en este apartado es con la noción de los estoicos, para quienes “el reino de las libertades humanas era también, al mismo tiempo, un reino natural que sigue leyes deterministas. Con razón o no, pensaban que no hay necesidad de eximir la libertad humana de las leyes naturales para darle el valor que merece” (Nussbaum, 2007, 141). Esto conlleva, como es claro, el hecho de que el hombre en su construcción de la vida de virtud tenga también que decidir sobre aquellos procesos que son básicos para su vida y responder a las necesidades humanas naturales, de ahí que tengan una apertura clara a un hecho como el suicidio cuando la vida no puede ser vivida de forma virtuosa.

La crítica que, desde Hegel en adelante, van a realizar filósofos y filósofas sobre esa escisión es lo que llevará a la recuperación de las nociones de “vida buena” de filósofos como Aristóteles y los estoicos, ya que es claramente comprensible que no se puede hablar de un concepto ontológico de dignidad humana sin más, sin observar que, por esta misma dignidad, existen condiciones de vida que pueden hacer, más o menos, dignas la vida de una persona y, que esas restricciones también involucran una dignidad que parte del reconocimiento de la igualdad, elemento fundamental del derecho.

Para Nussbaum, por ejemplo, la dignidad va más allá del plano ontológico, pues parte del hecho de que tanto animales humanos como no humanos tienen dignidad, y que el ser humano tiene una dignidad humana que se solidifica –podríamos decirlo– en las condiciones de vida buena que cada persona tiene. De este modo, la persona debería vivir siempre de acuerdo con su dignidad, porque la ausencia de alguna de las condiciones fundamentales (capacidades en Martha Nussbaum) para el desarrollo de la vida, reducen esa dignidad. Esto llama a los Estados a que, en sus políticas públicas, estén obligados a cuidar que todos los ciudadanos puedan obtener las capacidades que les permiten vivir de acuerdo con su dignidad, sin que, por ello, pierdan su autonomía de escoger cuáles de ellas quieren aceptar para sí, con miras a su realización como persona.

Este reconocimiento de una dignidad, expresada en términos de la vida (o de lo empírico en términos kantianos), lleva a borrar la distinción hecha por Kant entre autonomía y heteronomía, que es lo que impide que ciertas condiciones de vida, en el mundo del sentir, nos lleven a pensar en situaciones como las de la eutanasia, como una opción que, más que denigrar la dignidad de la persona, potencializan la misma, pues permiten al sujeto elegir de forma autónoma, en qué momento morir “*dulce y dignamente*”.

El objetivo de esta monografía no es adentrarnos en una disputa filosófica entre autores, sobre los conceptos que se han puesto en cuestión. Simplemente, es un reconocimiento de los alcances y límites de la teoría kantiana frente a un tema como la eutanasia, bajo la cuestión del por qué no de dicho reconocimiento moral. Así pues, el no reconocimiento kantiano de las condiciones de vida, como elemento integrante de la dignidad humana para la evaluación de una moral, puede verse plasmado en la idea general de M. Nussbaum sobre el enfoque de las capacidades:

Para el enfoque de las capacidades, éstas no son instrumentos para una vida con dignidad: son formas de hacer efectiva una vida con dignidad humana en las diferentes áreas de actividad de una vida humana típica. La idea que hay detrás de la lista es ir pasando por diferentes áreas (la vida, la salud, etc.) y preguntar, en cada una de estas áreas de vivencia y actividad, cuál sería la capacidad mínima de vivencia y actividad compatible con la dignidad humana. La dignidad no es algo que pueda definirse de forma previa e independiente de las capacidades, sino que se encuentra en cierto modo imbricada en ellas y en su definición (Nussbaum, 2007, p. 169).

Bohorques (2018) sugiere, además, que, en Aristóteles, el uso de la palabra digno hace también referencia a una adjetivación que se podía dar a una persona, pero que no era atribuible a todas las personas:

Lo digno era aquello “excelente o virtuoso” (*Aristós*) y por ello, merecedor de respeto. El término dignidad se aplicaba también a cargos públicos, y se hablaba de la dignidad de una profesión en concreto, de conformidad con sus méritos, dentro de una clase privilegiada o aristócrata. Se era digno por cuna o por conducta virtuosa, pero no era la dignidad un adjetivo atribuible a todos los seres, ni a todas las clases, ni a todos los ciudadanos (p. 44).

El hecho es que, desde las posturas éticas teleológicas, utilitaristas y contractualistas, la dignidad humana no es vista sólo como un atributo esencial del ser humano, tal como aparece en Kant, abre el camino a una reflexión sobre la cuestión de la adjetivación de esta, pues, la dignidad es, también, una condición que puede atribuírsele al hombre según sus condiciones de vida y su estado. En este sentido, dignidad y digno son términos complementarios, pero disímiles, ya que, se puede tener dignidad, pero puede suceder que no se tenga una vida digna de ser vivida, o que se viva en condiciones indignas, o de indignidad, como sería el caso de las personas que, por enfermedades degenerativas, neurológicas o terminales, que hagan imposible dicha atribución de la adjetivación. Una vida que impida al hombre su autonomía y la realización de sus objetivos, una vida carente de capacidades para vivir una vida en condiciones mínimas de plenitud causada por la enfermedad y los sufrimientos que conlleva merecería, al menos, una “*dulce muerte*”, que exprese el último acto de dignidad.

Esto es comprendido claramente por Nussbaum, tal como menciona Bohorques (2018), cuando afirma:

La noción de respeto es de vital importancia para su elaboración de un concepto de dignidad en Nussbaum y son los principios políticos mismos los que esclarecen el significado que le otorga a la dignidad humana o a la ausencia de ésta. Así, ciertas condiciones de vida facilitan a las personas una vida que es merecedora de la dignidad humana, mientras que otras condiciones no lo hacen. En estas últimas circunstancias, las personas conservan su dignidad, pero esta “funciona más bien como un pagaré cuyos plazos no han sido abonados”. El respeto a los mínimos exigibles para decidir vivir y desarrollar una vida sería el requisito indispensable de una vida digna y permitiría plantear un mínimo social básico de justicia. (p. 52).

Reflexiones Finales en Torno a Kant y la Eutanasia: A Modo de Conclusión

Después de haber expuesto, grosso modo, todas las consideraciones que se ponen en juego en la ética kantiana -sobre los temas de la autonomía y su relación con la voluntad y la libertad, y el concepto de dignidad humana- no queda más que adentrarnos en la obra kantiana para descubrir, si es posible o no, una delimitación de la eutanasia bajo las formas de un imperativo categórico. O si esta está condenada, sin más, a presentar como un imperativo de tipo hipotético que exige una búsqueda de principios fuera de estos marcos.

“*La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*” será, desde este momento, el elemento guía de esta reflexión; de esta manera, se podrá establecer si existen o no bemoles que establezcan unas condiciones de posibilidad para encontrar una máxima tan universal sobre el tema que, dejando fuera el influjo de las inclinaciones, haga posible un acceso a la muerte en condiciones excepcionales. Para este cometido, me centraré en dos cuestiones que llaman la atención en las formulaciones kantianas sobre la conservación de la vida, aún en las consecuencias más adversas, como las enfermedades degenerativas y terminales, bien sean de carácter fisiológico o neurológico, a saber: la ausencia o no de una cualificación y cuantificación de lo que Kant comprende como adversidad y pena sin consuelo, mencionadas en la obra y, los alcances de la máxima sobre el sufrimiento y la paradoja que se puede establecer entre el sufrimiento que nos viene por la natural y sufrimiento que nos imponemos o imponemos a otros, el cual se encuentra formulado en “*La Metafísica de las Costumbres*”.

La Cuestión Sobre el Deber de Conservar la vida

Cuando Kant empieza a hacer su reflexión sobre la necesidad de establecer una *buena voluntad* bajo los marcos de un entendimiento guiado sólo por la razón para evitar que una acción del ser humano pueda degenerar en mal, establece que los principios que han de regir toda acción moral deben tener, como característica fundamental, el hecho de poseer un *valor interno* en sí mismo, para ser calificados como morales y buenos. Dicho *valor interno*, por demás, ha de estar libre de todo influjo de las inclinaciones, las cuales pueden terminar quitándole valor al actuar. El filósofo alemán establece, como punto de partida a un examen a estas consideraciones, lo siguiente:

Admitamos como principio que, en las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, arreglado con finalidad para la vida, no se encuentra un instrumento, dispuesto para

un fin, que no sea el más propio y adecuado para ese fin. Ahora bien; si un ser que tiene razón y una voluntad, fuera el fin propio de la naturaleza su *conservación*, su *bienandanza*, en una palabra, su *felicidad*, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura para encargarla de realizar aquel su propósito (Kant, GMS I, p. 30).

El filósofo de Königsberg enfatiza en algo de gran relevancia a la hora de hacer un análisis de los fundamentos de una metafísica de las costumbres: el fin esencial que hace dimanar todo deber no se establece en la conservación de la vida y/o de la especie, como si esta idea fuera el centro. Si dicha conservación tiene preponderancia, como una máxima del imperativo categórico, se debe a que, siendo el hombre mismo el fin esencial de todo deber, la vida se convierte en condición suficiente para el establecimiento de una moral, mientras que la razón es la que guía la voluntad, a través del entendimiento, condición necesaria para la moral. Además, esta razón, a la que llama *práctica* por el objeto de estudio al que se dirige, perdura, por un lado, ante la ausencia de la misma en cualquier ente racional; por otro, se establece en la universalidad de las individualidades, es decir, trasciende al mismo sujeto.

Ahora bien, Kant reconoce que esta razón no persigue los fines de la naturaleza, aunque no niega tampoco que, en algún sentido, estos fines pueden ser perseguidos también a través del uso de la razón. Sin embargo, la *razón práctica* persigue, como fin primordial, alcanzar una *voluntad buena* que, como consecuencia última, puede producir la felicidad; pero no como objeto perseguido por la voluntad, sino como consecuencia final de todo el actuar moral. Así, se establece que no existen límites en la *razón práctica* que puedan delimitar cualificaciones que delimiten marcos problemáticos como el sufrimiento, la adversidad o, como es nuestro caso, la enfermedad. Quien actuare siguiendo el principio de los límites de la razón suficiente caería, según Kant, en una heteronomía. Y, aunque establezca un actuar desde la *voluntad*, ella no es la *voluntad buena*, sino una *buena voluntad*. Las máximas, que de ellas se desprenden, buscan un fin que, a juicio de un sujeto racional, sería estratégico, y puede ser juzgado en sus efectos como un bien, aunque con el mismo se desoiga el *deber*, porque no eximiría del juicio moral de la consciencia a quien realizara dicha acción.

Respecto a la vida, Kant va a presentarnos la siguiente consideración:

En cambio, conservar cada cual su vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la

mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interior, y la máxima que rige ese cuidado carece de contenido moral. Conservan su vida *conformemente al deber*, sí, pero no *por deber*. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo entero y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida, sin amarla, sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene contenido moral (Kant, GMS I, p. 34).

Estas dos condiciones de juicio, sugeridas por Kant -sobre el cuidado de la propia vida establecido en una ley natural de la autoconservación de las especies, en su carácter moral- podrían fundar un cierto grado de incertidumbre en cuanto a la moralidad o no de este acto, porque establece unos límites que llenan más de preguntas que de respuestas. En primer lugar, ¿en qué medida un querer de la acción de conservar la vida frente a las más siniestras adversidades puede verse libre de una inclinación de actuar *por deber* o *miedo*, aun yendo en contra de una máxima universal, como la establecida en la ley natural de la autoconservación? En segundo lugar, bajo ¿qué parámetro se puede entender que una enfermedad que hace incapacitante la vida de una persona se puede equiparar a términos como adversidad o pena sin consuelo, cuando ésta va más allá de lo que podría entenderse bajo estas dos nociones?

Por cuestiones del sistema de fundamentación, Kant debe privarse de una cualificación y cuantificación de parámetros como el sufrimiento o la adversidad, e implanta una línea general de los mismos bajo una universalización que establezca cualquier oposición empírica. Por ejemplo, una enfermedad permanente, degenerativa o terminal, de carácter neurológico o fisiológico, se entiende como adversidad y, desde Kant, se puede establecer el soportar el dolor o autoimponérselo, con miras al fin esencial determinado bajo la perspectiva de la segunda formulación del imperativo categórico. En el primer caso, soportarlo ya implica una inclinación que hace que el acto no tenga un contenido moral, mientras que, el autoimponérselo para actuar *conforme al deber*, para Kant, tiene todo un contenido moral, pues implica doblegar las inclinaciones a la legislación universal; sin embargo, nos enfrentamos al problema de que hasta qué grado es posible una doblegación de las inclinaciones y un actuar de la voluntad libre de ellas.

Por otro lado, el intento de establecer una ley universal, en torno a la eutanasia, para demostrar la moralidad de su acción, nos lleva a un enfrentamiento interno en la facultad del entendimiento. Kant lo explica así:

El conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar. Y aquí puede verse, no sin admiración, cuán superior es la facultad práctica de juzgar que la teórica en el entendimiento vulgar humano. En esta última, cuando la razón vulgar se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en meras incomprendibilidades y contradicciones consigo misma, al menos en un caos de incertidumbre, oscuridad y vacilación (Kant, GSM I, p. 44).

Es precisamente este punto el que nos lleva a no encontrar, al menos, en una primera delimitación, un establecimiento de una máxima que se convierta en ley universal frente a un tema como el de la eutanasia. Todo intento de establecer dicha máxima nos lleva a un grado de justificación tal, que genera la emergencia de las inclinaciones por doquier, lo que llena de más confusión toda aplicación de la misma al actuar, y pone en una encrucijada al sujeto para actuar de forma autónoma, de acuerdo con el querer de su voluntad. Kant, en *“La Crítica de la Razón Pura”* establecerá que:

La regla de la capacidad judicativa bajo leyes de la razón pura práctica es ésta:

“Preguntarse si esa acción que tienes proyectada podrías considerarla posible merced a tu voluntad, aun cuando debería ocurrir según una ley de la naturaleza en donde tú mismo estuvieras integrado”. Conforme a esa regla cualquiera juzga de hecho si las acciones son buenas o malas. Así uno se dice: “*si cada cual* se permitiera engañar al creer conseguir un beneficio, se sintiese autorizado para abreviar su vida tan pronto como quedase hastiado de ella o contemplara los apuros ajenos con una total indiferencia, y tú te vieses involucrado en semejante orden de cosas, ¿cuán de acuerdo se mostraría tu voluntad con pertenecer al mismo?” (Kant, KpR I, I, 2 [A123], pp. 156-157).

Sin embargo, el análisis dialéctico del que parte Kant para el establecimiento del principio tiene una limitación de tipo semántico: no podemos permitirnos equiparar la eutanasia con un hastío de la vida, ya que, quien la solicita, no encuentra en su determinación esta situación. Por el contrario, esta persona comprende que su enfermedad ha terminado degenerando su condición humana y su dignidad. Entonces, preservar dicha dignidad es el móvil

que lo mueve a la acción, porque su actuar podría estar respondiendo, en cierta medida, a alcanzar aquello que se explicita en la segunda formulación del imperativo categórico kantiano.

Es cierto que la condición humana de la que hablamos no se puede perder en ningún momento, pues es cosa de la naturaleza y no de la *razón práctica* que ella se dé por la condición de especie; sin embargo, la dignidad humana en el individuo es algo diferente. Como esta dignidad está ligada a la autonomía, a la razón y a la voluntad, la pérdida de ellas produce una reducción en el individuo, que Kant trata de salvarlas en la condición de la especie, en general. Sin embargo, aunque el mismo Kant no lo establezca así, podemos ver emergente la idea de la adjetivación calificativa de la dignidad en el pensamiento kantiano. Y como le atañe a la *razón práctica*, la comprensión de la dignidad de todo ser racional no se puede desdeñar el hecho objetivo de la pérdida de las condiciones de dignidad en cada persona.

Estas consideraciones nos llevan nuevamente a comprender lo que Kant establece sobre el principio de dignidad en su corpus ético, y que podría bien ser sintetizado como sigue: *“Todo hombre que, no por influjo de sus inclinaciones pierde su capacidad de razonar, y con ello su dignidad y voluntad, pierde, con esto, las condiciones que establecen su dignidad como ser racional, por lo que debe ser considerado como un miembro más de su especie, pero no como persona”*.

La autonomía es el fundamento de la dignidad de todo ente racional en general y, en particular, la del ser humano. Dicha autonomía implica que el hombre puede darse a sí mismo sus propias normas bajo la luz de la *razón práctica*, de modo que su actuar sea siempre el de una *voluntad buena*. Entonces, impedido por el uso de la razón y la autonomía no de forma temporal sino absoluta (como es el caso de los enfermos en estado vegetativo o con problemas neurológicos que les impiden el ejercicio de la autonomía y la voluntad), se podría establecer como un deber, impedir que estos sujetos sean tratados, bajo el decurso del tiempo, como animales o cosas, y permitirles, al menos, morir dulcemente, pues ello también es un acto de benevolencia.

Que las personas, cuando pierden sus facultades intelectivas, se vean reducidas en su dignidad de persona y lo asuman de forma subsidiaria a aquello que representa su naturaleza, suscita una pregunta: ¿sostener la vida de una persona que se encuentra asumida como mero miembro de la especie, pero que ha perdido su dignidad personal, no implica también hacer de éste un medio para el sostenimiento de una ley universal a la que el mismo no puede ya aplicar

en su autonomía? Bajo el argumento kantiano de la imposibilidad de la eutanasia, como una lectura sumada al considerado suicidio, se encuentra implícito un argumento presente en la segunda sección del capítulo segundo del libro primero de *“La Metafísica de las Costumbres”*, que sugiere que: “este autoconocimiento moral desterrará primero el *místico* desprecio de sí mismo como hombre (el deprecio de la propia especie entera), porque se contradice a sí mismo” (Kant, MS I, II, 2, § 15, 442, p. 307).

El hecho de que la filosofía moral kantiana establezca principios universales para el actuar, imposibilita, en cierta medida, tratar casos particulares, pues no sabríamos, en general, conocer cómo asumirán todas las personas una situación tan límite como la enfermedad terminal. Kant salva esta situación por medio del concepto de heteronomía del actuar, el cual establece que no es propio de la autonomía dejarse dominar por las inclinaciones, pero es precisamente lo que genera críticas al pensamiento kantiano. Además, hacer que una persona continúe su vida, por el cumplimiento del *“deber por el deber”*, no establece motivo alguno para pensar dicho actuar como algo moralmente bueno, pues el fin deja de ser el hombre, convirtiéndolo a este en un medio o instrumento para alcanzar el fin que sería el deber.

Finalmente, es de particular atención, lo establecido por Suárez en su análisis sobre la filosofía kantiana, cuando hace una diferenciación entre ser humano y ser persona en los siguientes términos:

No todos son autorreflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de alabanza o de culpa, verbigracia los fetos, las criaturas, los retrasados mentales y los que están en un estado de coma profundo; son seres humanos, pero no son personas, pertenecen a la especie humana, pero no ocupan una posición en la comunidad moral secular en sí mismas, ni por sí mismas, ya que no tienen la capacidad de censurar, alabar o culpar. En cambio, la persona es una entidad reflexiva, capaz de lanzar juicios morales, de pensar autónomamente y de tener conciencia de sí misma (Suárez, 2016, p. 32).

El dejar las decisiones sobre la vida de estas personas en la comunidad moral puede ser equiparado como un principio moral de toda la humanidad; pero también puede equipararse a un principio egoísta impedir que las personas, especialmente las que han manifestado su consentimiento de actuar, aun bajo los criterios de la heteronomía, en el respeto de la autonomía del ser humano. Esta consideración nos lleva a pensar en un principio universal de formulación negativa que establezca la imposibilidad de hacer que una persona deba vivir en estado de

inhumanidad: “ningún ser humano debe sostener a otro en un estado de inhumanidad tal que por su condición de enfermedad en la que su dignidad se vea perdida, y en las que sus penurias lo hagan presa de un sufrimiento inmenso y permanente; por lo que, si siendo la muerte su último remedio, este pueda optar por ella con el fin de no denigrar a la humanidad en su propia persona”.

Este principio puede verse establecido así, desde una lectura ampliada de lo expresado por Kant en “*La Metafísica de las Costumbres*”, respecto al deber hacia sí mismo y a su perfeccionamiento:

Prescindiendo de la necesidad de autoconservarse, que no puede fundar en sí ningún deber, es deber del hombre hacia sí mismo ser un miembro provechoso del mundo, porque esto forma parte también del valor de la humanidad en su propia persona, que él no debe, por tanto, degradar (Kant, MS I, II, 2, § 20, 446, p. 313).

Claramente se nota que Kant considera que la autoconservación no funda deber alguno en sí mismo. Así, nos encontramos ante una paradoja, pues existe el deber de cuidar la dignidad de la humanidad en la propia persona, a través de la conservación de la vida; y, a la vez, no es un deber en sí mismo, ni establece deberes la necesidad de autoconservación. Creo que, al menos a primera vista, el hecho de que Kant llame, en este párrafo, a la autoconservación necesidad, dicha necesidad está establecida respecto al fin esencial del ser humano que es él mismo. Aquí viene la segunda cuestión: dicha autoconservación tiene, como sentido, que cada persona sea un miembro provechoso para la humanidad, y, si este provecho implica la dignificación de lo humano, no siendo provechoso ya para la humanidad porque todas las facultades por las cuales podría, en cualquier momento, alcanzar dicho fin, entonces, no sería moral la permanencia en esa condición.

He aquí la paradoja: permanecer en la vida cuando se es improvechoso para la humanidad - por su estado de pérdida de sus facultades, y degradada su vida por su condición de sufrimiento y de imposibilidad de alcanzar las capacidades necesarias para hacerse provechoso nuevamente a la humanidad- es un actuar en contra del deber moral. Sin embargo, quitarse voluntariamente la vida, por sí mismo o por medio de otros, también va en contra de un deber de todo ser moral. Esto establece que se debe soportar la vida aún en las más grandes penurias, y sin pensar en cómo la condición de la persona degrada más que aumenta su dignidad, y en ella la de la humanidad en sí misma.

Esta paradoja podría ser solucionada, si tomamos en cuenta la sustitución que, según Gutmann (2019) Tugendhat sugiere:

Sustituir el “anticoncepto” [*Unbegriff*], del “fin en sí mismo” por la idea de que es sencillamente el acto del respeto del otro como sujeto jurídico (y moral) (y como portador de fines subjetivos), el que le confiere a éste dignidad y valor. La condición de fin en sí mismo de la persona no debe suponerse, por tanto, como un acontecimiento ontológico dependiente de determinadas propiedades (Gutmann, 2019, p. 250).

REFERENCIAS

Referencias Primarias

Kant, I. (1983). *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (GMS). (Trad. M. Morente) (8ª ed). Espasa – Calpe, S.A. (Trabajo Original Publicado 1785) Books Google.

Kant, I. (1988). *Lecciones de Ética* (VzM). (Trad. R. Aramayo) (Trabajo Original Publicado 1775 -1781). Editorial Crítica, S.A.

<https://biblioteca.multiversidadreal.com/BB/Biblio/Immanuel%20Kant/Lecciones%20de%20Etica%20%28790%29/Lecciones%20de%20Etica%20-%20Immanuel%20Kant.pdf>

Kant, I. (1989). *La Metafísica de las Costumbres* (MS). (Trad. A. Cortina & J. Conill). ((Trabajo Original Publicado 1797). Editorial Tecnos, S.A.

Kant, I. (1991). *Antropología en Sentido Pragmático* (Anth). (Trad. J. Gaos) (Trabajo Original Publicado 1798) Alianza Editorial, S.A. Universidad Autónoma de México.

[https://www.filosoficas.unam.mx/docs/611/files/Sesion%203/\(Humanidades%20_%20Humanities\)%20Immanuel%20Kant-Antropologia%20_%20Anthropology_%20En%20Sentido%20Pragmatico%20_%20In%20Pragmatic%20sense%20-Alianza%20\(2004\).pdf](https://www.filosoficas.unam.mx/docs/611/files/Sesion%203/(Humanidades%20_%20Humanities)%20Immanuel%20Kant-Antropologia%20_%20Anthropology_%20En%20Sentido%20Pragmatico%20_%20In%20Pragmatic%20sense%20-Alianza%20(2004).pdf)

Kant, I. (2001). *Crítica de la Razón Práctica* (KpR). (1ª ed.). (Trad. R. Aramayo). (Trabajo Original Publicado 1788). Alianza Editorial.

Kant, I. (2015). *Crítica de la Razón Pura* (KrV). (16ª ed.) (Trad. M. Morente) (Trabajo Original Publicado 1781). Editorial Porrúa.

Kant, I. (s.f.) *El Conflicto de las Facultades*. (Trad. R. Aramayo). (Trabajo original publicado 1798) <https://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2015/09/El-conflicto-de-las-facultades-Immanuel-Kant.pdf>

Kant, I. (s.f.). *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* (Aufklärung). (Trad. Universidad Jorge Tadeo Lozano) (Trabajo Original Publicado Diciembre de 1783) https://www.utadeo.edu.co/sites/tadeo/files/collections/documents/field_attached_file/que_es_la_ilustracion_0_0.pdf

Referencias Secundarias

- Aramayo, R. (2001). *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*.
Edaf, S.A. <https://digital.csic.es/bitstream/10261/89550/1/Immanuel%20Kant.pdf>
- Begoña, R. (2007). La Fundamentación kantiana del deber de vivir y el principio autonomía: Reflexiones para la Bioética. *Revista Laguna*, 21. 45-56.
<https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/14326/L%2021%282007%2904.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Bohorques, G. (2018). El Concepto de dignidad humana en el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum. *Cuaderno Electrónico de Filosofía del Derecho*. (38). 41 – 61.
<https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/download/12622/pdf#:~:text=Seg%C3%BAn%20su%20teor%C3%ADa%2C%20para%20que,alcance%20propio%20de%20cada%20especie60>.
- Campos, J. (2007). El concepto de “dignidad de la persona humana” a la luz de la teoría de los derechos humanos. *Pro Humanitas*, (1) 27-38.
<https://www.corteidh.or.cr/tablas/concep.pdf>
- Carmona, P. (2013). Bioderecho, dignidad humana y eutanasia. *Revista del posgrado en Derecho de la UNAM*, 9 (17). 25-40.
<https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/14326/L%2021%282007%2904.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1980) *Declaración “Iura et Bona” sobre la Eutanasia*.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_sp.html
- Corte Constitucional de Colombia (2021) *Sentencia C-233/21*.
<https://www.corteconstitucional.gov.co/Relatoria/2021/C-233-21.htm>
- Fajardo, A. (2010) La Ética de Immanuel Kant. *Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica*, 1(1), 127-138.
<https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/La%20%C3%89tica%20de%20Immanuel%20Kant.pdf>
- Gafo, J. (1990). La eutanasia y la ética del bienmorir. *Revista Médica de Uruguay*, 6 (2), 95-102. <https://www.rmu.org.uy/revista/1990v2/art1.pdf>

Gutmann, Th. (2019) Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana. (Trad. C. Rendón). *Estudios de Filosofía*, 59, 233-254.

<http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n59/0121-3628-ef-59-00233.pdf>

Hegel, G.W.F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*. (1 Ed.) (W. Roces Trad). Fondo de Cultura Económica. https://www.proletarios.org/books/Hegel-Fenomenologia_Del_Espiritu.pdf

Hervada, J. (1994) La Dignidad y la Libertad de los Hijos de Dios. *Fideliom Iura*.
<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6488/1/IV-DIGNIDAD.pdf>

Hume, D. (s.f.) *Sobre el Suicidio*.
https://www.academia.edu/38506730/David_Hume_Del_suicidio

Iglesia Católica. (1992) Tercera Parte. La vida en Cristo # 1691 – 2051. En: *Catecismo de la Iglesia Católica*. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

Iracheta, F. (2011). Sobre dignidad y eutanasia voluntaria: tres aproximaciones morales (I parte). *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, 6 (24). 29-42.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3910266.pdf>

Krumpel, H. (2010) La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant: aspectos hermenéuticos de la interculturalidad. *Revista pensamiento. Papeles de Filosofía*, (1), 41-54.
<https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/244/239>

Kuhse, H. (s.f.) Quinta parte : Aplicaciones. 25. La Eutanasia. En. Singer, P. Ed. (2004) *Compendio de Ética*. Alianza Editorial.
<https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/Compendio%20de%20%C3%A9tica%20by%20Peter%20Singer%20%28Editor%29.pdf>

Mardomingo, J. (1993) *La Autonomía Moral en Kant*. [Memoria para optar al título de Doctor en Filosofía] <https://webs.ucm.es/BUCM/tesis//19911996/H/2/AH2011101.pdf>

Nussbaum, M. (2007) *Las Fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. (Trad. R. Vilá & A. Santos). Paidós Ibérica, S.A.

Platón (1986) *Diálogos IV. República*. (Trad. C. Egger) (Trabajo original publicado Siglo IV a.c.) Editorial Gredos.
https://aulavirtual4.unl.edu.ar/pluginfile.php/7051/mod_resource/content/1/platon-dialogos-iv-republica-gredos.pdf

Séneca, L. (s.f.) *Cartas Filosóficas. Epístolas morales a Lucilio*. (Trad. A. Fontán). (Trabajo original publicado 4 a.C. -65 d.C.)

<https://ministeriodeeducacion.gob.do/docs/biblioteca-virtual/EzqD-seneca-lucio-anneo-cartas-filosoficaspdf.pdf>

[Suárez, A. (2016) *La dignidad del ser humano en Kant y su legado para la época actual*. [Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía] Universidad Pontificia Bolivariana.

<https://repository.upb.edu.co/bitstream/handle/20.500.11912/3180/LA%20DIGNIDAD%20DEL%20SER%20HUMANO%20EN%20KANT%20Y%20SU%20LEGADO%20PARA%20LA%20%20POCA%20ACTUAL..pdf?sequence=1#:~:text=En%20definitiva%2C%20la%20dignidad%20del,axiol%C3%B3gico%20de%20la%20nueva%20sociedad.>

Tasset, J. L. (2011) Razones para una Buena Muerte (La Justificación de la Eutanasia dentro de la tradición utilitarista: De David Hume a Peter Singer). *Télos Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas XVIII* (1-2) 153-195.

<https://revistas.usc.gal/index.php/telos/article/view/469>