



Aspectos filosófico-jurídicos de la eutanasia *

Un intento de fundamentación epistemológica de la bioética desde la Teoría Global del Derecho

*Juan Pablo Pampillo Baliño***

Resumen

La presente ponencia busca ofrecer algunas consideraciones epistemológicas y metodológicas para abordar, desde la perspectiva de la filosofía del derecho, las cuestiones relativas a la bioética y específicamente el tema de la eutanasia. Para tales efectos, destaca la 'complejidad epistemológica' que supone la revulsión precomprensiva del problema circular del conocimiento y la necesidad de construir una perspectiva integral que restablezca la unidad ser-conocer-existir para abordar los temas multidisciplinarios. Por lo que hace a su 'universalidad histórica', considera su centralidad problemática, su sofisticación conceptual, así como el trinomio naturaleza, libertad e historia como fuentes de eticidad. Posteriormente, evidencia las limitaciones del pensamiento contemporáneo –epistemología crítica del kantismo– para tratar con objetividad los temas bioéticos, contextualizando por último los mismos, dentro de la polémica entre las escuelas del derecho natural y del derecho positivo.

* Ponencia presentada dentro del Seminario Internacional Bioética en el Final de la Vida, organizado por la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac, dentro de la Quinta Sesión, relativa a los Aspectos Legales, sostenida el 6 de octubre de 2006.

** Instituto de Investigaciones Jurídicas. Universidad Anáhuac. México Norte.



Abstract

The present text explains some epistemological and methodological considerations to treat, from the philosophy of the law, the facts in relation with bioethics and more specifically, with the facts related with euthanasia.

Palabras clave: modernidad, derecho positivo, derecho natural.

Keywords: modernity, natural law, statute law

I. Introducción

Disertar sobre un tema tan complejo y profundo como el de ‘la eutanasia’, desde una perspectiva tan igualmente sofisticada y recursiva como la de la ‘filosofía del derecho’, disciplina de extraordinaria dificultad metodológica,³ supone un reto que rebasa, con mucho, mis posibilidades.

La ‘perplejidad’, más aún, el azoro y hasta la ‘angustia’ que cualquier persona seria y sensible siente cuando se enfrenta a la eutanasia –y que al decir del filósofo Karl Jaspers, es una de las fuentes primordiales del filosofar⁴– hizo desde luego mella en mi persona; máxime cuando se me invitó a reflexionar sobre este importante tema, precisamente, desde la perspectiva de la filosofía del derecho que es nada menos que una ‘*reflexión especulativa, fundamental y crítica, sobre los orígenes y las finalidades del ordenamiento jurídico*’.

Así las cosas, comprometido por un lado con la benevolente invitación de la Facultad de Bioética, pero igualmente incapaz, por el otro, para ofrecer respecto de este asunto mayores aportaciones que mi propia ‘perplejidad personal’, decidí, apoyándome en el título de mi ponencia, ofrecer más bien una serie de apuntamientos epistemológicos y de perspectivas metodológicas, que elaboré a partir de mi *Teoría Global del Derecho*, con la modesta pretensión de que puedan servir como una tenue luz para quienes tengan mejores capacidades para abordar este tema.⁵



II. Complejidad epistemológica

Quienquiera que aborde el tema de la eutanasia, deberá hacerlo –a mi modo de ver las cosas– partiendo de uno de los problemas más fundamentales de la epistemología, que es precisamente, como ha puesto de relieve la actual filosofía hermenéutica, el de la ‘circularidad del problema ontgnoseológico’.⁶

Dicho problema consiste en que –como es sabido– la ‘naturaleza del objeto’ condiciona la naturaleza de la ‘aproximación metodológica’ necesaria para su aprehensión; pero también, del otro lado, las pretensiones epistemológicas del conocimiento, pueden llevar a éste a negar la cognoscibilidad de su objeto, o a negar su cognoscibilidad científica, o inclusive, a negar de plano su existencia.

En efecto, respecto de lo segundo, piénsese por ejemplo en la evolución del conocimiento científico a partir de la Modernidad y, específicamente, considérense los postulados generales del racionalismo, del empirismo y del criticismo, y muy pronto se verá hasta qué punto se ha producido una reducción de objetos cognoscibles, un adelgazamiento de la realidad y una escisión de la misma realidad, que deja inaccesibles muchos de sus perfiles fundamentales.

Dicho en pocas palabras, que existe una relación de implicación recíproca entre el ‘sujeto cognoscente’ y el ‘objeto de conocimiento’, misma que ofrece a su vez un problema de naturaleza circular.

Ahora bien, en nuestro caso, es decir, cuando nos referimos específicamente al tema de la eutanasia, hay todavía más.

Si la epistemología nos ha prevenido contra la deformación del objeto por el sujeto, tampoco debe desdeñarse, especialmente en el ámbito de las humanidades, especialísimamente dentro del de la antropología filosófica, la ética y el derecho y muy señaladamente, respecto de la eutanasia, la ‘posible deformación del sujeto por el objeto’.

En efecto, cuando el sujeto se hace a sí mismo objeto –*reditio in se ipsum* en la expresión escolástica–, como es precisamente el caso de la eutanasia, la posibilidad de que el objeto deforme al sujeto se actualiza y, como cuando nos vemos imperfectamente reflejados en un objeto cóncavo o convexo, nos observamos ora deformados ora invertidos.



Peor aún, respecto de la eutanasia, no solamente existe una ‘implicación del sujeto-como-objeto’, sino que la implicación del sujeto supone a su vez el estudio de un tema que le afecta, que tiene que ver con su propia vida, con su salud, con su libertad, con su dignidad y, por ende, respecto del cual, natural e inconscientemente, proyecta sus miedos, sus atavismos, sus creencias irracionales, sus prejuicios.

En efecto, respecto de la eutanasia, el sujeto cognoscente se acerca a sí mismo para conocerse, dificultando así la distancia y la objetividad; más aún, se acerca a sí mismo no en el plano ontológico de su esencia de hombre, sino en el plano antropológico, moral o jurídico, de su existencia concreta, de las cosas que le afectan o que pueden llegar a afectarle.

Todavía más, dicho acercamiento, peligroso y comprometedor, supone la consideración del hecho, inexorable y perturbador de su muerte, de la posibilidad, angustiada, de una agonía prolongada, de la enfermedad, del sufrimiento, del dolor...

En medio de tales circunstancias, insisto, guardar la objetividad requiere casi de un cierto heroísmo intelectual, por lo que a falta del mismo, al menos conviene estar prevenidos y en guardia respecto de la naturaleza, tan por demás compleja, del abordamiento filosófico-científico de este tema.

Ahora bien, para trascender el anterior problema, es necesario proceder, como ha recomendado también la filosofía hermenéutica contemporánea, precisamente a través de la ‘precomprensión’ (*vorgriff*).

La precomprensión supone un intento de superar la ‘co-implicación trascendental sujeto-objeto’, precisamente mediante una ‘sucesión de diversas aproximaciones precomprensivas’ que ‘revulsionen su circularidad’.

Dicho de manera más explícita: dada la circularidad del problema ontognoseológico, se impone la necesidad de precomprender ‘lo dado del objeto’, para después precomprender ‘lo puesto por el sujeto’, y de esta suerte, emprender el ‘malabarismo intelectual’ de dilucidar desde el objeto la epistemología y desde el sujeto la ontología.

En segundo lugar, por lo que respecta a la complejidad epistemológica del abordamiento iusfilosófico de la eutanasia, es conveniente destacar que la perspectiva filosófica desde la cual se aborde nuestro objeto de estudio, sea precisamente fundamental, global e integrado-



ra. A este respecto, reitero y amplío mi definición de filosofía del derecho como una *'reflexión especulativa, habitualmente fundamental y excepcionalmente crítica, sobre los orígenes y las finalidades del ordenamiento jurídico, en tanto que medida objetiva de igualdad obligatoria, tendiente a inarticular la convivencia social y a reorientar los conflictos interpersonales'*.

En tanto que perspectiva filosófica, deberá ser fundamental, es decir radical, apelando a los orígenes y a los destinos, o como decían los escolásticos, a las causas y los fines. En tanto que perspectiva integral, deberá ser, como se dijo, ontognoseológica, o mejor aún, ontognoseológica-antropológica, para restablecer así la unidad, frecuentemente escindida, entre el ser, el saber y el devenir. Por último, en tanto que global, deberá atender todos y cada uno de los aspectos parciales de su objeto, federándolos –que no yuxtaponiéndolos– mediante su recíproco esclarecimiento perspectivístico.⁷

Conviene destacar en tercer lugar, que la complejidad metodológica que exige el estudio filosófico-jurídico sobre la eutanasia, deriva de la propia sofisticación metodológica de la filosofía del derecho así como de la propia naturaleza multidisciplinaria de su objeto, la eutanasia.

Por lo que respecta a la filosofía del derecho, baste decir que su estatuto epistemológico es el de una disciplina filosófica especial, cuyo método filosófico (lógico, ontológico, gnoseológico, ético, etc.) se encuentra a su vez 'contaminado' por la naturaleza jurídica de su objeto.

Por lo que hace a la eutanasia, baste señalar que la misma puede y de hecho debe ser analizada, simultáneamente, desde la perspectiva de la ciencia médica, de la psicología y específicamente de la tanatología, de la antropología filosófica, de la ética, inclusive de la teología y desde luego del derecho.

Como podrá figurarse el lector y si hemos de atender la máxima tradicional de los filósofos de Alejandría –sin caer por ello en el eclecticismo–, 'entre todos, todo lo saben' y, consecuentemente, si realmente queremos formarnos una noción completa sobre la eutanasia, a partir de la cual se pueda emprender una auténtica reflexión *ius-filosófica* de segundo nivel, será necesario hacerlo, precisamente, desde la complejidad de la interdisciplinariedad.



En una palabra, la reflexión filosófico-jurídica sobre la eutanasia debe partir: a) de la circularidad del problema ontognoseológico y la necesidad de superarlo a través de la precomprensión, b) de la conformación de una perspectiva filosófica fundamental, radical, global e integradora, y c) de la complejidad del estatuto epistemológico de la filosofía del derecho y de la multidisciplinariedad desde la cual debe entenderse a la eutanasia, como requisito previo para una reflexión de segundo nivel.

III. Universalidad histórica

Dentro de nuestra tradición filosófica y jurídica, bien puede decirse que la eutanasia ha sido un tema ‘universal’ en su ‘planteamiento’, e ‘histórico’ en cuanto a sus ‘soluciones’. Desde los griegos hasta nuestros días, la reflexión y la polémica en torno a la eutanasia ha sido constante, si bien sus conclusiones han sido distintas y todavía siguen discutiéndose. Encontramos referencias a este tema, desde Hipócrates, Platón y Séneca, hasta Kant y Hume, pasando por Santo Tomás Moro y Francisco Bacon, entre muchos otros.

Ahora bien, precisamente de dicha ‘universalidad histórica’, es decir, de la constante preocupación que el tema ha ofrecido, sin que hasta el momento exista sobre el mismo una solución concluyente y definitiva, o por lo menos una hipótesis de trabajo provisional, relativamente aceptable para quienes se ocupan del mismo, pueden desprenderse, en mi concepto, las siguientes condicionantes del mismo: a) su centralidad problemática, b) su sofisticación, c) su necesario abordamiento desde el trinomio ‘naturaleza, libertad e historia’.

Me explico. Por lo que hace en primer lugar a su centralidad problemática, quiero decir que se trata de un tema límite; es decir, de un tema que implica, supone e incide en una serie de conceptos filosóficos, éticos, médicos y jurídicos fundamentales.

En efecto, desde un punto de vista filosófico, incide en el concepto de ‘persona’ y su solución afecta los alcances de su ‘dignidad’; desde un punto de vista ético, supone y plantea los límites de la ‘libertad’; desde un punto de vista médico nos lleva al replanteamiento de la noción de la ‘vida’, su comienzo y su fin y desde un punto de vista jurí-



dico nos lleva, desde el ‘castigo’ del delito de ‘suicidio asistido’, hasta el ‘derecho a optar’ por una ‘muerte digna’.

En definitiva, vida, libertad, persona, dignidad, castigo, delito de suicidio asistido y derecho a una muerte digna, son algunos de los múltiples conceptos, ideas y valores, relacionados, implicados, supuestos y afectados por la eutanasia, por lo que las diversas nociones histórico-culturales elaboradas sobre los mismos, han llevado igualmente a un distinto planteamiento y a una diferente solución del mismo, poniendo de relieve su centralidad filosófica, ética, médica y jurídica.

Dicho en otra forma, que el abordamiento del tema de la eutanasia, desde cualquier perspectiva posible –incluida la filosófico-jurídica– supone como un presupuesto necesario, el planteamiento de dichas categorías o nociones filosóficas, éticas, médicas y jurídicas fundamentales y eventualmente, su definición más allá de los condicionantes relativos de cada cultura histórica.

Ahora bien, su misma complejidad, interdisciplinariedad y centralidad problemática, han supuesto que con motivo de las reflexiones y polémicas que ha suscitado, se hayan elaborado una serie de conceptos, distinciones y clasificaciones, hoy usuales entre quienes se ocupan de este tema, cuya precisión resulta indispensable para ubicar correctamente la cuestión.

El abordamiento filosófico-jurídico del tema de la eutanasia, exige una clara distinción entre nociones como la ‘eutanasia occisiva’, ya sea activa o pasiva (acción u omisión encaminada a producir una muerte indolora en los enfermos incurables para poner fin a sus sufrimientos), la ‘eutanasia lenitiva’ (adelantamiento de la muerte del paciente como consecuencia indirecta de las medidas adoptadas para reducir sus sufrimientos), la ‘distanasia’ (ensañamiento terapéutico), la ‘adistanasia’ (omisión o retirada de medios desproporcionados para prolongar artificialmente la vida), la ‘ortostanasia’ (muerte en su tiempo, sin alargamiento ni acortamiento artificiales) y muchas otras, como la ‘eutanasia terapéutica’, la ‘eutanasia eugénica’ la ‘eutanasia voluntaria’, la ‘eutanasia involuntaria’, etcétera.

Lo cierto es, en definitiva, que cualquier reflexión *iusfilosófica* sobre el tema, dada su extraordinaria riqueza y sofisticación, producto de su universalidad histórica, deberá partir precisamente de una defi-



nición conceptual precisa, para efectos de ubicar y centrar adecuadamente la cuestión.

Por lo que respecta a la universalidad histórica de la eutanasia a la que he venido refiriéndome, de la misma se deriva la necesidad –en mi concepto– de abordar el tema desde la triple perspectiva de los ‘tres ejes fundamentales’ que recorren todos los temas relativos a la ‘acción humana’: ‘la naturaleza’, ‘la libertad’ y ‘la historia’.⁸

Durante mucho tiempo, la ‘filosofía perenne’ destacó –con razón– la primacía de la ‘naturaleza objetiva de las cosas’ y de la ‘ley moral’ respecto de las acciones humanas. Sin embargo, el pensamiento ‘liberal moderno’ e ‘historicista contemporáneo’, más allá de sus errores y desviaciones,⁹ nos han llamado la atención sobre la necesidad de volver a ponderar, con un mayor cuidado, el papel de libertad humana y de la relatividad de las formulaciones culturales, en la formación de la conciencia moral del hombre.

De esta manera, hoy por hoy considero que es, precisamente, ubicando la ‘naturaleza de las cosas’ dentro del contexto de la ‘libertad humana’ y de las ‘culturas históricas’ como deben abordarse las cuestiones éticas desde una perspectiva filosófica.

En efecto, considérese hasta que punto pensamiento moderno ha exaltado la libertad humana hasta el extremo de desnaturalizarla...

Dicha desfiguración de la libertad se produjo mediante una concepción puramente empírica de la misma, que pretendió sustraerla al imperio de cualquier orden extrínseco, imprimiendo al pensamiento moral un ‘giro copernicano de corte antropocentrista’, que tuvo el efecto de relegar a un segundo plano la naturaleza como orden que se le impone al hombre, acentuando en contrapartida, desmesuradamente, el protagonismo de la libertad como fuente de eticidad.

Ciertamente, de manera inversa al pensamiento antiguo y medieval, que fue reflexión sobre objetos, pensamiento ‘rei-centrista’, que veía en el ‘objeto de la acción’ (*finis operis*) y en las ‘circunstancias objetivas del acto’, las fuentes primordiales para calificar la moralidad de la acción humana, el pensamiento moderno y contemporáneo ha procedido contrariamente.

En efecto, por su raíz antropocentrista, por su naturaleza subjetivista, por su marcada impronta voluntarista y por sello relativista, lle-



gó hasta el extremo de afirmar con Kant, que la ‘ley moral’, era una mera invención dejada al caprichoso arbitrio del sujeto, cuya expresión paradigmática debía producirse mediante el archifamoso imperativo categórico.¹⁰

Ahora bien, insisto, más allá de los errores y limitaciones del pensamiento liberal moderno, lo cierto es que debe reconsiderarse la inmensa virtualidad ética de la libertad personal.

En otras palabras, la persona humana es fuente primordial de eticidad. De hecho toda moral arraiga en el hombre y la libertad es el mismísimo fundamento próximo de la dignidad de la persona humana, constituyendo además el presupuesto lógico de toda moralidad.

Sin embargo, de aquí no puede derivarse que la ‘autonomía de gestión de la persona humana’ (libertad), sea la ‘razón última’ sobre la moralidad de sus actos (objeto de la acción, naturaleza de las cosas).¹¹

Ahora bien, dicha ‘autonomía de gestión’, presupone también ciertas ‘exigencias naturales’, en referencia con las cuales la persona ejerce su libertad según el juicio moral de su conciencia, y es precisamente en el ámbito de la conciencia, donde se imbrican la ‘objetividad de los fines’ y la ‘subjetividad de la libertad’ de la persona humana.

Dicho lo anterior conviene remitirnos –también muy brevemente– a algunos de los postulados de las corrientes ‘cultural-historicistas’.

Como es sabido, mucho del ‘relativismo moral contemporáneo’ ha encontrado un poderoso impulso en ciertas tendencias existencialistas e historicistas, que perviven aún gracias a la –por otro lado justificada– sensibilidad respecto de la individualidad de la persona y la singularidad de cada vida.

Conforme a dichas corrientes, las diferentes costumbres, valores y leyes de cada pueblo, constituirían la prueba más incontestable de la inexistencia de las exigencias naturales a las que nos hemos venido refiriendo.¹²

Sin embargo, debe reconocerse que el hombre es creador de su cultura en la historia, pues resulta –a mi modo de ver las cosas– contradictorio, pensar que la historia que es dimensión y la cultura que es obra humana, puedan condicionar al hombre hasta el punto de desnaturalizarlo.



Más allá de su desenvolvimiento histórico cultural, los hombres seguimos siendo los mismos de ayer, participando de una misma naturaleza común, más allá de las múltiples proyecciones que dicha naturaleza haya tenido en las diversas culturas históricas. La cultura es producto del hombre y no el hombre producto de la cultura y, así, aunque las formulaciones culturales puedan ser varias, siempre expresan, aunque de diversa manera, una sola naturaleza humana, sea naturalmente para promover su realización o antinaturalmente para inhibirla.¹³

En resumidas cuentas, las exigencias naturales propias de la persona humana en tanto que hombre son invariables, aunque varíen y mucho las diversas circunstancias existenciales de su realización.

Las exigencias naturales del hombre son pues las mismas siempre, aunque su ‘aplicación en distintos contextos’ y su ‘diversa formulación’ puedan ser y de hecho hayan sido distintas históricamente.

De aquí que aunque pueda afirmarse la existencia de unas ciertas exigencias naturales propias del ser humano, arraigadas en su naturaleza, universales e inmutables, dichas exigencias naturales, universales e inmutables, son también en cierto sentido, particulares e históricas.

De manera más clara y sintética: la naturaleza humana, aún siendo inmutable, es también, y precisamente por ello, mudable.¹⁴

Más aún, la ‘mutabilidad inmutable’ de la naturaleza humana, arraiga precisamente en su ‘condición ontológica’ de ser una ‘naturaleza encarnada en la historia’

Así las cosas, naturaleza, libertad e historia encuentran en la persona humana su punto de convergencia y re-unión. Más aún, dicho lugar de encuentro es, precisamente, aquél recinto inviolable e insobornable al que llamamos, con toda propiedad, conciencia.

En efecto, la conciencia –*sciencia qui est cum nobis*– realiza una función intermediaria, recogiendo y reuniendo, por un lado las exigencias morales naturales o normas objetivas de moralidad (*syndéresis*) y considerando por el otro las circunstancias singularísimas dentro de las que se produce el actuar humano (*circumspección*), para poder así, en atención a ambos extremos, emitir libremente un juicio moral en cada caso, indicando el bien que hay que hacer y el mal que hay que evitar.



Así las cosas, la conciencia es una auténtica intermediaria entre las exigencias naturales de la persona y las circunstancias históricas del individuo, cuya reducción al juicio moral se produce por medio de la libertad personal humana.

En una palabra, naturaleza, libertad e historia, convergentes en el recinto personal de la conciencia que las funde dialécticamente en su juicio, articulan toda experiencia de acción humana y, consecuentemente, el abordamiento iusfilosófico de la bioética en general y de la eutanasia en particular, no puede hacerse sino desde la consideración de dichos tres vectores, transformados en una resultante común a través de la conciencia humana.

IV. Necesidad de nuevos referentes ontognoseológicos

El pensamiento ético de nuestros días, o por lo menos una de sus corrientes más autorizadas y conocidas, sin demérito de sus innegables aciertos, sigue mostrado –a mi modo de ver las cosas– una peligrosa dependencia respecto del ‘escepticismo’ y ‘criticismo’ filosóficos que el ‘binomio Descartes-Kant’, estableció como ‘dogma epistemológico’ de la ‘reflexión moderno-contemporánea’.

En efecto, las limitaciones y las restricciones metodológicas del escepticismo (‘duda metódica’) y del criticismo (‘dualismo metódico’ y ‘crítica de la razón práctica’), siguen ejerciendo tal fascinación entre algunos de los más destacados filósofos y iusfilósofos de nuestro tiempo, que a pesar de sus lúcidos y meritorios intentos por sobreponerse a sus estrecheces, tampoco han conseguido trascender sus férreas constricciones.

El problema del anterior pensamiento, que he denominado por su pretensión de continuar reflexionando a partir de las anteriores coordenadas epistemológicas como ‘tardo-moderno’, es precisamente su incapacidad de emanciparse de las mismas, a pesar de que se esfuerza estérilmente por superarlas.

A mi modo de ver las cosas, el camino a seguir, más que el de intentar la superación del escepticismo-criticista, desde el escepticismo-criticista, debiera ser el de buscar los orígenes de dicha ‘actitud filo-



sófica', para intentar la construcción de un nuevo pensamiento, precisamente desde la 'actitud contraria'.

Si la 'paradoja del conocimiento y sus límites', es decir, la aptitud limitada de los sentidos y de la razón humana para conocer la verdad, llevó al padre de la modernidad filosófica, René Descartes, auxiliado por su 'genio maligno',¹⁵ a introducir con la sombra de la duda¹⁶ un escepticismo paranoico, mi propuesta consiste en buscar el auxilio de un 'ángel benigno', que reivindique nuevamente las posibilidades de una certeza fundada en la 'observación metódica', en la 'reflexión dialéctica' y en la apertura hacia los demás desde una confianza cimentada, tanto en la prudencia, cuanto en la fe.

En efecto, de que las aptitudes cognitivas del hombre sean limitadas, no se sigue necesariamente la hipótesis del genio maligno.

De aquí que haya propuesto un 'mito o hipótesis alternativa', más aún una hipótesis incluso inversa, la hipótesis de un ángel benigno, que partiendo de la misma realidad, la enfoque de manera enteramente distinta.¹⁷

De esta forma he propuesto, que ante la misma realidad de la imperfección cognoscitiva del hombre, hagamos a un lado la actitud del escepticismo cartesiano, para adoptar más bien la actitud de un 'optimismo moderado' y prevenido.

Dicho optimismo, para ser circunspecto y cauto, debe estar basado, precisamente, en una observación detenida y ordenada de las cosas, en una reflexión, o sea, en una vuelta sobre las mismas cosas, y en un procurar estar siempre abiertos a la búsqueda de un contrapunto dialogal.

Mi propuesta supone pues, un intentar reconducir nuestra filosofía de 'vuelta a sus orígenes' y no hay que olvidar que los orígenes de la filosofía occidental, en su primera madurez, se encuentran radicados en el 'objeto', como aquello que se encuentra delante de nosotros – *aliquid quod jacet ob*– y no en el 'sujeto' – *subiectum*–, cuyo narcisismo antropocéntrico, paradójicamente, lo 'sujeta' tiranizándolo con una duda esclavizante.¹⁸

Efectivamente, en la encrucijada que se le presenta al pensamiento filosófico actual y donde existen –según me parece– dos caminos posibles, el 'tardo-moderno' y el 'post-contemporáneo' o 'global', he optado decididamente por intentar una 'vuelta hacia el objeto', procu-



rando así revulsionar de una vez el solipsismo estéril de una subjetividad escéptica, criticista y relativista.

Ante la disyuntiva pues entre escoger la ‘senda tardomoderna’, que postula una especie de regreso a los fundamentos de la modernidad racionalista, empirista o criticista, o bien elegir un nuevo camino, al que he denominado ‘global’ y cuyo derrotero sería acusadamente objetivista, suponiendo así un *aggiornamento* del pensamiento de la ‘escuela ática’ y de la ‘escolástica tomista’, he optado, claramente, por esta última.

Sin dejar de reconocer la fascinación que me provocan los esfuerzos, muy meritorios, de reconstruir desde ‘el mundo de la cultura’ un puente que reúna los ‘mundos del ser’ y del ‘deber ser’ separados e incomunicados desde Kant, y evitando la tentación de quienes, también desde el criticismo kantiano, han pretendido ‘reconstruir la objetividad perdida’ a partir de ciertas como virtualidades materiales, pretendidamente implícitas en la forma, desde un ingenioso ‘modelo discursivo’, lo cierto es que me he propuesto seguir la senda, menos espectacular pero también más segura, del ‘realismo aristotélico-tomista’, como un referente ontognoseológico muchísimo más ponderado.

Vale la pena que me explique con más detenimiento. Como es sabido, el criticismo kantiano supone, entre otras cosas, la adopción del ‘dualismo metódico’ que postula una rígida separación entre el ser (*sein*) y el deber ser (*sollen*), que rompe toda comunicación posible entre los que son considerados –a partir de Kant– como dos mundos aparte.¹⁹

El dualismo metódico ha afirmado la imposibilidad de inferir de ‘lo que es’, aquello que es valioso o que ‘debiera ser’, toda vez, que según el kantismo, los preceptos del deber ser o juicios de valor, no pueden encontrar un fundamento inductivo a partir del ser, sino solamente proceder al modo deductivo desde otros juicios de valor desconectados del ser.²⁰

A mi modo de ver las cosas, la pretendida imposibilidad de derivar un deber ser del ser, supone una ‘desviación epistemológica’ radicada en una equivocada y reduccionista aprehensión de un ser meramente empiriológico –apenas fenoménico–, despojado como tal de su integridad entitativa, que también comprende su realidad metaempírica inmanente.



En contrapartida, me parece que se adecua mucho mejor a la realidad de las cosas la noción aristotélica de *entelequia*, como ser que realiza su naturaleza mediante la actualización de sus potencias. Dicha noción arraiga, como es sabido, en la idea de fin (*telos*), clave para el recto entendimiento de la ontología realista-moderada, y que es desconocida por el pensamiento subjetivista criticista de la Modernidad.

Esta pérdida de la ‘noción teleológica de naturaleza’ en el pensamiento de la Modernidad, que supone una desintegración de la misma naturaleza, artificialmente escindida y separada, cancela la posibilidad de apreciar en la realidad misma de las cosas, esas como ‘estructuras ontológico-teleológicas’ que la atraviesan y que son como fuente de eticidad y de juridicidad también.²¹

De hecho, esta división entre el ser y el deber ser, escatimando a la naturaleza de las cosas su sentido finalístico, renuncia sin más a la objetividad o *quididad* de los fines, del sentido, y por ende de la eticidad, que ya no se encuentra en las cosas, es reconducida precisamente al sujeto, que será quien los ponga, los invente o los determine.²²

Y, evidentemente que desde tales presupuestos gnoseológicos, no es posible dar una solución satisfactoria a las graves cuestiones suscitadas por la bioética.

Dentro del anterior contexto puede entenderse el desbordamiento de tan restringidas y férreas exigencias metodológicas por los propios neokantianos.

El neokantismo en su dirección sudoccidental o escuela de Baden, so pretexto de mantener dicha actitud de separación, buscó tender un puente entre el ‘mundo del ser’ y el ‘mundo del deber ser’ mediante la introducción de la cultura como ‘referencia al valor’. De esta manera, dicha dirección neokantiana dio lugar a un auténtico ‘*Methodentriarismus*’, pretendidamente inspirado en el original dualismo metódico (*Methodendualismus*), aunque de hecho, afortunadamente, superador del mismo.

Esta actitud metodológica proponía la existencia de un ‘mundo intermedio’ entre el del ser y el del deber ser, el ‘mundo de la cultura’, cuya tipicidad estribaría en ‘ser a caballo’ entre el ser y el deber ser, esa decir, en ‘ser en referencia a un valor’ o deber, sin que dicha refe-



rencia significase realización necesaria, sino mera referencia, independientemente de su satisfacción o malogramiento.

Si bien es cierto que el 'trialismo metódico' constituye una sugerente manera de intentar superar las rigideces del kantismo, me parece del todo insuficiente para restablecer la unidad, armónica e inescindible, con que se nos muestran las cosas vistas desde una perspectiva realista, que las comprende en su integridad, sin recurrir a artificios efectistas como el mundo de la cultura.

Peor aún, el trialismo metódico neokantiano, al conformar al mundo de la cultura como un mundo de referencias, en su misma configuración referencial, atribuye idéntica 'entidad cultural' a una obra de arte que un adefesio, a una obra pía que a un homicidio, a una república democrática respetuosa de los derechos humanos que a una dictadura militar genocida, so pretexto de estar todas las anteriores manifestaciones referidas a los mismos valores, la belleza, el bien y el bien común, pero con independencia de si lo realizan o lo frustran.

En segundo lugar, por lo que hace a la quimera de extraer contenidos materiales latentes en la forma mediante un 'itinerario procedimental', conviene contextualizar dicho intento dentro de las condiciones del criticismo kantiano.

Efectivamente, según se recordará, de acuerdo con el criticismo gnoseológico, no es posible conocer a las cosas 'en sí' (*noumena*) sino exclusivamente tal y como se nos 'aparecen' (*phainomena*).

Adicionalmente, todo conocimiento está condicionado por la experiencia y, consecuentemente, el intelecto *a priori* tan sólo puede anticipar la forma de la experiencia posible, jamás sus contenidos.

De esta suerte –siempre desde las coordenadas de la epistemología kantiana–, resultaba impensable la elaboración de una ética –o de un derecho natural– material y universalmente válido pues, por un lado, el intelecto *a priori* –único capaz de asegurar la universalidad– sólo puede aprehender las formas de experiencia posible, no sus contenidos y, por el otro, el intelecto *a posteriori* está arraigado en una experiencia singular, no susceptible de ser universalizada.

Así las cosas y bajo tales restricciones epistemológicas, resulta efectivamente fascinante la idea, de que cerrada la posibilidad de pensar apriorísticamente en contenidos éticos o jurídicos universalmente válidos, pueda intentarse la extracción de dichos contenidos, precisa-



mente a partir de las formas apriorísticas, quimera que, según algunos, incluso pretendió el mismísimo Kant con su famoso ‘imperativo categórico’.

Efectivamente aquél: ‘Actúa de tal modo que la máxima que preside de tu voluntad pueda valer siempre también como principio de una legislación general’ pareciera un ‘principio formal’ como con cierta ‘vocación a materializarse’. Es ciertamente una idea sugerente la de que de la forma pura puedan extraerse contenidos materiales sustraídos del engaño del mundo sensible.

Precisamente de esta fascinación –seductora sin duda, pero equivocada también– parten las ‘teorías procedimentalistas’ que pretenden extraer contenidos de la forma.

Así, en esta misma dirección tardomoderna, se encuentran quienes como Jürgen Habermas, buscan de un ‘modo procedimental’, a través de un ‘modelo discursivo’, postular un ‘proceso de comunicación racional’, pretendiendo que a través del solo diálogo, se asegure la obtención de contenidos verdaderos por virtud de la sola forma dialógica.²³

En efecto, proponiendo como criterio de veracidad, la plausibilidad de las proposiciones matizadas a través de la intersubjetividad del diálogo, se pretende atribuir una virtualidad veritativa al principio del ‘consenso fundamentado’.

Dicho consenso fundamentado puede obtenerse solo dentro de un discurso que reúna ciertas cualidades formales que se denominan ‘condiciones de una situación ideal de comunicación’ (tales como la libertad de expresión, la igualdad de oportunidades de comunicación, la carencia de privilegios, la ausencia de coacción, etc.) pretendiéndose que de la observancia de dichas reglas formales del procedimiento comunicativo –incluyendo algunas tan artificiosas como la famosa ‘*original position*’ de Rawls–,²⁴ pueda seguirse, con certeza, la obtención de contenidos materiales verdaderos.

En fin, que aunque filosóficamente dicho modelo discursivo sea bastante cuestionable, confundiendo la verosimilitud con la verdad y renunciando a la posibilidad de aprehender a las cosas en su objetividad y de reflexionar en torno a contenidos materiales, supone un esfuerzo, nada despreciable, por trascender las férreas restricciones epistemológicas del criticismo kantiano, si bien es verdad que tampo-



co puede construirse un pensamiento objetivo, desde este subjetivismo objetivamente orientado.

De hecho, tanto el trialismo metódico como el modelo discursivo, preconizados por esta senda tardomoderna, acusan paradójicamente una clara insatisfacción con los mismos referentes filosóficos que la enmarcan, encarnando el dramatismo de los pensadores a quienes les corresponde vivir una época de transición: el dilema y la indecisión entre la tradición precedente y las exigencias contemporáneas.

Lo fundamental a recoger aquí es, que desde las premisas epistemológicas y metodológicas del escepticismo y del criticismo, cualquier reflexión filosófica que se emprenda en torno a la temática bioética y específicamente alrededor de la eutanasia, está casi condenada *ex ante* a arribar a una conclusión subjetivista, donde la ‘libertad autonómica’ del imperativo categórico acabe por ser la razón última de justificación del derecho a disponer de la vida.

Por ello mismo es tanto más urgente para los cultores de la bioética y para los interesados en el tópico de la eutanasia, justificar –como he pretendido hacerlo muy brevemente a lo largo de los anteriores párrafos– las insuficiencias y limitaciones de la epistemología moderno-contemporánea y los paradigmas metodológicos tardomodernos, buscando emprender sus reelaboraciones desde una ‘ontognoseología global’, que postulando el ‘optimismo gnoseológico’ y el ‘realismo ontológico’ de la filosofía perenne, pueda rescatar un plano objetivo, para la discusión de estos temas fundamentales.

VI. Derecho natural y derecho positivo

Desde la antigüedad greco-latina y hasta nuestros días, algunos abogados, filósofos y juristas, han pretendido: a) o bien que el derecho es algo ‘dado por naturaleza’, ‘preexistente y natural’, ‘permanente e invariable’, que se le impone al hombre y que lo determina hasta sus dirigir sus más insignificantes acciones, b) o bien que el derecho es algo ‘inventado por el hombre’, ‘artificial y posterior’, ‘variable y mudable’, enteramente dependiente de las circunstancias culturales de tiempo, modo y lugar.²⁵



Los primeros, es decir, quienes consideraron al derecho como un orden natural, dado, preexistente y permanente, que el hombre debe descubrir en las cosas y sus relaciones (naturaleza de las cosas), se denominaron ‘iusnaturalistas’ y los segundos, es decir, quienes consideraban que el derecho era un orden cultural y artificial, puesto o creado por el hombre, variable y creado por el hombre mediante su libertad, se denominaron ‘iuspositivistas’.

Los iusnaturalistas sostuvieron que el derecho es: a) un orden preexistente, b) natural y espontáneo, c) dado e impuesto al hombre por la naturaleza de las cosas, d) universal e invariable, e) que debe ser descubierto por el hombre mediante la observación de las cosas y sus relaciones constantes, mientras que los iuspositivistas afirmaron que el derecho es: a) un orden creado por el hombre, b) cultural y artificial, c) puesto por el hombre de acuerdo a su conveniencia y voluntad, d) particular y variable, según las circunstancias de tiempo, modo y lugar, e) que es inventado por el hombre en ejercicio de su libre arbitrio.

Y desde entonces, es decir, desde la época de los sofistas, han sido muchos los abogados, filósofos y juristas que han ‘militado’ en las ‘filas iusnaturalistas’ o en las ‘filas iuspositivistas’, discutiendo sobre si el hombre puede crear su derecho a capricho, o si debe por el contrario atenerse a ciertos que le impone la naturaleza de las cosas.

La realidad es que las anteriores posturas, expuestas de manera breve y quizás sobre-simplificada y que fueron a su vez, a lo largo de los siglos, objeto de múltiples matices, y modulaciones, son ‘parcialmente ciertas’ y, paradójicamente, su ‘momento de verdad’ se encuentra precisamente en su necesaria ‘complementariedad’.

Me explico, las posturas antes descritas, representan los ‘extremos radicales’ del ‘pensamiento iusnaturalista’ y del ‘pensamiento iuspositivista’, cuyas limitaciones obedecen a la parcialidad misma de sus propias perspectivas, demasiado exclusivas y excluyentes, que desatienden, en ambos casos, la realidad de que el derecho, es ‘a caballo’ entre la realidad natural y la cultura artificial.

Junto con dichas posturas extremas o radicales, existen también una serie de posiciones intermedias, que reconocen, en mayor o menor medida, que el derecho es, tanto una realidad preexistente al hombre, natural e invariable, que el hombre debe descubrir en la naturale-



za de las cosas, cuanto un realidad humano positiva creada por el hombre, artificial y variable, que el hombre debe acordar siguiendo ciertos criterios conveniencia, distintos según las diversas necesidades de tiempo, modo y lugar.

Quienes concebimos así al derecho generalmente somos, o ‘iusnaturalistas moderados’ –como es mi particular caso– o ‘iuspositivistas atemperados’, si bien es cierto, de que a pesar de que dichas posiciones se encuentran muy cercanas entre sí, también es verdad que siguen manteniendo profundas diferencias filosóficas, metodológicas y jurídicas.

De esta manera, el debate se reduce en nuestros tiempos, más bien a cuestiones de naturaleza filosófica (¿qué es el derecho?), metodológica (¿cómo se crea el derecho y cuáles son los límites respecto de su creación?) y ético-jurídica (¿cómo resolver casos especialmente polémicos, como los son precisamente los relativos a la bioética y específicamente a la eutanasia).

Por lo que respecta a este tercer aspecto o plano del debate, que es el que en realidad nos interesa, para los iuspositivistas, cada derecho histórico, dependiendo de las necesidades de tiempo, modo y lugar y conforme a los diferentes criterios culturales de oportunidad y conveniencia, puede optar por diversas soluciones y, específicamente, por lo que respecta a la eutanasia, por las siguientes: a) prohibir y perseguir, b) prohibir pero tolerar, c) liberalizar, es decir, no prohibir o despenalizar y d) reconocer el derecho a una muerte digna a través de la práctica de la eutanasia.

Es así que para los iuspositivistas, la legislación puede definir, entre la sanción y el castigo de la eutanasia como un suicidio asistido en un extremo, o el reconocimiento activo del derecho a disponer de la propia vida para asegurar una muerte digna en el extremo opuesto.

Para los iusnaturalistas, en cambio, y desde mi personal perspectiva de la *Teoría Global del Derecho*, el análisis debe hacerse a partir de la consideración del trinomio al que antes nos referíamos de ‘naturaleza, libertad e historia’.

Conforme con dicho trinomio, mi parecer es en el sentido de que el derecho no debe: a) reconocer un derecho a la muerte, ni b) despenalizar o liberalizar la eutanasia, sino más bien, prohibirla en todo caso.



J. P. PAMPILLO BALIÑO

Un tema muy distinto es el del castigo que deba imponérsele a quien colabora en el suicidio asistido o eutanasia.

Respecto de este particular, no me siento capaz de ofrecer una respuesta concluyente.

Un intento de solución, debiera de partir de la definición dogmática del delito, que es un 'injusto reprochable', es decir, una acto u omisión ilícita y culpable.

En este tenor, el suicidio asistido es indudablemente injusto y por ende debe ser prohibido y considerado ilícito.

Ahora bien, la gran pregunta consiste en determinar hasta que punto dicho ilícito, dicho injusto, dicha acción u omisión antijurídica, puede serle reprochada y hasta donde a quien la practica.

A este respecto, pienso que lo ideal sería la valoración en concreto de la conducta de quien asiste o coadyuva a la eutanasia, sus motivaciones, la voluntad del paciente, la opinión de la familia, la gravedad del dolor, la incurabilidad de la enfermedad y las demás circunstancias del caso.

En todo caso, pienso que a pesar de la prohibición, la pena que se imponga al médico o persona infractora, debiera ser en todo caso atenuada, hasta el punto de poderse suprimir en ciertos y determinados casos, pues mientras que la ley no puede hacer que lo injusto se vuelva justo, si puede atenuar e incluso excluir la responsabilidad de quien obra ilícitamente, como en el caso del robo famélico o del homicidio en caso de adulterio flagrante.

En cualquier caso, respecto de este punto, sobre el cual no me atrevo a ofrecer una conclusión definitiva, creo que vale la pena recordar a San Pablo: *charitas est plenitudo legis*, o sea, que el amor es la perfección de la ley, y que quien asiste a un suicidio por motivos supuestamente piadosos, merece por lo menos la caritativa comprensión, más que el castigo severo.

VII. A manera de conclusión

En mérito de lo anteriormente expuesto, a manera de aspectos filosófico-jurídicos en torno a la eutanasia, como tema fundamental de la



bioética, pretendiendo ofrecer algunos fundamentos epistemológicos y metodológicos desde la perspectiva de la *Teoría Global del Derecho*, vale la pena destacar los siguientes puntos.

Como todos los temas relacionados con la bioética, quien se ocupe de ellos deberá hacerlo sobreponiéndose a la natural perplejidad e inclusive a los escrúpulos y a la misma angustia, que su reflexión puede suscitarle a partir de sus propias vivencias y sentimientos personales.

Al hacerlo desde una perspectiva iusfilosófica, deberá considerar que la filosofía del derecho es una 'reflexión especulativa, habitualmente fundamental y excepcionalmente crítica, sobre los orígenes y las finalidades del ordenamiento jurídico, en tanto que medida objetiva de igualdad obligatoria, tendiente a inarticular la convivencia social y a reorientar los conflictos interpersonales'

Por lo que respecta a la complejidad epistemológica de los temas bioéticos, deberá partirse del problema más radical de la gnoseología, que como ha destacado la reciente filosofía hermenéutica, es el de la 'circularidad del problema ontognoseológico', es decir, la relación de co-implicación recíproca entre el 'sujeto cognoscente' y el 'objeto de conocimiento', misma que ofrece a su vez un problema de naturaleza circular, que en el caso concreto, reviste además la posibilidad de la deformación del sujeto por el objeto, en virtud de la implicación del sujeto-como-objeto, precisamente dentro de un tema que le afecta, por cuanto que tiene que ver con su propia vida, con su salud, con su libertad, con su dignidad y, por ende, respecto del cual, natural e inconscientemente, proyecta sus miedos, sus atavismos, sus creencias irracionales, sus prejuicios.

Para trascender el anterior problema, es necesario proceder, como ha recomendado también la filosofía hermenéutica contemporánea, precisamente a través de la 'precomprensión' (*vorgriff*), que supone un intento de superar la 'co-implicación trascendental sujeto-objeto', precisamente mediante una 'sucesión de diversas aproximaciones precomprensivas' que 'revulsionen su circularidad'.

Más aún, desde un punto de vista epistemológico, deberá construirse una perspectiva integral, que deberá ser, como se dijo, ontognoseológica, o mejor aún, onto-gnoseológica-antropológica, para restablecer así la unidad, frecuentemente escindida, entre el ser, el saber y el devenir y global en tanto que global, deberá atender todos y cada



uno de los aspectos parciales de su objeto, federándolos –que no yuxtaponiéndolos– mediante su recíproco esclarecimiento perspectivístico, a partir de la comprensión de su multidisciplinariedad que requiere de una precomprensión simultáneamente médica, psicológica, tanatológica, antropológica y ética.

En segundo lugar, por lo que hace a la universalidad histórica del tema, deben considerarse: a) su centralidad problemática, es decir, su interdependencia con otras nociones, tales como las de persona, libertad, vida, castigo y derecho, b) su sofisticación, que requiere de una gran precisión respecto de diversos conceptos afines, tales como el de eutanasia, distanasia, adistanasia, ortostanasia, etcétera y c) su necesario abordamiento desde el trinomio naturaleza, libertad e historia, para proveer a su solución prudencial.

En tercer lugar, es fundamental la consideración de la necesidad de buscar nuevos referentes ontognoseológicos, distintos de los tardomodernos, que se encuentran anclados en las premisas epistemológicas y metodológicas del escepticismo y del criticismo, condicionando cualquier reflexión filosófica que se emprenda en torno a la temática bioética y específicamente alrededor de la eutanasia, al arribo de conclusiones subjetivistas, donde la ‘libertad autonómica’ del imperativo categórico acabe por ser la razón última de justificación del derecho a disponer de la vida.

Por ello mismo, es urgente justificar las insuficiencias y limitaciones de la epistemología moderno-contemporánea y los paradigmas metodológicos tardomodernos, buscando emprender sus reelaboraciones desde una ‘ontognoseología global’, que postulando el ‘optimismo gnoseológico’ y el ‘realismo ontológico’ de la filosofía perenne, pueda rescatar un plano objetivo, para la discusión de estos temas fundamentales.

Por último, el abordamiento filosófico-jurídico de los temas bioéticos y específicamente de la eutanasia, debe hacerse a partir de la consideración del debate entre las corrientes iusfilosóficas del iusnaturalismo y del iuspositivismo, procurando adoptar una posición iusnaturalista moderada que reconozca que el derecho es, tanto una realidad preexistente al hombre, natural e invariable, que el hombre debe descubrir en la naturaleza de las cosas, cuanto un realidad humano positiva creada por el hombre, artificial y variable, que el hombre debe



acordar siguiendo ciertos criterios conveniencia, distintos según las diversas necesidades de tiempo, modo y lugar.

Lo anterior para prevenirnos del relativismo positivista según el cual la legislación puede, indistintamente: a) prohibir y perseguir, b) prohibir pero tolerar, c) liberalizar, es decir, no prohibir o despenalizar y d) reconocer el derecho a una muerte digna a través de la práctica de la eutanasia, para afirmar que el derecho no debe: a) reconocer un derecho a la muerte, ni b) despenalizar o liberalizar la eutanasia, sino más bien, prohibirla en todo caso.

Ahora bien, un tema muy distinto es el del castigo que deba imponérsele a quien colabora en el suicidio asistido o eutanasia. A este respecto, pienso que la máxima paulina, *charitas est plenitudo legis*, debe inspirar en todo caso, mejor que el castigo severo, la comprensión caritativa.

Laus Deo

Referencias bibliográficas

¹ Ponencia presentada dentro del Seminario Internacional Bioética en el Final de la Vida, organizado por la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac, dentro de la Quinta Sesión, relativa a los Aspectos Legales, sostenida el 6 de octubre de 2006.

² Abogado por la Escuela Libre de Derecho. Doctor en Derecho *cum Laude* por la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Filosofía e Historia del Derecho y de Derecho Constitucional, en la Escuela Libre de Derecho y en la Facultad de Derecho de la Universidad Anáhuac. Académico de la Academia Mexicana de Jurisprudencia y Legislación y de la Academia Mexicana de Derecho Internacional Privado y Comparado. Autor de la *Teoría Global del Derecho* (Porrúa 2005) Investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Anáhuac y abogado postulante.

³ Cfr. PAMPILLO BALIÑO, Juan Pablo. *Filosofía del Derecho. Teoría Global del Derecho*; México, Editorial Porrúa, 2005.

⁴ Cfr. JASPERS, Karl. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*; Traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2001: pp. 17-26.

⁵ El lector interesado puede consultar una amplia bibliografía sobre el tema en el Índice General 1990-2004 de la Revista *Medicina y Ética. Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica*; Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud, Facultad de Bioética, Universidad Anáhuac y Facoltà di Medicina e Chirurgia dell' Università del Sacro Cuore, Roma, México, 2004. También se ha ocupado de estos temas, entre nosotros, Carlos Cabrera Beck "Consideraciones y aspectos jurídicos acerca de la clonación humana" en *Iuris Tantum. Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Anáhuac*, Año XVIII, otoño-invierno, 2003 y "La Bioética en los Tratados Internacionales" en *Derecho y Bioética*, México, Facul-



ta de Derecho, Universidad Anáhuac, 2006 y Dora García Fernández, particularmente en “Problemas Filosóficos, Jurídicos y Bioéticos” en *Iuris Tantum. Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Anáhuac*, Año XVI, número 22, primavera-verano, 2001.

⁶ Me he ocupado anteriormente de este tema en PAMPILLO. *Filosofía...* También puede verse GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*; Traducción Ana Agud y Rafael de Agapito, Décima edición, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003.

⁷ PAMPILLO, *Filosofía...*

⁸ De este tema me he ocupado en extenso en PAMPILLO, *Filosofía...*

⁹ Cfr. Constitución *Gaudium et Spes* n. 7, También véase la Encíclica *Veritatis Splendor* n. 4. Sobre las desviaciones éticas de la nueva moral, y en especial sobre la opción fundamental, el teleologismo consecuencialista, el proporcionalismo moral y la ética de los valores, puede verse esquemáticamente, aunque con provecho, a José Antonio Sayés, *Antropología y Moral. De la nueva moral a la Veritatis Splendor*, Madrid, Ediciones Palabra, 1997.

¹⁰ Como apunta O. Robles: “La voluntad no puede ser ley de ella misma, puesto que es la facultad de querer libremente. Ahora bien, una facultad de querer necesariamente debe ser regida por una ley distinta de ella. Resultaría contradictorio suponer a la voluntad como legisladora y legislada. Solamente en un caso no habría esta contradicción: el caso de la voluntad divina que por ser libre en grado infinito no podría admitir un principio legislador fuera de ella. El error de Kant consiste en convertir al hombre en Dios y hacer de él legislador y fin de sus propios actos.” Oswaldo Robles. *Propedéutica Filosófica*, México, Editorial de Porrúa Hnos. y Cía., 1943, p. 216.

¹¹ Una correcta y actual ponderación de las fuentes de la moralidad de los actos humanos puede verse en la sucinta exposición hecha por Sayés. *Antropología...*, Cfr. también *Veritatis Splendor* n. 74 y ss.

¹² Paradójicamente a nosotros nos parece que por el contrario, la historia evidencia más allá de las naturales diferencias, una comunidad de principios muy firmemente arraigados. Cfr. en el mismo sentido a Bernhard Häring. *La Ley de Cristo*, 5ª ed., tomo I, Barcelona, Ed. Herder, 1968.

¹³ “La gran sensibilidad que el hombre contemporáneo muestra por la historicidad y por la cultura, lleva a algunos a dudar de la *inmutabilidad de la misma ley natural*, y por tanto de la existencia de ‘normas objetivas de moralidad’ válidas para todos los hombre de ayer, de hoy y de mañana... No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura... precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser... Ciertamente es necesario buscar y encontrar la *formulación* de las normas morales universales y permanentes *más adecuada* a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica...” *Veritatis Splendor* n. 53. Además: “*Esta universalidad no prescinde de la singularidad de los seres humanos*, ni se opone a la unicidad y a la irrepitibilidad de cada persona; al contrario, abarca básicamente cada uno de sus actos libres, que deben demostrar la universalidad del verdadero bien.” *Idem*, n. 51.

¹⁴ En palabras de Pieper comentando en este punto, como siempre, el pensamiento de Santo Tomás de Aquino: “El hombre lleva a la práctica sus buenas acciones cara a la realidad. La bondad de la operación humana singular descansa en esa refundición a que es sometida la verdad de las cosas reales; verdad que ha sido antes lograda y recibida mediante la consideración de la propia realidad, *ipsa res*. Pero las realidades que circundan la acción concreta son de una variedad casi infinita, *quasi infinitae diversitatis*. Y, sobre todo, el hombre mismo



ASPECTOS FILOSÓFICO-JURÍDICOS DE LA EUTANASIA

–y en ello se diferencia del animal– es una ‘esencia apta para realizar múltiples y diversas actividades’; justamente por su rango ontológico goza el alma de una disposición estructural que le permite referirse a una pluralidad sin fronteras. De ahí que ‘el bien humano’ posea margen para ‘variar de múltiples maneras, según la constitución, en cada caso diversa, de las personas y las distintas circunstancias de tiempo, lugar, etcétera’. No es que cambien los fines del obrar ni fluctúen sus direcciones fundamentales... Pero la forma concreta de cumplir ese deber inmutable puede emprender innumerable diversidad de caminos. Podemos afirmar de las virtudes morales, justicia, fortaleza y templanza, que ‘cada una de ellas se realiza de múltiples formas y no de la misma manera en todos’. En la *Summa theologica* se nos dice que ‘en los asuntos humanos las vías que conducen al fin no están determinadas, sino que se diversifican de múltiples modos, conforme a la diversidad de negocios o personas’.” Josef Pieper. *Las Virtudes Fundamentales*, Madrid, Editorial Rialp, 1980.

¹⁵ En efecto, Descartes, en su Meditación Primera ‘De las cosas que podemos poner en duda’, escribe: “Supondré pues, que Dios –la Suprema Bondad y la Fuente soberana de la verdad– es un genio astuto y maligno que ha empleado su poder en engañarme; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores, son ilusiones de que se sirve para tender lazos a mi credulidad; consideraré, hasta que no tengo manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni sentidos y que a pesar de ello creo falsamente poseer todas esas cosas; me adheriré obstinadamente a estas ideas; y si por este medio no consigo llegar al conocimiento de alguna verdad, puedo por lo menos suspender mis juicios, cuidando de no aceptar ninguna falsedad. Prepararé mi espíritu tan bien para rechazar las astucias del genio maligno, que por poderoso y astuto que sea no me impondrá nada falso.” René Descartes. “Meditaciones Metafísicas” en *Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la Dirección del Espíritu, Principios de la Filosofía*, Introducción y notas por Francisco Larroyo, segunda edición, México, Editorial Porrúa, 1972, p. 58.

¹⁶ “Así, puesto que los sentidos nos engañan, a las veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal y como ellos nos la presentan en la imaginación; y puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun acerca de los más simples asuntos de geometría, y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechazé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas... Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: ‘yo pienso, luego soy’, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.” Descartes. *Discurso...*, pp. 37 y 38.

¹⁷ Por primera vez en PAMPILLO. *Filosofía...*

¹⁸ Cfr. Agustín Basave Fernández del Valle “El Problema del Hombre.” en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía. Comunicaciones sobre el Tema I: El Problema del Hombre*, volumen 2, México, Edita la Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, p. 13.

¹⁹ Cfr. Manuel Kant. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La Paz Perpetua*, Introducción por Francisco Larroyo, México, Editorial Porrúa, 2000.

²⁰ En las palabras siempre más exactas del neokantiano Radbruch: “La filosofía kantiana nos ha aleccionado sobre la imposibilidad de deducir de lo que es, lo valioso, lo justo, lo que debe ser. Nunca algo es justo por el solo hecho de que es, de que fue o, también, porque será... Los preceptos del deber ser, los juicios de valor, las estimaciones no pueden fundamentarse inductivamente sobre posiciones de ser, sino deductivamente sobre preceptos de



J. P. PAMPILLO BALIÑO

especie semejante... Esta es la esencia del dualismo metódico.” Gustavo Radbruch. *Filosofía del Derecho*, Granada, Editorial Comares, 1999, pp. 7 y 8.

²¹ Sobre este particular ha escrito recientemente un breve pero esclarecedor contrapunto crítico a Kant, María Cristina Urzaiz de García Naranjo. “Algunas consideraciones sobre la obligatoriedad del derecho en Kant” en *Revista de Investigaciones Jurídicas de la Escuela Libre de Derecho*, Número 28, Año 28, México, Escuela Libre de Derecho, 2004.

²² Esta “pérdida de la noción teleológica de naturaleza” que se comprende en el tránsito –a partir de Descartes– de una concepción del mundo como *kosmós* a una concepción del mundo como *res extensa*, apta solamente para ser calculada y medida mediante la física y la matemática, como lo ha advertido Carlos Massini Correas en “La Teoría del Derecho Natural en el Tiempo Posmoderno” en *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Número 21, Volumen II, 1998, pp.290 y ss., tiene por consecuencia precisamente el que: “... al desaparecer la concepción clásica de naturaleza-entelequia, capaz de ser fuente de sentido jurídico y raíz de contenidos normativos con relativa independencia del sujeto pensante, ese sentido y esa raíz se colocan necesariamente en ese sujeto, quien fabrica normas y principios prácticos a partir de postulados de su misma razón... no hay significado moral o político inherente en la estructura de las cosas. Todo significado o valor es querido o construido... Desde esta perspectiva el espacio antes ocupado por la ley natural, será llenado por un ‘derecho racional’ construido deductivamente por el sujeto a partir de postulados de su misma razón; ésta y no otra es la fuente de los modernos sistemas de ‘Derecho Natural’ que precedieron a la codificación, al constitucionalismo racional-normativo y al ‘sistematismo-jurídico’ del siglo XX.” Idem p. 292.

²³ Cfr. Jürgen Habermas. *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalización de la acción y racionalización de lo social*, Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, México, Editorial Taurus, 2002. Cfr. también Jürgen Habermas. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Traducción e introducción de Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, Editan Paidós y la Universidad de Barcelona. 1998.

²⁴ Esta ‘original position’ expuesta por Rawls en su influyente obra *A Theory of Justice*, pretendía artificioosamente que los ‘contratantes sociales’ se hallasen para constituir jurídicamente a la sociedad, en una posición que asegurase una situación equitativa así como el buen orden de la sociedad. Más allá del mérito indiscutible, debe destacarse la magnificación *ad absurdum* de la ficción rousseauiana. En cualquier caso, pueden verse sus ideas esquematizadas en John Rawls. *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, Traducción de Miguel Angel Rodilla, Madrid, Editorial Tecnos, 1986.

²⁵ En general sobre el tema pueden verse las obras de Francisco Carpintero Benítez. *Historia del Derecho Natural. Un ensayo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999 y Javier Hervada. *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1996.