

## Introducción: La libertad de vivir

Ismael Correa Lira<sup>1</sup>

La vida es, sin duda, uno de esos temas que han preocupado a la humanidad desde sus comienzos. Para los hombres, la temática se hace presente primariamente en ese reverso no exento de dramatismo, que marca la inexorable finitud del ente corpóreo, y que llamamos muerte. También es un punto de arranque la constatación de la manifiesta distancia operativa y entitativa que separa a seres inanimados y animados, y dentro de estos últimos, la gran diversidad de formas existentes en que se nos presentan<sup>2</sup>.

En estos últimos lustros se han aprobado leyes en varios países que permiten acciones destinadas a provocar o acelerar el término de la vida de una persona, como son el aborto y la eutanasia. En muchos otros sus poderes legislativos están discutiendo o tramitando leyes de ese tenor. En términos generales se invoca como

1. Médico (Universidad de Chile). Especialista en Medicina Interna (Pontificia Universidad Católica de Chile), subespecialista en Gastroenterología (Institut Malalties Digestives, Hospital Clínic i Provincial de Barcelona). Profesor de la Facultad de Medicina y Miembro regular del Centro de Bioética, Universidad de los Andes, Chile.

2. Véase Hans JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Barcelona, Editorial Trotta, 2000, pp. 21-42.

principio fundamental la autonomía, entendida como la no coacción de ningún orden –físico o moral– como el principal factor a la hora de medir las acciones personales y sin referencia a ningún valor objetivo.

La valoración moral de nuestros actos descansa en una determinada concepción de la libertad, apoyada esta, a su vez, en una visión del hombre, de su naturaleza, sus inclinaciones y sus facultades. La libertad se nos presenta, así, como una capacidad de innovación y cambio, pero también de destrucción y contradicción<sup>3</sup>.

Este escenario invita a la reflexión y al planteamiento de cuestiones fundamentales. ¿Es la vida una perfección o un mero fenómeno? ¿Puede fundamentarse, filosóficamente, algo así como una «jerarquía vital»? ¿Es la autonomía la única y más decidora expresión de la libertad? En los párrafos siguientes intentaremos dar respuestas a estas interrogantes a la luz de la tradición clásica que hunde sus raíces en el antecedente aristotélico y en sus grandes comentaristas, especialmente Tomás de Aquino.

## 1. Vida, una perfección análoga

Aristóteles distingue como vivos a aquellos seres que se mueven por sí mismos. Es la clásica nota de la autarquía, autonomía o espontaneidad distintiva del acto vital. Ahora bien, a la hora de ilustrar qué tipos de movimientos son estos que el ser vivo ejecuta por sí mismo y no movido por otro, el Estagirita menciona la nutrición, el crecimiento, el decaimiento y la reproducción<sup>4</sup>. Se trata del tipo de actos que la tradición posterior ha denominado como

3. Véase Servais PINCKAERS, *Las fuentes de la moralidad cristiana, su método, su contenido, su historia*, Pamplona, EUNSA, 2007, pp. 387-415.

4. Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2 (Bk: 413a 20-25).

actos inmanentes, y que se distinguen de los transitivos porque su efecto queda en el propio agente, como una perfección suya<sup>5</sup>. De suyo, estos no comportan potencialidad –aunque tampoco la excluyen–, y si todavía se les puede llamar movimientos, como advierte Tomás de Aquino, es solo en un sentido metafórico<sup>6</sup>.

No deja de ser llamativo que en las dos clásicas jerarquías de los vivientes que nos ofrece Tomás de Aquino en su *corpus*, el autor tome como principio ordenador las notas que antes hemos identificado como distintivas del acto vital, esto es, la autonomía y la inmanencia. Así, en la *Summa theologiae*, Tomás pone en la base del cuadro a las plantas, que actúan desde sí, pero sin posibilidad de fijarse un fin y de seleccionar los medios para conseguirlo; en el eslabón superior, los animales actúan en virtud de un principio (forma) que adquieren por los sentidos, pero el fin les viene impuesto por su propia naturaleza. En un tercer nivel nos halla-

5. Aunque el término mismo no está presente en la obra del Aquinate, es fiel a su pensamiento. Entre muchos otros pasajes, véase *Summa contra gentiles* (C.G.), II, c. 1; *De potentia*, q. 9, a. 9, ad. 4; q. 10, a. 1, co; *De veritate*, q. 8, a. 14, ad. 12; q. 15, ad. 3; *In De divinis nominibus expositio*, c. 6, lect. 1; *Sententia libri De anima*, II, lect. 1, 5; *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, VII, lect. 6; *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi (In Sent.)*, I, d. 4, q. 1, a. 1, ad. 1; d. 37, q. 4, a. 1, ad. 1; II, d. 11, q. 2, a. 1, co; *Summa theologiae (S.Th.)*, I, q. 14, a. 4, co; q. 18, a. 3, ad. 1; q. 53, a. 1, ad. 2.

6. «Resulta claro que son propiamente vivientes por moverse a sí mismos con algún tipo de movimiento; bien se tome el movimiento en sentido propio, cuando es denominado acto imperfecto, es decir, en sentido potencial; bien se tome el movimiento en sentido general, cuando es denominado acto perfecto, como cuando al entender y al sentir se les llama *moverse*, tal como se dice en el III *De Anima*. Así son llamados vivientes aquellos seres que se mueven o actúan por sí mismos respecto a un movimiento u operación cualquiera; aquellos que, por naturaleza, ni se mueven ni actúan en el ejercicio de un movimiento u operación, no pueden ser llamados vivos, a no ser solo metafóricamente» *S.Th.*, I, q.18, a.1 co.

mos ya en el ámbito de la vida intelectual, cuya realización más humilde es el hombre; este puede moverse a sí mismo fijándose fines y seleccionando los medios necesarios para su consecución, cosa posible porque conoce dicha relación por medio de su entendimiento. Sin embargo, si bien la criatura puede orientarse y dirigirse a muchos bienes particulares, no puede fijarse su fin último y tampoco desconocer la necesidad de los primeros principios que le son dados por naturaleza, para su obrar y entender. Solo aquel ser que posea una naturaleza que sea su mismo conocer y que no esté determinada por otro, poseerá el grado máximo de vida. Este nivel eminente y perfectísimo de inmanencia y autarquía es el que se realiza en Dios<sup>7</sup>, constituyéndose así en el analogado principal de la jerarquía de los vivientes<sup>8</sup>.

En la *Summa contra gentiles*, el Aquinate explica la diversidad de perfección de los seres en relación con el grado de intimidad del término de su operación. Las distintas emanaciones o actividades en los seres inanimados dependen de otros agentes, por respecto de los cuales aquellos se comportan pasivamente. Ya en el ámbito de los seres vivos, las plantas ocupan el último lugar, pues si bien lo producido por ellas –el fruto– deriva de un principio intrínseco a ellas mismas, termina en el exterior. En un grado ulterior de perfección se sitúan los animales, cuya operación distintiva –la sensibilidad– comienza en un objeto extrínseco, pero termina en la intimidad del propio viviente. Esta operación de sentir, no obstante, no se conoce a sí misma, a diferencia del entendimiento, que sí es capaz de reflexividad. La esfera de la vida intelectual que así se abre es susceptible de realizarse también en una gradación perfecta. La vida del hombre ocupa el grado inferior por tomar

7. Cf. *S.Th.*, I, q.18, a.3

8. Para un comentario de este punto, véase Eudaldo FORMENT, «La analogía metafísica», en *Metafísica*, Madrid, Ediciones Palabra, 1999, pp. 168-173.

de algo externo a sí mismo su punto de partida; en el ángel, el punto de arranque es ya íntimo, pero permanece una distinción fundamental entre su operación de entender y su substancia. Solo en Dios, el Viviente por eminencia, entender y ser se identifican en absoluta simplicidad<sup>9</sup>.

De lo dicho hasta este punto se colige que la vida, como perfección pura, no implica de suyo ninguna imperfección o limitación. El hecho de que esta pueda darse en un ser corpóreo y finito, por tanto susceptible de corrupción o muerte, solo nos habla de la medida restringida en que ese ente –en virtud de la potencialidad constitutiva que lleva aparejada– puede participar de esta perfección<sup>10</sup>. Cabe preguntarse, no obstante, qué clase de perfección es esta que llamamos vida. A la luz de la senda mecanicista que ha inspirado a una parte importante de la reflexión moderna acerca del viviente, se podría concluir que la vida es ante todo una nota distintiva del actuar de ciertos sistemas complejos, esos que catalogamos como «vivos». Sin duda, esta parece ser la intuición en que reposan programas bien presentes en nuestros tiempos, tales como el que se propone generar seres vivos artificiales<sup>11</sup>.

La postura de Aristóteles cursa por un derrotero diferente, y una larga tradición de pensadores la ha recogido bajo el aforismo latino que se ha hecho clásico: *vivere viventibus est esse*. Si el viviente puede obrar más perfectamente que el ente carente de vida, se

9. Cf. *C.G.*, IV, c. 11.

10. Véase Antonio MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos*, vol. 2: *La articulación de los conceptos extracategoriales*, Madrid, Ediciones Rialp, 2003, pp. 203-242.

11. Para una explicación de los propósitos de este programa, véase Mark A. BEDAU, «Artificial Life», en *Philosophy of Biology*, eds. Mohan Matthen, Christopher Stephens, Oxford, Elsevier, 2007, pp. 585-603; Jessica RISKIN (ed.), *Genesis Redux. Essays in the History and Philosophy of Artificial Life*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

sigue que este viviente debe poseer un modo de ser más perfecto, pues a cada cosa le compete obrar según es<sup>12</sup>. Como lo apuntaba con lucidez el Pseudo Dionisio, la vida, en última instancia, no es sino el modo de ser más perfecto que poseen ciertos entes, como el entender no es sino un modo más pleno de vivir que exhiben ciertos vivientes. El conocer se resuelve en el vivir, y el vivir en el ser, que es la perfección de todas las perfecciones<sup>13</sup>.

Es este modo «intensivo» de ser, que llamamos vivir, la fuente primera de esa actividad autárquica e inmanente que designamos como vital. Pero, por otra parte, no es sino por la operación que la criatura logra su perfección, de modo tal que dicha operación viene a constituirse en su fin, como lo señala Bofil, en cuanto actualiza la potencialidad que este posee y se oponía a su acabamiento o realización entitativa<sup>14</sup>. La concreción de esta tendencia perfectiva se percibe nítidamente en la criatura intelectual. Por medio del entendimiento ella se abre a la totalidad de una realidad que la supera y excede, en términos entitativos. El hombre –y para estos efectos, lo mismo vale para el ángel– no lo es todo, pero por el conocimiento puede, en cierto sentido, apropiarse de aquello que no es él. Santo Tomás lo explica diciendo que «resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa. Por todo lo cual, el Filósofo en III *De Anima* dice: *En cierto modo el alma lo es todo*»<sup>15</sup>. Mediante

12. Cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a.1, co; *S.Th.*, I, q.75, a.3, co; q.89, a.1, co.

13. Cf. PSEUDO DIONISIO, *Divinis nominibus* 5.3, PG 3.817.

14. Cf. Jaime BOFIL BOFIL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1950, pp. 36-66. Afirma el Aquinate, al respecto: «De algún modo, las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres».

15. *S.Th.*, I, q.14, a.1.

el acto volitivo, la criatura intelectual tiende real y efectivamente a la unión con el ser amado, unión que es para él un enriquecimiento entitativo que lleva, también, el signo de la inmanencia vital.

Llegados a este punto podemos preguntarnos por la naturaleza de la muerte, como un evento al que inexorablemente hemos de enfrentarnos, sea de modo natural, o como resultado de actos deliberados como la eutanasia, aborto, homicidio o el suicidio. Para situar la cuestión en su justa dimensión, es imprescindible un cierto desapego de los abusos del lenguaje. En efecto, y por mucho que nuestros usos lingüísticos puedan sugerirnos otra cosa, la muerte no posee entidad propia, no es un ser, sino más bien una falta de ser o una cierta forma de privación de la vida en un sujeto apto para ella. Los seres inanimados no mueren, y si nos referimos a ellos como «muertos», es solo de manera metafórica. La muerte no es un extinguirse progresivo, ni el vivir es un movimiento hacia el morir. Tampoco es acertado hacer de la muerte una suerte de causalidad intrínseca o extrínseca que pudiese originar vida, o la inversa, sostener que desde la vida se genere la muerte. La muerte, respecto de la vida, no comporta una dependencia de lo condicionante a lo condicionado, porque aquella no es necesaria para esta, ni esta es condición para aquella. Que este evento se dé en algunos vivientes, y en el humano, en particular, solo nos habla de su restricción entitativa, y nada más. Con esto no se pretende suprimir el dramatismo que es le es inherente a la muerte del hombre, sino ponerla en su debido contexto. La prioridad ontológica le corresponde a la vida, pues nuestro conocimiento tiene su origen en la realidad extramental, en el ser de las cosas, y la vida se resuelve, según hemos visto, en el *esse*. Las negaciones y privaciones, como la muerte o la enfermedad, no poseen entidad propia, sino subsidiaria y dependiente, en definitiva, de aquella realidad que afectan; por ello, la comprensión de estas categorías privativas exige contar,

en primer término, con la intelección de una afirmación que, en el caso de la muerte, no es sino la vida<sup>16</sup>.

## 2. La libertad como perfección de nuestra naturaleza

Si los vivientes son, como se señaló en el apartado previo, aquellos seres que ejecutan por sí mismos actos inmanentes, los que poseen intelecto son los que gozan de mayor autonomía e inmanencia. Ellos pueden fijar sus fines y buscar los medios para la consecución de ellos. Al constituirse en seres personales –subsistentes en naturaleza racional– son lo más perfecto y dignísimo en toda la naturaleza<sup>17</sup>.

Lo que perfecciona a un ser es aquello que lo acaba o termina en lo que respecta a su propia naturaleza. Por tanto, si bien una persona puede elegir múltiples fines, solo la elección de aquellos que se correspondan con su naturaleza constituirá un fin constructivo o perfectivo. De manera análoga, la elección de los medios para un propósito puede ser múltiple, pero solo aquellos que resulten acordes con la dignidad de la persona serán los adecuados para dicho fin. ¿Puedo libremente disponer de mi vida o la de otro? De la respuesta que se dé a esta interrogante, penden toda una serie de cuestiones y problemáticas muy presentes en las discusiones públicas y académicas de nuestros días, incluyendo, por supuesto, la de la eutanasia y el suicidio asistido. En el plano fáctico, constatamos que hay personas que atentan contra sus vidas y las de terceros, y en aquellas naciones donde existe una legislación favorable o permisiva para la eutanasia y aborto, estas acciones

16. Véase Antonio MILLÁN-PUELLES, *La inmortalidad del alma humana*, Madrid, Ediciones Rialp, 2008, pp. 49-63.

17. Véase *S.Th.*, I, q.29, a.3.



cuentan con la complicidad del Estado. Pero por supuesto, la pregunta antes planteada no apunta a la mera posibilidad factual, que es indesmentible, sino a la licitud moral de tales acciones. Al menos en el plano de la tradición ética clásica, el abordaje de dicha interrogante nos remite a otra pregunta, acaso más radical, esto es, si tales actos son o no compatibles con la dignidad del viviente humano, aun cuando se les realice con plena libertad.

Sostenemos aquí la tesis de que la absoluta autonomía del libre arbitrio o la pura espontaneidad –habitualmente invocadas tanto en las discusiones acerca de la eutanasia como del aborto–, entendidas como la ausencia de coacción a la autodeterminación de un acto interno o externo en un ser racional, no constituye, por sí misma y aislada de toda otra consideración, el gesto más específico y decisorio de un verdadero acto libre. Para comprenderlo, es imprescindible ahondar algo más en una realidad –la libertad– unitaria, pero a la vez compleja<sup>18</sup>. Siguiendo la conocida tipología de Millán-Puelles,<sup>19</sup> podemos distinguir, en primer lugar, las libertades innatas o necesarias, que son aquellas que, aunque no constituyen la esencia misma del hombre, se derivan y siguen necesariamente de esa esencia. En este grupo encontramos la libertad innata de la inteligencia y de la voluntad, manifestadas como la irrestricta o ilimitada apertura a todo ser y bien, respectivamente. También cabe en esta categoría el libre arbitrio, que consta a su vez de dos aspectos intrínsecamente unidos: la libertad de ejercicio o contradicción (indiferencia del querer o no querer) y la libertad de especificación (indiferencia del querer esto o aquello). En un segundo grupo, están las libertades adquiridas o posibles –libertad

18. Véase Antonio MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, Madrid, Ediciones Rialp, 1995, pp. 9-13.

19. Para una exposición, véase MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 41-63.

moral y política—, que son también consecutivas de la esencia del hombre, aunque en este caso, dicha esencia solo determina la posibilidad y no la necesidad de su existencia<sup>20</sup>.

El cuadro propuesto, decíamos, comporta una unidad, que no es solo lógica, sino ante todo ontológica. La irrestricta apertura del entendimiento a todo ser y de la voluntad a todo bien, constituyen los fundamentos de nuestra capacidad de elección o libre arbitrio. Por ello, la mera espontaneidad, entendida como la ausencia de coacción o impedimento para desplegar un dinamismo operativo, no puede constituirse en lo propio y especificativo de la libertad. La libertad propiamente hablando la encontramos solo en los seres racionales. La razón verifica su prioridad en cuanto conoce la razón universal de bien, a diferencia de la naturaleza sensitiva que solo conoce y se determina a lo singular<sup>21</sup>. En el horizonte universal del bien así inteligido, todo ente finito será presentado a la voluntad como un bien limitado y restricto, respecto del cual la voluntad conserva una fundamental indeterminación<sup>22</sup>.

Las libertades innatas —sea la del entendimiento y de la voluntad, o el libre albedrío— y las adquiridas no constituyen la esencia del hombre, sino que son consecutivas o derivadas de ella. En rigor, la libertad humana es una propiedad de una clase de actos segundos —el entender y el querer—, que no se identifican con su esencia ni con su substancia, pues son propiamente hablando

20. «Debido a que las virtudes morales no son innatas, la libertad moral en el sentido de la que se logra con la práctica de las virtudes morales es un autodomínio que se tiene únicamente por adquisición, a diferencia del autodomínio en que consiste la libertad de arbitrio, el cual es, en todos los hombres, algo innato, algo que ningún hombre conquista para su propio ser». MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, p. 59.

21. Véase *S.Th.*, I-II, q.1, ad.3

22. Véase MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 77-96.

accidentes; tenemos libertad, y por eso, somos libres, pero no es por esa libertad que somos hombres. La libertad, dicho de otro modo, es una cualidad perfectiva del ser que la posee y su adecuada comprensión en el ser humano permite valorar correctamente las consecuencias de su obrar. Una identificación de libertad y esencia humana, o una supeditación de esta a aquella –tendencia bien discernible en ciertas corrientes del pensamiento contemporáneo– comporta el serio peligro de acabar por negar la misma naturaleza humana, y ya en el plano moral, de omitir la rectitud moral como algo exigido por la propia naturaleza de la persona. El corolario de ambos errores es la sistemática incapacidad que muestran muchos profesionales, legisladores e intelectuales de nuestros días para reconocer como moralmente reprochable algo que atenta contra la naturaleza del hombre<sup>23</sup>.

Según ha quedado dicho, el libre albedrío o libertad de elección supone y requiere de la apertura del intelecto y la voluntad a todo ser y bien. Pero el valor relativo y no absoluto de este tipo de libertad se nos presenta no solo en el plano de las dependencias, sino también en el orden perfectivo. Por sobre la elección está la libertad moral, que en cuanto adquirida permite a la persona conducirse a sí misma y no por otro a su fin<sup>24</sup>. Ciertamente, el hecho de que un acto haya sido libremente elegido es una condición de posibilidad para la asignación de una valoración moral, pero no es de suyo especificativo de ese valor<sup>25</sup>. Expresado esto en forma

23. Véase MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 65-76.

24. Véase MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 65-76.

25. «Si el libre albedrío humano fuese el más alto valor entre todos los que en el hombre pueden darse, toda acción moralmente negativa sería tan encumbradamente valiosa como cualquiera de las acciones dotadas de valor moral positivo y la asignación de más alto de los valores humanos al libre albedrío del hombre vendría a desembocar en una conclusión inadmisibile por cuanto iguala entre sí el valor positivo de lo éticamente recto y el valor nega-

positiva, podemos afirmar que «ser-hombre-virtuoso» es de mayor valor que el puro y simple «ser-hombre», ya que le añade algo positivo que ningún hombre posee por el solo hecho de tener la condición humana<sup>26</sup>. Aquí radica otro punto capital para una correcta comprensión de lo que comporta un verdadero acto libre y no mera autodeterminación<sup>27</sup>.

Esta supeditación de la libertad, en sus diversas facetas, a la naturaleza humana, nos plantea un punto relevante y que en parte conecta con lo sostenido antes acerca de la vida como perfección. La vida es el ser del viviente. En el caso del hombre, es el acto fundamental y primario, del que su naturaleza –que incluye un principio anímico y uno corporal, en íntima unión– participa con una perfección tal que el compuesto así resultante no es solo un ente, sino un ente vivo, y no solo vivo, sino racional y, por lo mismo, personal. De lo que se sigue que todo acto tendiente a eliminar la vida de una persona –sana, vulnerable, indefensa o enferma–, no constituye para quien lo solicite o realice directa o indirectamente, un acto perfectivo. Por el contrario, quitar la vida a alguien, o permitirle que lo haga, bajo la excusa de que lo ha realizado utilizando su libre arbitrio, equivale a suprimir la misma naturaleza que es condición de posibilidad para el auténtico ejercicio de esa libertad. El libre arbitrio, al igual que la voluntad, no están orientados a elegir entre el bien o el mal, entre lo perfecto y lo imperfecto, sino

tivo de lo éticamente reprochable. Más aún: esa conclusión destruye el sentido mismo de la moralidad en cuanto tal». MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 173-175.

26. Véase MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 97-177.

27. Servais Pinckers en su libro sobre las fuentes de la moralidad cristiana propone una libertad de calidad que procede de la inteligencia y de la voluntad enraizada a su vez en las inclinaciones naturales frente a una libertad de indiferencia fundada en una indeterminación radical de la voluntad en la elección entre contrarios y marcada por la obligación.

que de suyo tienden a alcanzar el fin último que, para el caso del hombre, se realiza en esa contemplación de la verdad que es su felicidad<sup>28</sup>. Visto así el problema, la elección de un mal manifiesta más bien una deficiencia de la libertad, «porque querer el mal ni es libertad ni parte de la libertad, aunque sea cierto signo de la libertad»<sup>29</sup>.

Esta primacía del vivir sobre la muerte, y una correcta y ponderada mirada del libre arbitrio, son dos de los pilares sobre los que se fundan, implícita o explícitamente, las diferentes miradas disciplinarias que se incorporan en el presente volumen. Aunque cada uno de los capítulos que siguen puede ser considerado aisladamente y en su propio mérito, todos ellos aportan en conjunto una luz que, en cierto sentido, supera la de la mera yuxtaposición de discursos epistémicos particulares. Sirva esto de advertencia para el lector, que verá una cierta recurrencia de determinados aspectos y problemáticas, como el dolor, el sufrimiento, los cuidados paliativos y la autonomía individual. Pensamos que esta redundancia no es solo inevitable, sino ante todo oportuna, pues es la expresión concreta de la complementariedad a la que están llamadas las diversas áreas del saber, y de la unidad integrativa en la que todas ellas encuentran su correcto sitio.

Aunque el debate serio y respetuoso no se ha rehuido ahí donde se ha juzgado como oportuno introducirlo, las páginas que componen este escrito no se han pensado solo como una respuesta al desafío de quienes promueven la licitud de la eutanasia y el suicidio asistido. Sea desde la Ética, el Derecho, la Medicina, la Enfermería, la Psicología, las Ciencias Sociales o la Teología, todas estas contribuciones tienen como rasgo común el comprender y plantear la discusión acerca de la muerte provocada como

28. Véase *C.G.*, III, cc. 26, 36.

29. *De veritate*, q. 22, a.6

una oportunidad para profundizar y reconsiderar un evento que, inexorablemente, deberemos vivir. Cuentan, a este respecto, que en una de sus últimas entrevistas, León Bloy afirmó sentirse más vivo que nunca: «Creo que moriré vivo». Acaso ahí resida el punto central de toda esta cuestión: cómo vivir humana y dignamente la muerte.

## Bibliografía

- AQUINO, Tomás de, *Opera omnia*. Edición electrónica de Enrique Alarcón: Corpus Thomisticum, recognovit et instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D., en <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- ARISTÓTELES, *Opera omnia*. Edición inglesa de Jonathan Barnes: *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- BEDAU, Mark, «Artificial Life», en *Philosophy of Biology*, eds. Mohan Matthen, Christopher Stephens, Oxford, Elsevier, 2007.
- BOFIL BOFIL, Jaime, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1950.
- FORMENT, Eudaldo, *Metafísica*, Madrid, Ediciones Palabra, 1999.
- JONAS, Hans, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Barcelona, Editorial Trotta, 2000.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio, *El valor de la libertad*, Madrid, Ediciones Rialp, 1995.
- , *La lógica de los conceptos metafísicos*, Madrid, Ediciones Rialp, 2003, 2 vols.
- , *La inmortalidad del alma humana*, Edición póstuma dirigida por José María Barrio Maestre, Madrid, Ediciones Rialp, 2008.

PINCKAERS, Servais, *Las fuentes de la moralidad cristiana, su método, su contenido, su historia*, Pamplona, EUNSA, 2007.

RISKIN Jessica, ed., *Genesis Redux. Essays in the History and Philosophy of Artificial Life*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.