

DERECHO A LA VIDA Y EUTANASIA

ANGELO PAPACCHINI*

La protección del derecho a la vida es percibida por los individuos como una tarea prioritaria: al fin y al cabo la vida constituye la condición de posibilidad para el desarrollo de cualquier proyecto de felicidad o libertad y su violación compromete la posibilidad de gozar de todos los demás derechos. A pesar de lo anterior, no es infrecuente encontrar resistencias y dudas a la hora de incluir a la vida en la lista de derechos, al tiempo que se presentan serias divergencias en cuanto a la determinación de su contenido y alcance. Los debates acerca del aborto y la eutanasia son una prueba de ello.

En este ensayo me propongo enfrentar unas de las cuestiones más controvertidas relacionadas con el derecho a la vida: la eutanasia. Uno de los temas clásicos del pensamiento moral de Occidente es el relativo a la licitud moral del suicidio. Cuestionado por muchos como una violación de la ley natural o de la voluntad divina, ha encontrado defensores apasionados en quienes han visto en él una expresión de libertad o el último recurso para evadir una situación intolerable de deshonra o servidumbre. Relativamente más reciente es la controversia acerca de la eutanasia, ligada con los adelantos de la medicina y en especial con la posibilidad, nunca antes vista, de adelantar o postergar la muerte, o de transformarla en un proceso menos traumático. Como bien lo destaca D. Gracia, la eutanasia no es un invento de la modernidad. Sin

embargo, es relativamente reciente el debate moral acerca de su legitimidad y la controversia jurídica acerca de su despenalización o legalización.

Resumir los términos de la controversia resulta en extremo difícil, puesto que en el debate se entremezclan consideraciones de carácter moral y legal, apelaciones a principios religiosos o culturales, teorías metafísicas acerca del sentido de la vida y de la muerte, etc. El todo enmarcado en un clima fuertemente beligerante: las partes enfrentadas parecen más interesadas en defender sus posturas que en comprender las razones del adversario. Lo que anota Dworkin acerca de las campañas pro o en contra del aborto resulta igualmente pertinente para el caso de la eutanasia: el furor iconoclasta añejo desplegado en las guerras de religión parece animar las actuales batallas en favor o en contra de la eutanasia o del suicidio asistido. Quienes se oponen a la legalización de la eutanasia consideran el respeto siempre más generalizado de la vida como uno de los logros más significativos de la civilización, que habría que preservar frente a eventuales regresiones a la barbarie; los partidarios de una política eutanásica destacan en cambio la estrecha vinculación del derecho a disponer de la propia vida y de la propia muerte con el desarrollo de la subjetividad y de la autonomía —un fenómeno peculiar de la Modernidad— y lo consideran un logro significativo frente a la tendencia arraigada del Estado a actuar como si fuese el dueño absoluto de la vida de todo individuo.

* Profesor Posgrado Ética y Derechos Humanos, Universidad Nacional - Universidad del Valle.

En este ensayo intentaré mostrar en qué medida el valor superior de la dignidad puede servir para justificar, en algunos casos, un derecho a disponer de la propia vida, que se concreta a su vez en el derecho a morir con dignidad y a decidir acerca de la modalidad y el tiempo de la propia muerte. El reconocimiento de un derecho de esta naturaleza choca con objeciones de carácter jurídico y ético: si un derecho es la concreción de una aspiración moral que encuentra respaldo en un sistema positivo de derecho, ¿mal podríamos elevar a la categoría de derecho una práctica tachada de inmoral y sancionada por la mayoría de los códigos penales como un crimen. Por esto expondré argumentos en favor de la moralidad de algunas formas de suicidio y eutanasia, a partir de un enfoque moral centrado en los ideales de dignidad, autonomía y solidaridad: intentaré mostrar que la decisión de acabar con la propia vida y la colaboración de un tercero para el logro de este objetivo no resultan necesariamente inmorales, y que en determinadas circunstancias incluso la eutanasia activa directa, la que despierta las mayores resistencias, puede ser defendida de acuerdo con los más estrictos parámetros de moralidad. Ofreceré también argumentos para la despenalización de algunas formas de eutanasia. Me he propuesto evitar, en lo posible, prejuicios partidistas y ese espíritu intolerante que ha marcado a menudo el enfrentamiento ideológico acerca de la manera de enfocar las cuestiones ligadas con el final de la vida. Mi desacuerdo con ciertas posturas católicas no implica un irrespeto por quienes las propugnan, ni me obliga a compartir de manera acrítica

Intentaré mostrar en qué medida el valor superior de la dignidad puede servir para justificar, en algunos casos, un derecho a disponer de la propia vida, que se concreta a su vez en el derecho a morir con dignidad y a decidir acerca de la modalidad y el tiempo de la propia muerte.

muchas de las posturas pro eutanasia, a menudo igual o más de dogmáticas y en muchos casos claramente incompatibles con los criterios generales que asumiré como *test* de moralidad.

1. Los términos del debate en la esfera ética. Más allá de la dimensión estrictamente jurídica, la demanda de eutanasia engendra serios problemas de carácter moral. ¿Es moralmente legítimo que el individuo decida acabar con su vida? ¿Actúa moralmente el médico que lleva la solidaridad con el enfermo hasta el punto de ofrecerle los medios

para acabar con su vida o que actúa de manera directa para cumplir con la voluntad del paciente? Las respuestas a estas cuestiones de vida y muerte no resultan nada fáciles. La primera dificultad deriva del hecho de que la experiencia nos enfrenta con una multiplicidad de formas de eutanasia, impulsadas por los móviles más diversos.

a. *Una precisión conceptual.* La controversia se dificulta por el hecho de que no existe acuerdo siquiera acerca de su definición, lo que hace a menudo difícil precisar el sentido de la polémica y los puntos de desacuerdo. Los autores católicos consideran por lo general la eutanasia como algo malo y, sin embargo, aceptan formas de eutanasia indirecta o pasiva. Sólo que en este último caso prefieren evitar el término eutanasia. Por el lado contrario, quienes están comprometidos con la reivindicación de alguna forma de eutanasia tratan de limitar el uso del término a los casos en que existe el consentimiento del paciente, y en los demás utilizan el término entre comillas. Para

ellos resultaría inapropiado considerar como un ejemplo de eutanasia el programa llevado a cabo por Hitler; para muchos autores católicos, por el contrario, el programa nazi pondría de relieve las consecuencias funestas, pero ineludibles, de una idea potencialmente perversa.

Se impone por lo tanto una aclaración terminológica. La controversia antes mencionada supone la tendencia a asumir elementos valorativos en la misma definición, lo que determina de antemano la solución ofrecida en el plano de la argumentación moral. Por esto ambas posturas resultan insatisfactorias: la primera porque restringe de manera arbitraria el uso del término eutanasia, aplicándolo exclusivamente a los casos considerados moralmente aceptables; la segunda porque ya en la definición incluye rasgos moralmente despectivos. La que propongo es una definición genérica y en lo posible libre de valoraciones morales. En el caso del suicidio, cuando lo definimos como el acto por medio del cual una persona pone término a su existencia, no entramos a definir si se trata de una práctica moralmente lícita, o si es compatible con el ordenamiento jurídico; para dirimir un problema de esta naturaleza es necesario entrar a evaluar diferentes modalidades de suicidio. No veo por qué no podamos obtener algo parecido con la eutanasia. Esta es mi propuesta de definición: *hablamos de eutanasia cuando alguien provoca de manera rápida e indolora, por acción u omisión, la muerte de otra persona, de acuerdo o en contra de la voluntad de esta última, para favorecer los intere-*

ses de la persona a la que se le priva de la vida o intereses ajenos. Se trata de una definición moralmente neutral y descriptiva, que responde al uso que se ha venido imponiendo en este último siglo, y pensada para que el término pueda abarcar un espectro muy amplio de posibilidades: desde la práctica de exterminio nazi hasta las formas de eutanasia que acepta, con otro nombre, la iglesia católica. La cuestión relativa a la moralidad de la eutanasia entra a jugar en cambio al analizar diferentes formas y modalidades de concebir y llevar a la práctica la eutanasia.

b. *Las variables moralmente significativas.* El juicio moral acerca de la eutanasia resulta más complejo que en el caso del suicidio, en la medida en que intervienen dos actores —el sujeto activo y el pasivo—, y se produce una acción transitiva del primero que revierte en la muerte del segundo. Esto multiplica las variables en juego: el grado de consentimiento y competencia de juicio en el sujeto pasivo, la clase de intereses o intenciones que impulsan al sujeto activo, la forma de intervención empleada para desencadenar la muerte, etc. Desde una perspectiva que asume la autonomía como criterio de moralidad, es obvio que el carácter voluntario o involuntario de la eutanasia constituye uno de los elementos más importantes: para evaluarla importa establecer si esta práctica responde a una petición consciente de una persona competente, o si por el contrario se efectúa a espaldas de ella, sin su consentimiento explícito o incluso en contra de su voluntad. Se acostumbra hablar, por consiguiente, de eutanasia *voluntaria,*

• La decisión de acabar con la propia vida y la colaboración de un tercero para el logro de este objetivo no resultan necesariamente inmorales, y en determinadas circunstancias incluso la eutanasia activa directa puede ser defendida de acuerdo con los más estrictos parámetros de moralidad.

no voluntaria o involuntaria: en el primer caso el paciente solicita de manera explícita que se adelante su muerte; en el segundo el individuo que la padece no se encuentra en capacidad de expresar su voluntad, sea porque ha perdido de manera irremediable una tal capacidad, sea porque carece de graves e insuperables deficiencias que le impiden hacerlo; y en el último se adelanta la muerte de la persona en contra de su voluntad.

Importante y significativa resulta también la forma empleada para llevar a cabo la eutanasia. Se supone que esta práctica se caracteriza por producir una muerte rápida e indolora. Sin embargo, los medios empleados pueden variar significativamente: es importante establecer si la muerte se produce de manera directa o indirecta, por acción o por omisión. A pesar de que algunos consideran irrelevante la distinción entre matar y dejar morir, creo que nuestras intuiciones morales le siguen reconociendo importancia. Quienes consideran la diferencia poco significativa a nivel moral, se fijan sobre todo en los resultados. Al fin y al cabo, tanto la intervención activa directa como la omisión de cuidados apropiados tienen un igual resultado: en ambos casos el sujeto externo escoge, entre la multiplicidad de acciones posibles, aquella que desencadena como resultado final la muerte del paciente. Sin negar que algunas omisiones pueden resultar a menudo igual de reprochables que las intervenciones directas, creo sin embargo que el nivel de culpabilidad no es el mismo: provocar de manera directa y deliberada la muerte de otro no posee el mismo grado de responsabilidad que la pasividad y la renuncia a interferir con una serie de

• Hablamos de eutanasia cuando alguien provoca de manera rápida e indolora, por acción u omisión, la muerte de otra persona, de acuerdo u en contra de la voluntad de esta última, para favorecer los intereses de la persona a la que se le priva de la vida o intereses ajenos •

acontecimientos cuyo resultado es la muerte de alguien. En la muerte provocada de manera activa el sujeto inicia una serie de acontecimientos que culminan con la eliminación de otro ser; en el caso del "dejar morir", en cambio, el sujeto se abstiene de interferir con una cadena causal impulsada por la naturaleza, la enfermedad o la acción violenta de otros seres humanos. En el primer caso se viola un deber estricto de no malevolencia; en el segundo, un deber de beneficencia y solidaridad. Resultan en fin relevantes los fines que persi-

guyen los actores que intervienen en la eutanasia: promover los intereses del paciente (aliviar un dolor, evitar una vida indigna, etc.), o intereses distintos (una mejor utilización de los recursos sanitarios, acabar con una carga onerosa para los familiares, etc.).

c. Los casos controvertidos. De acuerdo con lo anterior, la voluntad del sujeto pasivo de la eutanasia, la intención de quien la práctica y la forma de llevarla a cabo, por acción u omisión, constituyen las variables significativas para el juicio moral. De manera más específica, desde el lado de la voluntad la eutanasia puede ser voluntaria, no voluntaria e involuntaria; desde la perspectiva de las intenciones de quien la practica, puede responder a los intereses del sujeto sometido a eutanasia o a intereses ajenos; y desde la perspectiva de la modalidad puede ser pasiva, activa indirecta o activa. Combinando estas variables es posible esbozar un cuadro amplio de posibilidades: las diferentes modalidades de eutanasia involuntaria para intereses ajenos o en interés del paciente; las clases de eutanasia no voluntaria; la eutanasia volun-

taria practicada de manera directa o indirecta, pasiva o activa, etc. En algunos de estos casos existe un acuerdo básico acerca de su carácter inmoral; en otros los juicios son objeto de controversias.

Para empezar, no parecen existir dudas acerca de la inmoralidad de la eutanasia directa, realizada en contra de la voluntad del paciente y para fines ajenos a su bienestar¹. El rechazo moral abarca por igual las otras dos modalidades de eutanasia involuntaria —activa indirecta y pasiva— realizadas para fines ajenos al bienestar de la persona eliminada: nadie parece dispuesto a defender la tesis según la cual objetivos como la pureza racial o el costo social representado por personas improproductivas justifique la eliminación indirecta de determinados sujetos, o simplemente la decisión de dejarlos morir. Existe también cierto consenso acerca de la licitud moral de las dos últimas modalidades de eutanasia voluntaria: la activa indirecta y la pasiva en interés del paciente. Los demás casos son objeto de controversia. Quizás la mayoría rechace las modalidades de eutanasia involuntaria realizadas para satisfacer un interés del paciente, puesto que incluso muchos autores inspirados en criterios utilitaristas tienden a aceptar que el sujeto es el mejor intérprete de sus propios intereses; pero no faltarán las personas dispuestas a privilegiar el interés objetivamente medible por encima de las preferencias individuales. Controversias análogas despiertan las posibilidades de eutanasia no voluntaria, en las que el sujeto no se encuentra en condición de expresar su voluntad. En cuanto a las restantes formas de eutanasia voluntaria, las opiniones se encuentran divididas

acerca de su legitimidad moral. Para precisar el sentido del debate actual es conveniente en fin aclarar que en la valoración moral de la eutanasia voluntaria se entremezclan dos problemas distintos: la licitud moral de la acción de quien solicita la eutanasia, y de quien la ejecuta. En el primer aspecto, el problema de la eutanasia tiende a identificarse con el relativo a la legitimidad moral del suicidio. En el segundo, se centra en el alcance y los límites de la solidaridad con el sufrimiento o la dignidad de otro.

2. Respuestas encontradas. Las respuestas a los casos controvertidos varían de acuerdo con el sistema de moralidad asumido como punto de referencia. Es lo que intentaré mostrar al analizar el problema de la eutanasia desde el horizonte de los tres grandes esquemas morales que han marcado, más que ningún otro, la tradición de Occidente: la referencia a la ley natural como criterio de conducta, el utilitarismo y la ética kantiana.

a. *La condena de la eutanasia desde el iusnaturalismo de corte religioso.* El axioma básico que inspira esta teoría es la idea de la sacralidad de la vida, que implica el carácter incondicionado del precepto de no matar a otro ser humano; a menos de que constituya un peligro inminente para el individuo y la sociedad. Uno de los preceptos básicos de la ley natural, inscrito en la naturaleza y en el corazón de los hombres, sería el de respetar la vida humana, en especial la vida de un ser humano inocente. La teoría se complementa con la idea de la no disponibilidad, por parte del individuo, de su propia vida. La doctrina tradicional de la iglesia niega todo derecho del individuo a disponer a su antojo de su cuerpo y de su libertad, puesto que una práctica de esta naturaleza violaría los dictados de la ley natural y atentaría gravemente contra la voluntad divina. De acuerdo con esta teoría, la libertad humana se enfrenta con el deber de

1. Esta modalidad fue implementada por Hitler. En el caso del programa nazi, la finalidad de la eutanasia era la pureza de la raza, por lo que se puede hablar de eutanasia eugenésica. El programa de exterminio masivo de las vidas consideradas "carentes de valor" dejó alrededor de 70.000 víctimas.

respetar el orden natural, que obliga a cada ente a perseverar en el ser, al igual que con la obligación, igualmente sagrada, de acatar los designios de la voluntad divina en cuanto a la hora de salir de este mundo. Puesto que la vida humana sólo le pertenece en propiedad al autor de la misma, el individuo que pretenda salirse de manera arbitraria del escenario de este mundo, se atribuye un derecho que no posee y ofende la voluntad divina.

S. Tomás ofrece tres argumentos contra el suicidio. El primero de ellos tiene que ver con el instinto de conservación: puesto que por naturaleza todo ente se quiere a sí mismo y tiende a conservarse en su ser, quien se quita la vida viola una inclinación arraigada en su naturaleza y respaldada por la ley natural². El segundo argumento asume como punto de referencia el principio relativo a la prioridad del todo sobre las partes, y de la comunidad sobre el individuo: este último no se pertenece a sí mismo, puesto que es parte de un todo mayor a partir del cual su existencia adquiere sentido. El último argumento es de carácter más directamente religioso, puesto que subraya la pertenencia de la vida humana a la divina, lo que transforma al suicidio en una usurpación de una propiedad ajena y del poder divino acerca de la vida y la muerte. Estos mismos argumentos pueden ser utilizados para descalificar moralmente las diferentes clases de eutanasia. Desde este horizonte ético las diferencias entre carácter voluntario y no voluntario resultarían en últimas de escaso significado, puesto

*La doctrina de la iglesia
es menos estricta
de lo que aparenta ser.
En realidad,
lo que cuestiona
como inmoral es la eutanasia
activa directa,
pero no la pasiva
ni la activa indirecta.*

que el sujeto pasivo que solicita la eutanasia no tiene en realidad derecho alguno a disponer de su propia vida, y su solicitud de que se acabe con su vida se enfrenta con el carácter sagrado e incondicional de la norma que obliga a todos a respetar la vida humana, propia y ajena. La doctrina más reciente de la iglesia se limita a repetir las tesis tomistas contra el suicidio³, y asume el marco del iusnaturalismo clásico para condenar la eutanasia como perversión de los ideales de libertad

y solidaridad. A pesar de este aparente rigorismo, la doctrina de la iglesia es menos estricta de lo que aparenta ser. En realidad, lo que cuestiona como inmoral es la eutanasia activa directa, pero no la pasiva ni la activa indirecta. El énfasis en la obligación de respetar el orden natural y los derechos de propiedad, por parte de la divinidad, sobre la vida y el destino de cada uno de los seres humanos, deja un espacio para la interrupción de tratamientos médicos "artificiales", "extraordinarios" y "no naturales", que en últimas sólo acabarían por entorpecer el curso natural de los acontecimientos y de la enfermedad, y la realización de la voluntad divina. Por esto la iglesia asume sin problemas las denuncias del "encamizamiento terapéutico" y comparte la moralidad de la denominada adistanasia (interrupción de cuidados y soportes vitales) o de ciertas formas de eutanasia pasiva.

En una evaluación crítica de esta postura, es conveniente diferenciar los argumentos de carácter estrictamente religioso, en principio convincentes sólo

2. Cfr. S. Tomás, *Summa Theologiae*, IIa, 2, q. 64, art. 5, p. 489.

3. *El evangelio de la vida*, ed. Paulinas, Bogotá, 1995, p. 149.

para quienes compartan determinadas creencias acerca de la divinidad, de los de carácter propiamente moral y racionalmente controvertibles. En cuanto a los primeros, me limito a destacar, con Hume, las dificultades con las que se enfrenta el intento de precisar la voluntad divina y la relativa arbitrariedad en la interpretación de los signos de dicha voluntad. A lo que se añade la extraña asimilación de las relaciones entre hombre y divinidad a las existentes entre señor y siervo, el supuesto indispensable para concebir el acto de quitarse la vida como una apropiación indebida de una propiedad ajena. Merece en cambio un análisis más detenido el argumento centrado en la ley natural, que incluiría entre sus preceptos básicos el de respetar por igual la vida ajena y la nuestra. Este argumento resultaría razonable y convincente en caso de que dispusiésemos de signos inequívocos para descifrar el contenido de esta normatividad supuestamente arraigada en el orden de la naturaleza. Un rápido análisis de aquéllo que distintas generaciones han considerado natural o adecuado a la ley natural es suficiente para mostrarnos la inseguridad y la falta de consenso al respecto. Definir el contenido de lo que vale "por naturaleza" resulta igual de difícil que descifrar el contenido de la voluntad divina, y las opiniones resultan en extremo divididas: no existe práctica, institución o privilegio que no haya logrado obtener alguna vez el status de norma natural. Para el caso específico relativo a la obligación incondicional de conservar la propia vida, es suficiente recordar que los estoicos no consideraban una violación del orden cósmico la decisión de quitarse la vida en determinadas circunstancias. Así que, incluso aceptando que en la naturaleza se encuentre la llave para descifrar el sentido del obrar humano, queda la ambigüedad acerca del conjunto de deberes que se desprenden de este orden natural. 8. Tomás cree poder encontrar en la estructura

de las pulsiones presentes en la naturaleza humana una guía confiable para determinar el contenido de las obligaciones humanas. Sin embargo, una argumentación de esta naturaleza puede ser fácilmente cuestionada, destacando la presencia, al lado del instinto de vida, de una pulsión de muerte, igualmente poderosa, que muestra su poder y eficacia precisamente en el caso del homicidio. Sin mencionar el peligro de falacia naturalista presente en esta pretensión de derivar un deber ser de un ser.

b. *La postura utilitarista.* Con el enfoque utilitarista, los criterios para valorar la moralidad de la eutanasia ya no son la apelación a un orden natural, sino el principio de la mayor felicidad o del interés. Para un utilitarista no existe una norma autónoma que nos obligue a conservar la vida y nos prohíba quitarle la vida a otro ser. Sin embargo, el hecho de que la vida es la condición de posibilidad de la felicidad, constituye a primera vista un argumento fuerte contra la posibilidad de acabar con ella. De acuerdo con este enfoque la vida humana pierde ese halo de sacralidad tan acentuado en la cosmovisión iusnaturalista de corte religioso, pero sigue siendo algo valioso, por las posibilidades de gratificación que ella depara: vivir es algo bueno, puesto que constituye la condición de posibilidad para la felicidad particular y general, la autorrealización personal, el desarrollo de la autonomía, etc. Lo que cambia frente al enfoque ético anterior es el hecho de que el valor atribuido a la vida es sólo instrumental. Por consiguiente, conservar la vida se transforma en una obligación hipotética. Lo que implica la posibilidad de acabar con una existencia carente de gratificaciones. Resulta así comprensible que autores como Hume, Bentham y Mill hayan cuestionado la condena del suicidio; y que muchos de los autores contemporáneos que se inspiran en sus teorías asuman una postura favorable a la eutanasia.

Lo que decide acerca de la moralidad de un acto cualquiera son las consecuencias que arroja en cuanto al bienestar, felicidad e intereses de los directamente afectados. En el caso de la eutanasia dicho balance no es fácil, puesto que las diferentes versiones del utilitarismo sugieren distintos criterios para sopesar el interés de felicidad individual con el interés colectivo, o para tomar en cuenta intereses distintos de la mera felicidad, englobados a menudo en la noción de "calidad de vida". De todas formas, cuando una existencia se ha transformado en una carga pesada para el propio sujeto, los familiares y la sociedad, la opción de la eutanasia parece apropiada para acabar con un sufrimiento inútil. En este caso el precepto positivo de buscar la felicidad deja el campo al otro —más modesto en sus aspiraciones, pero igualmente obligante—, de evitar con todos los medios el dolor.⁴ En el caso específico de la eutanasia el cálculo se complica, puesto que entran en juego factores distintos como la intervención de una tercera persona, el ejercicio de la profesión médica, la confianza en las instituciones médicas, eventuales abusos, etc. La postura de Rachels, sustentada en una versión del utilitarismo que subraya la maximización de los intereses, resume muy bien la actitud utilitarista frente a la eutanasia: "si una acción promueve los intereses de

4. Para el filósofo inglés el suicidio no resulta inconsistente con las reglas de sagacidad y prudencia: el hombre está autorizado a manipular las leyes de la naturaleza para su propio beneficio. Quien decide retrase de la vida no perjudica ni a la sociedad ni a los demás. A lo sumo deja de producirle un bien. Pero resultaría a todas luces absurda la obligación de hacerle a la sociedad un pequeño bien, "si ello supone un gran mal para mí". *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 128.

todos los que están implicados, entonces aquella acción es moralmente aceptable. Por lo menos en algunos casos la eutanasia promueve los intereses de todos los que están implicados. Por lo tanto, por lo menos en algunos casos, la eutanasia resulta moralmente aceptable"⁵. La muerte rápida e indolora resulta así una alternativa más razonable y útil que una enfermedad sin perspectivas de recuperación y aquejada por intensos dolores, que representa una carga para el enfermo y un peso para la comunidad.

El interés de una postura ética de esta naturaleza es innegable: nos ofrece criterios aparentemente claros y razonables para enfrentar un problema tan inquietante, y privilegia la reducción del sufrimiento por encima de cualquier obligación incondicionada de conservar la vida a cualquier precio. Sin embargo, los límites de la teoría utilitarista en relación con la sustentación de los derechos humanos se hacen particularmente patentes en el caso de la eutanasia. El argumento de Rachels arriba mencionado pone de manifiesto un olvido preocupante: no menciona para nada la cuestión relativa al carácter voluntario o no de la eutanasia, relegada en segundo plano en una perspectiva que privilegia las consecuencias de un acto para el interés de todos los implicados. Se configura así el peligro de una política eutanásica a espaldas de la voluntad del paciente. Ante la ausencia de un principio fuerte en favor del valor intrínseco de la vida, se corre el riesgo de que la valoración de la vida individual quede subordinada a exigencias sociales de orden superior. En últimas, el utilitarismo resulta demasiado generoso en cuanto a la eutanasia, al

5. Cito de A. Neri, *La eutanasia*, Laterza, Bari, 1955, p. 116. Una de las primeras justificaciones de corte utilitarista de la eutanasia se encuentra en la *Utopía* de Moro. Cfr., *Utopía*, Erasmo - Textos bilingües, editorial Bosch, 1977, p. 284.

justificar modalidades que chocan con nuestras intuiciones morales⁶.

c. *La postura kantiana frente al suicidio.* Kant no trata de manera expresa el tema de la eutanasia. Se interesa en cambio por la compatibilidad del suicidio con los dictados de la ley moral. En el desarrollo de su argumentación el autor somete la máxima del suicidio eudemonístico, pensado como alternativa a una vida de sufrimiento, al

doble test de la universalización sin contradicción y del respeto por la humanidad en cada persona. Los resultados son en ambos casos negativos para la máxima sometida a escrutinio. En el primero Kant está convencido de que el tribunal de la conciencia rechazará sin titubeos la máxima de abreviar la vida cuando ésta promete más males que agrado, que a su juicio "no puede afirmarse como ley universal de la naturaleza"⁷. Un resultado análogo se obtiene por medio del otro test de moralidad, ligado con el respeto por la humanidad como fin en sí: la máxima que contempla la posibilidad del suicidio supondría, en quien se la propone, la tendencia a rebajar su existencia a un simple medio al servicio de la felicidad.

6. Habría que anotar, por lo demás, que el cálculo de las consecuencias no resulta siempre favorable a la eutanasia. Habría que sopesar variables muy distintas como el bienestar del paciente y de los familiares, la posibilidad de utilizar los recursos para otros enfermos, las consecuencias en cuanto a las relaciones de confianza entre médico y paciente, los eventuales sentidos de culpa de quien practica la eutanasia, la posibilidad de que la despenalización de la eutanasia acabe por debilitar las inhibiciones frente al homicidio, etc.

7. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VII, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 52.

• El utilitarismo
resulta demasiado
generoso
en cuanto a la eutanasia,
al justificar
modalidades que chocan
con nuestras intuiciones
morales •

La confianza de Kant en la aplicación certera de sus criterios de moralidad y en la evidencia de las conclusiones contrastan con el juicio de la mayoría de los intérpretes, quienes se enfrentan por lo general con serias dificultades a la hora de precisar la naturaleza de la contradicción presente en la máxima del suicida y abrigan serias dudas acerca de la posibilidad de asimilar esta conducta a un caso de instrumen-

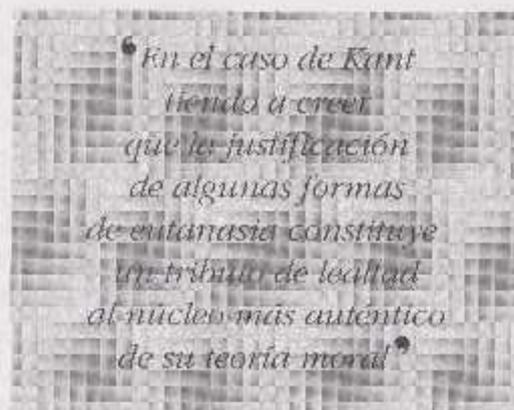
talización. Una reificación de esta naturaleza parecería más evidente en otras clases de suicidio, en las que quien se quita la vida lo hace convencido de que su existencia carece de un valor autónomo: la mujer que acepta la muerte cuando muere el esposo, de acuerdo con la costumbre del *suttee* antaño arraigada en la India, la conducta suicida de los kamikases que encaran una muerte segura para la gloria del imperio o de los terroristas que por una causa cualquiera emprenden acciones suicidas, comparten por igual la tendencia a considerar su existencia como un simple medio al servicio de una instancia ajena: la vida de otro individuo, la familia, el Estado, etc. En la clase de suicidio analizada por Kant, por el contrario, el individuo no sacrifica su vida por un fin ajeno, puesto que lo que lo anima es el deseo de felicidad —de su propia felicidad—, que en este caso se expresa en la forma negativa de evitar el dolor. La simpatía con un sistema ético no nos puede obligar a compartir la totalidad de las tesis defendidas por el autor del mismo sobre problemas específicos, en las que influyen a menudo los prejuicios de la época. En el caso de Kant tiendo a creer que la justificación de algunas formas de eutanasia constituye un tributo de lealtad al núcleo más auténtico de su teoría moral.

3. **Un esquema de orientación: dignidad y autonomía como criterios de moralidad.** En este aparte trataré de esbozar el horizonte moral desde el que enfrentaré los problemas controvertidos relativos al fin de la vida.

a. *La dignidad humana.* La concepción moderna de la dignidad incluye un postulado acerca del valor intrínseco de lo humano y unas pautas de conducta que se derivan de él. Supone antes que todo la creencia en el hecho de que todo ser humano, sin importar su condición, posee un valor interno independiente de sus méritos, status o valor de mercado, que se desprende sin más de su naturaleza esencial como ser humano: los hombres poseen valor en virtud de su humanidad, no de su rango social. La dignidad como estado moral no se pierde a pesar de los actos considerados más indignos, ni por el hecho de que otros desconozcan con su práctica dicho valor. Así concebida, la dignidad se transforma en un derecho moral básico, que le garantiza a cada cual un status inviolable e impone a los demás una serie de obligaciones. Del postulado relativo al valor intrínseco de cada individuo se desprende un conjunto de restricciones en el trato con las personas, que deben ser reconocidas como tales por los demás y por el cuerpo social, al tiempo que ellas mismas se ve obligadas a actuar de conformidad con este rango superior. Tratar a alguien con dignidad implica aceptar una normas mínimas, que incluyen el respeto de la vida, integridad y bienes de cada cual, la abstención de cualquier trato cruel o degradante, y la prohibición de la reducción de un ser humano al rango de simple instrumento al servicio de una voluntad de placer o de poder.

Los actos de sevicia y crueldad, los crímenes contra la vida y la reducción a la condición de esclavos constituyen las violaciones más patentes del respeto debido a las personas. Constituyen por igual un atentado contra los preceptos de la dignidad la tendencia a subordinar el valor de la vida individual a fines y valores "superiores" —como el bienestar general o los intereses del Estado—, el intento de conservar a los demás en una condición de minoría de edad, la utilización de algunos seres humanos para la experimentación científica o su reducción a chivo expiatorio.

Estas normas restrictivas, igualmente obligantes para los particulares y para el cuerpo común, se complementan con una serie de preceptos positivos. Abstenerse del recurso a la violencia y controlar la tendencia a reducir al otro a simple objeto o mercancía es necesario pero insuficiente para el respeto debido a la persona moral que exige por igual su reconocimiento como un sujeto de necesidades que merecen ser atendidas, un individuo con concepciones de mundo e ideales que deben ser honrados con la posibilidad de expresión y el diálogo, y un ser humano con proyectos vitales propios que ameritan formas de cooperación y solidaridad. Gracias a su status moral toda persona merece respeto, lo que implica —para los demás y para el Estado—, un compromiso con su desarrollo pleno como ser humano. El imperativo del respeto se impone en las relaciones interpersonales. Obligaciones igualmente estrictas se derivan de la obligación del sujeto consigo mismo, con su propia dignidad. La obligación de no instrumentalización de lo humano empieza por la autoestima y por la valoración de nuestra propia persona, que no podemos



rebajar a la condición de simple medio al servicio de fines ajenos. Esta obligación negativa se complementa a su vez con el precepto positivo ligado con el desarrollo personal, la realización de las potencialidades intelectuales y morales, y el cultivo del sentido de responsabilidad y de la autonomía.

b. *La autonomía: la expresión más elevada de la libertad.* La libertad –el rasgo peculiar de lo humano– encuentra en la autonomía su expresión más elevada. El primer requisito de una conducta autónoma lo constituye la decisión, por parte del individuo, de asumir responsabilidad de su propia vida y de no dejar que otros decidan en su lugar. La decisión por parte del individuo de dirigir personalmente el rumbo de su existencia se puede encauzar a su vez hacia opciones distintas. La primera es la que concibe el papel rector en función de la elección de fines o intereses valiosos, y de los medios más apropiados para lograrlos. El esfuerzo hacia la autodeterminación se concentra así en la elección de metas consideradas prioritarias, y en el empleo de las estrategias consistentes con ellas: se identifica con la sagacidad del sujeto en la escogencia de los fines prioritarios, la persistencia y coherencia en su compromiso con ellos y con la consistencia en cuanto al empleo de los medios más apropiados. Identificada con el desempeño independiente de la racionalidad estratégica, al servicio de la felicidad o de cualquier otro fin o interés cualquiera, la autonomía es algo apreciable, pero no reviste necesariamente un carácter moral. Para que la decisión de autogobierno y el compromiso con el logro de los fines escogidos adquieran una dimensión moral se requiere un paso

*• La autonomía
no tiene nada que ver
con la espontaneidad sin ley: la
potestad legislativa atribuida a
cada individuo
en sus decisiones morales
no es albedrío ciego,
sino una voluntad responsable
que se guía con criterios
de imparcialidad
y universalidad. •*

ulterior, que supone en el individuo la voluntad de verificar la compatibilidad de los fines escogidos con pautas de imparcialidad y con criterios éticos ligados con el reconocimiento de los demás como sujetos igualmente libres. En este aspecto más elevado se enriquece el sentido de la autodeterminación de la voluntad, que abarca no solamente la independencia frente a instancias ajenas y la fidelidad a los fines vitales escogidos, sino también –y sobre todo–, el sometimiento a una exigencia de universalidad y a una norma ética que obliga a

reconocer en términos de igualdad a los demás sujetos. Como sinónimo de *responsabilidad* moral la autonomía corresponde a una etapa más desarrollada de la formación de la persona, en la que el deseo unilateral de realización queda supeditado a la posibilidad de que resulte compatible con los deseos de libertad de los demás, y con el respeto que todos ellos merecen como agentes morales. Por esto la autonomía no tiene nada que ver con la espontaneidad sin ley: la potestad legislativa atribuida a cada individuo en sus decisiones morales no es albedrío ciego, sino una voluntad responsable que se guía con criterios de imparcialidad y universalidad.

Concebida como autolegislación racional la autonomía parecería dejarle poco espacio al despliegue de la singularidad, ante la necesidad prioritaria de que el querer particular se sublime en voluntad universal. Sin embargo, la demanda de autonomía ha venido abarcando también, de manera paulatina, un derecho a la diferencia, a la singularidad y a la autenticidad. Se hace siempre más claro que el relativo desprecio

del individuo fenoménico y la tendencia a considerar la autonomía como un privilegio exclusivo del sujeto nouménico acaba por empobrecer el contenido de este valor. La capacidad de asumir una perspectiva imparcial y una voluntad universal constituye una condición indispensable para el desarrollo de la autonomía; pero igualmente importante resulta el fomento de una personalidad propia, constituida por rasgos peculiares que, lejos de constituir un obstáculo para la autonomía, la enaltescen y enriquecen. La individualidad ricamente desarrollada filtra a través del prisma de su personalidad inconfundible las opciones de racionalidad estratégica o moral, que se amoldan a pautas universales —y por consiguiente pueden ser compartidas por todo ser racional—, pero expresan al mismo tiempo el talante propio de una singularidad que se ha venido constituyendo como una perspectiva novedosa e irrepetible sobre el universo. En este sentido más amplio el sujeto autónomo se caracteriza por su fidelidad a un ideal del yo, que queda plasmado como un sello inconfundible en cualquier clase de actividad o trabajo. La fidelidad al yo no significa sin embargo que el sujeto soberano pueda elegir o dictaminar a su antojo. El derecho a la autonomía supone por igual la disponibilidad a aprender de los demás, puesto que la comunicación es un aporte ineludible para la autodirección racional.

c. *La solidaridad.* En la medida en que todos los seres humanos comparten fines esenciales, se justifica la colaboración recíproca para el logro de los mismos. La obligación negativa de no rebajar a la humanidad a un simple medio se complementa con la obligación positiva de contribuir al desarrollo vital de los demás seres humanos. Afirmar que el otro es un fin en sí significa también que yo estoy moralmente obligado a compartir sus fines: la dignidad del otro me impone, además de la prohibición de ejercer violencia sobre su persona o de instrumentalizarlo, la obligación de

colaborar con el logro de los fines que él comparte conmigo como ser humano. La solidaridad es la respuesta a la finitud, a la contingencia y a la relativa desprotección en que se encuentra el individuo. Es también la base de los derechos sociales y económicos. Conviene sin embargo aclarar que el imperativo de la dignidad impide que la voluntad de beneficencia se imponga por encima de la voluntad del propio individuo al que se dirige esta actitud altruista.

4. **No a la eutanasia involuntaria y no voluntaria.** a. *La eutanasia involuntaria, un atropello contra la dignidad humana.* Es obvia la inmoralidad de la eutanasia involuntaria directa realizada para intereses ajenos a los del paciente. Se trata de la manera más brutal de dictaminar la muerte de otro, condenado a desaparecer por la sencilla razón de que la necesidad de purificar la raza o su incapacidad de realizar un trabajo productivo son considerados incompatibles con su derecho a la vida. Los actores de esta clase de eutanasia trataban de justificar su conducta apelando a valores "superiores", como la necesidad de aliviar a la sociedad de una carga onerosa, o simplemente de eliminar todo aquello que fomentara la degeneración⁸. Para una ética que asume la digni-

8. "El enfermo —anota Nietzsche— es un parásito de la sociedad. En determinadas condiciones no es decoroso vivir por más tiempo. Vegetar en una simple dependencia frente a los médicos y sus prácticas, después de que se ha perdido el sentido de la vida, el *derecho* a la vida, debería producir en la sociedad un profundo desprecio. Los médicos, por su parte, deberían ser los portadores de este desprecio, —no recetas, sino cada día una nueva dosis de *disgusto* por su paciente(...) Crear una nueva responsabilidad, la del médico, para todos aquellos casos en que el interés supremo de la vida, de la vida *ascendente*, exige reprimir o el dejar de lado, sin ninguna clase de consideración, la vida que degenera...". F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, en *Opere 1882/1895*, Grandi Tascabili economici, Newton, Roma, 1993, pp.747-748.

dad y la autonomía como valores éticos fundamentales, es claro que el valor intrínseco de la vida individual –y por consiguiente el respeto de su derecho a existir–, es independiente de su pertenencia racial o de su condición de salud, y que su dignidad de persona no puede ser sacrificada a valores como el incremento general de la producción, una mejor distribución de los recursos o la “dignidad” de una raza superior. En este caso, resultan incluso secundarias las modalidades escogidas para eliminar las vidas consideradas “carentes de valor”: la muerte directa nos resulta particularmente brutal; pero igualmente inmoral es la práctica de dejar que estos sujetos socialmente indeseables perezcan por carencia de servicios médicos apropiados o de medios de subsistencia.

En cambio, es posible que alguien esté dispuesto a justificar la eutanasia en contra de la voluntad del paciente, cuando esta decisión esté impulsada por el deseo de defender los intereses objetivos de este último: evitarle una muerte espantosa, o la caída en un estado de mera subsistencia biológica, etc. Este enfoque sólo podría ser defendido a partir de una burda interpretación del principio utilitarista según la cual el consentimiento y la voluntad individual poseen un valor limitado frente a bienes e intereses medibles de manera objetiva y racional. Que alguien se atreva a reclamar el derecho sobre la existencia de otra persona, alegando que conoce mejor que ésta sus intereses reales, constituye una de las expresiones más perversas del paternalismo. Resulta abusivo que alguien decida dictaminar por los intereses de otro: más allá de las intenciones más o menos “santas”, es obvio que esta clase de

• Que alguien se atreva a reclamar el derecho sobre la existencia de otra persona, alegando que conoce mejor que ésta sus intereses reales, constituye una de las expresiones más perversas del paternalismo. •

solidaridad no pedida constituye un grave atentado contra la dignidad de la persona, de la que se desconoce el derecho de decidir acerca de su destino.

Un enfoque ético centrado en los principios de dignidad nos permite desautorizar una acción supuestamente solidaria, que viola sin embargo la autonomía. No resulta en cambio tan fácil hacerlo desde una perspectiva utilitarista, en que la voluntad del sujeto es sólo uno de los factores a tomar en cuenta al lado de otros: bienestar

general, bienestar objetivamente medible de la persona, relación entre duración y calidad de vida, etc. En algunas versiones de la teoría, como en el utilitarismo de la preferencia o en la versión idealista que acentúa el valor de la libertad, el valor atribuido a la libertad o a la necesidad de evitar frustraciones de los deseos de las personas aleja este peligro. No así en la versión clásica del cálculo de los placeres, o en algunas de sus versiones más recientes. Es lo que muestra la postura asumida por Singer, uno de los defensores más destacados de la eutanasia. El filósofo australiano, quien se inspira en criterios utilitaristas para defender sus tesis polémicas acerca de los problemas ligados con el inicio y el final de la vida, considera moralmente incorrecta la eutanasia involuntaria⁹; pero para lograr esta conclusión se ve obligado a incorporar en su teoría principios ajenos al enfoque estrictamente utilitarista¹⁰.

9. A pesar de que no descarta la eventualidad de su justificación en casos extremos. P. Singer, *Ética práctica*, Liguori Editore, Napoli, 1995, p. 148.

10. *Ibid.*, p. 143.

b. *La formas no voluntarias de eutanasia, otra expresión de violencia.* El asunto se vuelve más complejo cuando el individuo no se encuentra en capacidad de expresar su voluntad, o porque ha perdido de manera irremediable la capacidad de decisión, o simplemente porque no ha logrado desarrollar estas capacidades, y a lo mejor no pueda hacerlo nunca, debido a graves malformaciones congénitas. En estos casos, ante la ausencia de una voluntad explícita en favor o en contra, parecería razonable que otros intenten llenar este vacío: si el individuo no se encuentra en condiciones de expresar una voluntad cualquiera, no parece descabellado reconstruir o interpretar lo que este mismo individuo hubiese querido, en caso de contar con los medios para hacerlo y de asumir una actitud racional en relación con sus intereses. Abstenerse de actuar y mantener con vida a un ser al que le espera una mera vida vegetativa —así argumentan quienes se inclinan por la intervención eutanásica— podría resultar igualmente lesivo de los intereses de un individuo que a lo mejor, en sano juicio, no hubiese querido la prolongación de su existencia en condiciones tan lamentables. Otros autores asumen actitudes más radicales, y derivan sin mayores problemas la legitimidad de las diferentes formas de eutanasia no-voluntaria a partir de la ausencia de una restricción fuerte de no matar en caso de individuos humanos carentes de autonomía y autoconciencia. Es el caso de Singer, quien es de la opinión de que en aquellos casos en los que el individuo no ha gozado nunca de la capacidad de elegir entre vivir o morir, o simplemente la ha perdido, a raíz del deterioro físico o de un accidente, la opción de la eutanasia no se enfrentaría con objeciones morales serias. Frente a un ser

que no ha desarrollado todavía estas cualidades auténticamente humanas o las ha perdido de manera irreversible, una decisión de vida o muerte dependería del cálculo de intereses y de la evaluación de los efectos sobre terceros: si unos padres consideran una carga insostenible la presencia de un niño fuertemente discapacitado, la eutanasia sería el camino más apropiado. De igual manera habría que proceder con las personas que padecen, por la edad o un accidente, un serio deterioro físico de sus cualidades mentales.

Por mi parte, creo que no existen dudas acerca de la inmoralidad de la eutanasia no-voluntaria practicada por intereses ajenos al bienestar del paciente. Cuando se intenta justificar una práctica de esta naturaleza apelando a consideraciones tales como la carga emotiva o financiera para la familia, la necesidad de una distribución más racional de los recursos asistenciales, etc., es obvio que se desconoce el valor intrínseco de la vida humana, degradada a simple medio. Algunas dudas podrían surgir en aquellos casos en que la conducta eutanásica parecería orientada a la protección y defensa de los intereses del individuo, cuando alguien podría razonablemente argumentar que una persona consciente y racional acabaría por elegir la muerte inmediata antes que una existencia sin sentido. Sin embargo, esta pretensión de decidir acerca de los intereses “racionales” y “verdaderos” de terceros puede resultar peligrosa y arbitraria. En el terreno político podría llevar a la evaporación de la democracia real, ante la posibilidad de que algunos privilegiados puedan “representarse” por sí solos los verdaderos intereses populares, sin necesidad de acudir a los engorrosos mecanismos por

Creo que no existen dudas acerca de la inmoralidad de la eutanasia no-voluntaria practicada por intereses ajenos al bienestar del paciente.

medio de los cuales se expresa la voluntad popular. Y en el ámbito estrictamente moral es evidente el riesgo de proyectar en el otro pautas de conductas y valores supuestamente racionales, que sin embargo sólo reflejan la propia idiosincrasia del sujeto "bienintencionado". Alguien podría contestar que contamos hoy en día con índices de calidad de vida, elaborados precisamente para contrarrestar el carácter unilateral y subjetivo del juicio acerca del estado real de un individuo, sus perspectivas de vida buena y la conveniencia de anticipar su muerte. Sin embargo, no existen razones para tachar de irracional la decisión de una persona de prolongar una existencia que a la luz de los índices de calidad de vida no debería prolongarse más. De manera análoga, considero arbitrario interpretar la voluntad de otro acudiendo a abstractos parámetros de racionalidad. En este debate acerca de la eutanasia no-voluntaria están en juego principios fuertes acerca de la protección de la vida humana y del mismo derecho a la vida, que no pueden ser dejados de lado u olvidados. Creo que el principio de no matar y de no violencia conservan su valor, más allá de las buenas intenciones de quien pretende violarlo por razones de beneficencia. La única excepción sería el derecho de autodefensa o simplemente la voluntad expresa de la otra persona. En los demás casos se configura un acto evidente de violencia. Singer sostiene que el miedo a padecer la eutanasia en contra de nuestra voluntad podría ser eliminado con tal de que las personas dejaran por escrito su voluntad en contra de la eutanasia no-vo-

• Si la obligación de la no-violencia y del respeto por la vida quedase condicionada a la posesión de determinados rasgos o cualidades, o resultase directamente proporcional al desarrollo humano del individuo, nos veríamos abocados a una pendiente resbaladiza que acabaría con la eliminación de las vidas sin cualidad y sin interés para la sociedad.

luntaria. Por mi parte, tiendo a creer que habría que proceder al revés: por defecto, para utilizar el lenguaje de los computadores, habría que asumir el respeto por la vida. De lo contrario, si la obligación de la no-violencia y del respeto por la vida quedase condicionada a la posesión de determinados rasgos o cualidades, o resultase directamente proporcional al desarrollo humano del individuo, nos veríamos abocados a una pendiente resbaladiza que acabaría con la eliminación de las vidas sin cualidad y sin interés para la sociedad. A lo mejor, sólo unos pocos podrían sentirse a salvo del peligro de que sus vidas pudiesen ser juzgadas "carentes de sentido" y

por consiguiente eliminadas de manera "dulce", "indolora" e "humanitaria".

c. *Las intenciones del actor y la modalidad utilizada.* En los casos de eutanasia dictaminada en contra de la voluntad del paciente o de manera unilateral la intención del actor de la misma puede contribuir a acentuar o disminuir la responsabilidad moral del agente. Así, la eliminación de una persona apegada a la vida inspirada en una política de limpieza social, produce una indignación mayor que la anticipación de la muerte de un paciente impulsada por un sentimiento de compasión por el sufrimiento ajeno; y la eutanasia no-voluntaria decretada para un anciano gravemente discapacitado asume una gravedad mayor si quien la ejecuta actúa impulsado por criterios estrictamente económicos, más que por el deseo de evitarle al otro una vida no decorosa y con un nivel

intolerable de sufrimiento. Sin embargo, más allá de la función que pueda desempeñar como agravante o atenuante, es importante subrayar que ninguna buena intención podrá legitimar una conducta de esta naturaleza: más allá de la subjetividad de la intención –altruista o sádica–, se imponen criterios morales objetivos –respeto por la vida ajena, no a la violencia– a lo que la voluntad tiene que anudarse.

Consideraciones análogas se imponen en cuanto a los métodos utilizados para llevar a cabo la eutanasia. En principio la eutanasia involuntaria directa nos resulta más grave que la modalidad indirecta o pasiva de provocar la muerte de otro ser. Pero no siempre es así. En algunas ocasiones dejar que otro ser –con o sin capacidad de decisión racional– se muera lentamente, dejándolo sin alimentos o sin ninguna clase de atención médica puede ser igual o más de cruel que una muerte rápida provocada por medio de una inyección letal o una dosis elevada de analgésicos. Las distinciones, a menudo sutiles y complejas, entre eutanasia pasiva o activa, directa o indirecta, parecen tener sentido a efectos de una eventual responsabilidad jurídica, más que en el plano estrictamente moral. En caso de que el régimen nazi hubiese escogido el método más lento, pero igualmente eficaz, de dejar perecer por inanición a los individuos considerados como sujetos de vidas “carentes de valor”, no por esto mejoraría nuestro juicio acerca de su actuación. De manera análoga, puede resultar repugnante la decisión de unos médicos de destinar los recursos sanitarios exclusivamente a los pacientes con posibilidades de recuperación. En las diferentes modalidades de eutanasia involuntaria y no-voluntaria practicadas en vista de los intereses del paciente o para fines distintos, revisten escasa relevancia, desde una perspectiva estrictamente moral, las modalidades escogidas para producir la muerte. No impor-

ta lo dulce, rápida e indolora que ésta resulte: la manera “humanitaria” de impartirla podría resultar incluso más peligrosa, puesto que acabaría por encubrir o disfrazar la carga de violencia presente en un acto que le arrebatara al otro uno de sus bienes más preciosos.

Es muy común, en cambio, atribuirle significación moral a la distinción entre eutanasia activa y pasiva. Las religiones mayoritarias y muchas asociaciones médicas rechazan por lo general la terminación intencionada de la vida de un ser humano, y admiten en cambio la posibilidad de dejar de utilizar, en algunas circunstancias, cierto tipo de medios para mantener la vida¹¹. También la conciencia común encuentra una diferencia importante entre dejar de hacer algo para evitar la muerte y procurarla directamente. En un caso el paciente muere en razón de acontecimientos desencadenados por el agente; en el otro no existe una interferencia directa en un proceso en marcha. En la práctica, sin embargo, no resulta siempre tan fácil precisar la diferencia entre hacer y no hacer. Incluso no es descabellado sostener que a veces la omisión de ayuda, sobre todo cuando se trata de personas obligadas a hacerlo, puede resultar igual o peor de repugnante. De todas formas, se podría aceptar el principio general de que la eutanasia involuntaria o no-voluntaria practicada de manera directa, por acción, resulta más grave que otras modalidades en que el sujeto se limita a dejar que la muerte llegue por otras causas, sin interferir en ella. Sin embargo, sostener la mayor gravedad de la una no significa

11. “La suspensión del tratamiento de sostén vital –anota C. Legido– no constituye un comportamiento comisivo por omisión que suprima directamente al enfermo, puesto que si muere depende de la ley de la naturaleza la que, antes obstaculizada, tiene forma de actuar libremente”. *Manuale di bioetica e deontologia medica*, Giuffrè, Milano, 1991, p. 290.

justificar a la otra¹². Una mención especial merece la denominada "teoría del doble efecto", a menudo utilizada por algunos casuistas católicos para justificar determinadas formas de anticipar la muerte, a su juicio no incompatibles con el principio de la sacralidad de la vida. De acuerdo con esta teoría sería inmoral propiciar de manera directa la muerte de un paciente en estado terminal, o en condiciones intolerables de sufrimiento; podría resultar en cambio justificada la actuación del médico que, impulsado por sentimientos de compasión, le recetase al paciente una dosis de analgésicos que lograsen aliviar el dolor, a sabiendas de que existen serias probabilidades de que produzcan al mismo tiempo su muerte. La teoría del doble efecto sostiene que la acción del médico debería ser juzgada por el resultado más inmediato —moralmente legítimo— que es el alivio del dolor, y no por el efecto ulterior —la muerte del paciente—, puesto que este último efecto no entra en la intención explícita del agente. Esta invitación a distinguir los dos efectos de una acción, y a tomar en consideración sólo uno de ellos, se me parece más a un ardid para tranquilizar la conciencia, que podría tener además efectos perversos para justificar las medidas más inhumanas.

5. **La eutanasia voluntaria.** Una vez descartadas las formas de eutanasia realizadas en contra de la voluntad del paciente, quedan para el escrutinio moral aquellas modalidades en que la voluntad del sujeto activo interactúa con la del sujeto pasivo

de la eutanasia. Surge entonces la pregunta acerca de la legitimidad moral de la actuación de quien imparte la muerte solicitada para evitar un dolor intolerable, al igual que acerca de la decisión de la persona de anticipar su propia muerte.

a. *¿Es moralmente justificable la decisión de anticipar la propia muerte?* En este aspecto específico, el debate moral sobre la eutanasia roza los linderos de las controversias seculares acerca del suicidio, una conducta percibida a menudo como un acto de violencia por parte de los seres más allegados. El suicidio parecería quebrar uno de los imperativos básicos de la cultura como es el precepto de no matar, que se dirige al prójimo, y con mayor razón al ser más prójimo a uno mismo: nuestro propio ser. Muchos lo condenan como la expresión algo paradójica de una voluntad libre que actúa para autoaniquilarse; otros ven en ella una huida cobarde frente a los compromisos de la vida. Desde una perspectiva moral lo que de verdad importa es determinar si y en qué medida la decisión suicida resulta compatible con los criterios de moralidad ligados con la dignidad, la autonomía responsable y la solidaridad. Para responder a una pregunta de esta naturaleza se impone el análisis por separado de las diferentes modalidades de suicidio, no pueden ser homologadas sin más. Un acto desesperado impulsado por el miedo al combate no puede ser equiparado a la actuación de quien acepta una misión suicida para salvar a sus compañeros; la conducta de quien se quita la vida por un desencanto amoroso es bien distinta de la decisión madurada a lo largo de muchas reflexiones, y eventualmente motivada por la perspectiva desoladora de un mundo carente de libertad. La decisión del sujeto de acabar con su vida se encuentra presente por igual en todos estos casos, que sin embargo difieren de manera substancial en aspec-

12. "Resultado bastante superficial —anota M. Casado— suponer que porque no se haya hecho nada por adelantarse la muerte no se sea partícipe de la misma. No hacer nada ya es hacer algo: es decidir la conducta a seguir, igual que en cualquier acción". "La controversia sobre la eutanasia", *En el límite de los derechos*, EUB, Barcelona, 1996, p. 173.

tos moralmente relevantes como los móviles y la modalidad de ejecución¹³.

En este espectro de posibilidades, algunas quedan fácilmente descartadas puesto que violan la obligación del individuo de valorarse como un fin en sí valioso, los deberes de solidaridad y no violencia hacia terceros, o simplemente carecen de una condición indispensable para la moralidad de la acción, como es la autonomía individual: la viuda dispuesta a morir junto al cadáver del esposo parece asumir que su existencia depende de otro ser, ante cuya ausencia carece ya del principio substancial que le confiere sentido a su existencia. Igualmente incompatibles con los criterios de moralidad articulados alrededor de la dignidad humana resultan los suicidios impulsados por una intención violenta de retaliación, revancha y odio. En fin los suicidios colectivos —como los inspirados por algún líder de sectas religiosas—, constituyen una ilustración de acciones suicidas llevadas a cabo en una condición de infatuación, en que la autonomía y la responsabilidad individual quedan anonadadas y el apego a la vida pierde fuerza ante la virulencia de la pulsión colectiva de muerte.

Es posible, en cambio, que en determinadas circunstancias la decisión de anticipar la muerte no viole estos criterios de moralidad. Es decir: a) que la deliberación responda a una decisión autónoma, madurada largamente, más que a presiones externas o como respuesta irracional a un dolor insoportable; b) que la actuación resulte compatible con el respeto debido a la propia persona y con las obligaciones de solidaridad con los demás; c) que la acción suicida

cumpla con los requisitos peculiares de toda conducta autónoma, es decir responda a una voluntad decidida de tomar las riendas de la propia vida y suponga un juicio moral previo por medio del cual el individuo contrasta su máxima con criterios de imparcialidad y universalidad. No creo arriesgado sostener que algunos ejemplos de suicidios cumplen con estos criterios, en el sentido de que no suponen una degradación del propio ser, sino un alto sentido de la propia dignidad e incluso aparecen como la conclusión lógica de fidelidad a un ideal del yo construido a lo largo de toda una vida. Es el caso de quienes se quitan la vida para evitar una condición de dependencia o deshonor, o simplemente impulsados por la intención de evitar una vida meramente biológica, que ya no merece el nombre de existencia humana, o para evitar una muerte segura y horrorosa por mano del enemigo. En muchos casos los suicidas se desentienden de sus obligaciones y a lo mejor enfrentan la muerte con un deseo de liberación de todos los lazos y cargas que los atan a los demás; pero existen también casos de suicidios inspirados en un fuerte sentido de solidaridad y en un desprendimiento heroico de su propia existencia en favor de los demás¹⁴. Al lado de una apreciable cantidad de suicidios impulsados por pa-

13. A juicio de Clorén, carecería de sentido el intento de clasificar a los suicidios de acuerdo con su grado de compatibilidad con determinados patrones morales. *En las cinzas de la desesperación*, Tusquets editores, Barcelona, 1996, pp. 96-97.

14. La compatibilidad de algunas clases de suicidio con los criterios de dignidad y autonomía responsable parecería desmentida por la opinión de muchos psiquiatras, según la cual la decisión suicida supondría una desviación patológica de la conducta, por lo que merecería tratamiento antes que reproche moral. En la mayoría de los casos el suicida actuaría en condiciones de grave depresión o perturbación psíquica, por lo que sería arriesgado considerar su actuación como una manifestación de libertad. Sin desconocer esta realidad, resultaría algo ofensivo para la memoria de personajes ilustres que han querido asumir por sí mismos la modalidad de su muerte pretender reducir la totalidad de los suicidios a manifestaciones de desequilibrio mental.

siones poco nobles, como el odio o la venganza, inspirados en un bajo o nulo autorrespeto y llevados a cabo sin el menor interés por el destino ajeno, se presentan casos de suicidios plenamente conscientes, madurados tras de una larga reflexión, e inspirados no por el rencor y el odio, sino por un amor a la libertad y un profundo sentimiento de la propia dignidad. Es cierto que se trata de una opción que parece eliminar opciones ulteriores; pero hemos visto que la capacidad de elegir no es lo que más cuenta en una conducta autónoma; lo importante es poder redondear bien una vida, y escoger un final coherente con los principios que han orientado su desarrollo.

Quiero aclarar que no le tengo mayor aprecio a esos intelectuales estoicos que pretendían transformar su muerte en una experiencia pedagógica: había sin duda algo de afectación pretenciosa en este afán por transformar la muerte en un acto escénico deslumbrante. Escasa simpatía me despiertan también esas exaltaciones románticas del suicidio, que pretenden transformarlo en la única respuesta apropiada a una condición de desarraigo y angustia¹⁵. Sin embargo, más allá de las eventuales inconsistencias presentes en actitudes de esta naturaleza, no existen argumentos serios para descalificarlos moralmente: es posible que

Se presentan casos de suicidios plenamente conscientes, madurados tras de una larga reflexión, e inspirados no por el rencor y el odio, sino por un amor a la libertad y un profundo sentimiento de la propia dignidad.

se nos aparezcan poco coherentes y que no resistan un examen severo de racionalidad. Una equivocación en el uso instrumental o pragmático de la razón no es, sin embargo, suficiente para descalificar moralmente una determinada conducta, para lo que se necesita probar además la violación de deberes hacia los demás o hacia nuestra persona. Lo anterior nos autoriza a concluir que la decisión de anticipar la propia muerte no resulta necesariamente incompatible con los

más rigurosos parámetros de moralidad. Quizás no es mucho lo que hemos logrado; pero es suficiente para preparar el camino hacia el paso siguiente, que es la posibilidad de justificar la decisión del paciente terminal de anticipar su propia muerte.

En las condiciones generalmente asociadas con la práctica eutanásica parecerían existir razones adicionales para justificar la decisión del individuo de anticipar el tiempo de su muerte. El individuo que padece una enfermedad irreversible e incurable se encuentra ya en la cercanía de la muerte, ante la perspectiva de una existencia sin gratificaciones y de una agonía lenta y dolorosa, o peor todavía ante la posibilidad de una pérdida progresiva de sus capacidades intelectuales, con lo que su existencia quedaría reducida a mera vida biológica. En estas circunstancias parecerían existir razones adicionales para justificar una decisión de anticipar la muerte. La posibilidad de adelantar la muerte para evitar una vida degradante se inscribe en el imperativo ético que nos obliga a luchar por una existencia digna, más que por la preservación de la vida sin más. En casos excepcionales, ante la imposibilidad material de realizar este

15. Me resulta algo extraña la tendencia a transformar el suicidio en un acto de heroísmo supuestamente indispensable para mostrar que Dios no existe: de esta forma un aparente acto de rebeldía y desafío acaba por probar una vez más el poderío de una divinidad capaz de impulsar el ser humano a la destrucción.

cometido, podría resultar razonable optar por el mal menor. Cuando la vida se agota en una experiencia de dolor o en la mera subsistencia biológica, no parecen existir razones para negarle al individuo la posibilidad de poner término, con un acto de libertad, a una existencia que ya no merece este nombre, reducida a un instrumento pasivo en manos de la naturaleza, de la enfermedad o del albedrío de otros¹⁶.

El otro argumento para justificar la solicitud de muerte anticipada por parte de un paciente en estado terminal, o en condiciones de sufrimiento intolerable y sin perspectivas de recuperación, es el valor que ha venido cobrando en la modernidad la autonomía individual, una dimensión imprescindible de la dignidad de las personas. De acuerdo con el reconocimiento del valor casi sagrado de esta prerrogativa, el individuo se siente autorizado a decidir en qué casos su existencia merece ser vivida y en qué condiciones le está permitido acabar con ella: los demás podrán aconsejarlo o disuadirlo, pero en ningún momento interferir con sus decisiones autónomas, a menos de que existan indicios inequívocos de graves deficiencias mentales y de pérdida irrevocable de la capacidad de autocontrol¹⁷. De acuerdo con este enfoque moral, parecería inapro-

• Cuando la vida se agota en una experiencia de dolor o en la mera subsistencia biológica, no parecen existir razones para negarle al individuo la posibilidad de poner término, con un acto de libertad, a una existencia que ya no merece este nombre, reducida a un instrumento pasivo en manos de la naturaleza, de la enfermedad o del albedrío de otros •

piado seguir recomendando una conducta de espera pasiva frente a la enfermedad y a la muerte. Parece más conforme con el paradigma moral de la modernidad la actitud de quien se pregunta seriamente acerca de las opciones de vida que le quedan y está dispuesto a actuar conforme con los dictados de su conciencia. Por cierto, no deja de ser paradójica e inquietante la idea de una libertad que se materializa en la autodestrucción. Por esto es importante que sea una decisión auténticamente autónoma, sin presiones externas, y que el sujeto haya llegado a ella tras una madura reflexión, después de haberla consultado con médicos, familiares y amigos. No faltan

quienes se oponen a esta ampliación de la autonomía, argumentando que la vida es un bien indisponible. Sin embargo, resulta algo extraño reconocerle al individuo la posibilidad de expresar sus opiniones acerca de la política, de estipular contratos o disponer de su patrimonio, y negársela para un asunto de tanta trascendencia como es lo relativo a las decisiones de fin de vida.

b. *La actuación de quien practica la eutanasia puede ser compatible con la dignidad humana.* La conducta de quien pide la muerte puede ser asimilada a una clase de suicidio, una práctica que ha venido ganando reconocimiento en la modernidad, a medida en que se ha consolidado el derecho a la autodeter-

16. "Algunos desean morir —anota Dworkin— porque no quieren vivir en la única manera que les queda: abietta". *El dominio de la vida*. Ariel, Barcelona, 1994, p.233.

17. En cuanto agentes morales tenemos derechos de controlar y determinar el curso de nuestra vida. Cfr. M. Charlesworth,

Ética della vita, i dilemmi della bioetica in una società liberale, Donzelli editore, Roma, 1996, p. 25.

minación. La actuación de los sujetos activos de la eutanasia parece tipificar en cambio una forma de homicidio, en principio más difícil de justificar, tanto en la esfera jurídica como en el plano estrictamente moral. Lo que complica en este caso el asunto es el hecho de una acción transitiva, que produce de manera intencional la muerte de otra persona. Quitarle la vida a alguien parece a todas luces un acto de violencia, puesto que le quita a la persona uno de sus bienes más preciados, condición de posibilidad para el goce de los demás bienes, derechos y libertades, y parecería violar el precepto que proclama la sacralidad e inviolabilidad de la vida humana.

Una breve mirada histórica a la evolución e interpretación de este precepto nos muestra, sin embargo, que la obligación de no matar ha sido siempre concebida en términos selectivos: no mates al amigo, al inocente, a quien no te hace daño. La ampliación de la clase de sujetos cuya vida merece ser respetada, que acaba por abarcar de manera indiscriminada a los humanos sin más, supone innegablemente un progreso moral frente a la interpretación en términos selectivos del deber de no matar, pero no implica que el precepto en cuestión no pueda tener excepciones. Es el caso de una reacción en legítima defensa frente a una intervención violenta, que no le deja al sujeto que la padece opción distinta que la de defenderse de una manera que puede resultar mortal para el agresor. Colaborar con la anticipación de la muerte de otra persona configura, a mi juicio, la única otra excepción moralmente justificable al precepto de no matar. En apariencia, el acto que acelera la muerte merecería ser calificado, con más razón que otros, como una manifestación de violencia. Sin

embargo, para que se configure de verdad una conducta violenta no es suficiente que el sujeto produzca, con su intervención, lesiones objetivamente medibles en el cuerpo de otro. Es necesario además que dicha intervención esté impulsada por una voluntad evidente de perjudicarlo, pisotear sus derechos y arrebatarle su dignidad. En el caso en cuestión, por el contrario, lo que impulsa al médico a actuar es un sentimiento de simpatía con el dolor ajeno o con el afán de evitar una existencia indigna de un sujeto que pide, como extrema medida, que se le ayude a morir. Resultaría en extremo arbitrario asimilar una conducta solidaria con el destino ajeno con las manifestaciones más desalmadas de una ciega voluntad de poder que se ensaña con sevicia contra sus víctimas. La repugnancia e indignación producidas por estas últimas contrastan con los sentimientos de simpatía y aprobación que despierta la primera. Lo malo del homicidio no está en el hecho de quitarle la vida a alguien, sino en el hecho de hacerlo en contra de su voluntad, en el quitarle la vida sin su consentimiento. De esta forma el suicidio racional y el homicidio de quien consiente entran en la esfera protegida de la autonomía, un principio que ha venido adquiriendo en la modernidad un valor absoluto.

Alguien podría objetar que resultaría en extremo peligroso confiar demasiado en las buenas intenciones y descuidar ciertos patrones morales objetivos, que no deberían ser violados en ningún momento. Al fin y al cabo los peores desmanes han sido perpetrados con buena conciencia y con las mejores intenciones. En muchos casos de intervención en una práctica de eutanasia voluntaria es posible, sin embargo, que la rectitud de la intención del sujeto

*Colaborar
con la anticipación
de la muerte de otra persona
configura, a mi juicio,
la única otra excepción
moralmente justificable
al precepto de no matar.*

activo cuenta además con el respaldo de criterios morales que resisten el examen más estricto y exigente. Al analizar las diferentes clases de eutanasia involuntarias y no-voluntarias, fui explícito al afirmar la inmoralidad de las mismas, más allá de eventuales intenciones altruistas alegadas por quienes se atreven a aplicarla. Lo que en el caso de la eutanasia voluntaria marca de verdad la diferencia es el hecho de que aquí juega un valor moral esencial, como es el respeto por el derecho de autodeterminación de la persona en cuanto a la forma de llevar su vida y tomar decisiones acerca de su muerte. Quien actúa en respuesta a una solicitud de esta naturaleza simplemente reconoce que en este caso específico

su deber de solidaridad con la dignidad y autonomía del otro pesa más que su obligación de abstenerse de cualquier intervención que produzca la muerte de un ser humano o de intervenir para contribuir a su supervivencia. Cuando esta intervención está impulsada por un auténtico espíritu de solidaridad ante unas condiciones inhumanas de dolor y degradación, y se efectúa en el pleno respeto de la autonomía del otro y de su valor intrínseco como persona, no hay razones valederas para considerarla como inmoral.

Si se dan estas condiciones, resulta relativamente irrelevante que el papel desempeñado por la tercera persona asuma la forma de una intervención directa o indirecta, se limite a no interferir con un proceso patológico, fácilmente curable, que produce sin em-

En el caso de la eutanasia voluntaria lo que establece el límite entre las formas moralmente aceptables y las que repudiamos no reside tanto en la forma de llevarla a cabo -de manera directa o indirecta, pasiva o activa-, sino en otros factores prioritarios como la voluntariedad explícitamente comprobada de la solicitud y la intención de respeto y solidaridad por parte de quien la ejecuta.

bargo la muerte, o la provoque de manera inmediata con alguna inyección letal. Estas últimas distinciones parecen tener más sentido para justificar la actuación de una persona frente a los tribunales y salvar su responsabilidad por actos considerados criminales por la mayoría de los códigos penales del mundo. Por lo anterior, tiendo a creer que en el caso de la eutanasia voluntaria lo que establece el límite entre las formas moralmente aceptables y las que repudiamos no reside tanto en la forma de llevarla a cabo -de manera directa o indirecta, pasiva o activa-, sino en otros factores prioritarios como la voluntariedad explícitamente comprobada de la solicitud y la intención de respeto y solidaridad por parte de

quien la ejecuta.

Al mismo tiempo las condiciones para que la actuación de quien practica la eutanasia voluntaria supere el test de moralidad resultan en extremo exigentes, puesto que está de por medio la vida y el destino de otra persona. Antes de proceder a realizarla se requiere un diagnóstico atendible de la enfermedad y una certeza razonablemente bien sustentada acerca de la imposibilidad de recuperación. El profesional de la salud tiene que asegurarse del hecho de que la solicitud responda a la voluntad auténtica del paciente, más que a una solicitud desesperada motivada por una crisis o depresión pasajera; y que dicha decisión suponga un conocimiento adecuado, por parte del paciente, del estado de su enfermedad y de las perspectivas acerca de su desarrollo y desenlace. Es

importante también que el médico sepa descifrar el sentido auténtico de la solicitud de eutanasia del paciente, que esconde a menudo una demanda de cura, asistencia y comprensión especial para que se le ayude a sobrellevar una condición que engendra sufrimientos y angustias. Quien se apresta a practicar la eutanasia debería también asegurarse de que en la solicitud del paciente no influyen factores extraños como la presión de los familiares o del mismo personal encargado de la asistencia médica, y debería por igual desestimar un pedido de eutanasia motivado por el malestar producido en el paciente por el hecho de vivir su existencia como una carga pesada para los demás. En fin, el médico que se atreva a practicar la eutanasia debería contar con una certeza razonable acerca de los motivos que lo impulsan a proceder de esta forma, que no deberían ser otros que la simpatía con el dolor y malestar de la persona a su cargo, y el deseo de solidaridad con la voluntad de una persona que experimenta la supervivencia como una amenaza para su dignidad.

Sobra también aclarar que el médico tiene, al igual que su paciente, el derecho a ejercer su autonomía responsable y eventualmente rechazar el pedido de eutanasia. En este mismo orden de ideas, la asunción de la autonomía y la dignidad como criterios de valoración moral sugiere una limitación ulterior a la práctica de la eutanasia. Si el paciente que la solicita cuenta con las posibilidades para realizar por sí mismo su cometido, no existen razones para obligar a otra persona a ejecutar un acto de todas

formas penoso y difícil, que le provocará en cualquier caso dilemas morales o remordimientos. Es innegable que muchas solicitudes de eutanasia ponen de manifiesto el deseo, más o menos consciente, de descargar en otros la responsabilidad de una decisión vital y de una clase de actos que el sujeto se resiste a asumir directamente. Por lo tanto, tiendo a creer que las tres formas de eutanasia voluntaria en beneficio del paciente deberían ser aceptadas como moralmente justificables en aquellos casos en los que el sujeto ha perdido la capacidad de llevar a cabo por sí solo, o con la asistencia o asesoría de terceros, la decisión de poner fin a su vida. La solidaridad entre sujeto pasivo y activo de la eutanasia debería ser en este caso de doble vía: la persona que está en condición de hacerlo por sí misma debería tratar de evitarle al otro la carga de una decisión en todo caso dolorosa.

6. La dimensión jurídica. A pesar de que un

número creciente de personas luchan para que se les reconozca la libertad de elegir su propia muerte, puesto que consideran inadmisible que su libertad de elección sufra recortes en un momento crucial de su existencia, los sistemas normativos parecen poco sensibles a esta clase de reivindicaciones. La conciencia siempre más generalizada de un derecho del individuo a decidir acerca de la modalidad y el tiempo de su propia muerte, y la presión creciente de grupos organizados, no han tenido hasta el momento mayor éxito, puesto que la eutanasia sigue siendo asimilada a una conducta criminal por la casi totalidad de los códigos penales vigentes.

•Tiendo a creer que las tres formas de eutanasia voluntaria en beneficio del paciente deberían ser aceptadas como moralmente justificables en aquellos casos en los que el sujeto ha perdido la capacidad de llevar a cabo por sí solo, o con la asistencia o asesoría de terceros, la decisión de poner fin a su vida.

a. *Los principales argumentos contra la legalización de la eutanasia.* Quienes apelan a razones jurídicas para oponerse a la legalización de la eutanasia opinan que el ordenamiento jurídico supone la toma en serio del derecho a la vida, concebido en términos positivos –no como “un derecho a la muerte”– y como un derecho absoluto e indisponible para uno mismo y para los demás. La legalización de una práctica como la eutanasia, en la que el sujeto dispone libremente de su derecho a la vida o le confiere a otro la facultad de disponer de ella, violaría uno de los axiomas básicos del ordenamiento jurídico y pondría en entredicho una de las obligaciones prioritarias del Estado de derecho: la protección eficaz de la vida humana, incluso en contra de las pulsiones de muerte de los propios individuos. En las argumentaciones en contra de la eutanasia se apela también a la posibilidad de abusos y errores, que en este terreno –al igual que en todas las cuestiones controvertidas de vida y muerte– tendrían un carácter irreversible. Es muy factible que una decisión de común acuerdo entre médico y paciente acerca de la eutanasia se tome a partir de un diagnóstico equivocado. Iguales preocupaciones despierta la posibilidad de que una ley de despenalización acabe por fomentar abusos, en un terreno en el que el poder de los profesionales de la salud parece difícilmente controlable. No es improbable –así argumentan los enemigos de la eutanasia–, que médicos o enfermeras acaben por dictaminar de manera unilateral la muerte de pacientes que consideran una carga onerosa y no deseada. La experiencia holandesa, un país en el que alrededor de mil pacientes al año sufren la eutanasia sin un consentimiento explícito de su parte, reforzaría este temor.

Quienes se oponen a la postura liberal frente a la eutanasia acuden también con cierta frecuencia al argumento de la “pendiente resbaladiza”, que se puede reconstruir en estos términos: si se concede

algo –una situación moralmente aceptable–, se llega de manera inevitable a la aceptación de algo distinto, indescabable y moralmente inaceptable. En el caso de la eutanasia, muchos podrían estar dispuestos a aceptar la licitud de la eutanasia voluntaria y consciente, realizada a pedido de la persona; sin embargo, la despenalización de esta clase específica nos empujaría inevitablemente hacia la legalización de otras, moralmente inaceptables. La necesidad de este paso de A a B –ineludible a juicio de quienes acuden al argumento del plan resbaladizo–, se justifica por lo demás de dos formas distintas: por medio de una concatenación lógica, que nos obligaría a aceptar a B por la sencilla razón de que no existen diferencias relevantes entre A y B; o a través de una conexión empírica, en el sentido de que existirían buenas razones para prever que la despenalización en un aspecto impulsará hacia la despenalización en otros completamente distintos, hasta llegar a los horrores del régimen nazi. Esta forma de argumentación explota el miedo frente a los efectos indeseables de una eventual ley de despenalización de la eutanasia; las consecuencias perjudiciales que se podrían desprender de una legislación permisiva aconsejarían conservar la penalización vigente, o a lo sumo acceder a suavizar el castigo.

b. *Un intento de respuesta.* Para empezar con la primera clase de objeciones, no resultan tan evidentes la antijuridicidad de la eutanasia y la necesidad de castigarla penalmente. Si pensamos, con Kant, el ordenamiento jurídico como la posibilidad de convivencia bajo un orden entre albedríos distintos, no parece descabellado imaginar un pacto originario de acuerdo con el cual los albedríos individuales se comprometiesen a legitimar, en algunas circunstancias, el recurso a prácticas eutanásicas. Para sustentar el carácter intrínsecamente antijurídico de la eutanasia habría que suponer la prioridad absoluta del valor de la vida y el reconocimiento de la obligación de

protegerla, incluso en contra de la voluntad del interesado, como el objetivo prioritario del ordenamiento jurídico. Pero bien podría pensarse que un fin de esta naturaleza no es el más elevado, y tiene que ser ponderado con otros como el fomento de la libertad y el respeto de las elecciones individuales. Por cierto nadie niega la importancia del imperativo de no matar, esencial para la convivencia pacífica y para cualquier ordenamiento jurídico. Sin embargo, el mundo del derecho ofrece también una variedad de excepciones: legítima defensa, pena de muerte, estado de guerra, etc.

En cuanto a la indisponibilidad del derecho a la vida, considero acertadas las observaciones de Nerí, quien hace notar que no existen criterios jurídicos estrictos para diferenciar de manera clara los bienes disponibles de los supuestamente indisponibles, y que la distinción remite en últimas a principios o creencias de naturaleza moral o religiosa. Existen por lo demás juristas insignes que aceptan la disponibilidad plena del individuo en relación con el ejercicio de su derecho a la vida, sobre la base del constante y progresivo interés prestado a la libertad y al derecho de autodeterminación de los individuos. El derecho y la comunidad jurídica estarían obligados a renovarse constantemente, para adecuarse al proceso dinámico de la sociedad y ratificar una reivindicación siempre más extendida, estrechamente vinculada con la aplicación progresiva de los espacios de libertad individual. Y en cuanto al interés del Estado en relación con la vida de los ciudadanos, lo que se limitan a pedir los partidarios de la eutanasia es que el derecho permita -en circunstancias específicas- que un individuo pueda renunciar a la protección jurídica del bien que es la vida. De otro lado, la posibilidad de abusos y errores y la eventualidad de un diagnóstico equivocado son sin duda inquietantes. Llama, sin embargo, la atención el hecho de que se utilice este argumento en contra de la eutanasia activa directa, pero no en el

caso de una decisión de interrumpir determinados tratamientos médicos. El argumento debería servir para esmerar los controles para la práctica de la eutanasia, no para impedirla de manera radical. En cierta medida, cualquier acción humana tiene consecuencias irreversibles, debido a la estructura temporal de nuestra existencia. Y en relación con la posibilidad de abusos por parte del personal sanitario, no existen datos empíricos que nos autoricen a creer que una eventual ley de despenalización de la eutanasia contribuiría a incrementar los atropellos contra la vida humana. Parece igualmente razonable la tesis opuesta, de quienes argumentan que una ley excesivamente rígida contra la eutanasia acabaría por fomentar prácticas abusivas, al margen de cualquier control legal.

Las razones aducidas por quienes desaconsejan la legalización de la eutanasia debido a las consecuencias negativas de un acto jurídico de esta naturaleza no deberían ser despachadas a la ligera. Sin embargo, en la medida en que apelan a la experiencia pueden ser controvertidos empíricamente. Las investigaciones realizadas a raíz del experimento holandés no autorizan a concluir que la despenalización de la eutanasia voluntaria haya tenido consecuencias significativas en el incremento de modalidades de eutanasia no consentidas. No parecen existir datos empíricos que corroboren una correlación significativa entre la despenalización o penalización de una práctica cualquiera, y el incremento de otra afín o cercana socialmente indeseable: la despenalización del aborto para los tres primeros meses no implica necesariamente el incremento del número de abortos tardíos, ni la despenalización del uso y consumo de drogas leves implica necesariamente un incremento del consumo de drogas más severas. Llama también la atención el hecho de que quienes utilizan el argumento de la pendiente resbaladiza apelan al carácter relativamente imprevisible de las consecuencias de las acciones humanas

y, sin embargo, parecerían abrigar al mismo tiempo una seguridad inquebrantable en cuanto a los efectos perniciosos de una eventual despenalización de la eutanasia.

Quienes llaman la atención acerca de una pendiente resbaladiza, sin reversas, hacia el empleo de la eutanasia para fines eugenésicos o de limpieza social, parecerían además olvidar que los proyectos actuales de despenalización se inspiran en los axiomas del respeto y la autonomía, los principios opuestos a los que inspiraron la política nazi. La hipótesis relativa a una conexión necesaria entre la despenalización de la eutanasia voluntaria y la legalización de la involuntaria, practicada a espaldas de la voluntad del paciente y para intereses distintos de su bienestar, parecería olvidar una diferencia radical y cualitativa entre dos situaciones diferenciadas por una variable esencial para la moral y el derecho: la decisión libre y autónoma de la persona en relación con el destino de su existencia. En cuanto a la versión empírica del argumento del plan resbaladizo, en el sentido de que una legislación permisiva sobre eutanasia provocaría una erosión del respeto por la vida y le abriría el camino a prácticas aberrantes, es pertinente observar que en el caso de la experiencia nazi, los responsables de la eutanasia eugenésica en realidad no se resbalaron, por la sencilla razón de que "se encontraban desde el inicio en el fondo del abismo"¹⁸. Este argumento del tránsito obligado hacia una condición perversa asume de antemano, sin mayores pruebas, la certeza de que se verificarán las consecuencias negativas previstas, y de que los cambios en el plano legislativo acabarán por provocar cambios substanciales en la opinión pública, impulsándola hacia la aprobación indiscriminada de cualquier clase de eutanasia. Extrañamente

18. D. Neri, *op.cit.*, p. 167.

quienes así argumentan le adosan el peso de probar que se trata de miedos infundados a los partidarios de la despenalización. Como bien lo destaca Neri, esta clase de argumentos han sido tradicionalmente empleados para oponerse a cualquier clase de innovaciones en varios campos de la vida social¹⁹. En fin, respecto a la supuesta incompatibilidad entre la despenalización de la eutanasia y los preceptos que han regido el desempeño de la medicina, es conveniente recordar que el sentido de una profesión evoluciona con el tiempo, en consonancia con el desarrollo científico, las cosmovisiones y sistemas de valores propios de una sociedad determinada. El famoso juramento prohíbe, por ejemplo, que el médico participe en prácticas abortivas, lo que no ha impedido que muchos médicos hayan accedido a practicarlo en los países en los que esta práctica ha sido despenalizada.

c. *Argumentos en favor de la despenalización de algunas clases de eutanasia.* Hasta el momento nos hemos limitado a cuestionar la fuerza persuasiva de los argumentos esgrimidos para conservar la penalización de la eutanasia. Sin embargo, rebatir los argumentos del adversario resulta importante, pero insuficiente, puesto que el *onus probandi* le corresponde en este caso a quien propone despenalizar una práctica considerada criminal. ¿Es posible considerar como lícita la conducta de alguien que, de manera consciente e intencional, le quita la vida a otro, o pedirle al Estado que deje de castigar una conducta que produce la muerte de otro?

Considero antes que todo injusto asimilar sin más la eutanasia a un homicidio simple o agravado. Al

19. No argumentaban de manera distinta quienes apelaban a las consecuencias apocalípticas de una eventual abolición de la esclavitud o de la implementación del sufragio universal, o, en tiempos más recientes, de la legalización del aborto.

actuar de esta forma, el Estado parecería desconocer dos aspectos que diferencian de manera significativa la práctica eutanásica consentida del homicidio común: el móvil y la intención de quien impone la muerte, que responden en este caso a los intereses de la persona a la que se le priva de la vida, y el hecho de que la actuación de quien decide acabar con la vida de otro responde a una demanda expresa de este último. Al omitir estas diferencias y al tratar por igual a casos objetivamente desiguales, la ley acaba por ser injusta: parece inadmisiblemente asimilar la participación activa en la muerte de otro para su bienestar y en respuesta a una demanda explícita de solidaridad, a una violación de la vida humana perpetrada para responder a una pulsión agresiva o para adueñarse de los bienes del otro. Esta injusticia parecería resolverse gracias a la atenuación del castigo en el caso de la práctica eutanásica. Una medida de esta naturaleza, que es la tendencia actualmente dominante, constituye sin duda un adelanto frente a la mera homologación de la eutanasia a un crimen contra la vida. Sigue siendo, sin embargo, insuficiente para asegurar una ley justa y equívoca. En efecto, con la atenuación de la pena se acaba por castigar a quien de hecho no merece el castigo, puesto que actúa impulsado por sentimientos de respeto y solidaridad y cumple a cabalidad con los requisitos arriba establecidos para autorizar algunas formas de eutanasia: respeto de la autonomía del paciente, por su persona y sus fines, esfuerzo por comprender su voluntad, etc. En cambio, pueden resultar favorecidos con una pena demasiado

• Puesto que la libertad y la autonomía constituyen los rasgos indispensables para una vida humana con sentido y, en últimas, hacen que una vida sea digna de ser vivida, la toma en serio de estos valores debería imponerse por encima de la obligación de asegurar la existencia y de castigar las conductas de quienes acaban con la vida de otros seres humanos. •

benigna quienes practican formas de eutanasia poco o nada ortodoxas y las maquillan de tal forma que aparezcan como casos de homicidio piadoso consentido. Una alternativa podría ser la de castigar más severamente a los segundos —como homicidio agravado—, y despenalizar a la primera. Desde una perspectiva consecuencialista, es sin duda legítima la preocupación por “contener” el dilagar de prácticas atentatorias contra la vida. Sólo que la penalización indiscriminada de toda clase de eutanasia no constituye necesariamente el medio más eficaz para este objetivo en sí laudable.

En segundo lugar, el respeto de la autonomía pesa más que la obligación de garantizar el derecho a la vida. Es sin duda una obligación del Estado garantizar la vida de sus ciudadanos y castigar eventuales violaciones de este derecho básico. Sin embargo, este deber puede quedar en entredicho cuando el cuerpo común se enfrenta con la obligación de respetar la libre autodeterminación de los individuos. Puesto que la libertad y la autonomía constituyen los rasgos indispensables para una vida humana con sentido y, en últimas, hacen que una vida sea digna de ser vivida, la toma en serio de estos valores debería imponerse por encima de la obligación de asegurar la existencia y de castigar las conductas de quienes acaban con la vida de otros seres humanos. El papel del Estado como salvaguarda del bien básico de la vida implica una obligación fuerte, siempre y cuando preexistan en los sujetos de este bien tutelado una voluntad de vivir y un deseo de

protección. El Estado está obligado a reprimir y prevenir atentados contra la vida de alguien, pero no acciones encaminadas a satisfacer sus deseos más hondos, ligados con un proyecto de vida y unos ideales de dignidad o felicidad.

Frente a esta valoración de la autonomía por encima de cualquier otra clase de consideraciones, algunos partidarios de la conservación de la legislación actualmente vigente han presentado una objeción que merece ser discutida: quienes pretenden justificar la eutanasia a partir del valor prioritario asignado a la conducta autónoma –así argumentan–, parecerían desconocer el hecho de que las condiciones en que el sujeto solicita la eutanasia son poco o nada favorables para un ejercicio responsable de la autonomía personal. La condición de enfermedad parecería debilitar seriamente la capacidad deliberativa del sujeto, y lo dejaría incluso relativamente indefenso frente a eventuales presiones de médicos, familiares o amigos. En últimas, se estaría apelando a un valor específico para unas condiciones decididamente desfavorables, en las que todo parecería jugar en su contra. El reparo es muy serio. Sin embargo, aceptar un argumento de esta naturaleza significaría en la práctica renunciar a cualquier derecho a la mayoría de edad, puesto que siempre existiría el peligro, más o menos evidente, de condiciones desfavorables y de obstáculos, internos o externos, para una conducta auténticamente autónoma. Más vale aceptar la idea de un individuo plenamente consciente y responsable como un ideal regulativo, al que debería poder aspirar todo sujeto humano concreto, a pesar de los condiciona-

mientos internos y externos que parecerían a menudo transformar su posibilidad de autonomía en puro espejismo o en un sueño irrealizable. En otras palabras, no parece razonable limitar el goce de la autonomía a los pocos privilegiados que gozan de las condiciones ideales –cultura, perfecta salud física y mental, condiciones económicas adecuadas, etc.– para ejercerla y aprovecharla al máximo. Por el contrario, la autonomía hay que reconocerla incluso en las condiciones aparentemente más precarias, es decir en sujetos concretos de carne y hueso cuya conducta nos parece poco o nada razonable, marcados por los prejuicios del medio, a menudo incapaces de enfrentar y orientar sus impulsos. Esto no significa desechar sin más la objeción, sino simplemente extremar las medidas de control para evitar que una decisión de vida y muerte sea el fruto de una presión externa indebida o de un estado pasajero de depresión. Conviene también aclarar que la autonomía no tiene por que identificarse con una actitud individualista o solipsista: por el contrario, la autonomía responsable exige que la persona confronte con los demás sus creencias, máximas y principios de conducta.

*La autonomía
no tiene por que identificarse
con una actitud
individualista o solipsista,
por el contrario,
la autonomía responsable
exige que la persona confronte
con los demás sus creencias,
máximas y principios
de conducta.*

La función del Estado moderno, no comprometido con ningún ideal específico de vida buena y respetuoso de las opciones más variadas en cuanto a ideales y estilos de vida, es la de limitarse a castigar aquellas conductas que resulten perjudiciales para las libertades y los derechos de los demás. Las leyes de un Estado laico y pluralista no deberían reflejar una determinada concepción ética, sino que deberían actuar como un instrumento de coexistencia entre diferentes

concepciones de vida buena que conviven en el interior de una sociedad. Por consiguiente, la tendencia a penalizar una conducta por su presunta maldad intrínseca es el índice inequívoco de una actitud arbitraria e intolerante, de parte de un poder que pretende imponer un determinado régimen de moralidad. En el caso concreto de la eutanasia, es evidente que muchas modalidades arriba analizadas constituyen una violación directa o una amenaza para la seguridad y el derecho a la vida de los demás. Sin embargo, hemos también puesto de manifiesto que algunas modalidades de la misma no solamente no son incompatibles con el ejercicio de los derechos básicos, sino que constituyen una derivación directa del goce de los mismos: la eutanasia consentida y practicada sobre individuos competentes y plenamente conscientes, no constituye un perjuicio para ellos, puesto que responde a un interés objetivamente comprobable y valora una subjetividad que se expresa de manera inequívoca y solicita que se adelante su muerte para evitar un dolor insufrible o una condición indigna de un ser humano. En algunos casos es la omisión de un deber de solidaridad con quien sufre, más que la respuesta apropiada a su solicitud, la que merece ser considerada como violenta y perjudicial para los intereses vitales del otro. Si aceptamos la idea de que a veces la eutanasia constituye la mejor manera para defender nuestra dignidad y expresar el valor sagrado de la vida, no tiene sentido que el Estado prohíba y sancione esta clase de conducta. Parece más razonable pensar, con Dworkin, que una decisión crucial acerca de la vida y la muerte, quede en manos de la persona misma y de su decisión autónoma²⁰.

20. Las tesis defendidas en este trabajo coinciden así con las directrices dibujadas por la *Sentencia C-239/97, sobre eutanasia*, cuando afirma que la obligación del Estado de proteger la vida encuentra un límite en la voluntad del sujeto cuyos

Ejemplos de actitud intolerante, en las que el Estado se identifica con una determinada concepción de vida buena y trata de imponerla por medio de estímulos o sanciones, abundan en los regímenes fundamentalistas islámicos. Igualmente intolerante y excluyente resulta la actitud del papa Juan Pablo II, cuando reivindica el monopolio de la verdad moral acerca de las cuestiones ligadas con el aborto o el fin de la vida, y eleva la extraña pretensión de que las normas positivas de los diferentes Estados se adecuen, so pena de carecer de validez, a los preceptos morales de la

derechos o intereses deben ser protegidos. "El deber del Estado de proteger la vida debe ser entonces compatible con el respeto a la dignidad humana y al libre desarrollo de la personalidad. Por ello la Corte considera que frente a los enfermos terminales que experimentan intensos sufrimientos, este deber estatal cede frente al consentimiento informado del paciente que desea morir en forma digna". Corte Constitucional, Sentencia N^o C-239 de 1997. Merece un breve comentario el salvamento de voto de V. Naranjo. El magistrado empieza por destacar la existencia de límites infranqueables para la libertad humana, para derivar de ellos la negación de un derecho del individuo a disponer de su propia vida. "La vida misma, en su concepción ontológica, esto es, en cuanto el mismo ser del viviente —anota el magistrado—, no es dominada por el hombre... La muerte inexorablemente llega a todo ser humano sin que pueda ser definitivamente evitada por él". Este hecho sería suficiente para cuestionar la legitimidad del derecho a disponer de nuestras vidas; reivindicando significaría "ir en contra de la propia naturaleza humana". La argumentación parece confundir la imposibilidad física con la imposibilidad moral: de la imposibilidad de controlar el origen de nuestra existencia o de evitar la muerte pretende derivar la imposibilidad moral de elecciones que están en nuestro poder, como la modalidad y el tiempo de la muerte. Se hace aquí evidente el peligro de "falacia naturalista": la descripción de unos límites en cuanto a nuestra posibilidad de elegir, sirven como argumentos para justificar una presunta imposibilidad moral para desarrollar una determinada clase de conducta.

ley natural oportunamente descifrada o interpretada por la misma autoridad eclesiástica²¹.

Las consideraciones anteriores nos ofrecen también las herramientas para evaluar un último argumento, esgrimido en el reciente debate acerca de la despenalización de la eutanasia en el seno de la Corte Constitucional: el proyecto de modificación de la legislación existente no sería conveniente, puesto que desafía los dictados de la moralidad social compartida por la gran mayoría del pueblo colombiano, que coincide en últimas con la moral cristiana. El magistrado que salva su voto en el fallo mencionado sostiene que el derecho no puede quedar insensible a las indicaciones de la moral, y en este caso de la moralidad concreta impregnada de principios cristianos. Se trata de una postura respetable, que resulta sin embargo excluyente y algo intolerante para aquellos ciudadanos que no compartan las directrices morales trazadas por el Cristianismo. No se trata, con lo anterior, de desechar cualquier clase de relación entre moral y derecho, sino, simplemente, de asumir un horizonte moral más abierto y no excluyente. La moralidad implícita en la teoría de los derechos, que ha sido también ratificada por la nueva Constitución, cumple a mi juicio con este requisito y ofrece un núcleo de principios morales con lo que debería ser contrastada toda normatividad positiva.

d. *La despenalización del suicidio, un camino a seguir.* Antaño los estados castigaban a los suicidas,

21. Sostener que las leyes contrarias a la ley natural carecen de legitimidad y atribuirse al mismo tiempo el monopolio hermenéutico de esta legalidad natural constituye una afrenta seria a la autonomía estatal y al respeto debido a las decisiones democráticas. La Iglesia parecería transformarse así en el "gendarme moral" de la humanidad. *El evangelio de la vida*, ed. cit., p. 161.

supuestamente culpables de arrebatarse de manera fraudulenta a su poder omnímodo un vida valiosa para el trabajo o la guerra. Se trataba, en últimas, de la metamorfosis de una teoría muy arraigada, según la cual la vida no le pertenecía al individuo, sino a Dios: al igual que la divinidad, también el Estado reivindicaba plenos derechos sobre la vida de sus ciudadanos, castigando severamente una práctica que supuestamente atentaba contra sus pertenencias y bienes. En la modernidad se ha venido imponiendo una actitud distinta, en la que priman la compasión o la comprensión frente al suicida, más que un deseo de venganza. La despenalización del suicidio se ha venido imponiendo de manera progresiva gracias a la acción desplegada por los intelectuales de la Ilustración, quienes asumen una actitud más humanitaria, de piedad o simpatía, por la persona que llega a tomar una decisión de esta naturaleza. En la actualidad, se ha impuesto la tesis favorable a la despenalización del suicidio, justificada de diferentes maneras²². Se sigue castigando, en cambio, en la mayoría de los países, la instigación al suicidio y la ayuda ofrecida para llevarlo a cabo. Sin embargo, una actitud de esta naturaleza

22. Muchos penalistas siguen pensando que el suicidio constituye un acto ilícito. Sin embargo, por razones de conveniencia no ameritaría ser castigado por la ley. Es obvio que para quien decide quitarse la vida de poco o nada sirven amenazas de castigos para detenerlo, por lo que la confianza en la eficacia de medidas represivas de esta naturaleza resultaría infundada y absurda. Otros autores consideran el suicidio como una conducta jurídicamente indiferente, puesto que no afecta bienes o derechos de terceros. Y no faltan quienes reivindican de manera expresa la libertad y el derecho de suicidarse. En esta dirección se dirigía también la argumentación de Ferri, cuando afirmaba que el interés que posee la sociedad en la vida de los asociados debe ceder frente a la voluntad del individuo que quiere poner fin a la relación de pertenencia en ella.

resulta algo extraña, puesto que si el suicidio no constituye una conducta antijurídica, no hay razones para que lo sea la de quien contribuye, con sus conocimientos, para que el individuo lleve a cabo por su cuenta este acto de la manera más indolora, rápida y digna. Parece extraño penalizar a alguien por el simple hecho de ayudar a otro a ejercer sus derechos básicos. Además, el Estado que despenaliza el suicidio pero castiga la eutanasia en la persona del sujeto activo de la misma, actúa de manera discriminatoria en relación con aquellos sujetos que se encuentran en la imposibilidad física de quitarse la vida por su cuenta.

7. **El derecho a morir dignamente.** Para algunos el derecho a una muerte digna significa simplemente el derecho del individuo a que lo dejen morir en paz, sin el encarnizamiento terapéutico y bien lejos de las máquinas de tortura en que se han transformado las salas de cuidados intensivos, en condiciones apropiadas de intimidad y en lo posible libre de esas expresiones convulsivas de dolor que hacen generalmente poco atractivo el espectáculo de la muerte. Sin embargo, el derecho a una muerte digna no se agota en esto y abarca por igual el derecho a poder definir la modalidad y el tiempo de la propia muerte, incluyendo la ayuda solidaria de terceros cuando el sujeto se encuentre en la imposibilidad física de lograr por su cuenta su cometido. La función de este nuevo derecho es la de brindarle al individuo la posibilidad de asumir una posición propia frente a su muerte, y elegir el tiempo y la modalidad de la misma de acuerdo con su propia concepción del bien. Todo derecho humano responde a una reivindicación ligada con demandas de libertad y dignidad, y se expresa en

En el caso del derecho a una muerte digna, el individuo reivindica el derecho a ejercer su libertad y a tomar decisiones autónomas para el desarrollo del acto final que pone término a su existencia.

una *potestas*, un poder hacer y ser libre de trabas externas: la libertad abre perspectivas de desarrollo personal, al tiempo que la dignidad indica los cauces entre los cuales el poder de elección se puede desarrollar sin menoscabar el respeto debido a nuestra persona y el reconocimiento del valor intrínseco de los demás. El ordenamiento jurídico precisa a su vez los límites para el poder de cada cual y el uso de la liber-

tad, pero no de manera arbitraria: todo límite debe ser justificado en función de la protección de los derechos ajenos o del bien común.

En el caso del derecho a una muerte digna, el individuo reivindica el derecho a ejercer su libertad y a tomar decisiones autónomas para el desarrollo del acto final que pone término a su existencia. Si la libertad es lo que define el sentido de una vida, no se entiende que el individuo tenga que renunciar a ella en un momento tan importante de la misma. Cualquier limitación tendría que ser justificada a partir de los únicos límites razonables y legítimos: el goce de los derechos de los demás, exigencias fundadas de interés general o una imposibilidad ontológica o física. En el caso en cuestión, no existe una imposibilidad ontológica, puesto que el individuo carece sin duda de la posibilidad de elegir las condiciones y la fecha del inicio de su aventura como ser humano, pero no de la posibilidad de determinar el tiempo a las condiciones de su fin: no puede aspirar a evitar la muerte, pero sí a determinar las modalidades de la misma. En cuanto a la imposibilidad moral, la elección responsable de una modalidad de muerte es consistente con el criterio restrictivo de la dignidad debida a nuestra persona y del respeto que nos merecen los demás.

Incluso en algunos casos una opción de esta naturaleza acaba por ser la más apropiada para defender, precisamente, el valor intrínseco y el respeto merecido por una existencia auténticamente humana. Y en cuanto a las exigencias ligadas con el bien común, no resulta a primera vista evidente que una elección responsable acerca del fin de la vida perjudique el interés general: es cierto que la sociedad tiene un interés en que las personas sigan viviendo, pero sobre todo en que lo hagan en condiciones de libertad, felicidad y dignidad.

Concebido de esta forma el derecho a morir dignamente se enfrenta con la opinión de quienes siguen pensando que la vida no es un bien disponible, y que la eventual aceptación de un derecho de esta naturaleza sería incompatible con el carácter absoluto e inalienable del derecho a la vida. De acuerdo con esta concepción el individuo no estaría autorizado a tratar su vida como si fuese un bien disponible cualquiera, un bien o una propiedad externa. El derecho a la vida tendría además un carácter inviolable e inalienable, lo que implicaría para el Estado la obligación de tutelarlos, y para el individuo el deber de luchar para la conservación de su existencia, a la que no estaría autorizado a renunciar. El conflicto entre derecho a la vida y el derecho a la autonomía debería resolverse en favor del primero: el individuo y el Estado tendrían un compromiso ineludible con la salvaguarda del derecho a la vida, una obligación prioritaria frente a cualquier otra consideración de piedad o solidaridad, que se impondría incluso por encima de la voluntad explícita de un sujeto que deseara la muerte. En estos casos la acción de los individuos o del cuerpo común debería tratar de tutelar el bien de la vida y hacer caso omiso de otras demandas o exigencias: el interés objetivo de la persona, la conservación de su vida, debería ser perseguido incluso en contra de una explícita volun-

tad de muerte. Como argumentos adicionales para respaldar esta postura se acostumbra insistir en el carácter irreparable de la pérdida de la vida, a menudo impulsada por un estado de depresión pasajero, y en la necesidad de que el interés objetivo tenga prioridad frente a una petición a menudo inconsistente e irracional. En contra de esta solución se han levantado sin embargo las protestas de quienes consideran inapropiado empeñarse en proteger y tutelar un derecho en contra de la voluntad explícita del titular del mismo y denuncian esta práctica como una actitud paternalista, inconsistente con los axiomas relativos a la dignidad y autonomía sobre los que se construye la teoría moderna de los derechos y del Estado. Por mi parte, comparto estas últimas apreciaciones y tiendo a creer que las obligaciones del Estado y de terceros en relación con la inviolabilidad de la vida son absolutas y no admiten excepciones, siempre y cuando preexista la voluntad del sujeto de seguir viviendo. Es esta voluntad la que debe ser valorada, incluso por encima de su bienestar. Si es que la autonomía significa algo, estamos obligados a respetar y acatar la voluntad del otro incluso en aquellos casos en los que su decisión nos parezca incongruente o irracional. Un derecho subjetivo resulta además bien extraño si el poder que me confiere no me permite tener cierta influencia sobre la instancia encargada de hacer cumplir las obligaciones correspondientes. La tensión entre derecho a la vida y derecho a una muerte digna implica para terceros, individuos o Estado, un conflicto entre distintas clases de obligaciones: el deber de respetar la vida choca en este caso con el deber de solidaridad para con quien pide que se le ayude a morir. Cuando faltan indicaciones desde las preferencias del propio sujeto, se impone por defecto el derecho a la vida por encima de cualquier otra consideración; cuando en cambio es el propio sujeto el que ofrece indicaciones acerca de su escala de valores y de la ponderación que él mismo realiza de

los diferentes derechos, su elección debería ser atendida, a menos de que su conducta resulte claramente irracional o el sujeto escoja la única opción que no parece compatible con su calidad de sujeto de derechos: la renuncia a su libertad.

El derecho a la vida es universal, imprescriptible, sagrado –en el sentido de que posee un valor intrínseco frente a los demás o frente al Estado– e inviolable, por lo menos hasta tanto no se transforme en una amenaza para el derecho a la vida de los demás. En cambio no es inalienable: si lo que vale es la libertad, más que la vida, no es impensable o absurda una renuncia a este derecho por distintas razones: solidaridad con otros, evitar una vida indigna, etc. Inalienables son la libertad y la dignidad: el individuo puede renunciar a ellas, pero a condición de renunciar a aquello que le confiere sentido. Si aceptamos que el eje del ordenamiento jurídico son la libertad y la dignidad, más que el respeto por la vida, una solución de esta naturaleza resulta más que legítima: la función de los valores superiores como la dignidad y la libertad es la de determinar los contornos de los derechos fundamentales y sobre todo la de sugerir soluciones a eventuales conflictos entre derechos básicos o fundamentales.

Hasta el momento hemos considerado la tensión entre el derecho a la vida y el derecho a una muerte digna como un caso de conflicto entre derechos. Sin embargo, una redefinición del derecho a la vida a la luz de los principios de dignidad y autonomía abre la posibilidad de concebir los derechos aparentemente enfrentados como dos expresiones del derecho básico a una vida digna. Lo que cuenta de verdad no es la subsistencia biológica sino una existencia con sentido, que implica la posibilidad de organizar la propia vida de acuerdo con parámetros de autonomía, desde el momento en el que el individuo puede asumir la

defensa en primera persona de sus intereses vitales. El derecho a una muerte digna aparece así como la aplicación particular de un derecho más general: la muerte no es lo contrario de la vida, sino un momento, en extremo importante, de la misma. Lo que expresa este nuevo derecho es que la dignidad y la autonomía impregnen también este acto final, parte integral de la vida y la escena final que resume su sentido²³.

8. Una alternativa al debate entre sacralidad de la vida versus calidad de vida. Quienes defienden la sacralidad de la vida asumen como incondicionado el deber de respetar la vida humana, que abarca por igual la obligación por parte del individuo de no poner término de manera voluntaria a su existencia. Reivindicar la sacralidad de la vida humana significa asumir restricciones fuertes al uso que se pueda hacer de ella: la no violencia contra la vida humana se transforma en un "tabú", que por ninguna razón debería ser violado. En cuanto a la manera de justificar esta sacralidad, se insiste a menudo en el carácter sagrado de la *orden* de respetar la vida, directamente vinculado con la fuente de lo sagrado, es decir de la divinidad misma; otras veces se subraya la sacralidad de la vida misma, que participa de lo sagrado, puesto que es obra de Dios; y no faltan quienes relacionan la sacralidad de la vida con su pertenencia a la divinidad. Un enfoque distinto es el de quienes insisten en la calidad de vida, una variable que debería jugar un papel importante a la hora de determinar el respeto y cuidado debidos a determinadas formas de vida. A diferencia de quienes destacan el carácter perentorio del respeto debido a todo ser humano, los

23. El ideal de dignidad sirve en fin para delimitar los límites en el ejercicio del derecho a una muerte digna: *lo ejerce el individuo y nadie por él*, con una actitud responsable consigo mismo y con los demás. Es un derecho que no puede ser entregado a la discreción de otros.

partidarios de la calidad de vida recomiendan una actitud más realista, que significa en la práctica la necesidad de ponderar el precepto *prima facie* de respetar una vida humana cualquiera con consideraciones relativas al bienestar social, el empleo racional y equitativo de los recursos disponibles y el mismo bienestar de la persona implicada. Es evidente el sabor utilitarista de esta postura, que nos invita a respetar la vida humana pero de manera responsable, es decir con especial atención a las consecuencias de nuestras acciones.

Sustentar el respeto de la vida humana a partir del carácter sagrado de la misma se enfrenta con una serie de dificultades. La objeción más seria tiene que ver con la imposibilidad de usar esta clase de argumentos con sujetos que no estén dispuestos a compartir la concepción cristiana de la vida, o que hayan renunciado, de manera más radical, a cualquier clase de cosmovisión religiosa. La pretensión de validez universal de un principio moral sólo resulta plausible en la medida en que, para justificarlo, sea suficiente apelar a la capacidad racional de cada cual, y no a la asunción de determinadas creencias impuestas por un credo religioso específico. La reivindicación de la autonomía de la moral frente a los diferentes credos religiosos es la condición indispensable para una ética universal en la que puedan reconocerse todos los seres humanos en cuanto sujetos racionales. Más allá de esta objeción de fondo, llaman también la atención ciertas inconsistencias en la postura de quienes reivindican la sacralidad de la vida. Una defensa en términos aparentemente tan radicales del valor de la vida humana debería concretarse en prohibiciones igualmente perentorias para respetarla. Produce por lo tanto cierto asombro descubrir que los partidarios de la sacralidad de la vida se oponen al aborto desde el nacimiento, pero no a la pena de muerte; o que en la práctica, gracias a

artimañas como la teoría del doble efecto, acaban por justificar muchas formas de eutanasia.

Críticar la postura de quienes defienden la sacralidad de la vida no implica, sin embargo, tener que asumir la de quienes reivindican la calidad de la vida como criterio para sustentar y medir la obligación de respetar una existencia humana determinada. Por el contrario, esta teoría despierta por igual inquietudes y preocupaciones. Resulta antes que todo problemático definir los criterios para medir la calidad de vida. Pero las objeciones serias se presentan en el plano estrictamente moral, en relación con la obligación de respetar la vida humana. En este aspecto específico, la teoría de la calidad de vida puede abarcar tesis muy distintas: a) el respeto por la vida ajena debería quedar condicionado a un mínimo de calidad de vida, por debajo del cual no debería hablarse de vida humana en sentido estricto y por consiguiente resultaría moralmente lícito deshacerse de ella; b) más allá de un respeto mínimo por toda existencia humana, la obligación positiva de asistencia debería tener cierto grado de proporcionalidad con las posibilidades que le quedan al individuo en cuanto a una vida humana aceptable; c) el sujeto está moralmente autorizado a disponer libremente de su existencia en condiciones desesperadas, en las que su existencia ha decaído a niveles tan bajos de sufrimientos y carencias que ya no merece ser vivida. En caso de aceptar la primera interpretación, nos meteríamos por un sendero que nos llevaría hasta la aceptación de la posibilidad de eliminar aquellas existencias que la sociedad considere carentes de valor, no dignas de ser vividas. La segunda interpretación garantizaría al individuo frente al peligro de ser eliminado en contra de su voluntad, pero resulta igualmente cuestionable: sopesar la ayuda de acuerdo con la calidad de vida —medida con criterios distintos— es una buena descripción de la práctica utilizada por los diferentes sistemas de asis-

tencia médica, pero no coincide necesariamente con nuestras intuiciones morales, que parecerían sugerir, por el contrario, la necesidad de desligar las formas de asistencia de un cálculo de esta naturaleza, que puede resultar a menudo mezquino y ofensivo. Por consiguiente, sólo queda la tercera interpretación, en la que el sujeto utiliza libremente determinados criterios de calidad de vida para tomar decisiones acerca de su vida y de su muerte. Sin embargo, en este último caso resultaría más conveniente hablar de una teoría ética sustentada en la dignidad y en la autonomía, puesto que la calidad de vida juega un papel subordinado frente a la libre decisión del sujeto de seguir o no con su existencia.

Llama la atención el intento realizado por Dworkin para conciliar estas posturas antagónicas. A juicio del teórico norteamericano, los bandos enfrentados imponen en realidad ciertas creencias compartidas acerca del valor intrínseco y no instrumental de la vida humana: liberales y conservadores comparten esta convicción acerca de la santidad de la vida, y se enfrentan en lo relativo a la manera de concebir y plasmar el respeto sagrado por la vida humana. Algunos consideran que el respeto por el valor no instrumental de la vida supone un no tajante a cualquier posibilidad de disponer de ella; otros, por el contrario, consideran que la decisión libre de acabar con una existencia que ha venido perdiendo su condición de humana es la manera más apropiada para destacar su valor intrínseco. Al acentuar este acuerdo básico acerca del valor intrínseco y no derivado de la vida humana, el teórico liberal norteamericano parecería reconocer el valor de uno de los axiomas básicos defendidos por los partidarios de la sacralidad de la vida. Sin embargo, Dworkin no renuncia a su credo liberal. La distinción entre el principio relativo a la sacralidad de la vida y las maneras de expresarlo le permite relacionar directa-

mente estas últimas con las creencias y principios morales o religiosos de cada cual: ante las diversas y encontradas formas de concebir el respeto por el valor intrínseco de la vida humana, el tribunal en última instancia sigue siendo la conciencia de cada cual. Amparado en un texto constitucional que sanciona la libertad religiosa y le impone al Estado la obligación de neutralidad frente a los diferentes credos religiosos, Dworkin puede concluir que la solución más adecuada a las directrices inscritas en la constitución norteamericana es una legislación permisiva, respetuosa en principio —es decir, en la medida en que se vulneren derechos y libertades ajenas— de la autonomía de las personas y de su derecho legítimo de materializar el respeto debido a la vida humana en concordancia con sus principios éticos y religiosos.

Hay que reconocerle a Dworkin una movida hábil y atrevida: el filósofo liberal del derecho apela a la sacralidad de la vida y se apropia así de la bandera de quienes militan en el terreno opuesto al liberalismo para mostrar que sus aparentes enemigos comparten en realidad, con él y con la mayoría de la opinión pública de las sociedades avanzadas, la convicción acerca del valor sagrado de toda vida humana. Al mismo tiempo explota hábilmente el carácter supuestamente religioso de las convicciones sobre aborto y eutanasia para exigir una legislación permisiva, acorde con la primera enmienda de la Constitución de su país. Sin embargo, lo que permite esta ingeniosa estrategia argumentativa, que debería dejar satisfechas a las partes enfrascadas en duras polémicas, es el uso cuanto menos vago del término "sagrado", que designa de manera indiscriminada a la vida humana y a las convicciones profundas acerca del sentido de la vida, y que a menudo es utilizado como sinónimo de "inviolable" o "poseedor de valor intrínseco". Esta vaguedad permite hacer plausible la tesis relativa al consenso básico entre las partes enfrentadas, y sobre

todo juega un papel fundamental a la hora de justificar una medida liberal a partir de una aparente concesión al bando enemigo. La estrategia de Dworkin, ingeniosa y brillante, no aporta mucho a la solución del enfrentamiento entre los bandos enemigos y sólo resulta convincente en la medida en que se asuma de antemano la postura liberal-kantiana acerca del valor de la autonomía individual. En cuanto al primer punto, la concepción de lo sagrado dejará sin duda insatisfechos a quienes tienen una idea más corpórea de lo sagrado; al tiempo que muchos liberales se sentirán incómodos con esta concesión innecesaria a los adversarios, y con la idea de que las convicciones acerca del aborto y de la eutanasia son un asunto de carácter eminentemente religioso. Los primeros considerarán incongruente defender al mismo tiempo la sacralidad de la vida, que supone restricciones fuertes, con la despenalización de prácticas que atentan contra ella; a los ojos de los segundos resultará innecesario el rodeo por la sacralidad de la vida, que poco o nada le añade a las conclusiones liberales a las que pretende llegar el autor. El rodeo tendría una función eminentemente retórica: no sería más que un recurso hábilmente utilizado por el teórico liberal para convencer a los partidarios de una política de penalización del aborto y de la eutanasia de que en realidad él comparte muchas de sus convicciones básicas acerca de la sacralidad de la vida. Además, de la tesis relativa a la no intervención del Estado en cuestiones supuestamente religiosas, como las decisiones de vida y muerte, debería derivarse no solamente la prohibición de penalizar la eutanasia y el aborto, sino también la renuncia del Estado a reglamentarlos y regularlos.

Argumentar desde la óptica de la dignidad humana hace posible una justificación inmanente del respeto "sagrado" por la vida ajena, sin necesidad de acudir a una cosmovisión religiosa que otros podrían no compartir. Al mismo tiempo permite justificar, en determinados casos, la decisión autónoma de un sujeto convencido de que su existencia ya no es digna de ser vivida y que opta libremente por una manera digna de acabar con su existencia. Esta concepción del valor de la vida humana posee todas las ventajas de la postura de la sacralidad de la vida y resulta incluso más rigurosa y estricta en cuanto al carácter incondicionado del deber de respetar la vida ajena. Deja abierta, sin embargo, la posibilidad de que el individuo pueda disponer de manera responsable acerca de su existencia, incluyendo el momento final de la misma. Desde el horizonte de la sacralidad de la vida una opción de esta naturaleza resulta problemática, en la medida en que sus partidarios tienden a ensanchar el sentido de lo sagrado, hasta concebirlo en términos de pertenencia a la divinidad. De manera análoga, la única interpretación moralmente legítima de teoría relativa a la calidad de la vida queda ya englobada en el ideal de dignidad y autonomía moral. Considero, en fin, innecesario tener que acudir a una revolución copernicana de la ética, como pretende Singer²⁴, para poder encontrar respuestas razonables a estos dilemas morales. Es suficiente que apliquemos con cierta imaginación estos principios éticos de la modernidad relativos a la dignidad, autonomía y solidaridad, que no han perdido su vigencia y pueden ofrecernos todavía directrices atendibles para resolver casos y cuestiones controvertidas.

24. P. Singer, *Repensar la vida y la muerte, El derrumbamiento de nuestra ética tradicional*, Paidós, Barcelona, 1997, pp.185-202.