

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA EUTANASIA

José Luis SOBERANES FERNÁNDEZ*

A mi maestro don Héctor Fix-Zamudio

SUMARIO: I. *Planteamiento*. II. *Dos conceptos de libertad: la medieval y la moderna*. III. *Los pilares de la ética de corte liberal*. IV. *Eutanasia: definición, clasificaciones y conceptos relacionados*. V. *Dignidad humana y eutanasia*. VI. *Conclusiones*.

I. PLANTEAMIENTO

Nuestra época es paradójica. Los descubrimientos tecnológicos y científicos se han potenciado como nunca antes en la historia. El promedio de longevidad del ser humano ha crecido considerablemente —no me atrevería a decir lo mismo de su calidad de vida—. No se puede negar la consecución de importantes conquistas sociales, como son las declaraciones de los derechos humanos. La globalización ha permitido un contacto estrecho entre los países, haciendo posible una solidaridad nunca antes vista. Pero, en la contraparte, nos encontramos con la tremenda pobreza global, que corroe con insistencia la mayor parte del mundo; con la guerras, diseminadas a lo ancho y largo del orbe, que siguen cobrando cuantiosas vidas; con el narcotráfico, las guerrillas y la catástrofe ambiental, generadora de cambios negativos en los ecosistemas y en la consecuente posibilidad de extinción de algunas especies. Y esto es sólo una mirada rápida a nuestro mundo.

Un tema donde las paradojas llegan a un punto álgido es la vida. Se pretende defender a capa y espada el derecho a la vida y, al mismo tiempo, se

* Presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México.

habla de un “derecho” a la muerte. Es clara la contradicción. Nos encontramos, así, en un dilema: todo intento de solución resulta falaz.

¿En qué momento nos metimos en este laberinto dialéctico? ¿Hay algún hilo de Ariadna que nos permita regresar a la entrada? Estas preguntas, por el momento, quedan al aire.

Con este ensayo pretendemos abordar modestamente algunos puntos sobre el controvertido tema de la eutanasia. Para lo anterior seguiremos este orden de ideas: 1) El cambio cultural en la concepción de la libertad que permitió hablar de la dignidad y la vida en términos de decisión. 2) Algunos inconvenientes que, a nuestro modo de ver, tiene esta cosmovisión. 3) Específicamente sobre la eutanasia: su definición, su fundamento teórico y la diferencia con el ensañamiento terapéutico. 4) Algunas objeciones teóricas, basadas en lo que consideramos un auténtico concepto de dignidad, en contra de la eutanasia. 5) Unas breves conclusiones.

Esperamos que con este trabajo aportar un grano de arena a la importantísima discusión de un tema fundamental en nuestros días.

II. DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD: LA MEDIEVAL Y LA MODERNA¹

Es por todos conocido el cambio radical de paradigma acontecido durante el paso de la Edad Media a la Edad Moderna. De la reflexión sobre la realidad exterior se pasa a la reflexión sobre el sujeto. De ahí que se diga que la modernidad es antropocéntrica.

El método medieval consistía, esencialmente, en la contemplación de la naturaleza. Ésta revelaba cierto orden normativo que la inteligencia podía descubrir. Dicho orden, según los escolásticos, apuntaba a una finalidad en todos los entes; a una plenitud.

Ahora bien, cada naturaleza tiene un fin genérico y un fin particular. Aquél, común a todas las cosas, era Dios. Éste, por su parte, se refería a la peculiar forma en que cada ser participa de su fin o, en una palabra, la capacidad o conciencia natural de gozar de su bien último.

Según estos pensadores, en los seres inertes no hay ni automovimiento, ni conciencia del fin; ellos son movidos por un agente externo que los diri-

¹ Para este tema me basaré esencialmente en el excelente estudio de Francisco Carpintero, titulado: “El desarrollo de la facultad individual en la escolástica”, trabajo que se encuentra recogido en: Carpintero, F. *et al.*, *El derecho subjetivo en su historia*, Universidad de Cádiz, 2003, pp. 37-285.

ge a su plenitud. Los seres vivos, en cambio, logran la consecución de su bien gracias a su capacidad de automoción. Mas esta automoción se presenta de manera jerárquica: la del animal es superior a la de la planta, y la del hombre es superior a la del animal. Lo anterior se debe a la intensidad de conciencia en el actuar. El hombre es más consciente que la bestia, por su capacidad racional. A pesar de que los animales tienen cierta noción del fin, son incapaces de pensar el fin como tal. Y la superioridad del animal sobre la planta se debe a que ésta no tiene ningún tipo de conciencia, a pesar de que interactúa con su medio.

Si cada naturaleza tiene un fin particular, es evidente que el conocimiento de dicho fin no es cosa sencilla. El hombre debe esforzarse por descubrir la peculiar plenitud de cada ente para poder inventar (crear artísticamente) los medios adecuados para su realización. Lejos está de la inteligencia bajomedieval afirmar que la naturaleza revela un orden acabado al modo de preceptos positivos evidentes. Eso es más propio de los jusnaturalistas modernos, especialmente de algunos autores de la segunda escolástica española. La naturaleza no actúa al modo del arte, nos dice el Aquinate;² o sea, no se nos presenta como algo ya terminado que con sólo conocerlo nos descubriría todos sus secretos.

Para entender lo anterior con mayor claridad, explicaremos la distinción que los medievales hacían entre la razón teórica y la razón práctica. La primera tiene por objeto las verdades universales e inmutables. Su primer principio es el de no contradicción. La segunda versa sobre verdades contingentes, sobre juicios que se emiten en el tiempo y que tienen una caducidad. Su primer principio es buscar el bien y evitar el mal.

El hombre conoce los principios del orden universal (ley natural) a través de su intelecto especulativo. Sin embargo, es la razón práctica la encargada de aplicar, según sea el caso, esos principios a realidades concretas en tiempos concisos. Y más aún: ella descubre e inventa matices de la ley natural en su interacción con los entes. La palabra latina *inventio* contiene esta doble función de la razón práctica: descubrir e inventar (o dicho en conjunto, descubrir creativamente). Pero recordemos que en el método medieval hay primacía del objeto; es decir, la persona puede generar derecho

² “Sin embargo, es cierto, la naturaleza no produce ninguna de las obras de la técnica: se contenta con disponer algunos de sus principios, brindando así a los hombres el modelo que de algún modo deberá inspirar sus actos”, *Prefacio a la política*, trad. de José María Abascal, México, Editorial Tradición, 1976, p. 11.

natural siempre y cuando tenga puesta la mirada en la realidad. El objeto es el que mide a la inteligencia y no al revés.

El pensador medieval, entonces, se deja instruir humildemente por la naturaleza, y de manera eminente, por las tendencias de su propia naturaleza, principio de la vida moral. Y en un segundo momento, por medio de su razón, lleva a plenitud ese orden incoado por lo natural. Hay, pues, una función pasiva (contemplación) y activa (sublimación) de la persona respecto a la realidad —lo que no significa que el conocimiento sea pasivo; todo lo contrario, el conocimiento es acto (*energeia*, según Aristóteles)—.

Como se puede deducir, no existe la misma certeza en las ciencias teóricas, como son las matemáticas, que en las ciencias prácticas, como son el derecho y la moral. Es lógico: las verdades teóricas deben su certeza, por un lado, a la evidencia con que algunas se presentan (como es el caso los primeros principios) y, por otro, a la supresión del tiempo y el espacio; esto es, a su idealidad. En cambio, las verdades de la razón práctica no son, salvo sus primeros principios que —son muy pocos—, evidentes, pues el hombre se debe esforzar por descubrirlas; y son temporales, lo que las hace cambiantes y caducas. Buscar, entonces, la misma seguridad en la lógica y en la moral es absurdo para un pensador como Alberto Magno, Tomás de Aquino o Buenaventura.

Quisiéramos resaltar un punto: este método concibe el mundo como una realidad rica, llena de matices, que revela tenuemente al hombre un orden que él tiene que completar. Se echa de ver la importancia de la interacción entre la naturaleza y el hombre en esta concepción de mundo, y la primacía cognoscitiva del objeto sobre el sujeto, que revelará, con posterioridad, una responsabilidad clara al sujeto respecto de lo que lo rodea.

Si el hombre interacciona con su medio, es decir, aprende de él y está llamado a perfeccionarlo, se entiende que la libertad no es un mero poder de acción; una posición de autoridad desde la indiferencia. El mundo no deja indiferente al pensador medieval; antes bien, lo compromete. Y este compromiso se revela con claridad meridiana en el encuentro con las demás personas. La persona se nos presenta evidentemente como un ser que no debemos ni podemos subyugar. El conjunto de atributos que reconocemos en el encuentro con el otro, englobados bajo el término “persona” —que no sólo se refiere a un conjunto de cualidades, sino también a la estructura o unidad en la que se desarrollan dichas cualidades—, nos revela de forma indubitable una dignidad especial.

De ahí que la libertad no se entienda en términos de individualidad, sino de *comuni3n*. Todas las personas forman —según nuestros pensadores— parte del *corpum mysticum Christi*, es decir, el cuerpo místico de Cristo, como lo enseña San Pablo en sus escritos, por lo que cada una tiene una vocaci3n dentro de Cristo; su libertad —sus decisiones— tiene un peso que repercute en todo el organismo. En t3rminos seculares, podríamos llamar a esta responsabilidad personal o vocaci3n (llamado): b3squeda del bien com3n. En t3rminos religiosos, la vivencia de la caridad en la *communio*, la comuni3n.

Esta breve explicaci3n de la inteligencia medieval nos servir3 para entender el profundo cambio de actitud que surgi3 en la 3poca moderna.

Algunas proposiciones de los nominalistas de los siglos XIII y XIV ya presagiaban la visi3n del mundo de los *moderni*: los modernos. Al afirmar la superioridad absoluta de la voluntad sobre la raz3n y la imposibilidad de los juicios universales, esta escuela niega cualquier orden o normatividad en la creaci3n. Las causas finales desaparecen, y con ellas la raz3n pr3ctica. Esto trae como consecuencia que la naturaleza ya no sea fuente ni de conocimiento moral, ni de conocimiento jur3dico.

La 3nica opci3n que queda es el normativismo: s3lo obliga lo que la ley indica. Y 3sta, divina o humana, ya no obtiene su car3cter de obligatoria por su intr3nseca racionalidad, que siempre sealaaba un fin, sino porque es dictada por la voluntad con autoridad, sea la de Dios o la de un pr3ncipe. Esto la afirmaban autores como Duns Scoto y Guillermo de Occam.

La naturaleza no revela ning3n orden, pues todo ordenamiento implica un juicio universal, y el hombre es incapaz de conocer los universales, ya que s3lo conoce nombres at3micos que relaciona o atribuye a cosas parecidas. As3 reza, de manera muy resumida, el argumento nominalista.

El hombre es una criatura acabada, una potencia perfecta seg3n la terminolog3a de estos autores; por tanto, el mundo es lo otro, lo distinto, aquello externo a m3 que no afecta esencialmente la configuraci3n de mis potencias superiores, la inteligencia y la voluntad, porque no revela ning3n orden permanente. La riqueza que los medievales contemplaban en lo circundante, cede el paso a una concepci3n simplista, descolorida, del mundo. A nadie extraaara que tiempo despu3s, Descartes se refiriera a toda la realidad exterior como una pobre *res extensa*.

De la armon3a y complementariedad entre mundo y hombre, predicada por el pensamiento bajomedieval, pasamos a una relaci3n dial3ctica entre

ambos, donde el hombre es el que, de manera despótica, impone sus leyes a la naturaleza. Ésta es la propuesta de los pensadores modernos. Si el mundo no tiene orden, el hombre será el encargado de imponerlo a través del pensamiento y, principalmente, de una de sus novedosas conquistas: la incipiente ciencia. Esta actitud titánica se arraigó plenamente en la Ilustración. Uno de sus más altos exponentes fue Kant.³

A esta teoría se aunaron las tesis empiristas de los siglos posteriores, las cuales no sólo confirmaron que exclusivamente conocemos singulares, sino que también aseguraron que no puede haber conocimiento más allá de los sentidos.⁴ Los grandes tópicos metafísicos de toda la filosofía occidental, Dios, el alma y la libertad, quedaron sin fundamentación filosófica. No será hasta Kant que vuelvan a obtener una fundamentación por vía de la moral, una vez que el filósofo alemán les negó toda validez en el terreno teórico.

Pero no nos adelantemos. Reflexionemos un poco más sobre las consecuencias de esta nueva cosmovisión.

Decíamos que para los medievales, las potencias existían con motivo de un fin: si el ojo ve, es porque hay algo que ver; si la inteligencia conoce, es porque hay objetos que conocer; y, si el hombre posee libre arbitrio, es porque está llamado a la consecución de la bienaventuranza. Para los pensadores modernos, por el contrario, las potencias no remiten a ninguna finalidad prestablecida; todo lo contrario, ellas son las que generan los fines de todo lo existente. Actitud titánica que llevará al hombre ilustrado a coronar a la razón como una diosa.

El objeto primordial de estudio del método moderno es el sujeto, como decíamos arriba. El problema es que se estudia al individuo aislándolo del medio circundante. Esto se debe a una suspicacia voluntaria hacia lo real: todo lo que conocemos, lo conocemos por los sentidos, pero éstos se equivocan constantemente. Entonces: ¿cómo conocer algo con certeza, y no caer en el escepticismo? Este el punto de arranque de la duda metódica de Descartes.⁵ La respuesta nos es bien conocida: sólo en una inmersión profunda en el “yo”, el hombre —individualmente— puede descubrir ideas in-

³ Especialmente, en su *Crítica a la razón pura*.

⁴ Sobre este tema vale la pena consultar la excelente *Historia de la filosofía*, de Frederick Copleston, vol. 5. *De Hobbes a Hume*, trad., Ana Doménech, México, Ariel, 1983.

⁵ “A veces he experimentado que los sentidos son engañosos, y es más prudente no confiar por entero en nada que alguna vez nos haya engañado”, *Meditaciones*, I, VII, 18.

natas claras y distintas. Si pienso; luego, existo. Pero yo no puedo pensar por los demás, así que yo no tengo certeza plena —subjetiva— de su existencia. Esto es un idealismo larvado.

El individuo, al sumergirse en su subjetividad, se experimenta libre. Sin embargo, esta libertad no es relativa a nada que no sea ella misma. El resultado es la concepción del libre arbitrio como una facultad originaria, un poder subjetivo que se caracteriza por la indiferencia en la decisión; una capacidad irrestricta de hacer lo que se desea hacer. Queda lejos, como se ve, la libertad caracterizada por la relación o comunión, propia del medievo.

En este planteamiento, el sujeto queda dividido en una *res cogitans*, es decir, su racionalidad subjetiva e inmaterial, y una *res extensa*, que es todo lo material, incluida su propia naturaleza. El motivo por la que los modernos hacen esta distinción es la salvaguarda de la libertad, pues si todo es material, según Descartes —un ejemplo entre muchos otros— no habría libertad. El mundo, para el filósofo francés y sus epígonos, puede ser descrito exclusivamente como extensión y causalidad eficiente. Si no existiera un plano de la realidad distinto del material, o sea, el espiritual, el hombre estaría absolutamente determinado por la causalidad necesaria. Esta filosofía elimina las causas finales en la naturaleza.

La interacción de estos dos plenos de la realidad —la inmaterial y la material— será uno de los grandes problemas que se intentará resolver a lo largo de la modernidad. Este dualismo traerá graves consecuencias al momento de hablar de la dignidad del ser humano, pues todos somos hombres en tanto que tenemos naturaleza, pero no todos los hombres son personas, ya que dicho término implica capacidad racional. O, en una palabra: digno (persona) es aquel ser humano que tiene racionalidad. Así lo afirma John Locke, padre intelectual de las declaraciones de derechos humanos, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*.⁶ Al hablar del concepto contemporáneo de dignidad volveremos sobre este tema.

La conclusión lógica de esta forma de entender la libertad es que los derechos esenciales proclamados por las declaraciones de los siglos XVIII y XIX se circunscribirán a los derechos subjetivos, es decir, a los derechos que ejerzo por ser libre. Y aún más: se considerará que la única fuente de todo el derecho es el pacto de voluntades; esto es, aquello a lo que yo libremente me he sujetado. Para ver hasta dónde llega esta creencia, basta con ver que la tesis contractualista es el fundamento de casi todas las explica-

⁶ Tomo I, cap. XXVII.

ciones que los pensadores ilustrados dan a la génesis de la sociedad. En suma: todos los derechos y realidades sociales quedarán subordinadas al derecho a la libertad. Hay una identificación entre libertad y voluntad.

La dialéctica —o relación antitética— entre lo natural y lo espiritual trae como resultado una visión amoral de lo primero y, por consecuencia, se pone el acento del tema moral únicamente en la racionalidad del individuo: su libertad. La naturaleza ya no se ve como algo ordenado; todo lo contrario, se contempla como un caos que el intelecto humano tiene que ordenar. Lo natural ya no es directriz, por lo que se vuelve absurdo hablar de actos contra natura. Lo existente se vuelve un mero objeto para ser poseído, modificado, adulterado.

La libertad propuesta por los modernos, con todas sus consecuencias, es la base de la ética liberal contemporánea. Normalmente, cuando se habla sobre la dignidad de los hombres, se hace desde la idea racionalista de la capacidad de autonomía: si tiene capacidad de ser libre, el ser humano es digno, y si no, no.⁷ Autonomía significa, en este contexto, capacidad de ser agente moral, o sea, tener autoposición y, por tanto, responsabilidad de los propios actos.

La separación entre ser humano y persona desprecia la naturaleza al grado de distinguir entre los seres humanos biográficos, como son los adultos, que tienen derechos, y los seres humanos biológicos, como son los niños, que no tienen derechos.⁸

III. LOS PILARES DE LA ÉTICA DE CORTE LIBERAL

Antes de hablar sobre la eutanasia quisiéramos analizar los pilares fundamentales de la ética contemporánea de corte liberal. Dichos pilares son la dignidad y la autonomía.⁹ El término “dignidad”, cuando se atribuye a un hombre, significa que, por ser un fin en sí mismo, él no puede ser tratado nunca sólo como un medio. No nos dejemos engañar por esta formulación seudopersonalista. En efecto, la persona es un fin y, por tanto, no se puede

⁷ Para un análisis de esta visión liberal de la dignidad, véase Schindler, D. L., “*The Dramatic Nature of Life: Liberal Societies and the Foundation of Human Dignity*”, *Comunio: International Catholic Review*, núm. 33, verano de 2006, pp. 184-202.

⁸ Véase Ballesteros, J., “Exigencias de la dignidad humana en biojurídica”, en Tomás Garrido, Gloria María (coord.), *Manual de bioética*, Barcelona, Ariel, 2001, pp. 178-203.

⁹ Véase Vázquez, Rodolfo (comp.), *Bioética y derecho*, México, Fondo de Cultura Económica e ITAM, 1999, pp. 201 y ss.

hablar de ella en términos de utilidad. Pero según la ética liberal, no todo hombre es persona; es decir, no todo ser humano tiene dignidad. Al renunciar al orden de lo real —clara herencia de la visión moderna del mundo y la libertad—, esta ética reduce el criterio de selección para atribuir dicho calificativo a un ser humano únicamente a cuestiones cualitativas. Y no sólo esto. Al subyugar todos los derechos a la libertad, la dignidad se convierte en un calificativo que una persona se puede atribuir o no voluntariamente y, aún peor, que puede atribuir o no a un ser humano que no es capaz de atribuírselo por sí mismo. En este contexto, el principio de autonomía significa poder tomar las decisiones que uno desee, siempre y cuando no afecten la libertad de otros. El límite está demarcado solamente por los seres que son libres de facto; los que no lo son, corren el riesgo de verse violentados por los que sí lo son. En el fondo, la ley del más fuerte.

Por un lado, se habla de la autonomía como una facultad de elegir una forma de vida que no dañe la libertad de los demás. Uno puede hacer de su vida lo que quiera, mientras no se entrometa en la vida de los demás. Éste es un principio supremo. Por otro lado, se habla de la dignidad como un estatuto inviolable de los seres humanos o, mejor dicho, de ciertos seres humanos. Esa inviolabilidad tiene por característica ser frente a los demás; es decir, tiene que ser respetada absolutamente por todos. Pero como toda regla general, tiene una excepción: la dignidad puede ser ¿suspendida?, ¿anulada?, ¿olvidada?, por el arbitrio de la misma persona.

Estos dos principios —autonomía y dignidad— parece que se autorregulan mutuamente: es digno aquel ser humano que es libre, que tiene autonomía, y la libertad, a su vez, tiene por límite la dignidad de las demás personas, es decir, su libertad. Como se ve, lo que ocurre realmente es que hay una identificación entre dignidad y autonomía. La libertad, entonces, tiene primacía absoluta, pues, en último término, hasta el carácter de digno se subordina a la libre decisión. En el fondo, es un espejismo pensar que la libertad se funda en la dignidad; antes bien, es autorreferencial: su fundamento no es otra cosa que ella misma.

Para los pensadores clásicos, por el contrario, la libertad se fundaba en una dignidad previa que no tenía que ver inicialmente con la razón: la voluntad de naturaleza o *voluntas ut ratio*; esto es, la capacidad originaria de cada hombre de estar abierto necesariamente al infinito o, en otras palabras: la potencia donada a cada criatura para amar infinitamente. Aquí no

hay libertad; es lo dado. Esta potencia se hacía libre hasta que entraba en contacto con la razón, entonces se convertía en la *voluntas ut ratio*.

Las éticas liberales han heredado la visión kantiana de identificar la voluntad con el libre arbitrio; como consecuencia, han identificado la autonomía con la dignidad. En efecto, todas las declaraciones de derechos fundamentales propugnan por la igualdad, mas esta igualdad es la de aquellos que ya tienen actualmente cierta libertad. Ahora bien, si no queremos faltar a la verdad, tenemos que decir también que para el autor de la *Crítica de la razón práctica*, la dignidad personal no era un concepto cualitativo, sino absoluto e intrínseco a la naturaleza humana; en este sentido, todo hombre era persona.

Esta autorreferencialidad del concepto contemporáneo de libre arbitrio trae como consecuencia una idea falsa de subjetividad, porque, como hemos dicho, sólo se reconocen derechos a las personas que disfrutan por lo menos de una incipiente autonomía. Por otra parte, aparece la tendencia de equiparar dignidad con capacidad verbal y explícita o, al menos perceptible, de comunicación. En definitiva: se olvida la realidad relacional inherente a la libertad.

La dignidad se vuelve un concepto relativo. Su fuerza reside únicamente en la inviolabilidad que tiene frente a terceros. Pero esta fuerza tiene como condición de posibilidad el que la sociedad o un grupo de representantes de ella la hayan querido atribuir a un ser humano concreto.

Después de esta larga introducción, donde hemos analizado la evolución histórica del concepto libertad y hemos explicado y criticado los pilares fundamentales de las éticas de corte liberal, nos toca hablar de la eutanasia.

IV. EUTANASIA: DEFINICIÓN, CLASIFICACIONES Y CONCEPTOS RELACIONADOS

El concepto eutanasia es un neologismo que se encuentra por primera vez en la historia en una obra de Francis Bacon, titulada: *Historia vita et mortis*.¹⁰ El filósofo inglés la utiliza para referirse al homicidio compasivo, asistido médicamente, de los pacientes que sufrían gravemente. En nuestra

¹⁰ Véase, Serrano Ruiz-Calderón, J. M., *Eutanasia y vida dependiente*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2001, p. 32.

lengua la entrada del vocablo es bastante reciente. Data, según Juan Corominas,¹¹ de 1925.

Es bien conocida la etimología griega de este término: “*eu*” significa bueno y “*thanatos*”, muerte. Sin embargo, su significado es sumamente equívoco porque se encuentra ideologizado.¹² Para los antiguos, la “buena muerte” por antonomasia es la de Sócrates, quien sacrifica su vida por un bien superior: la verdad. Para los medievales, una muerte digna es la que corona una vida de logros. El medieval no quería morir repentinamente; antes bien, quería ir preparando su muerte en el continuo sacrificio por los ideales. En una palabra: toda su vida era una preparación para una muerte santa; y una muerte lenta podía convertirlo o purificarlo. Había, para hablar con su terminología, un *ars moriendis*, un arte para el bien morir. Para nuestra cultura, por el contrario, la muerte se ha convertido en un tabú. Mientras menos se medite en ella, mejor. La reflexión sobre el propio feneamiento se ha vuelto incómoda.¹³ La mejor muerte para nuestra cultura es la que llega repentinamente y de forma definitiva.¹⁴ Este fenómeno del olvido de la muerte trae aparejado un escepticismo respecto de la supervivencia personal. Nos dice Max Scheler: “El tipo de hombre moderno no hace gran caso de la supervivencia, fundamentalmente, porque niega en el fondo el núcleo y la esencia de la muerte”.¹⁵

La “buena muerte”, en su acepción contemporánea, tiene que ver mucho con el concepto moderno de libertad que arriba analizamos. Si el único derecho absoluto es la libre voluntad, entonces, debe existir un derecho a decidir sobre la muerte personal en caso de necesidad. Es decir: la base fundamental de la eutanasia es el poder irrestricto de disponer de la propia vida. De ahí que algunos autores sustituyan el término eutanasia por el de “suicidio asistido” o “suicidio pusilánime”.

La actual utilización del término eutanasia es muy reducido. Es curioso que en ninguna de sus modernas acepciones “se remita a la culminación de la vida, a la imagen que el hombre deja en la memoria de los hombres, o in-

¹¹ *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3a. ed., Madrid, Gredos, 1987.

¹² Véase Serrano, *op. cit.*, nota 10, pp. 31 y ss.

¹³ “Así, por ejemplo, y respecto a la conciencia en el momento de la muerte, mientras que el ideal medieval fue la muerte consciente y el horror estaba representado por la muerte súbita, en el presente el ideal es la muerte indolora y, a ser posible, sin enterarse”, *ibidem*, p. 34.

¹⁴ *Ibidem*, p. 35.

¹⁵ *Muerte y supervivencia*, trad. de Xavier Zubiri, Madrid, Encuentro, 2001, p. 16.

cluso a la coherencia con algún valor libremente asumido”.¹⁶ Todo esto podría verse en la idea de buena muerte clásica, pero difícilmente en una eutanasia del presente.

Es difícil encontrar una definición contemporánea de eutanasia. Sobre todo porque se la ha intentado definir desde diversas ciencias, lo que trae como consecuencia un acento en tal o cual aspecto. Analizaremos algunas definiciones que, a nuestro modo de ver, reúnen los elementos necesarios para una definición integral de la eutanasia.

La primera es la que da el profesor Jesús Ballesteros: “muerte provocada de modo activo o pasivo para evitar los sufrimientos del enfermo”.¹⁷ Enrique Sánchez nos dice que eutanasia son “aquellas intervenciones —mediante acciones u omisiones— que en consideración a una persona, buscan causarle la muerte para evitar una situación de sufrimiento, bien a petición de éste, bien al considerar que su vida carece de la calidad mínima para que merezca el calificativo de digna”.¹⁸ Ana María Marcos del Cano, por su parte, define la eutanasia como “la acción u omisión que provoca la muerte de una forma indolora a quien, sufriendo de una enfermedad terminal de carácter irreversible y muy dolorosa, la solicita para poner fin a sus sufrimientos. Mencionaremos, por último, la de Edmund D. Pellegrino, quien acentúa el lado activo de la eutanasia y la inclusión expresa del personal médico: “la muerte intencional de un paciente por un médico, con el consentimiento del paciente, sin el consentimiento por ser éste imposible, o cuando el consentimiento es posible pero no se solicita”.¹⁹

Sergio Cotta, en su artículo *Aborto ed eutanasia: un confronto*, exige de una definición de eutanasia cuatro condiciones: 1) Que sea decidida voluntariamente por el sujeto. 2) Que sea reclamada de un tercero. 3) Que no sea configurable como el rechazo de medios curativos extraordinarios o inciertos respecto a su capacidad curativa. 4) Que no sea configurable como eutanasia lenitiva, es decir, consecuencia del uso de fármacos con funciones puramente antidoloríficas y no curativas.²⁰

¹⁶ Serrano, *op. cit.*, nota 10, p. 33.

¹⁷ *Ortotanasia*: “el carácter inalienable del derecho a la vida”, en Varios Autores, *Problemas de la eutanasia*, Madrid, Dykinson, 1999, p.49.

¹⁸ *La eutanasia ante la moral y el derecho*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, p. 30.

¹⁹ “Doctor must not Kill”, *The Journal of Clinical Ethics*, vol. 3, núm. 2 (ver), 95. Citado en Serrano, *op. cit.*, nota 10, p. 49.

²⁰ Recogido en *Dirritto e corporeità*, Milán, Jaca, 1984, p. 16. Citado en Serrano, *op. cit.*, nota 10, p. 48.

Destaca de este bloque de definiciones, por un lado, el carácter voluntario de la eutanasia, y por otro su carácter de pasiva o activa. En el caso de la voluntariedad, ésta puede ser, o bien la de la propia persona que sufre; o bien, la de un tercero, normalmente un familiar cercano, para el caso de que el propio afectado no pueda darla. Hay, como se ve, una sustitución de la voluntad. De ahí que también se distinga entre la eutanasia voluntaria de la involuntaria. En el caso de la actividad o pasividad del homicidio compasivo, se hace referencia a los actos positivos que los médicos —o el personal médico, en general— realizan para acarrear la muerte, o las omisiones —por ejemplo, dejar de alimentar a un enfermo terminal en estado vegetativo o coma profundo— causándole igualmente la muerte.

De lo anterior, podemos deducir cuatro tipos de eutanasia: la activa voluntaria, la activa involuntaria, la pasiva voluntaria y la pasiva involuntaria.

La eutanasia activa se refiere a una acción deliberada que pone fin a la vida de una persona. La pasiva, por su parte, consiste en omitir cierto tratamiento o dejar que la naturaleza siga su curso, en lugar de aplicar un tratamiento médico para intentar prolongar la vida de un enfermo grave y —presumiblemente— terminal. En otras palabras, consiste en omitir deliberadamente el cuidado necesario para la curación y supervivencia de un individuo.

Algunos han querido distinguir tajantemente la eutanasia activa de la pasiva, considerando la primera inmoral y justificando éticamente la segunda. Pese a que en el terreno especulativo es muy discutible la diferencia de gravedad moral entre matar —eutanasia activa— y dejar morir —eutanasia pasiva—, en el terreno jurídico esta diferencia no es relevante, pues ambas se consideran un homicidio.

Se ha diferenciado moralmente una de otra con la finalidad de igualar la eutanasia pasiva con la ortotanasia. Ortotanasia es un término que se refiere a la salvaguarda de la dignidad de una persona que se encuentra en un estado terminal, evitando alargar innecesariamente su vida. O en otras palabras: significa la prudente abstención de aplicar un medio que, de utilizarse, situaría al enfermo terminal en el umbral de la obstinación terapéutica o distanasia, esto es, la prolongación antinatural de una vida que no tiene posibilidad real de curación, a través de todo tipo de acciones terapéuticas.

La ortotanasia se distingue de la eutanasia pasiva porque la finalidad de aquélla no es, como en ésta, acelerar la muerte de un ser humano omitiendo

un tratamiento debido; todo lo contrario, es conservar la vida a través de todos los medios ordinarios —alimentación, medicinas, cuidados paliativos del dolor, entre otros—, evitando una dilatación artificial —a través de los llamados medios fútiles— de su vida, cuando no hay ningún tipo de esperanza en su recuperación.

Hay que distinguir entre lo que es una muerte intencional, ya sea de manera activa o pasiva, y lo que es un tratamiento adecuado a un enfermo en fase terminal. La eutanasia, entendida como acción u omisión, siempre busca la muerte del paciente. La ortotanasia, por el contrario, busca conservar la vida de un ser humano con tratamientos proporcionados o adecuados, o sea, aquellos que no mantienen a una persona viva innecesariamente —en condiciones infrahumanas y donde ya no existe calidad de vida—.

Otro tema polémico es la voluntariedad o involuntariedad del paciente que decide sobre la eutanasia. En efecto, se distingue entre la “buena muerte” voluntaria, o sea, aquella que el paciente pide de manera expresa y reiterada, y la involuntaria, donde hay una suplencia del consentimiento por parte de familiares o interesados. Pero, ¿no es verdad que en última instancia, quien decide es el médico, pues el paciente siempre considerará su opinión como la más importante para tomar una opción respecto de su vida? ¿Acaso no puede existir una fuerte presión por parte de la sociedad o de los familiares para que una persona consciente tome la opción del suicidio asistido, de forma tal que su voluntad se vicie? Creo que estas preguntas señalan inconvenientes serios que no se pueden obviar. Parecería que, en el fondo, todas las eutanasias son involuntarias, ya que los factores de presión síquica son tan variados —de los externos ya hemos hablado, pero los internos, como la depresión, la soledad, el sentirse desatendido y discriminado, etcétera, también son cruciales—, que hablar de la existencia de una voluntad clara para tomar una decisión de tal calibre sería, por lo menos, cuestionable.²¹

Hemos expuesto el tópico “dignidad” como uno de los dos pilares de la ética de corte liberal. Ahora nos toca hablar de ella en relación con el tema de la eutanasia.

21 Véase Serrano, *op. cit.*, cap. 6: “La relevancia de la voluntad del paciente”.

V. DIGNIDAD HUMANA Y EUTANASIA

La dignidad es un tema que está en el centro del debate eutanásico. Y lo está de una forma, por lo demás, compleja. Es uno de los argumentos que esgrimen tanto las posturas a favor de la eutanasia, como los defensores de la vida.

Por una parte, se pretende defender la “buena muerte”, afirmando que el hombre digno tiene derecho a ella. O diciendo que aquello por lo que tal persona era digna ha desaparecido, como consecuencia de las circunstancias de extrema gravedad y sufrimiento en las que se encuentra, dando paso a la legalidad de un homicidio, ya no de un ser personal, sino de un ser humano que dejó de ser persona. Por otra parte, los partidarios de las posturas a favor de la vida fundamentan el respeto irrestricto de la vida en la dignidad inalienable y absoluta que ontológicamente tiene todo individuo.

Estas dos posturas antitéticas sobre la dignidad son descritas con gran claridad por Gonzalo Herranz. La primera —nos dice—:

proclama que la dignidad de la vida humana, incluso en el trance de morir: todas las vidas humanas, en toda su duración, desde la concepción a la muerte natural, están dotadas de una dignidad intrínseca, objetiva, poseída por igual por todos: esa dignidad rodea de un aura de nobleza y sacralidad inadmisibles todos los momentos de la vida del hombre.

La otra afirma que la vida humana es un bien precioso, dotada de una dignidad excelente que se reparte en medida desigual entre los seres humanos, y que en cada individuo sufre fluctuaciones con el transcurso del tiempo, hasta el punto en que puede extinguirse y desaparecer: la dignidad consiste en calidad de vida, en fundada aspiración a la excelencia. Cuando la calidad decae por debajo de un nivel crítico, la vida del hombre deja de ser verdaderamente humana y se hace dispensable: esa vida ya no es vida. Entonces, anticipar la muerte es la solución apetecible cuando la vida pierde su dignidad.²²

Como se ve, las posturas proeugenésicas consideran que el hombre puede llegar a perder la dignidad por el sufrimiento, la debilidad, la dependencia de otros o una enfermedad terminal. Todas estas situaciones se consideran degradantes y, por tanto, se busca librar al paciente de ellas a través de la eutanasia o suicidio asistido por un médico.

²² “Eutanasia y dignidad al morir”, comunicación en las *Jornadas de Bioética y Dignidad en una Sociedad Plural*, celebradas en Navarra en octubre de 1999.

En una sociedad tecnificada como la nuestra, donde todo se mide por los criterios de eficiencia y eficacia, se tiende a deshumanizar la visión que se tiene del hombre, pues se le quiere medir a partir de estos dos patrones. Si no cumple con los “estándares propios” de funcionamiento deja de ser valioso. Parecería ser que, desde esta postura, el hombre vale lo que funciona, como si fuera una máquina.²³

Las circunstancias adversas en las que se puede encontrar una persona forman parte esencial de la experiencia humana; querer negar esto es negar al hombre como tal. Si la opción vital fundamental es evitar el sufrimiento, entonces el suicidio es lo razonable. Se olvida que las situaciones de dependencia o debilidad no sólo son estados destructivos; también pueden ser estados enriquecedores. La mayoría de los hombres que han existido en el pasado no han aceptado la visión hedonista del dolor y el sufrimiento, presente con fuerza en la moderna cultura occidental.

La fragilidad humana siempre ha estado presente en la moralidad de occidente, al menos desde la descripción homérica. De ahí que MacIntyre, al hablar de los factores de la moralidad heroica, nos diga: existe “un concepto de la condición humana como frágil y vulnerable por el destino y la muerte, tal que ser virtuoso no es evitar la vulnerabilidad y la muerte, sino más bien darles lo que es debido”.²⁴

Considerar genéricamente el dolor como un criterio para medir la dignidad, es un grave error. A nuestro modo de ver, lo auténticamente indigno es fundar la dignidad del hombre en su capacidad para sentir placer o dolor.

Pensar que la dignidad de la persona reside en una serie de características físicas, medibles y cuantificables, y que se pueden perder en ciertas situaciones, lleva a la incapacidad de dar un sentido a la muerte. Por una parte, “se la ignora y se aleja de la conciencia, de la cultura, de la vida y sobre todo, se la excluye como criterio de verdad y de valoración de la existencia cotidiana; por otra, se la anticipa para escapar a su choque frontal con la conciencia”.²⁵ Con el dolor ocurre lo mismo.

²³ Sabemos que la era tecnocientífica heredó valores que le son propios, como la productividad, la efectividad, la eficacia y la rentabilidad, que conviven mal con la improductividad, la ineficacia y el fracaso que acompañan inevitablemente a la muerte. ¿Cómo es posible entonces que la muerte ocupe aún un sitio natural en un universo que desborda energías inagotables y rezuma un activismo creador ilimitado? Baudin, J. L. y Blondeau, D., *La ética ante la muerte y el derecho de morir*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 21 y 22.

²⁴ *Tras la virtud*, Madrid, Crítica, 2004, p. 164.

²⁵ Sgreccia, Elio, *Manual de bioética*, México, Diana, 1996, p. 594. Las cursivas son mías.

Los partidarios de la eutanasia argumentan que no basta con un tratamiento paliativo del dolor, pues, según ellos, siempre existirá una angustia existencial por el vivir o un *tedium vitae*, como decían los latinos. Tal argumentación se esgrime con la finalidad de convencer a la comunidad de que en muchos casos es mejor vivir que morir. Y lo peor del asunto es que teniendo por criterio algo tan subjetivo para decidir sobre el suicidio pusilánime, como es el tedio de la existencia o depresión, todo tipo de límite objetivo, indispensable para una legislación seria, queda eliminado. Se justificaría, como una opción válida para el que ya está cansado de vivir, el suicidio depresivo.

Si el suicidio no se considera algo inmoral, es muy difícil, como afirma Martin Rhonheimer,²⁶ criticar a la eutanasia desde el punto de la justicia.

Otro gran problema representado por esta visión hedonista del hombre es olvidar que la muerte tiene un contenido social, ya que afecta, de una u otra manera, a la comunidad; el hombre pertenece al género humano por engendramiento, o sea, tiene un parentesco real con todo hombre; su existencia libre lo hace insustituible: ocupa un lugar en la comunidad que no puede ser sustituido; o sea, es auténtico titular de ese lugar por derecho propio y, por tanto, su muerte representa una auténtica pérdida para toda la sociedad.

El debate de fondo sobre el tema de la dignidad, es si todos los seres humanos son realmente dignos, o hay algunos que lo dejan de ser. Dicho en otras palabras: si todos los hombres son personas, o sólo algunos suscriben este estatuto.

Llamamos personas a lo individuos que poseen ciertas cualidades. Pero a lo que nosotros llamamos personas no son esas cualidades, sino al titular de ellas. Hay personas que no poseen esas cualidades, y estaríamos tentados a decir que ellas, entonces, no son personas. Esto significaría que no tendrían ningún título para exigir el derecho a que se las respete como auténticos humanos dignos. Esta tesis, que tiene su origen en Locke, es la que formulan autores como Peter Singer, y la que suscriben muchos promotores de la eutanasia, como ya hemos venido exponiendo.

Si se atribuye de forma exclusiva el estatuto de persona a los individuos que portan una naturaleza racional, o sea, aquellos que demuestran intencionalidad en su actuar, parece que no son personas los seres humanos que

²⁶ *La perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000, p. 350.

todavía no portan o que ya dejaron de portar dicha naturaleza racional, como es el caso de los niños, los disminuidos, o los que duermen.²⁷ Sería una verdadera locura afirmar esto.

A la comunidad humana no se pertenece por la cooptación de sus miembros, sino que por un derecho originario: el parentesco. El hombre tiene una genealogía que lo relaciona directamente con sus progenitores y con sus parientes lejanos. Estudios científicos afirman que todos los hombres provenimos de una sola mujer —a la que se ha llamado “Eva mitocondrial”— que vivió hace 200,000 años, lo que significaría que todos estamos, de una u otra forma, emparentados.

Si todos los hombres somos parientes, es decir, tenemos una genealogía común, la pertenencia a la comunidad humana no es un derecho que se nos otorgue por cooptación de algunos de los integrantes o de todos los integrantes de tal comunidad, sino que tenemos un derecho biológico, ínsito, en nuestra naturaleza. Los miembros de la especie *homo sapiens sapiens* además de ser parientes, se encuentran desde el principio en una relación personal recíproca.

Humanidad, por tanto, no es, como animalidad, tan sólo un concepto abstracto para designar un género, sino simultáneamente el nombre de una concreta comunidad personal, a la que no se pertenece por poseer ciertas características constatables fácticamente, sino por mantener una vinculación genealógica con la familia humana.²⁸

La aceptación de personas no puede ser producto de la captación de ciertas características personales empíricas. Y esto es así porque lo que se capta cualitativamente se tiene que demostrar. Mas las personas no se demuestran; se muestran; es decir, su ser persona es evidente, y, por tanto, no se tiene argumentar dicho carácter.

Pensemos, por ejemplo, en la relación de una madre con su hijo recién nacido. Ella, desde el principio, trata al niño como una persona igual a ella, no como un objeto que puede utilizar a su gusto. Enseña a hablar a su hijo no sólo hablándole de algo que está delante de él, sino a él mismo; lo trata como una persona.

²⁷ Spaeman, R., *Personas: acerca de la distinción entre algo y alguien*, trad. de José Luis del Barco, Navarra, EUNSA, 2000, p. 227.

²⁸ *Ibidem*, p. 230.

Los hombres no alcanzan el estatuto de persona en algún momento de su vida, por ejemplo, con el uso de razón, ni tampoco lo pierden: no hay un tránsito paulatino desde “algo” a “alguien”. Por esto no dice el profesor Spaemann: “Solamente porque no tratamos a los hombres, desde el principio, como algo, sino como alguien, la mayoría de ellos desarrollan las cualidades que justifican posteriormente este trato”.²⁹

Por otra parte, podemos descubrir con certeza plena la racionalidad de una persona al entrar en comunicación con ella; pero, por el contrario, no podemos tener la misma certidumbre de su inexistencia.

Actuar con intencionalidad —con raciocinio— no implica necesariamente seguir una serie de pasos que son lógicos para el común de las personas, ya que hay esquemas de racionalidad distintos o anormales. No podemos afirmar que todo loco actúe irracionalmente de manera absoluta, pues puede darse el caso de que obre con una lógica anormal, pero no por ello irracional. Si no imputamos responsabilidad a sus actos es porque no conocemos el significado que le da a su acción, lo que no significa que no tenga, de hecho, algún significado.

Con lo anterior queremos decir que una persona puede actuar con racionalidad, a pesar de que un observador no pueda externamente percibirlo. “Puede ocurrir, por ejemplo, que sus actitudes proposicionales —sus hipótesis sobre lo que tiene que ocurrir para que se produzca el efecto deseado— sean todas erróneas. En este caso no podemos saber en absoluto qué efecto quiere alcanzar ni si quiere alcanzar algún efecto”.³⁰

Lo dicho arriba se relaciona de forma directa con el tema de la dignidad de las personas incapaces de externar su voluntad, como es el caso de las que están en coma profundo, quienes son, en algunos casos, candidatos a la eutanasia. Se dice que por ser incapaces de expresar con signos claros —empíricos— su voluntad, carecen de ella. Esa afirmación no se puede hacer con certeza plena en ningún caso, como hemos demostrado.

Otro problema, pensamos, es la incapacidad de reconocer el valor profundo de la dependencia o necesidad de ayuda que tienen ciertos seres humanos. Se tiende a ver como un defecto o una situación de indignidad el que una persona dependa parcial o absolutamente de otras. No se alcanza a comprender que los discapacitados de cualquier índole dan más de lo que reciben, pues lo que reciben son ayudas en el plano vital, mientras que ellos

²⁹ *Ibidem*, p. 231.

³⁰ *Ibidem*, p. 232.

generan el sentimiento de solidaridad, es decir, el que la humanidad sana presta su ayuda. Esto permite el lucimiento del sentido más profundo de la comunidad personal. Aquí surge el verdadero respeto del hombre a sí mismo.

Este grave error que venimos comentando toma su fundamento de un concepto erróneo de libertad: al pensar que ésta es un mero poder subjetivo e individual, se considera que la dependencia hace mella en ella —la libertad— o que puede, incluso, destruirla, dejando al hombre sin dignidad.

Ahora bien, si aceptamos que el hombre es un ser social por naturaleza, también tendremos que decir que su libertad es social o, dicho en una palabra: que su libertad es esencialmente relacional. También habría que recordar que la persona no es digna por el ejercicio de su libertad, sino por el simple hecho de ser persona. ¿Qué se quiere decir con esto? Pues que el hombre es digno no tanto por comunicar al exterior un conjunto de cualidades, ya que estas cualidades pueden desaparecer, sino cuanto por tener la facultad originaria de poseerlas. El hombre, a diferencia de los demás seres vivos, no es una naturaleza; más bien posee una naturaleza. En eso consiste su racionalidad: en tener capacidad de superar lo natural a través de su inteligencia; de ahí su capacidad de generar hábitos operativos buenos (virtudes) o malos (vicios). Y, por consecuencia, la persona nunca es simplemente la suma de sus predicados.

En resumidas cuentas lo que hemos querido destacar con lo dicho hasta aquí, es que todos los hombres son personas. No hay hombres que estén en potencia de ser personas ni personas que estén en potencia de perder su dignidad por la carencia de ciertas características empíricas. En suma: de “algo” no deviene “alguien”. Pensemos de nuevo en un niño. Se dice que sólo está en potencia de ser persona. Mas la persona no surge poco a poco, según hemos apuntado, pues “*si persona es alguien que pasa por diferentes estados, entonces los supone todos*”.³¹

La persona no es resultado de un desarrollo, sino la estructura misma de este desarrollo. Al no ser absorbidos por sus respectivos estados actuales, los seres personales pueden entender su propio desarrollo como desarrollo y a sí mismos como algo unitario a través del tiempo. Esta unidad es la persona.

Hablar de personas potenciales carece asimismo de sentido porque el concepto de potencialidad sólo puede surgir suponiendo el ser personal. A

³¹ *Ibidem*, p. 234.

lo meramente posible le falta, al parecer, una condición para ser real. Pero en esa medida es, justamente, imposible. Algo es posible cuando se dan todas las condiciones. Pero, en ese caso, también es real. En la potencia, entonces, ya existe cierta actualidad.

El reconocimiento de una persona es una demanda absoluta. La incondicionalidad de esta demanda no sería real si, siendo condicionada como tal, su existencia de hecho dependiera de condiciones hipotéticas, como son siempre las cualidades empíricas.³² La inteligencia humana siempre es interpretativa (*intellectus agens, componens et dividens*), de suerte que no se puede concluir una certeza plena y universal (un imperativo categórico, por utilizar lenguaje kantiano) de la sola observancia aislada de lo empírico. De aquí la necesidad de la filosofía, que alumbró la realidad de estos límites. Querer concluir de la captación meramente fáctica de ciertas cualidades externas, la dignidad o indignidad de un ser humano es, a todas luces, un error. Se olvida que el hombre tiende a interpretar lo que conoce, y esta interpretación, si parte únicamente de lo sensible, está fatalmente inmiscuida por la ideología del observador. He ahí un límite claro de la cooperación marcado por la filosofía.

VI. CONCLUSIONES

El poderse plantear en la actualidad si un ser humano es digno o no, y la correspondiente posibilidad de acabar con su vida en el caso de que no lo sea, solamente se puede plantear desde un concepto individualista de libertad, propio de la modernidad. Pero en la filosofía clásica y medieval, la libertad no se veía exclusivamente en términos de autonomía, sino también de relacionalidad, es decir, cada persona tenía un compromiso con su comunidad porque se le consideraba un ser social por naturaleza. En este sentido, la muerte también tenía un contenido comunitario; no sólo interesaba particularmente al que iba a morir, sino a toda su comunidad vital.

El acento en la autonomía irrestricta e individualista que, según los modernos, tienen los individuos racionales, ha hecho posible que las personas estén “capacitadas” hasta para decidir sobre su vida, pues el valor más alto no es la dignidad ínsita y ontológica de la persona, que consiste en la facultad originaria de amar; es el libre arbitrio, capaz de variar a su gusto —subjetivamente— la jerarquía de todos los valores. Hay una errónea identifica-

³² *Ibidem*, p. 235.

ción entre voluntad y libertad. Recordemos que la voluntad (nativa) es una capacidad ya dada, no obtenida, de amar: ésta es la dignidad más profunda del hombre; mientras que la libertad viene en un segundo momento, cuando la inteligencia entra en contacto con la voluntad nativa (que se convierte en voluntad de razón).

Las éticas de corte liberal subyugan todos los derechos fundamentales a la capacidad que sólo ciertos seres humanos poseen de dirigir su vida conscientemente, relativizando, de esta forma, la dignidad y titularidad de derechos de aquellos que no aún no pueden expresar su autonomía o que dejaron de hacerlo, como son los niños (no nacidos o recién nacidos), algunos enfermos terminales y los oligofrénicos. Esto lleva a la injusta distinción entre seres humanos a los que se consideran personas (biográficos) y seres humanos que todavía no son personas o lo han dejado de ser (biológicos). De esta forma, el individuo no pertenece originariamente a la comunidad humana, sino que la sociedad es la que lo aceptará por cooptación. Del mismo modo, la sociedad —o la persona individual, la mayoría de las veces influida por la sociedad: médicos, familiares, la legislación, la moral de su comunidad, hasta el punto de ver viciada su voluntad— será quien decida si vale la pena que un ser humano siga viviendo o no. La dignidad se reduce, en el fondo, a capacidad física o verbal de comunicación; es decir, hay un triunfo de la ley del más fuerte —consecuentemente el más débil queda desprotegido—.

La distinción entre seres humanos biográficos y seres humanos biológicos, que sustentan los promotores de la eutanasia, es muy peligrosa: fue la base de las prácticas eugenésicas de la Alemania nazi, condenadas radicalmente por cualquier persona de sano juicio. Al aceptar una diferencia de dignidad entre los hombres, se abre la posibilidad de prácticas aberrantes, como el homicidio, el homicidio racial, la eugenesia, etcétera.

El reconocimiento de un ser personal es un demanda absoluta. La persona no se presenta frente a la comunidad para demostrar su carácter de digna. Ella es digna desde el principio, de forma indubitable; se muestra como digna con la evidencia de todo su ser, y no pertenece a la comunidad por la votación de sus miembros, sino por parentesco o genealogía común. Este hecho nos lleva a afirmar que la persona naturalmente debe ser recibida por la comunidad de vida y no capitulada, pues ella misma se presenta como digna de este recibimiento. No hay, por tanto, personas potenciales, pues lo que es posible de manera absoluta es irreal; y lo posible real —potencia

real— ya contiene cierta realidad, y que, en el caso de la dignidad, se da toda ella desde el principio. La persona no es resultado de un desarrollo; más bien es la unidad que permanece a todos los cambios temporales; es la estructura de su propio desarrollo. *La dignidad de la persona consiste, pues, en ser originariamente un núcleo esencial, que no es absorbido por los distintos estados actuales, sino que es la base de todos ellos.* Por tanto: *todos los hombres son personas en todos los estados de su vida.* En este sentido, es imposible que de “algo” surja “alguien”, o que “alguien”, mientras viva, se convierta en “algo”, como pretenden los partidarios de la eutanasia.

También creemos que en el plano jurídico se presentan serios inconvenientes para la legalización de la eutanasia. El primero de ellos es la determinación de la validez del consentimiento que da el paciente. Decíamos arriba que su voluntad se puede ver fuertemente violentada por factores externos —principalmente, la opinión del médico y la de sus parientes— e internos —depresión, soledad, miedo, enajenación pasajera, entre otros—. Nos parece imposible determinar objetivamente en qué medida estos vicios no invalidan la voluntad del paciente. Una legislación justa en este sentido nos parece, por lo demás, imposible. En segundo lugar, creemos absurdo que una persona exija la muerte como algo debido en justicia. ¿Por qué?: 1) la muerte no puede ser algo debido en justicia, pues no pertenece a nadie; 2) negar lo anterior sería tanto como admitir que el suicidio es un derecho de todos los hombres, lo que sería absurdo como norma general de actuación (siguiendo la generalización kantiana de la máxima moral). Por otra parte, cuando la eutanasia es involuntaria, se dispone de la vida como si fuera un bien alienable, pero por lo que hemos explicado sobre la dignidad del hombre, afirmamos tajantemente que es un valor absoluto no disponible o un bien, para utilizar terminología jurídica, inalienable. A este respecto, Kant afirma: “aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad”.³³ El caso de la eutanasia involuntaria también constituye una grave injusticia, ya que, por un lado, se utiliza al hombre débil como medio para los fines de alguien más, y por el otro, repetimos, no se le puede dar a alguien como debido en justicia algo que no le pertenece a nadie: la muerte. Ahora bien, si al suici-

³³ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Luis Martínez de Velasco, Madrid, Espasa, 1999, p. 112, nota.

dio no se le considera un acto inmoral, es muy difícil criticar la eutanasia en términos de justicia.

Por último, creemos una imprudencia despenalizar la eutanasia porque esto trae naturalmente aparejado el riesgo de que la sensibilidad social se deslice a nuevas formas de suicidio u homicidio. Disminuir la protección de la vida de aquellos más débiles, haciendo una valoración meramente política, económica o jurídica del problema, olvidando el tema moral, puede resultar contraproducente. Sobre todo porque la actual visión de estas ciencias es positivista y eficientista: no alcanza a comprender al hombre en su integridad.

Desde casi todas las posturas éticas y religiosas, la eutanasia es intrínsecamente inmoral, porque atenta contra la dignidad ínsita en la naturaleza humana. Salvo la visión hedonista-utilitarista, todos los grandes sistemas morales occidentales, ya sean de corte filosófico o moral, condenan el suicidio pusilánime (la eutanasia voluntaria) o, peor aún, el homicidio justificado por intereses de un tercero (eutanasia involuntaria).