

## EUTANASIA: UNA REFLEXIÓN MORAL\*

Francisco Javier ANSUÁTEGUI ROIG\*\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La eutanasia como problema*. III. *La eutanasia en perspectiva moral*. IV. *Sobre la identificación de las conductas eutanásicas*. V. *El valor de la vida y la autonomía individual*.

### I. INTRODUCCIÓN

En este trabajo pretendo llevar a cabo una reflexión sobre el problema de la eutanasia, tendente a señalar determinados argumentos morales que pueden jugar un papel importante en la justificación de la despenalización de determinados comportamientos eutanásicos. La penalización o despenalización de las prácticas eutanásicas constituyen las dos posibilidades ante las que se encuentra el derecho a la hora de afrontar esta cuestión. Sin embargo, es deseable que la respuesta jurídica ante la misma esté basada en sólidas razones, capaces de triunfar en un debate racional. Mi intención no es efectuar un repaso y análisis de todos los argumentos al respecto, sino de aquellos que en mi opinión merecen mayor reconocimiento. En este sentido, creo que el recurso a la autonomía individual a la hora de determinar el valor de la vida en ciertos contextos y circunstancias merece ser tenido en cuenta a la hora de articular una respuesta social y jurídica al problema de la eutanasia.

Intentaré articular el trabajo partiendo de la identificación de determinadas circunstancias que provocan que el de la eutanasia sea hoy un auténtico problema que necesariamente las sociedades y los ordenamientos están obligados a afrontar. Posteriormente, me referiré al tipo de argumentos utilizables en el debate y susceptibles de formar parte de la ética pública, que

\* Este trabajo ha sido publicado anteriormente en La Torre, M. *et al.* (coords.), *Questioni di vita o morte. Etica pratica, bioetica e filosofia del diritto*, Turín, Giappichelli, 2007, pp. 191-227.

\*\* Catedrático de filosofía del derecho en la Universidad Carlos III de Madrid, España.

constituye la plataforma normativa desde la que se debe responder al problema. Siendo consciente de la pluralidad de conductas eutanásicas posibles y de las diferencias que nos encontramos a la hora de analizar las diferentes definiciones propuestas, efectuaré un rápido repaso por algunas de éstas, con la intención de identificar los rasgos imprescindibles para poder hablar de eutanasia. A partir del reconocimiento de que los argumentos utilizables varían en función de los distintos casos, tomaré como referencia los casos de eutanasia voluntaria, en relación con los cuales subrayaré el peso del argumento de la autonomía y de la decisión individual a la hora de reconocer el valor o disvalor de la vida.

Ciertamente, el argumento basado en la autonomía individual puede interpretarse como muy próximo a un argumento basado en la dignidad humana. Pienso que el pleno ejercicio de la autonomía individual —que implica la capacidad de determinar planes de vida y de llevarlos a cabo en condiciones de libertad— se presenta como una exigencia de la dignidad humana, entendida como elemento diferenciador de lo humano. Sin embargo, el recurso a la dignidad humana se puede presentar como problemático desde el momento en que estamos frente a un concepto que, más allá de su complejidad, frecuentemente se rellena de diferentes, e incluso contradictorios, contenidos. Creo que esta circunstancia es perfectamente observable en relación con las distintas posiciones adoptadas respecto a la licitud o ilicitud moral de la eutanasia. El “derecho a una muerte digna” se interpreta de diferente manera según la diversa consideración de lo que implica la dignidad. Tanto los defensores de la eutanasia como sus detractores apoyan sus propuestas en una determinada concepción de la dignidad. Por ello, me referiré al argumento de la autonomía que en mi opinión se vincula de manera más directa a una exigencia de autorrealización personal.

## II. LA EUTANASIA COMO PROBLEMA

Qué duda cabe que en la actualidad el avance de los medios científicos es un hecho que plantea problemas éticos evidentes. La revolución tecnológica aplicada a determinadas situaciones ha conseguido crear situaciones de supervivencia artificial, caracterizadas por una posibilidad de prolongación de la existencia de sujetos en determinadas circunstancias, insospechada hasta hace pocas décadas. En este contexto, en seguida surge la pregunta sobre si se debe prolongar la vida de una persona en casos en los que concurren determinadas condiciones. Pensemos por ejemplo en aquella situación en la que la persona afirme —o haya afirmado— que no quiere seguir viviendo y se encuentre

en un estado de gran sufrimiento; o se encuentre en algún estado comatoso profundo; o existan muy pocas posibilidades de seguir desarrollando una existencia “normal”.<sup>1</sup> Parece evidente que en estos casos, que son en realidad en aquellos en los que se plantea la posibilidad y la discusión sobre la licitud moral de las conductas eutanásicas, se ponen sobre el escenario de la discusión y de la reflexión cuestiones y nociones muy relevantes en la reflexión ética, como por ejemplo los de libertad individual, sufrimiento, santidad de la vida humana, calidad de vida, posibles efectos de una decisión individual sobre la sociedad en su conjunto, autonomía, paternalismo o consentimiento.

Ciertamente, en la actualidad asistimos a una transformación de las circunstancias en las que se produce y se gestiona la muerte.<sup>2</sup> En este sentido, se han señalado dos modos paradigmáticos de morir: el modo tradicional y el modo tecnológico. El modo tradicional concebía a la muerte como un acontecimiento natural, dotado de sentido, acompañado de un determinado ceremonial que permitía “una integración más o menos lograda de la muerte de un individuo en el orden de la naturaleza y en el orden social”.<sup>3</sup> En el siglo XX, como consecuencia de la medicalización de la muerte y del desarrollo de la técnica, se produce una transformación en el modo de morir. El modo tecnológico de morir supone, por lo pronto, un cambio de escenario: la muerte se produce en el hospital, y el sujeto se ve rodeado de ingenios técnicos y de personal especializado en el empleo de esos ingenios. En este contexto, la muerte “desde el punto de vista de la ciencia, parece llegar más como el resultado de un fracaso técnico que como un acontecimiento que tiene un lugar determinado e inamovible dentro de un orden de la naturaleza cuyos fines no nos son conocidos”.<sup>4</sup> Así, el proceso de muerte crece en complejidad, debido además al mayor número de decisiones humanas que intervienen en el mismo.

Junto a lo anterior, cabe añadir que asistimos al mismo tiempo a la variación en la noción científica de la muerte, de la cual se extraen consecuencias éticas.<sup>5</sup> En efecto, si anteriormente la muerte había sido identificada con la cesación de la respiración o de los latidos cardiacos, desde el momento en que estas funciones pueden producirse y prolongarse mediante

---

<sup>1</sup> Ferrater, J. Cohn, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, Madrid, Alianza, 1992, p. 94.

<sup>2</sup> Lecaldano, E., *Bioética. Le scelte morali*, Bari, Laterza, 1999, pp. 49 y ss.

<sup>3</sup> Mendez Baiges, V., *Sobre morir. Eutanasias, derechos, razones*, Madrid, Trotta, 2002, p. 27.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>5</sup> Jonsen, A. R. et al., *Ética clínica. Aproximación práctica a la toma de decisiones éticas en la medicina clínica*, trad. de A. Alcaraz Guijarro, Barcelona, Ariel, 2005, pp. 84-87; Humpry, D., y Wickett, A., *El derecho a morir. Comprender la eutanasia*, trad. de M. R. Buixaderas, Barcelona, Tusquets, 2005, pp. 363 y ss.

asistencia mecánica, se pasa a una identificación de la muerte como muerte cerebral. Es evidente que la transformación en el concepto de muerte tiene importantes implicaciones y consecuencias, ya que si se mantiene una comprensión de la muerte vinculada a la cesación de la respiración o de los latidos cardíacos, un sujeto en un estado comatoso que se presenta como irreversible se considera vivo desde el momento en que su corazón sigue latiendo. Es precisamente en esta situación en donde se plantea el problema del empleo de medios extraordinarios para el mantenimiento de la vida del sujeto. Por el contrario, si la muerte se identifica con el encefalograma plano, la conclusión a la que se llega en relación con la persona que se encuentra en un estado comatoso irreversible es diferente y, por tanto, el problema moral que se puede plantear ante la posibilidad, por ejemplo, de desconectar medios de sostenimiento vital, es diferente.

Pero la transformación en la noción de muerte va más allá de la identificación con uno u otro estado clínico de un determinado sujeto. La de muerte es también una noción cultural, de manera que la muerte no debería interpretarse exclusivamente como una circunstancia biológica, sino como un proceso “culturalmente interpretado”,<sup>6</sup> como un proceso intelectual, que se iniciaría en el momento en que la vida deviene en mera existencia física, o desde que las circunstancias físicas en las que un determinado sujeto está llamado a continuar su existencia son insoportables. Desde el momento en que la muerte se presenta como un proceso interpretable en clave intelectual y cultural, es cierto que al sujeto que se encuentra en esas circunstancias se le debería reconocer un determinado protagonismo. Ese protagonismo, como subrayaremos posteriormente, tiene mucho que ver con el reconocimiento de la autonomía individual.

Y es que, en efecto, creo que en la actualidad la reflexión moral que se lleve a cabo en relación con la eutanasia no puede pasar por alto la presencia y el valor de la autonomía individual. Posiblemente desde Kant, el discurso moral se encuentra condicionado de manera necesaria por este valor. Y esta presencia se manifiesta de manera directa en la cuestión que nos ocupa. Tomarse en serio la autonomía individual implica reconocer la capacidad de actuar y decidir de acuerdo con esa autonomía también a los sujetos que se encuentran en diversas circunstancias, en las que se plantea la licitud de las conductas eutanásicas. La capacidad de autorrealización debe ser reconocida también en estas situaciones.

La caracterización contemporánea de la reflexión y de la discusión sobre la eutanasia está condicionada también por la transformación de las

---

<sup>6</sup> Cortina, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 241.

mentalidades que en relación con esta cuestión se ha producido en la cultura occidental. Es precisamente en el seno de esa transformación en donde el principio de autonomía individual ha ido ganando posiciones. Podemos recordar los tres “momentos” a los que ha aludido Diego Gracia al describir las diferentes etapas de la historia de la eutanasia. Así, cabría hablar de una eutanasia “ritualizada”, de una eutanasia “medicalizada” y de una eutanasia “autonomizada”.<sup>7</sup> La eutanasia ritualizada es la que se constata en aquellos escenarios culturales en los que se observan ritos cuya finalidad sería la humanización del proceso de la muerte y la evitación del sufrimiento. La eutanasia medicalizada implica la aparición de una determinada figura, la del médico. Es el médico el encargado de llevar a cabo las actuaciones encaminadas a aligerar la muerte en el caso de que concurran determinadas circunstancias. En fin, la eutanasia autonomizada supone la entrada en juego de la autonomía individual, en este caso de la autonomía del paciente, frente a una situación anterior, caracterizada por el paternalismo médico. De manera que la cuestión se plantearía, en opinión de Diego Gracia, en los siguientes términos:

...lo que a nosotros directamente nos preocupa no es si el Estado tiene o no derecho a eliminar a los minusválidos y a los enfermos, sino si hay posibilidad ética de dar una respuesta positiva a quien desea morir y pide ayuda a tal efecto. Vivimos la época de los derechos humanos y, prácticamente, acabamos de descubrir que entre estos está el derecho a decidir —dentro de ciertos límites, claro— sobre las intervenciones que se realizan en el propio cuerpo, esto es, sobre la salud y la enfermedad, sobre la vida y la muerte... El debate actual está en saber si este proceso de autonomización del morir puede llevarse hasta el punto de que los pacientes puedan, no sólo rechazar tratamientos que consideran innecesarios o perjudiciales, sino también pedir que se ponga de modo directo y activo fin a su vida.<sup>8</sup>

### III. LA EUTANASIA EN PERSPECTIVA MORAL

La cuestión de la eutanasia, tal y como es planteada en las sociedades contemporáneas, permite diversas posibilidades de análisis, desde las que se plantean la incidencia en el sistema sanitario hasta las que reflexionan sobre el tipo de respuesta penal que merecen las conductas eutanásicas. En esta

<sup>7</sup> Gracia, D., “Historia de la eutanasia”, en Gafo, J. (ed.), *La eutanasia y el arte de morir*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1990, pp. 13 y ss.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 29.

ocasión nos vamos a plantear diversas cuestiones morales que surgen desde el momento en que en determinadas situaciones se plantean la posibilidad y la conveniencia o inconveniencia de determinadas actuaciones. Parece evidente en este sentido que la reflexión moral es el antecedente necesario de la respuesta jurídica a la cuestión de la eutanasia.

Asumimos que la eutanasia es un problema moral. Y que necesita una respuesta por parte del sistema jurídico. Desde el momento en que existe la posibilidad real de llevar a cabo conductas eutanásicas, y desde el momento en que hay sujetos que reclaman que, encontrándose en determinadas circunstancias, se les apliquen determinadas actuaciones, o que les sean aplicadas en el caso de que lleguen a encontrarse en el futuro en esas circunstancias, parece que el ordenamiento jurídico tiene un problema frente a sí, que de alguna manera debe afrontar. Evidentemente, lo anterior implica una determinada concepción del derecho vinculada a la identificación de la resolución del conflicto y de la atención a los intereses de los sujetos como una de sus funciones básicas. Y desde el momento en que el ordenamiento tiene un problema delante de sí mismo, parece coherente pretender un tratamiento jurídico del mismo. Téngase en cuenta que en este momento no se está haciendo alusión al tipo de respuesta que el derecho debe ofrecer. Ese es un momento posterior de la discusión. Lo que se está haciendo es señalar que el derecho debe responder. Carece de sentido que el derecho dé la espalda a problemas como el de la eutanasia, si bien es cierto que en este punto tendría pleno significado el dicho popular de acuerdo con el cual el silencio es ya una opinión.

La respuesta que ofrezca el sistema jurídico debe ser el resultado de una previa discusión moral. Es cierto que todo el sistema expresa un punto de vista sobre la justicia o sobre la moralidad, pero también lo es que el derecho no se está pronunciando constantemente sobre cuestiones del calado moral de la que nos planteamos en estas páginas. La reflexión que se va a desarrollar en este trabajo no está referida al tipo de respuesta jurídica que debe plantear el sistema jurídico, sino al tipo de problema moral al que el sistema jurídico debe dar respuesta. Es evidente, en este punto, que la respuesta jurídica va a ser expresión de la solución o de la posición que se haya adoptado en su caso en relación con el problema moral. Por otra parte, desde el momento en que estamos frente a un problema moral, la reflexión y la argumentación debe obedecer a determinados criterios. En este sentido, Marina Lalatta ha subrayado la necesidad de la universalizabilidad de los argumentos y razones que se utilicen.<sup>9</sup> La universalizabilidad sería, al mis-

---

<sup>9</sup> Lalatta Costerbosa, M., “Eutanasia e filosofia morale: l’autonomia e le sue insidie”, en Zanetti, G. (ed.), *Elementi di etica pratica*, Roma, Carocci, 2003, pp. 182 y ss.

mo tiempo que elemento necesario de la argumentación y de sus razones, también elemento provocador de la debilidad de tales argumentos, desde el momento en que son incapaces de clausurar la discusión presentando razones irrefutables y objetivas.

El carácter formal de los argumentos asegura la universalizabilidad de los mismos, de la misma manera que el carácter formal de la ética pública permite la compatibilidad con las particulares éticas privadas y con sus respectivas propuestas. Y es que, en efecto, la distinción entre ética pública y ética privada posiblemente sea en este punto útil.<sup>10</sup> Lo que permite la aceptabilidad de una propuesta de ética pública es precisamente su carácter formal, y, por lo tanto, su compatibilidad con las diferentes opciones de ética privada. Esa dimensión formal y esa garantía de compatibilidad deriva del hecho de que el contenido de la ética pública está constituido por un mínimo moral común aceptable desde los diferentes planteamientos particulares. Este mínimo moral común se caracteriza por: *a*) permitir el desarrollo de los diferentes planteamientos particulares, y *b*) y conectado con lo anterior, ser compatible con las diferentes planteamientos, lo cual es a su vez incompatible con afirmaciones excluyentes y no sometibles a ponderación y contraste. Creo, en este punto, que la situación en la que nos encontramos ante los diferentes argumentos que concurren en tema de eutanasia puede ser analizada en términos de la distinción entre ética pública y ética privada, y de la función que el derecho debe cumplir como elemento en el que se configura la ética pública de manera que asegure que las éticas privadas puedan desarrollarse. Aquí se plantea el problema de la contradicción entre propuestas (particulares) de ética privada y la regulación (general) de la ética pública que lleva a cabo el derecho. Desde el momento en que la cuestión se plantea desde el punto de vista moral, como un dilema, la solución jurídica que ofrezca el derecho necesariamente va a desagradar a determinadas propuestas de ética privada. Por tanto, no cabrían regulaciones absolutamente correctas, aunque sí caben (no puede ser de otra forma) decisiones jurídicas, tendentes a permitir la compatibilidad de las concepciones particulares.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Peces-Barba, G., *Ética pública y derecho*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1993; *Ética, poder y derecho. Reflexiones ante el fin de siglo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

<sup>11</sup> “L’idea in questione è quella di un diritto —destinato ad intervenire con il suo aparato coercitivo là dove il controllo dei comportamenti attraverso le norme morali no sembra più bastare— che, per realizzare la coesistenza di soggetti portatori di interessi e visioni del mondo potencialmente confliggenti, renuncia ad imporre, per via coercitiva, una determinata visione della vita morale (sia questa la morale naturale le cui norme sono considerate absolu-

Precisamente, los dos rasgos anteriores —el carácter excluyente y la permeabilidad a la ponderación— son predicables de determinados planteamientos que concurren en la arena de la discusión sobre la eutanasia, y que en nuestros días están desarrollando una importante influencia. Conviene ser conscientes de que en esta cuestión existen planteamientos —no sólo— religiosos muy fuertes (con una gran difusión social) que desarrollan argumentos directamente opuestos a cualquier observación sobre la licitud moral de las conductas eutanásicas. Muchas de las concepciones más extendidas al respecto descansan sobre esos argumentos. La cuestión que se plantea a partir de ahí es la de hasta qué punto esos argumentos deben imponerse en el ordenamiento jurídico, desde el momento en que presentan de manera evidente el inconveniente de su falta de universalizabilidad. El problema de las justificaciones religiosas es el de la

...imposibilidad de universalizar las obligaciones éticas derivadas de este tipo de fundamentación a todas aquellas personas que no comparten tales creencias... si bien toda creencia merece respeto, no por ello puede ser impuesta a los demás. En una sociedad como la nuestra, que ha hecho de la pluralidad y del respeto del ser humano un valor ético fundamental, a todos compete utilizar la razón humana para justificar aquellos juicios éticos que pretendan poder ser asumidos por toda una determinada colectividad y, por lo tanto, generalizados para toda ella.<sup>12</sup>

Y es que, como ha recordado Max Charlesworth, las decisiones que se pueden adoptar en un tema como el de la eutanasia serán distintas si se producen en el marco de una sociedad liberal democrática, caracterizada por un pluralismo ético,<sup>13</sup> o si se producen en un entorno diferente, como puede ser el de una sociedad teocrática, autoritaria o paternalista. El paradigma supremo de las sociedades liberales está constituido por la idea de

---

tamente giuste, o, più semplicemente, la morale prevalente nella società nel suo complesso o in alcuni suoi settori), ed apresta tutte le garanzie perchè l'autonomia decisionale e d'azione degli individui possa avere il più alto grado d'esplicazione compatibile con l'impedimento del danno ad altri e con il rispetto dell'altrui autonomia e libertà". Borsellino, P., "Bioética e filosofia", *Política del Derecho*, año XXVI, núm. 1, marzo de 1995, p. 85.

<sup>12</sup> Simon Lorda, P. y Couceiro Vidal, A., "Decisiones éticas conflictivas en torno al final de la vida: una introducción general y un marco de análisis", en Urracas, S. (ed.), *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, Madrid, Noesis, 1996, p. 338.

<sup>13</sup> Charlesworth, M., *La bioética en una sociedad liberal*, trad. de M. González, Cambridge University Press, 1996, p. 1. D. Neri ha subrayado las consecuencias que tiene el hecho de que el debate sobre la eutanasia se desarrolle en un Estado laico en *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone, cit.*, pp. 131-133.

autonomía individual, que implica el reconocimiento de la capacidad personal para llevar a cabo sus propias elecciones en relación con el estilo de vida y con el rumbo que cada cual quiere dar a su existencia, y que al mismo tiempo tiene determinadas consecuencias. Así, entre otras, cabría destacar la idea de que existe una frontera entre el ámbito de la moralidad personal y el de la ley, ya que los objetivos de moralidad personal se encuentran más allá de las preocupaciones de la ley. De ello se debería deducir que a través de la ley no se pueden imponer planteamientos éticos particulares que afecten a cuestiones de moralidad personal. En todo caso, es cierto que todas las argumentaciones y fundamentaciones deben ser sometidas en la misma medida a examen crítico y escrutinio racional.

Los argumentos religiosos se caracterizan por ser de tipo metafísico, no susceptibles de prueba, y dogmáticos. Patricia Borsellino ha sintetizado las ideas principales que caracterizan la aproximación del pensamiento católico a las cuestiones bioéticas:<sup>14</sup> 1) la ética no es el resultado de una construcción humana, sino que tiene un origen independiente de la voluntad del sujeto desde el momento en que existe una fuente externa de valores (Dios) que el hombre descubre mediante la razón iluminada de la fe; 2) la naturaleza y la vida se entienden de acuerdo con criterios finalistas (autoconservación), que desempeñan una determinada función a la hora de determinar la corrección de las acciones, de manera que actuar conforme a los fines de la naturaleza es correcto, y alejarse de ellos es incorrecto; 3) hay principios absolutos (sacralidad de la vida) que escapan al examen de la razón y de la experiencia, y 4) existe una estructura jerárquica (la Iglesia) que ejerce la competencia y la autoridad a la hora de establecer los criterios de corrección moral. Frente a lo anterior, creo que es posible y deseable otro modelo, al que también alude Borsellino, que conciba a la ética como una creación humana, en donde el criterio de autoridad en todo caso viene determinado por el peso de las razones y no por las instituciones, y en donde frente a los principios y valores absolutos —que no atienden a las consecuencias— se considera que los conflictos deben ser solucionados mediante argumentos racionales y contrastables, no necesariamente dependientes de los argumentos religiosos.<sup>15</sup>

En mi opinión, conviene subrayar que aquellas circunstancias en las que la aplicación de conductas eutanásicas parece justificada, pueden ser caracterizadas como casos trágicos. Como es sabido, en el ámbito de la filo-

<sup>14</sup> Borsellino, P., “Bioética e filosofía”, *cit.*, pp. 79 y 80.

<sup>15</sup> Farrell, M. D., “La justificación de la pena en los casos de eutanasia: un análisis ético”, *Doctrina Penal*, 1983, pp. 6 y ss.

sosía del derecho se ha manejado la distinción entre casos fáciles y casos difíciles, de acuerdo —entre otras cosas— con la mayor o menor dificultad a la hora de encontrar la respuesta (o respuestas) incluidas en el ordenamiento y de la necesidad o no de interpretación. Junto a los anteriores están los casos trágicos, que son aquellos “que no tienen ninguna respuesta correcta y que, por tanto, plantean a los jueces no el problema de cómo decidir ante una serie de alternativas (o sea, cómo ejercer su discreción) sino qué camino tomar frente a un dilema”.<sup>16</sup> Los casos trágicos se caracterizan porque sitúan al sujeto frente a auténticos dilemas morales, en los que cualquiera de las alternativas suponen el sacrificio de valores considerados relevantes.<sup>17</sup> En efecto, en el caso de los dilemas, “no puede alcanzarse una solución que no vulnere un elemento esencial de un valor considerado como fundamental desde el punto de vista *jurídico y/o moral*”.<sup>18</sup> Pues bien, en relación con el problema de la aceptabilidad de las actuaciones eutanásicas, podemos afirmar que nos encontramos frente a auténticos dilemas morales, en relación con los cuales cualquiera de las decisiones que se tomen se van a plantear como problemáticas, desde el momento en que en cualquier caso van a suponer el sufrimiento de determinadas afirmaciones o valores morales relevantes, y que por tanto exigen muy buenas razones a la hora de ser sometidos por otras consideraciones.<sup>19</sup> Si, por ejemplo, interpretamos el problema que nos ocupa en términos de conflicto entre dos afirmaciones (la referida al valor absoluto de la vida y la referida al valor de la autonomía personal), parece claro que cualquiera de las opciones que se asuma va a suponer el sacrificio de algún valor importante, que en determinadas propuestas morales bien puede ocupar el lugar de los valores y principios últimos. Por ello, el de la eutanasia se nos presenta como un auténtico caso trágico que sitúa al sujeto frente a un verdadero dilema moral.

---

<sup>16</sup> Atienza, M., “Los límites de la interpretación constitucional. De nuevo sobre los casos trágicos”, *Isonomía*, núm. 6, 1997, p. 13. Anteriormente, *idem*, “Sobre lo razonable en el derecho”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 27, 1987.

<sup>17</sup> Es la necesidad de elegir entre diferentes valores morales en juego y no la necesidad de elegir el criterio a seguir en la distribución de bienes o recursos escasos la que determina, en los casos de eutanasia, el carácter trágico de la situación. Véase Mazzoni, C. M., “Scelte tragiche e analisi giuridico”, *Democrazia e Diritto*, año XVIII, núms. 4 y 5, 1988, pp. 125 y ss.

<sup>18</sup> Atienza, M., “Los límites de la interpretación constitucional. De nuevo sobre los casos trágicos”, *cit.*, p. 19. Cursivas en el texto.

<sup>19</sup> Raz, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 360. D. Statman desarrolla un ejercicio de comparación entre los casos difíciles analizados en la teoría del derecho y los dilemas morales estudiados por la teoría moral en “Hard Cases and Moral Dilemmas”, *Law and Philosophy*, vol. 15, núm. 2, 1996, pp. 117 y ss.

A partir de lo anterior, se pueden derivar algunas ideas. En primer lugar, los casos en los que concurren las condiciones que —veremos— permiten plantear la posibilidad de conductas eutanásicas son excepcionales. Ello es consecuencia de la cautela que se debe adoptar a la hora de definir el marco conceptual de la eutanasia. Precisamente, va a ser esta cautela la que contribuya a disminuir los argumentos a favor de tesis como aquellos que afirman que de producirse una determinada legalización de la eutanasia en ciertos supuestos, estaríamos obligados a caer por una pendiente resbaladiza en la que la situación se tornaría absolutamente ingobernable e incontrolable. Junto a lo anterior, en segundo lugar, creo que el hecho de que en la discusión sobre la eutanasia se encuentren en juego valores y principios relevantes —irrenunciables— desde el punto de vista moral, explica que en múltiples ocasiones la discusión pierda su carácter racional y se transforme en un intercambio de acusaciones que carecen de todo atisbo de racionalidad, desde posiciones incapaces de asumir las buenas razones ajenas. En tercer lugar, como recuerda también Atienza, el hecho de que en un ordenamiento jurídico se planteen dilemas morales, casos trágicos, no quiere decir que necesariamente estemos frente a un sistema inmoral o no democrático.<sup>20</sup> Así, el que en un sistema jurídico y político se plantee la discusión en torno a la aceptabilidad de determinadas actuaciones eutanásicas es precisamente signo de que ese sistema ha interiorizado los valores que entran en conflicto en esa discusión. Estaríamos por tanto frente a una cierta moralización del derecho —constituida por la anterior interiorización— a partir de la cual se genera esa contradicción entre valores y principios.

Pues bien, creo que el carácter de auténtico dilema moral al que necesariamente debe enfrentarse el sujeto en relación con la eutanasia, y también la conveniencia de proponer argumentos universalizables, apoya la preferencia por una actitud cautelosa. Actitud cautelosa que es en realidad la que debe ser propia del filósofo moral, que se aproxima a los casos trágicos como el que nos ocupa; que no implica el escepticismo en relación con lo adecuado o conveniente de las propias razones y argumentos, sino la actitud expectante ante la posibilidad de la bondad y corrección de las ajenas; y que es difícil de encontrar en aquellos que aportan al debate verdades absolutas, incontrovertibles y no ponderables, lo que los sitúa más en el ámbito de la dogmática inmune a la duda que en el de la filosofía consciente de sus propias limitaciones.

---

<sup>20</sup> Atienza, M., “Los límites de la interpretación constitucional. De nuevo sobre los casos trágicos”, *cit.*, p. 20.

En este escenario, ¿cuál es el papel que puede jugar el filósofo del derecho?, ¿qué tipo de reflexión puede llevar a cabo? El filósofo del derecho está llamado a proponer una reflexión racional sobre los principios morales que deben inspirar el ordenamiento jurídico y un análisis crítico del derecho a la luz de esos valores. Todo ello, a la luz de una determinada concepción sobre el derecho y su función social, que al fin y al cabo es la que consiste —entre otras cosas— en evitar conflictos y solucionarlos. Pero cuando hablamos en este caso de conflictos no nos estamos refiriendo solamente a conflictos entre individuos, sino también a los conflictos entre los valores y las preferencias de los individuos y los valores que el ordenamiento asume. Por eso, la reflexión moral que lleva a cabo el filósofo del derecho (que en gran medida es también un filósofo moral) debe estar condicionada por los valores que inspiran el derecho (o que deben inspirarlo). En última instancia, la reflexión que se debe elaborar desde la filosofía del derecho sobre la eutanasia es una reflexión en relación con los valores y principios que debe asumir un ordenamiento jurídico para que el punto de vista sobre la justicia, que indefectiblemente va a expresar, pueda ser considerado correcto. En este sentido, la reflexión en sede iusfilosófica se nos presenta como previa a la decisión que debe tomar el legislador.

#### IV. SOBRE LA IDENTIFICACIÓN DE LAS CONDUCTAS EUTANÁSICAS

Aunque mi intención no es centrar el análisis en los problemas de conceptualización de las conductas eutanásicas, sino en los de su posible justificación, sí creo necesario, aunque sea de manera breve y somera, aludir a la cuestión de la identificación de las conductas eutanásicas. Como se observará, a lo largo de esta reflexión voy a referirme al término “conductas eutanásicas”. Y ello, por el hecho de que, como podremos observar a continuación, la caracterización de la eutanasia se muestra compleja desde el momento en que cabe exigir la concurrencia de determinadas circunstancias o elementos, según los cuales se pueden proponer conceptos más o menos exigentes, por un lado, que van a condicionar la reflexión sobre la aceptabilidad moral de las diversas posibilidades, por otro.

Creo que efectuar determinadas aclaraciones en relación con la tipología o la clasificación de las conductas eutanásicas es especialmente relevante desde el momento en que los problemas y los juicios morales que pueden llevarse a cabo son distintos de acuerdo con la situación en la que se esté pensando. Es cierto, además, que el análisis de la doctrina representativa al

respecto no siempre nos sitúa frente a un contexto pacífico. Por el contrario, observamos variaciones o disparidades, que justifican de manera especial un esfuerzo a la hora de identificar elementos comunes.

Parece, en efecto, fuera de toda duda el hecho de que la discusión y la reflexión moral en relación con las conductas eutanásicas está directamente condicionada por la caracterización que de las mismas se haga. Creo, en este sentido, que un esfuerzo de clarificación conceptual es conveniente. Y más desde el momento en que “eutanasia” “se ha convertido en una palabra-conjuro. Una palabra que, en vez de anunciar una buena muerte, se ha mezclado con imágenes y conceptos que le son ajenos”.<sup>21</sup> Para evitar la confusión, creo conveniente, en primer lugar, aludir al concepto de eutanasia, para, posteriormente, distinguirla de otras conductas. En todo caso, debemos ser conscientes de que nos encontramos frente a un término tabú, con un alto componente emocional, que condiciona la aproximación y el tratamiento del mismo. No obstante, me parece adecuado adelantar una posible conclusión con la que nos podemos encontrar tras el análisis de las distintas propuestas conceptuales, tipos y subtipos de la eutanasia. La conclusión es la de que estamos ante una pluralidad de propuestas, de distinciones y divisiones, que pueden llegar a conseguir someter el esfuerzo fundamentador a una causística que lo dificulta. Como se ha afirmado con razón,

...la confusión que aportan [las diferentes definiciones y clasificaciones] resulta innegable si se tiene en cuenta que el efecto más claro de estas distinciones es el de que la discusión de la eutanasia acabe presentándose llena de discrepancias ya en su fase inicial descriptiva y antes siquiera de entrar en la discusión “fuerte” acerca de la legitimidad de unas prácticas.<sup>22</sup>

En todo caso, creo que enredarse en las cuestiones conceptuales, en la exigencia de unos u otros elementos cuya concurrencia se exige para poder identificar a una práctica como eutanásica, en realidad no hace sino distraernos y demorarnos a la hora de abordar el problema más importante, que es, en realidad, el del debate sobre la justificación moral de determinadas peticiones y de las respuestas a esas peticiones en ciertos contextos. Ciertamente, el que el de eutanasia sea un término maldito explica que desde determinadas perspectivas se excluyan de su ámbito ciertas prácticas, que en realidad podrían ser identificadas como eutanásicas de acuerdo con la caracterización que se está ofreciendo en estas líneas, pero que no se

<sup>21</sup> Sababa, J., *Principios de bioética laica*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 98; Lecaldano, E., *Bioética. Le scelte morali*, cit., p. 109.

<sup>22</sup> Mendez Baiges, V., *Sobre morir. Eutanasias, derechos, razones*, cit., p. 20.

quieren ver afectadas por una presumible sospecha moral. Es el caso de la eutanasia pasiva, que en ocasiones no se entiende como auténtica eutanasia y se identifica con determinadas actuaciones médicas aceptadas.

Antes de enfrentarnos con distintas definiciones, parece necesario hacer una alusión a los elementos básicos del escenario en el que se produce la discusión sobre la identificación de las conductas eutanásicas. El escenario es el constituido por la situación en la que se encuentran personas que o bien están en un estado de terminalidad, con la muerte próxima, o están en un estado en el que consideran que la vida —a partir de la concurrencia de determinadas condiciones— no merece digna de ser vivida. Por otra parte, la aceptabilidad de comportamientos eutanásicos implica de manera necesaria la actuación benevolente en relación con el sujeto que se encuentra en determinada situación: el único interés que se busca satisfacer es el de ese sujeto, lo cual excluye cualquier tipo de consideración económica o social. Junto a lo anterior, si de lo que se trata de atender es el interés del sujeto, parece importante el problema de la identificación de ese interés. Nos situamos aquí frente a las diferentes circunstancias en las que es posible conocer el consentimiento del sujeto y frente a las dificultades que en ocasiones presenta la identificación del mismo. Además, como veremos, también es posible identificar las conductas eutanásicas de acuerdo con carácter directo o no respecto a la muerte del sujeto, y también en relación con la dimensión activa o pasiva de las mismas.

Observemos determinadas definiciones. Así, Albert Calsamiglia identificó la eutanasia con la “inducción de la muerte sin dolor en interés del destinatario y supone la *reducción* de la duración de la vida de un enfermo terminal”.<sup>23</sup> Ana María Marcos del Cano la entiende como “la acción u omisión que provoca la muerte de una forma indolora a quien, sufriendo una enfermedad terminal de carácter irreversible y muy dolorosa, la solicita para poner fin a sus sufrimientos”.<sup>24</sup> Peter Singer la identifica con la conducta de “acabar con la vida de los que padecen enfermedades incurables, con gran dolor y angustia, por el bien de los que mueren y para ahorrar más sufrimiento y angustia”.<sup>25</sup> Marina Gascón alude a

...aquellas acciones —u omisiones— motivadas por consideración a una persona que, directa o indirectamente, provocan su muerte, pero entendiendo la muerte como un bien para esa persona y no simplemente como un

<sup>23</sup> Calsamiglia, A., “Sobre la eutanasia”, *Doxa*, 14, 1993, p. 345.

<sup>24</sup> Marcos del Cano, A. M., *La eutanasia. Estudio filosófico-jurídico*, Madrid, Marcial Pons, 1999, p. 69.

<sup>25</sup> Singer, P., *Ética práctica*, Madrid, Cambridge University Press, 1995, p. 217.

ayudar a bien morir, y siendo, además, condición indispensable que la vida adquiera un status de indignidad irreversible.<sup>26</sup>

Jean-Yves Goffi la define como “el hecho de provocar directamente la muerte de un ser humano (o de un animal), de manera que esta muerte suceda rápidamente y sin sufrimiento, ya sea actuando para este fin o absteniéndose de actuar”.<sup>27</sup> Por su parte, el Instituto Borja de Bioética, de la Universitat Ramon Llull, en el documento “Hacia una posible despenalización de la eutanasia” (enero 2005), afirma:

...eutanasia es toda conducta de un médico, u otro profesional sanitario bajo su dirección, que causa de forma directa la muerte de una persona que padece una enfermedad o lesión incurable con los conocimientos médicos actuales que, por su naturaleza, le provoca padecimiento insoportable y le causará la muerte en poco tiempo. Esta conducta responde a una petición expresada de forma libre y reiterada, y se lleva a cabo con la intención de librarle de este padecimiento, procurándole un bien y respetando su voluntad.

Podríamos seguir con más ejemplos.<sup>28</sup> En todo caso, creo que las anteriores son suficientes a la hora de exponer algunas observaciones. Y ello, con independencia de que no todas las definiciones subrayen las mismas circunstancias. En efecto, un análisis comparativo de las anteriores definiciones, y de otras posibles, nos muestra que entre ellas varían de acuerdo, por ejemplo, de factores tales como que la conducta eutanásica deba ser llevada a cabo por un médico o personal sanitario bajo la dirección de éste; que se exija o no el consentimiento —reiterado o no— del sujeto; que se contemple la posibilidad de comportamientos que directamente provocan la aceleración del acaecimiento de la muerte o no; que quepa la posibilidad de considerar tanto acciones como omisiones; que se exija que la situación sea aquella en la que la muerte tendrá lugar próximamente o no.

A partir de aquí podemos comenzar a efectuar matizaciones que permitan identificar correctamente las actuaciones a las que nos estamos refiriendo y las situaciones en las que cabe plantearse éstas. En primer lugar, es necesario señalar que la discusión sobre las conductas eutanásicas se plantea no sólo en relación con situaciones de terminalidad, sino también en relación

<sup>26</sup> Gascon, M., “Problemas de la eutanasia”, *Sistema*, núm. 106, 1992, p. 86.

<sup>27</sup> Goffi, J.-Y., “Eutanasia”, en Canto-Sperber, M. (dir.), *Diccionario de ética y filosofía moral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, t. I, p. 585.

<sup>28</sup> Parejo Guzman, M. J., *La eutanasia. ¿Un derecho?*, Pamplona, Thomson-Aranzadi, 2005, pp. 362 y ss.

con aquellas situaciones en las que no existen posibilidades de llevar a cabo una vida normal. Es evidente que en este punto la cuestión de qué es o deja de ser una vida normal, y de quién decide lo que es normal o no, salta al centro de la discusión. En todo caso, lo cierto es que la terminalidad, entendida como una condición de la identificación de las conductas eutanásicas, es un concepto confuso, y que, en todo caso, permite diversas comprensiones, lo cual contribuye a dificultar el debate. Calsamiglia considera que un enfermo es terminal si está en una situación en la que la autonomía está en un estado de deterioro tal que le impide disfrutar de sus derechos, o si está en una situación de irreversibilidad, en el sentido de que no existe posibilidad alguna de volver a disfrutar de sus derechos. Creo que Phillipa Foot está pensando —como veremos— en una caracterización de la dignidad como la anterior cuando afirma que la situación en donde se puede plantear la eutanasia es aquella en la que la continuación de la vida constituye más un mal que un bien. Pero entonces estamos obligados a plantearnos la cuestión de cuándo la vida se puede considerar más un mal que un bien. Y parecería evidente que, como ha señalado Marina Gascón, para que la vida sea un bien no es suficiente estar vivo: para que la vida sea un bien, parecen de necesaria concurrencia determinados patrones de normalidad, que en última instancia podrían ser observados desde una perspectiva cualitativa. Es evidente que la perspectiva cualitativa, como posteriormente se mostrará, nos sitúa frente a la cuestión de la identificación del sujeto cuyo juicio debe valer en última instancia a la hora de decidir la cualidad o no de unas condiciones de existencia. Como consecuencia de lo anterior, deberíamos llegar a la conclusión de que las situaciones en las que la discusión sobre las conductas eutanásicas tiene sentido no serían exclusivamente aquellas identificadas con una situación terminal “médica”, sino aquellas que cabría identificar el componente de la irreversibilidad. Como hemos visto, Marina Gascón se ha referido al concepto de “indignidad irreversible”, que en mi opinión bien podría asociarse a ciertas situaciones básicas y típicas: 1) aquellas situaciones en las que existe un riesgo considerable de una muerte próxima del paciente que puede estar considerando agudos dolores; 2) aquellas situaciones en las que la muerte no constituye un peligro inmediato, mas el individuo tiene una existencia dramática, que puede estar acompañada de dolores, pérdida de sentidos..., y 3) aquellas situaciones en las que si bien no existe ni peligro inminente de muerte, ni tampoco padecimiento por dolores, se ha producido una pérdida irreversible de consciencia, y al enfermo se le mantiene con vida mediante el empleo de técnicas de mantenimiento vital.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Gimbernat Ordeig, E., “Eutanasia y derecho penal”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada*, núm. 12, 1987, p. 107.

En todo caso, un elemento imprescindible a la hora de identificar la eutanasia, y de diferenciarla de otros comportamientos, es el constituido por el motivo de la conducta eutanásica, que se identifica exclusivamente con la benevolencia en relación con el sujeto que se encuentra en una determinada situación. Como el propio Calsamiglia recuerda, nadie se puede arrogar la capacidad de decidir imponer un sufrimiento a una persona que pide morir. Es en esta circunstancia en la que la vida se presentaría como un valor *prima facie*, que, como tal, cedería ante el interés del sujeto en dejar de vivir. El interés que se persigue con la actuación eutanásica es el de ese individuo; la finalidad de la actuación es la de favorecer al sujeto, sin que esté justificado atender a cualquier otra consideración económica o social. Desde este punto de vista, como luego se subrayará, no deja de llamar la atención la identificación de la eutanasia con prácticas de depuración atendiendo a criterios raciales o con prácticas consistentes en la eliminación de ancianos o dementes. Parece evidente la dificultad de identificar en estas prácticas la actuación en atención al interés y al beneficio del sujeto destinatario de las mismas.

A la luz de las anteriores propuestas, pienso que cualquier identificación de la eutanasia requiere la identificación de determinados requisitos. En primer lugar, la existencia de un determinado contexto. Me refiero con ello a la situación en la que un estado de “indignidad irreversible”. En segundo lugar, la identificación del interés o de la voluntad del sujeto en escapar de ese estado. En tercer lugar, la actuación necesaria de un tercero que lleve a cabo, por acción u omisión, un comportamiento necesario para que el sujeto escape a ese estado, acelerando el proceso de muerte. En cuarto lugar, la existencia de un móvil benevolente en relación con el sujeto.

Es evidente que estos requisitos no constituyen una definición de la eutanasia. Y también lo es que son quizá amplios en exceso. Pero creo que su toma en consideración tiene la virtud de abarcar gran parte de las modalidades con las que nos encontramos cuando se intenta llevar a cabo una tipología de las conductas eutanásicas.

Lo que sigue tiene una finalidad meramente expositiva, pretendiendo únicamente reflejar la posibilidad de conductas eutanásicas. Creo que es importante subrayar esto, ya que el punto de partida (distinción entre eutanasia activa y eutanasia pasiva) es irrelevante, desde determinados puntos de vista, a la hora de especificar la adjudicación de responsabilidad moral.<sup>30</sup> La primera distinción a la que debemos aludir es a aquella que existe

---

<sup>30</sup> Me he referido anteriormente a esta cuestión en “Eutanasia: dilemas relevantes”, en Ansuategui Roig, F. J. (coord.), *Problemas de la eutanasia*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson, 1999, pp. 89 y ss.; Frey, R. G., “Distintos tipos de muerte”, en Dworkin, G. *et al.*,

entre *eutanasia activa* y *eutanasia pasiva*. Esta distinción está en función de la conducta que de manera directa o indirecta provoca la muerte del sujeto. La eutanasia activa se identifica con el conjunto de actividades que tienen como finalidad adelantar la muerte de una persona que se encuentra en determinadas circunstancias. Se refiere al conjunto de acciones eutanásicas que causan la muerte, que no hubiera tenido lugar (al menos de manera tan rápida o inminente) sin ella. Estas acciones suponen un acortamiento de la vida del paciente. Evidentemente, es importante que se cumplan los presupuestos básicos en relación con los cuales cabe plantearse la posibilidad de estas conductas, con independencia del juicio moral que ellas merezcan. La eutanasia pasiva hace referencia a la supresión de las medidas o tratamientos que mantienen o prolongan la existencia de un paciente. Estamos frente a una situación en la que la suspensión del tratamiento o de las medidas en cuestión producen la muerte; pero también podemos pensar en aquellos casos en los que se suspendan las medidas ya iniciadas, sino que éstas no se adoptan. En todo caso, también aquí, como en el caso de la eutanasia activa, se produce una aceleración del desenlace. En este sentido, la eutanasia pasiva debe ser diferenciada de la *ortotanasia*, que se identifica con la muerte acaecida en el momento justo, en el momento que le corresponde, dejando a la naturaleza que siga su curso. En este caso no existiría la aceleración del desenlace a la que se ha aludido anteriormente. Desde el momento en que en la ortotanasia se respetan los ritmos naturales de los acontecimientos, se diferencia de la *distanasia*; esto es, la prolongación de la existencia por todos los medios posibles a pesar del carácter inevitable de la muerte en el caso concreto. La distanasia sería, en este sentido, una situación muy próxima a la que se produce en los casos de “encarnizamiento terapéutico”.

La segunda distinción a la que haremos referencia es aquella que se produce entre eutanasia indirecta y eutanasia directa. La *eutanasia indirecta* se identifica con aquellas actuaciones cuya finalidad directa es el alivio de los dolores y sufrimientos, pero que además tienen como consecuencia indirecta o secundaria la aceleración del proceso de la muerte. La *eutanasia directa* se identifica, por el contrario, con aquellas conductas cuya finalidad directa es la de acelerar el proceso de muerte.

También se puede aludir a una tercera distinción, aquella que se produce entre *eutanasia consentida* (voluntaria) y *eutanasia no consentida* (no voluntaria). Estamos frente a una distinción construida en función de la mediación o no del consentimiento del sujeto. Se habla de eutanasia consentida cuando las conductas se llevan a cabo a petición de la persona cuyo proceso de

---

*La eutanasia y el auxilio médico al suicidio*, trad. de C. Franci Ventosa, Madrid, Cambridge University Press, 2000, pp. 41 y ss.

muerte se acelera. En este caso estamos frente a una eutanasia voluntaria. Por el contrario —y excluyendo de nuestra consideración aquellos casos, en ocasiones identificados de manera errónea con la eutanasia involuntaria, en la que no existe consentimiento, porque el sujeto quiere seguir viviendo, y por tanto no concurre el elemento de la benevolencia en relación con el sujeto y la atención a sus intereses— la ausencia de consentimiento puede tener lugar ya que el sujeto no se encuentra en condiciones de prestarlo. En efecto, todos podemos imaginar casos (accidentes, situaciones de coma, casos de neonatos) en los que no hay posibilidad de prestar consentimiento. Estamos frente a la eutanasia no voluntaria. En estas situaciones se plantea el problema de la identificación de la voluntad del sujeto. Pero debe tenerse en cuenta que la voluntad que no se puede constatar es la voluntad actual. Es en este punto en el que cobran sentido instituciones como las del testamento vital, que permiten identificar la voluntad expresada por el sujeto para el caso que concurriera la situación en la que se encuentra. Es evidente que las cautelas a la hora de asegurar la correcta identificación de los deseos del sujeto deben apurarse al máximo en estos casos.

El somero repaso a la diversidad de dimensiones que pueden presentar las conductas eutanásicas ayuda a comprender la complejidad del debate. Creo que es adecuado reconocer que cuando se discute sobre la eutanasia se puede estar discutiendo sobre diversas situaciones, y que cuando se emite un juicio moral en relación con la eutanasia se debe ser consciente del hecho de que posiblemente los argumentos utilizados no sean de aplicación perfecta en todos los casos. Por ejemplo, de acuerdo con la tesis que se mantenga respecto a la relevancia moral de las omisiones se juzgará de distinta manera la licitud moral de la eutanasia activa y de la eutanasia pasiva y sus respectivas diferencias. Por otra parte, la distinción entre eutanasia directa o eutanasia indirecta, y la argumentación que se pueda desarrollar al respecto, tiene mucho que ver con la función que se predique del médico y del personal sanitario. Junto a lo anterior, los argumentos en contra de la eutanasia basados en la denuncia de la dificultad de identificar el correcto interés de que se actúa en contra del interés del paciente no pueden ser articulados de manera similar si estamos pensando en eutanasia voluntaria o en eutanasia no voluntaria.

Sin embargo, es conveniente fijar, a la hora de emprender el razonamiento moral, el tipo de conductas eutanásicas en las que se está pensando. Como hemos podido observar, las situaciones varían, por ejemplo, de acuerdo con la presencia o no de consentimiento por parte del sujeto. Piénsese en aquellos casos en los que el sujeto que puede ser destinatario de la conducta eutanásica es un neonato, un niño o una persona que no se en-

cuentra en condiciones de prestar dicho consentimiento. Es evidente que la identificación del interés del sujeto y el ejercicio de la autonomía individual parece aún más compleja en determinadas circunstancias. Por otra parte, como ya he apuntado en otro momento, en ocasiones se eliminan del ámbito de las conductas eutanásicas aquellos comportamientos que se pueden entender como casos de eutanasia directa o eutanasia pasiva. Aunque anteriormente he expuesto una determinada caracterización de las tipologías de las conductas eutanásicas, no veo demasiada utilidad en detenernos en la identificación de ciertos comportamientos como eutanásicos o no. En todo caso, recordemos que el lenguaje y la atribución de significado a los términos es una cuestión convencional. El debate sobre lo que es o deja de ser eutanasia no nos debe alejar de nuestro objetivo, que es en realidad el de discutir sobre los principios morales que apoyan o no el atender a la petición de un sujeto en determinadas circunstancias. Por ello, a la hora de abordar el problema de la justificación moral voy a centrarme en un tipo de situación, que es aquella en la que un sujeto, que se encuentra en determinadas circunstancias, pide que se lleven a cabo ciertas actuaciones encaminadas a acelerar el proceso de su muerte. Entiendo que estas circunstancias se caracterizan de manera evidente, además de por la concurrencia objetiva de una determinada circunstancia médica, por la expresión de un requerimiento por parte del sujeto, en el sentido que Nino atribuye al término. En efecto, Nino distingue entre la expresión de un deseo por parte del sujeto, por un lado, y el consentimiento, por otro:

...el que un resultado sea deseado implica que es parte del plan de vida de la persona y que su efectivación supone el ejercicio de su autonomía. En cambio, que un resultado sea consentido sólo implica que se lo percibe como necesario para realizar el plan de vida, pero no como parte de él ni como ejercicio de la autonomía. Esta distinción nos permite sostener que mientras el consentimiento puede no ser suficiente para justificar privar de la vida a alguien o contribuir a que se la quite, si a ese consentimiento se le agrega un deseo, la privación de la vida puede estar justificada como forma suprema del ejercicio de la autonomía de la persona... Por eso es que es necesaria la combinación de los dos elementos: el deseo que hace que la muerte implique el ejercicio de su autonomía y el consentimiento que asegura que cualquier error sobre la interpretación de ese deseo sea asumido por la persona en cuestión.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Nino, C. S., “La autonomía constitucional”, *La autonomía personal*, Madrid, CEC, 1992, p. 61.

## V. EL VALOR DE LA VIDA Y LA AUTONOMÍA INDIVIDUAL

Las sociedades en las que rige un sistema de derechos son sociedades en las que el valor autonomía desempeña una función importante en la estructura axiológica asumida. En efecto, en un sistema de derechos la clave de bóveda de la propuesta moral asumida está ocupada por la referencia a la dignidad humana, y a partir de ahí, las referencias a la dignidad se especifican en los valores de libertad e igualdad. Así, libertad e igualdad se presentan en realidad como derivaciones de la dignidad humana. Al mismo tiempo, puede admitirse que partiendo de estos referentes axiológicos últimos, la subsiguiente estructura de derechos tiene ciertamente una dimensión instrumental evidente. Creo que la posición de los derechos respecto a los valores puede explicarse aludiendo a la dimensión instrumental de los primeros en relación con los segundos. Ciertamente, hablar de instrumentalidad de los derechos puede causar cierta perplejidad. Si los derechos son un objetivo valioso a reconocer y proteger, parece extraño que los derechos puedan ser considerados medios para alcanzar determinados fines, que, por definición, parecerán mercedores de mayor estimación y reconocimiento. Parecería desde este punto de vista que los derechos decrecen en su peso moral respecto a los valores. Pienso que esta perplejidad puede superarse. Los derechos están en relación instrumental respecto a los valores, ya que, por un lado, son una manifestación de los mismos. En efecto, los valores constituyen el fundamento de los derechos. No es extraño en este sentido el recurso a los derechos de libertad, o a los derechos de igualdad, para aludir a los valores de los que estos derechos reciben su fundamento. Aunque la estricta dicotomía entre libertad e igualdad además de ser poco fructífera es falsa, creo que es posible, aunque sólo sea a meros efectos explicativos, reconocer que hay derechos que están, más que otros, conceptualmente ligados a la libertad, mientras que otros lo están a la igualdad. Pero el sentido de esa posición de instrumentalidad de los derechos respecto a los valores se puede explicar desde el momento en que aquéllos serían expresión de las exigencias de éstos. Quiere decirse con ello que la implementación de los valores, la articulación de una sociedad de acuerdo con las exigencias de los valores, implica la existencia y pleno funcionamiento de un sistema de derechos. Dicho de otra manera, tomarnos en serio la libertad y la igualdad significa articular un sistema de derechos. Creo que la idea puede entenderse también si aludimos al valor que en definitiva aunaría el sentido y significado de la libertad y de la igualdad, y que ocuparía el vértice normativo sustantivo o material del ordenamiento, el valor dignidad: tomarse en serio

la dignidad implica organizar la sociedad a través del establecimiento de un sistema de derechos.

De lo anterior puede deducirse que un sistema de derechos debe entenderse en clave de este tipo de relación con los valores últimos del sistema. En este sentido, como ya se ha adelantado, el valor autonomía ocupa una posición básica al respecto, desde el momento en que se nos presenta como directa manifestación de la dignidad humana. El concepto de dignidad está dotado de una muy alta dosis de abstracción. Su comprensión se encuentra condicionada por su profunda dimensión emotiva. La identificación de su contenido resulta compleja, de manera que normalmente es más normal señalar determinadas situaciones como violaciones de la dignidad que determinar los componentes de la misma. Creo, no obstante, que con independencia de las distintas percepciones que al respecto se puedan mantener, la dignidad humana presenta un núcleo irreductible de significado, constituido por la idea de autonomía, de autorrealización personal.<sup>32</sup> En efecto, el reconocimiento de la capacidad para construir y realizar planes de vida personales parece la exigencia mínima del reconocimiento de la dignidad, que en este sentido sería el reconocimiento de la capacidad para determinar y materializar esas opciones de vida. Esta idea, que sin duda tiene un protagonismo básico en la ética a partir de Kant, puede encontrar su manifestación en el derecho a través de diferentes manifestaciones o concreciones.

Las anteriores observaciones pueden ser tenidas en cuenta a la hora de valorar la respuesta que frente al problema de la eutanasia deba ofrecerse. Es en este punto en el que tenemos que afrontar el problema de las justificaciones y de los argumentos en relación con la aceptabilidad moral de la eutanasia. Ciertamente, en este punto nos encontramos con muy diferentes propuestas, no todas ellas apoyadas por las mismas razones de peso. Aquí hay que recordar la exigencia de universalizabilidad de los argumentos que se introduzcan en el debate; sólo ellos son susceptibles de formar parte de la ética pública.

Es cierto que nos encontramos con una buena cantidad de argumentos y de propuestas, tanto a favor como en contra de la moralidad de las actuaciones eutanásicas. No me voy a detener en el análisis pormenorizado de todos y cada uno de ellos, eliminando de las siguientes consideraciones a aquellos que son expresión de postulados absolutos o de creencias religiosas. Y ello

---

<sup>32</sup> Peces-Barba, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*, Madrid, Dykinson, 2003. Carlos Nino diferencia entre el principio de autonomía, que implica el reconocimiento del valor intrínseco de la persecución de planes de vida e ideales de excelencia y el principio de dignidad, referido a la prescripción de tratar a los hombres de acuerdo con sus voliciones, en *Ética y derechos humanos*, Barcelona, Ariel, 1989, p. 46.

por razones diferentes. En relación con aquellas propuestas basadas en afirmaciones absolutas, creo que con ellas es difícil el debate, la argumentación y la contraargumentación, desde el momento en que presentan una inmunidad al contraste y una absoluta ausencia de predisposición a ser convencidos por argumentos más poderosos que los propios. En relación con los argumentos estrictamente religiosos, en ellos juegan un papel más importante en última instancia las creencias que las razones. La capacidad de convencimiento a través de estrategias intersubjetivas es más familiar a las segundas que a las primeras. Junto a esto, las creencias religiosas presentan una mayor dificultad respecto a su aceptación generalizada, lo cual no debe ser interpretado como muestra de disvalor, sino de su carácter privado o personal.

Pues bien, creo que el argumento más poderoso en relación con la moralidad de las conductas eutanásicas es el referido a la autonomía individual. Me parece, en este punto, que el principio de autonomía satisface dos exigencias básicas en este discurso. Por una parte, parece evidente que se encuentra en el núcleo de una determinada propuesta moral centrada en el individuo, en el reconocimiento de su valor y en el aprecio moral que merece la autodefinición de los planes de vida (que también son los planes de muerte). Pero por otra parte, la reivindicación de la autonomía también ocupa un papel muy importante en la definición de un determinado modelo de organización social, que es precisamente el constituido por la mejor propuesta liberal. Recordemos el contenido del artículo 10 de la Constitución española: “La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social”. A la luz de este contenido, que bien constituye el núcleo de una determinada propuesta de ética pública, nos podemos formular determinadas cuestiones: ¿de qué forma la reivindicación del libre desarrollo de la personalidad condiciona una determinada respuesta al problema de la aceptabilidad de determinadas conductas eutanásicas?; ¿el libre desarrollo de la personalidad implica también protagonismo de la decisión individual a la hora de decidir sobre el destino que se quiere seguir en determinadas circunstancias? En definitiva, ¿hasta qué punto tomarse en serio las exigencias de la dignidad y del libre desarrollo de la personalidad condicionan una determinada respuesta en relación con la eutanasia? Ciertamente, el planteamiento de estas preguntas permite considerar que la de la eutanasia es también una cuestión política.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Dworkin, R., *El dominio de la vida*, trad. de R. Caracciolo y V. Ferreres, Barcelona, Ariel, 1994, p. 238.

Pero antes de abordar el argumento de la autonomía individual me gustaría hacer una referencia, aunque breve, a otros argumentos utilizados en el debate que nos ocupa.

Sabido es que el argumento referido a la sacralidad de la vida, que afirma el carácter absoluto del bien vida, que por tanto no debe ceder ante ninguna otra consideración, se asocia frecuentemente con perspectivas religiosas. Creo que esta asociación es correcta, aunque no excluye otras posibilidades. En este sentido, me parece que la afirmación referida a la consideración de la vida como un valor sagrado puede ser defendida también por quien no comparta necesariamente, por ejemplo, la afirmación de que la vida pertenece a Dios y que el sufrimiento humano forma parte del plan divino.<sup>34</sup> Por otra parte, incluso desde determinadas perspectivas religiosas, cabe recordar que la vida no es considerada un bien absoluto, que no cede en ningún caso. Un buen ejemplo es el del catecismo de la Iglesia católica cuando afirma:

La preservación del bien común de la sociedad exige colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio. Por este motivo la enseñanza tradicional de la Iglesia ha reconocido el justo fundamento del derecho y deber de la legítima autoridad pública para aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito, sin excluir, en casos de extrema gravedad, el recurso a la pena de muerte. Por motivos análogos quienes poseen la autoridad tienen el derecho de rechazar por medio de las armas a los agresores de la sociedad que tienen a su cargo (2266).

También, y en este caso desde un punto de vista político-social, se recurre al argumento de la pendiente resbaladiza para significar que, una vez aceptadas determinadas actuaciones eutanásicas, la sociedad se introduciría en una espiral en la que de la restricción de esas conductas para los casos en los que concurren las circunstancias de la eutanasia se pasaría a acabar con la vida de otras personas que no se encuentran en esas circunstancias. El argumento de la pendiente resbaladiza denuncia, pues, los abusos en los que se puede incurrir, y asume el peligro —con independencia de que sea cierto o no— de estos abusos como argumento suficiente para prohibir las prácticas eutanásicas. En realidad, estamos frente a una tesis que no centra sus razones en la moralidad o inmoralidad de las prácticas eutanásicas, sino que se fija en los peligros que podrían derivarse de un

---

<sup>34</sup> Cabe recordar en este punto que Dworkin se ha referido a los tres sentidos en que se puede afirmar que algo es valioso en sí mismo: instrumentalmente, subjetivamente, e intrínsecamente. Dworkin, R., *El dominio de la vida*, cit., p. 97.

abuso —de una mala gestión por tanto— de las mismas. Como determinadas prácticas, se dice, pueden degenerar en extralimitaciones de las mismas, aquéllas deben ser prohibidas con independencia de su aceptabilidad moral. Estamos, en resumidas cuentas, frente a un argumento basado en una “concepción determinista del futuro”,<sup>35</sup> respecto del que son posibles algunas reflexiones. En primer lugar, es cierto que un sistema de despenalización de la eutanasia en determinadas circunstancias debe incluir la presencia de ciertos y rígidos controles. Pienso que esta necesidad no es negada ni aun por los más acérrimos defensores de la eutanasia. En este sentido, la exigencia de que las actuaciones se lleven a cabo en un contexto sanitario y bajo la supervisión de los correspondientes comités éticos parece razonable. Por otra parte, conviene recordar que cuando nos planteamos la aceptabilidad de las conductas eutanásicas lo hacemos sobre la base de la consideración del interés y del beneficio del sujeto. Es cierto que no en todos los casos la identificación de ese interés, de la voluntad del sujeto, es fácil, lo cual necesariamente obliga a extremar las cautelas. En todo caso, lo que no se considera es que el personal sanitario decida por sí mismo qué vidas constituyen para el sujeto titular de las mismas una mayor cantidad de mal que de bien. En este sentido, no creo que existan dudas razonables en relación con que de lo que se trata cuando se plantea el problema de la justificación de la eutanasia no es de aplicar conductas eutanásicas a todos los individuos que se encuentren en determinadas circunstancias, por el mero hecho de encontrarse en esas circunstancias, sino sólo a aquellos individuos que, estando en esa situación, manifiestan su voluntad al respecto. Es cierto que lo anterior deja fuera los casos de eutanasia involuntaria. Pero ahí, como señala Nino, hay que extremar las precauciones, y la eutanasia sólo puede ser aceptada “en condiciones excepcionales en que se tenga casi una certeza absoluta acerca de las preferencias de la persona concernida y acerca de la irreversibilidad de los sufrimientos, de la falta de conciencia para prestar consentimiento y del proceso letal”.<sup>36</sup> El caso de una persona, que por las razones que se quiera, asuma el valor del sufrimiento, del dolor y de la situación en la que se encuentra o puede llegar a encontrarse, es digna de todo respeto. Por tanto, las actuaciones —precisamente aquellas en las que se piensa cuando se esgrime el argumento de la pendiente resbaladiza— en las que no se atendiera a la voluntad del sujeto y en las que se actuara de acuerdo con otros criterios, o sin ningún tipo de control o evaluación, excederían claramente de las conductas eutanásicas y deberían

<sup>35</sup> Lecaldano, E., *Bioética. Le scelte morali, cit.*, p. 76.

<sup>36</sup> Nino, C. S., “La autonomía constitucional”, *cit.*, p. 59.

ser calificadas, moral, social y jurídicamente, de otra manera. Y por último, es cierto que cualquier práctica en la que intervienen los individuos es susceptible de degenerar en abusos, y no por ello se prohíbe esa práctica. La cuestión que debe plantearse es si la posibilidad de abusos constituye un argumento suficiente para dificultar comportamientos y exigencias a favor de las cuales concurren buenas razones morales.

Como he señalado anteriormente, creo que el argumento de la autonomía vinculado al reconocimiento del protagonismo del individuo a la hora de definir el valor de su vida es ciertamente poderoso. No obstante, también soy consciente de que el argumento de la autonomía tiene sus limitaciones en el sentido de que es de más fácil aplicación a unos casos que a otros.<sup>37</sup> Parece evidente que el recurso a la autonomía implica la identificación de la decisión del sujeto a través de la cual se materializa esa autonomía. Y en este sentido, no en todas las ocasiones en las que se puede encontrar un sujeto es fácil identificar el contenido de su decisión. Piénsese, por ejemplo, en el caso de los neonatos o en el de aquellas personas que sufren pérdida de consciencia o trastorno psíquico. En alguno de estos casos el recurso al testamento vital o a la declaración de voluntad que el individuo haya podido llevar a cabo en un momento anterior permite identificar la decisión del sujeto. Pero en otros casos eso no es tan fácil. De todas maneras, quiero recordar que el caso tipo en el que estoy pensando en esta reflexión es aquel en el que el sujeto expresa o ha expresado su voluntad claramente.

Frente a una concepción de la vida que la entiende como un bien absoluto —y que hunde sus raíces en la tradición judeo-cristiana, y que constituye “la base emocional más poderosa para resistirse a la eutanasia”—,<sup>38</sup> es posible hacer referencia a otra comprensión de la misma, desde un punto de vista cualitativo, que permite distinguir en este sentido entre la vida como una realidad biológica y la vida como una realidad biográfica, entre “estar vivo”, y “tener una vida”.<sup>39</sup> Hay determinadas circunstancias en las que la vida de una persona llega a ser una mera existencia biológica, careciendo de todas aquellas posibilidades que le permiten al individuo construirse a sí mismo, ir escribiendo su propia biografía vital. Ciertamente, puede ser complicado identificar con exactitud todas las cualidades que deben adornar una existencia para poder considerar que, a partir de ellas, el individuo —libre y autónomamente— puede ir redactando su propia biografía. Po-

<sup>37</sup> Lalatta Costerbosa, M., “Eutanasia e filosofia morale: l'autonomia e le sue insidie”, *cit.*, pp. 190 y 191; Lecaldano, E., *Bioetica. Le scelte morali*, *cit.*, pp. 69 y 129.

<sup>38</sup> Dworkin, R., *El dominio de la vida*, *cit.*, p. 255.

<sup>39</sup> Rachels, J., *Euthanasia and the End of Life*, *cit.*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 25.

siblemente es útil recurrir al concepto de dignidad. En determinadas circunstancias hay existencias que al titular de las mismas pueden no parecerle dignas de ser vividas. En opinión de G. Peces-Barba, la idea de dignidad lleva implícita la “capacidad de elegir entre diversas opciones, de razonar y de construir conceptos generales, de comunicarse con sus semejantes, con los que forma una comunidad dialógica, y de decidir sobre sus planes de vida para alcanzar la plenitud y la autonomía moral”,<sup>40</sup> a lo que yo añadiría explícitamente la capacidad de tener fines y de ejecutar preferencias. Dichas características nos suministran indicios que pueden permitir a una persona llegar a una determinada conclusión sobre las notas cualitativas de su existencia.

Rachels señala que la perspectiva de la calidad de la vida puede implicar un replanteamiento de la regla moral que prohíbe matar, porque ya no se trataría exclusivamente de asegurar la existencia de los sujetos, con independencia de las circunstancias que acompañen esa existencia, sino también de proteger de la mejor manera posible los intereses de los sujetos que son titulares de esas vidas. Por ello, se podría afirmar que “es moralmente importante proteger vidas y a los individuos que son los sujetos de dichas vidas. Si se mata a esos individuos, sus vidas biográficas, y no sólo sus vidas biológicas, serán destruidas. Por eso matar es malo”.<sup>41</sup>

En este marco, el valor de la vida es el que tiene esa vida también para sus titulares. El problema que se plantea es el del valor de la vida, no desde el punto de vista de un observador, sino desde el punto de vista de quien disfruta o sufre esa vida. Si afirmamos que la vida es valiosa, es porque para el titular de esa vida, su permanencia y continuidad supone un bien, algo agradable, y entre sus intereses se encuentra el de conservarla. Ese sujeto va a estar firmemente interesado en que nadie le arrebatase la vida y va a intentar conservarla a toda costa. Él, mejor que nadie, sabe lo que vale su vida. En este sentido, se ha afirmado que “decir que algo tiene valor para *alguien* no significa que eso tiene valor porque él o ella *crea* que es valioso. No significa que esa cosa tiene valor sólo porque a alguien conscientemente le importa. Por el contrario, significa lo siguiente: algo tiene valor para una persona si su pérdida le causase un *daño*”.<sup>42</sup>

Estamos pensando evidentemente en un contexto en el que se subraya el valor de la autonomía individual y se otorga protagonismo a la decisión del individuo en aquellos casos en los que considera que la vida ha dejado

<sup>40</sup> Peces-Barba, G., “La libertad del hombre y el genoma”, *Derechos y Libertades*, núm. 2, 1994, p. 319.

<sup>41</sup> Rachels, J., *Euthanasia and the End of Life*, *cit.*, p. 28.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 38.

de ser valiosa para él. Es cierto que este planteamiento tiene tras de sí la acusación de un excesivo subjetivismo. Se podría objetar que cada sujeto podría decidir en cada momento, según sus propios criterios, qué es para él la calidad de vida y qué vida merece ser vivida. En realidad, es cierto que los sujetos proceden a evaluaciones de las situaciones vitales en las que se encuentran, pero lo anterior es distinto que concluir que sus opciones son pura y exclusivamente subjetivas. Se ha señalado en este sentido que son posibles dos aproximaciones al concepto de calidad de vida: una objetiva y otra subjetiva.<sup>43</sup> La objetiva es la que viene determinada por la actividad diagnóstica que lleva a cabo el médico. Posteriormente va a ser el propio paciente el que, contando con los datos suministrados por el médico, transforme la calidad de vida objetiva en calidad de vida subjetiva a la luz de sus ideas, preferencias, concepciones. En este sentido, la calidad de vida de la que se habla cuando nos planteamos los problemas de la eutanasia es en efecto la calidad de vida subjetiva, en la que el que tiene la última palabra es el sujeto afectado. Pero aún así, no creo que se pueda decir que nos movemos en el terreno de lo absolutamente subjetivo. La determinación última del sujeto sobre el valor que le merece su propia vida es evidentemente el producto de una reflexión personal, pero no quiere decir que sea válida en cualquier tipo de circunstancias, sino en aquellas en las que puede constatarse la presencia de un estado *de indignidad irreversible* y que permiten plantear la posibilidad de conductas eutanásicas. En este sentido, se han propuesto determinadas identificaciones objetivas de aquellas situaciones de aminoración o mengua de la calidad de vida:<sup>44</sup> “calidad de vida limitada”, en las que se produce un déficit de la capacidad física o mental, pero que siguen permitiendo una vida propiamente humana, no planteando por tanto ningún problema en relación con la eutanasia; “calidad de vida mínima”, que se identifica con situaciones de irreversibilidad, en las que hay un sufrimiento constante y prolongado por parte del sujeto, en las que no hay capacidad de llevar a cabo proyectos personales, hay frustración de expectativas vitales, y además hay una importante disminución del nivel de conciencia y de las posibilidades de comunicación: constituyen situaciones típicas que plantean la legitimidad de actuaciones eutanásicas; “calidad de vida por debajo del mínimo”, se identifican con los estados vegetativos,

---

<sup>43</sup> Simon Lorda, P. y Couceiro Vidal, A., “Decisiones éticas conflictivas en torno al final de la vida: una introducción general y un marco de análisis”, *cit.*, p. 336; Becchi, P., “I dilemmi dell’eutanasia”, *Teoría Política*, IX, núm. 1, 1993, p. 129.

<sup>44</sup> Jonsen, A. R. et al., W. J., *Ética clínica. Aproximación práctica a la toma de decisiones éticas en la medicina clínica*, *cit.*, pp. 217 y ss.

que se caracterizan con una ausencia irreversible de cualquier capacidad de conciencia y de comunicación.

En realidad, la cuestión sobre el valor de la vida está íntimamente relacionada con la vinculación entre las nociones de vida y bien. Como ha señalado Philippa Foot, tener bien claro qué se quiere decir cuando se afirma que la vida constituye un bien es una premisa básica previa a nuestra decisión sobre la moralidad o inmoralidad de las conductas eutanásicas. A continuación me centraré en los planteamientos de dos autores: la propia Philippa Foot y José Ferrater Mora, que me parecen sumamente esclarecedores al respecto.

Teniendo en cuenta que la moralidad de las conductas eutanásicas puede valorarse de acuerdo con los intereses de los individuos, conviene plantearse qué significa afirmar que una vida tiene valor para un sujeto, que una vida es algo bueno para ese sujeto. Es cierto que, considerada la vida como un bien, los individuos titulares de ella misma pueden considerar beneficioso o favorecedor de sus intereses la prolongación de la vida; pero de la misma manera que lo anterior es cierto, también lo es que en ocasiones la prolongación de la vida de un sujeto no constituye en absoluto un beneficio para él, algo valorable positivamente;<sup>45</sup> en esas ocasiones la muerte es “la liberación de una condición que cada día es más insoportable”.<sup>46</sup> Hay, por tanto, que considerar cuándo se puede afirmar que la vida constituye un bien o algo beneficioso para un individuo.

Como señala Foot, criterios como el de la propia experiencia del sujeto o el propio deseo de vivir por parte del individuo pueden ayudar a responder a la anterior cuestión. Pero ahora el problema radica en saber si existe una conexión conceptual entre las nociones de vida y bien. El análisis es diferente si la vida en la que estamos pensando es la de las plantas o los animales o la de los seres humanos, ya que en este caso se introduce un elemento nuevo, que es el de la propia opinión del sujeto sobre su vida.

A la cuestión de cuándo podemos decir que la vida es un bien para un sujeto o que constituye un beneficio para él, Foot responde de la siguiente manera: la vida es un bien cuando procura cosas buenas. Ello, que parece razonable, debería permitir afirmar que, de la misma manera que consideramos que la vida es un bien cuando procura cosas buenas, debería poder ser considerada un daño cuando procura cosas malas ¿se puede considerar que la vida es un bien incluso cuando procura más cosas malas que buenas?<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Foot, Ph., “Euthanasia”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, núm. 2, 1977, p. 88.

<sup>46</sup> BecchiI, P., “I dilemi dell’eutanasia”, *cit.*, p. 126.

<sup>47</sup> Foot, Ph., “Euthanasia”, *cit.*, p. 93.

Teniendo en cuenta este contexto, posiblemente no sea adecuado afirmar simplemente que uno de los elementos de la eutanasia es que “la muerte ha de ser el objetivo buscado, ha de estar en la intención de quien practica la eutanasia”.<sup>48</sup> Hay que tener en cuenta que la vida, para un sujeto, en determinadas circunstancias, no tiene el mismo significado que en otras. De la misma manera, en las situaciones de indignidad irreversible, la muerte en realidad es un medio, ya que el fin sería dejar de sufrir una existencia que constituye para el sujeto un mal.

Posiblemente, arguye Ph. Foot, existe en efecto una conexión conceptual entre “vida y “bien”. Pero el concepto de vida que se identifica con algo beneficioso para el sujeto no es cualquier vida, una mera existencia (recordemos la idea de vida biológica), sino una vida en la que se encuentran presentes determinados *estándares de normalidad*, que son los que permiten precisamente hablar de un *vida ordinaria*. Es la presencia o ausencia de esos estándares las que pueden hacer atractiva u odiosa una vida. La idea de estándares de normalidad reconduce a la de un mínimo de bienes básicos cuya ausencia no permite asociar la idea de vida a la de bien. Por ejemplo, Foot alude a que el individuo no sea obligado a trabajar más allá de sus capacidades, a que tenga el apoyo de su familia o de su comunidad, a que pueda satisfacer —por lo menos en lo mínimo— su hambre, a que se le permita albergar esperanza para el futuro, a que se le permita descansar.<sup>49</sup> Éstas son características no directamente vinculadas a los casos en los que se plantea la posibilidad de una conducta eutanásica, pero todos sabemos que estos casos se definen sobre todo por la concurrencia de circunstancias que alejan mucho al sujeto de esos estándares de normalidad.

Si admitimos que la dignidad de una existencia exigiría unos bienes mínimos básicos, y que difícilmente se puede concebir la vida como un bien sin esos mínimos, se puede desembocar en la afirmación de que la vida de

---

<sup>48</sup> Comité Episcopal para la Defensa de la Vida, *La eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, Madrid, PPC, 1993, p. 13. La anterior consideración le permite a la Iglesia católica aceptar la eutanasia indirecta negando que dicha práctica constituya un caso de eutanasia: “no es eutanasia, por tanto, el aplicar un tratamiento necesario para aliviar el dolor, aunque acorte la expectativa de vida del paciente como efecto secundario no querido” (*ibidem*). La cuestión que se puede plantear es hasta qué punto, si se tiene certeza de que el tratamiento analgésico tiene como consecuencia segura la muerte, se puede excluir a ésta del contenido de la voluntad del que toma la decisión en favor del tratamiento. Si de lo que se trata es de mantener la vida del paciente, teniendo en cuenta que la eutanasia indirecta puede ser una modalidad de eutanasia activa —negada en todo punto por la Iglesia católica—, no se entiende muy bien cuál es la verdadera razón que justifica la distinta postura que se mantiene respecto a la eutanasia directa y a la indirecta.

<sup>49</sup> Foot, Ph., “Euthanasia”, *cit.*, p. 95.

un sujeto determinado constituiría un bien para él sólo cuando se trata de una vida digna. La alusión a esos bienes mínimos tiene una gran importancia porque sirve para ayudar a delimitar la ya de por sí sinuosa y difusa frontera que delimita los casos en los que es operativa la idea de eutanasia. El ámbito de la eutanasia no sólo sería el de las situaciones terminales muy próximas a la muerte, sino también el de aquellos casos en los que no hay una muerte inminente, pero una persona sufre una existencia dramática. Por eso me parece útil el concepto de “indignidad irreversible”, tal y como ha sido explicado por Marina Gascón. También Diego Gracia ha señalado que las situaciones que se deben tener en cuenta en estos casos no sólo son aquellas en las que el paciente está sometido a técnicas especializadas y avanzadas de soporte vital. Por el contrario, “tiene sentido pensar que muchas personas viven situaciones que solemos considerar “ordinarias” como peores que la muerte. Tales son, por ejemplo, los casos en que las personas han perdido toda capacidad para cuidar de sí mismas, como sucede en las cuadriplejías”.<sup>50</sup> En este sentido, Gracia refleja los resultados de un estudio en el que se percibe el dato de que los enfermos sometidos a situaciones graves piensan que hay situaciones peores que la muerte. Así, situaciones de inmovilidad física, dolor y agotamiento, incapacidad para cuidar de sí mismo, incapacidad para entablar relaciones interpersonales, permiten pensar que la vida no ha de medirse sólo por su “cantidad”, sino también por su calidad, en la cual desempeñan un papel muy importante estos factores:

El problema ético —concluye D. Gracia— se resume en saber si las personas que viven una vida que consideran peor que la muerte pueden poner término a sus sufrimientos (suicidio) y si en el caso de que estén imposibilitadas para realizarlo por sí mismas, pueden pedir a otras, especialmente a los médicos, que pongan término a su vida (eutanasia).<sup>51</sup>

Pero volvamos por un momento a la propuesta de Philippa Foot. Como la misma autora señala, el problema se plantea en términos de lo bueno y lo dañino, pero no en términos de felicidad o infelicidad.<sup>52</sup> Felicidad o infelicidad no serían directamente identificables con lo bueno o lo dañino en el análisis de Foot, pero, en todo caso, lo que sí parece es que son nociones que deben ser tenidas en cuenta a la hora de ponderar el valor de una vida para un sujeto. Creo que lo anterior nos permite conectar con los planteamien-

---

<sup>50</sup> Gracia, D., “Historia de la eutanasia”, *cit.*, pp. 29 y 30.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>52</sup> Foot, Ph., “Euthanasia”, *cit.*, p. 93.

tos de Ferrater en relación con la idea de valor de la vida, que como bien recuerda no está muy lejana de la de cualidad (también calidad, añadiría yo) de la vida.<sup>53</sup>

Ferrater utiliza una propuesta en relación con las cualidades de la vida y con la posición del individuo en relación con esas cualidades. Así, se puede hablar de cualidades objetivas y subjetivas.<sup>54</sup> Las primeras pueden ser estudiadas en términos de indicadores sociales; las segundas se pueden identificar por las reacciones individuales y particulares de los individuos frente a las cualidades objetivas. Por su parte, las cualidades objetivas pueden ser primarias o básicas y secundarias. Las primarias “permiten a un ser humano subvenir a necesidades fundamentales”, mientras que las secundarias “no se distinguen siempre radicalmente de las primarias, porque son a menudo posibles, y deseables, resultados de éstas”. Entre las primarias, Ferrater señala la alimentación adecuada y suficiente, la protección contra inclemencias y amenazas y la certeza razonable de que la propia seguridad no se va a ver amenazada, un mínimo nivel de reposo y ocio, unas suficientes y satisfactorias relaciones con los demás, y libertad contra la opresión. La caracterización de las cualidades secundarias es ciertamente más complicada pues, entre otras cosas, “algunas de las cualidades secundarias son proyecciones e intensificaciones de cualidades primarias... Ciertas cualidades objetivas secundarias pueden depender de cualidades primarias, pero no se reducen a ellas”.

El peso e importancia de las cualidades objetivas debe ser contextualizado, ya que “aun arraigadas en la constitución biológica y psiconeuronal de los seres humanos, pueden variar grandemente de acuerdo con el tipo de comunidad o el momento histórico”. Por ello, es difícil trazar una lista de preferencias válida para todo momento y lugar. Por su parte, las cualidades subjetivas dependen en gran medida de las intenciones y opiniones del sujeto.

Las decisiones de los individuos en cuanto al beneficio que les reporta la continuación de su vida pueden depender de la presencia e importancia de cualidades objetivas y subjetivas. Ferrater propone considerar cuatro situaciones:

- (1) Una vida humana con cualidades de vida objetivas, pero sin ninguna cualidad subjetiva —una vida humana que sea indiferente a, o reaccione negativamente contra, cualquier cualidad positiva— no parece merecedora de continuarse;
- (2) Una vida humana con sólo cualidades subjetivas pa-

---

<sup>53</sup> Ferrater, J. y Cohn, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, cit., p. 103.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 104 y ss.

rece merecedora de continuarse; (3) Una vida humana sin cualidades ni objetivas ni subjetivas no parece merecedora de continuarse; (4) Una vida humana con cualidades a la vez objetivas y subjetivas parece merecedora de continuarse.<sup>55</sup>

Estas situaciones pueden llegar a ser muy diferentes entre sí, y la posición del individuo que se encuentra en ellas puede justificar consideraciones muy distintas sobre el valor que puede tener para él la continuación de la vida.

En todo caso, la anterior distinción es útil porque sirve para mostrar que la decisión y la opinión individual del sujeto es posiblemente el último y definitivo criterio a tener en cuenta a la hora de ponderar el valor de la vida, que vendría definido por una decisión profundamente moral, condicionada por las convicciones del sujeto.<sup>56</sup> Ferrater propone un ejemplo, que considero muy útil. Es el del soldado gravemente herido en un campo de batalla que no puede ser transportado por sus compañeros, estando próximo el enemigo, que llegará al lugar donde se encuentra y que le torturará hasta la muerte, como suele hacer con todos los prisioneros. Se plantean dos alternativas. Se le puede administrar un calmante, que le va a ayudar a soportar los dolores, pero que le va a mantener con vida a la llegada del enemigo. Por otra parte, se le puede pegar un tiro de gracia o suministrarle un calmante que le reduzca los dolores y que le asegure una muerte tranquila antes de que llegue el enemigo. En este caso se le estaría aplicando algo muy parecido a una técnica eutanásica. Y puede parecer que eso es lo que más conviene a sus intereses, teniendo en cuenta que, en todo caso, la muerte es segura, pero si sigue vivo a la llegada del enemigo tiene aseguradas insufribles torturas. De manera que la situación parece absolutamente carente de cualidades objetivas. Pero si el soldado quiere en todo caso seguir vivo, por las razones que sea, mostrando con ello que para él la existencia sigue teniendo cualidades subjetivas que permiten valorarla positivamente, éstas deben respetarse. Como señala Ferrater:

...habrá que respetar su decisión, aún si se la estima disparatada o delirante. Lo que el soldado habrá decidido en este caso es adoptar la actitud expresada en la tesis (3). No tiene, ni es presumible que tenga, ninguna cualidad de vida a que agarrarse, pero se agarra a una cualidad subjetiva, para la cual puede inclusive dar razones —por ejemplo, que quiere sufrir por la patria, o por la

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>56</sup> Dworkin, R. *et al.*, “Assisted Suicide: the Philosopher’s Brief”, *The New York Review of Books*, vol. 44, núm. 5, 27 de marzo de 1997.

revolución, o por lo que sea; o que si llegan los enemigos y lo torturan se convertirá en un mártir, con lo cual, a su entender, se va a ennoblecer su vida—. La idea de un martirio ennoblecedor no es ninguna cualidad objetiva de vida, pero es una cualidad subjetiva que se le impone contra la única cualidad objetiva a la que podría abrazarse: la de no sufrir.<sup>57</sup>

Sabemos que el concepto de autonomía constituye una noción básica de toda concepción política que se presente como liberal. La comprensión liberal del principio de autonomía lo presenta como “un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control, ya sean los medios empleados la fuerza física en forma de penalidades legales o la coacción moral de la opinión pública”.<sup>58</sup> Es el propio Mill el que nos ofrece una formulación de dicho principio, que hoy podemos observar como clásica:

...el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por al cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Estas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de la que se trata de disuadirle producía un perjuicio a algún otro. La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que el concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.<sup>59</sup>

Es evidente que las consecuencias del principio liberal son amplias y condicionan la entera legitimación del ejercicio de la autoridad en sociedad. Y en este sentido, van mucho más allá del tema concreto de la eutanasia. Pero en todo caso, creo que de él se pueden derivar implicaciones para nuestro tema. En efecto, de acuerdo con Mill, la única justificación de

<sup>57</sup> Ferrater, J., Cohn, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia, cit.*, p. 107.

<sup>58</sup> Mill, J. S., *Sobre la libertad*, trad. de P. de Azcárate, Madrid, Alianza, 1986, p. 65.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 65 y 66.

una limitación de la libertad de un sujeto es procurar la autoprotección, y sólo en el caso en que el ejercicio de la libertad cause daño a terceros, ése puede ser restringido. En este sentido, una restricción de la libertad de una persona, cuyo ejercicio no causa daño a terceros, encaminada únicamente a procurarle el bien —lo que el individuo identifica como bien—, carece de justificación. Si analizamos las situaciones en las que se plantea la licitud moral de las conductas eutanásicas de acuerdo con este principio, podemos llegar a la conclusión de que no estaría justificada la restricción de la libertad de elección del sujeto en aquellos casos en los que no se generara un daño a terceros. La restricción de la libertad de un sujeto, derivada de la imposición de un bien, es un atentado contra la autonomía individual, ya que podríamos afirmar que el bien (o la concepción del bien) que asuma un sujeto debe ser el resultado de una elección personal y no de una imposición por parte de terceros. Sólo en ese caso cabrá atribuir a esa elección un auténtico sentido y valor moral.

Ciertamente, en aquellas situaciones en las que no se accede a la pretensión del sujeto que en determinadas condiciones reclama la aplicación de una técnica eutanásica, estamos ante una imposición de una determinada concepción del bien. Esto me parece evidentemente claro cuando el argumento en el que se apoya la negativa está vinculado a una explicación perteneciente por tanto al ámbito de la ética privada. Esa negativa supone una violación de la autonomía individual, entendida, con Nino, a partir de tres elementos básicos: la capacidad de valorar, la individualidad y la capacidad de tomar decisiones efectivas.<sup>60</sup> Como señala Marina Gascón, “al sostener que la vida es indisponible incluso por su propio titular, se está asumiendo implícitamente la imposición de un límite bastante serio al principio de autonomía de los individuos, razón por la cual la tesis de la indisponibilidad de la vida peca... de enmascarar un cierto paternalismo”.<sup>61</sup>

Creo que el análisis de la cuestión que nos ocupa en términos de tensión entre autonomía y paternalismo puede ser fructífera. Y es que, en realidad podemos plantearnos hasta qué punto esa negativa frente al que reclama una conducta eutanásica no implica una imposición de una concepción del bien frente a su voluntad. Si ello es así, esa negativa podría ser entendida como un caso de paternalismo, y más en concreto como un caso de paternalismo indirecto, o impuro, que es aquel en el que se protege a una persona a través de la imposición de sanciones a terceros. Es decir, se sanciona a un sujeto A con la intención de proteger al sujeto B. En estos

<sup>60</sup> Nino, C. S., “La autonomía constitucional”, *cit.*, pp. 33 y ss.

<sup>61</sup> Gascon, M., “Problemas de la eutanasia”, *cit.*, p. 103.

casos, la libertad que se restringe directamente es la de A, pero también se limita la de B —de manera indirecta— ya que a través de la sanción que se impone a A se elimina una posibilidad de actuación por parte de B.<sup>62</sup> La aceptabilidad de esa negativa dependería de su mayor o menos justificación. En efecto, el paternalismo no es *ex definitione*, aceptable o inaceptable; por el contrario, su aceptabilidad o inaceptabilidad depende de la presencia u ausencia de buenas razones a favor de la imposición.

Cuando nos enfrentamos con la cuestión del paternalismo, el primer problema con el que nos encontramos es con el de su conceptualización y caracterización. Gerald Dworkin lo ha definido como “la interferencia en la libertad de acción de una persona justificada por razones que se refieren exclusivamente al bienestar, al bien, a las necesidades a los intereses o a los valores de la persona coaccionada”.<sup>63</sup> De acuerdo con esta definición, que podemos asumir como referencia, para poder caracterizar una conducta como paternalista deberían concurrir tres elementos básicos: en primer lugar, existe una restricción de la libertad de una persona o, podríamos añadir, de su protagonismo efectivo a la hora de tomar decisiones; en segundo lugar, la intención de la intervención paternalista tiene como objetivo salvaguardar los intereses de la persona sobre la que se interviene, y en tercer lugar, la intervención no cuenta con la aceptación de la persona. A la vista de lo anterior, podemos adelantar que aquellos casos en los que no se atiende el requerimiento de conductas eutanásicas por parte del individuo que se encuentra en determinadas circunstancias podrían ser caracterizados como casos de paternalismo. Parece evidente que en estos casos se produce una intervención restrictiva en las decisiones del sujeto —a través de la estrategia indirecta propia del paternalismo impuro—, por parte de un tercero, con la intención de asegurar sus intereses. Pero es cierto que, de acuerdo con esta interpretación, nos deberíamos enfrentar con el problema de hasta qué punto, en realidad, una negativa al requerimiento de una conducta eutanásica no puede ser considerada más como un caso de auténtico moralismo que de paternalismo.

Las fronteras conceptuales que separan al moralismo del paternalismo en ocasiones pueden ser muy difusas. En todo caso, aquello que está ausente en el moralismo es la intención favorecedora de los intereses del sujeto.

---

<sup>62</sup> Frente al paternalismo indirecto o impuro, el paternalismo directo o puro consiste en la directa limitación de la libertad del sujeto al que se pretende proteger. Véase Dworkin, G., “El paternalismo”, trad. de J. Málem, en Betegón, J. y Páramo, J. R. de (eds.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Barcelona, Ariel, 1990, pp. 149 y 150; Tomás-Valiente Lanuza, C., *La disponibilidad de la propia vida en el derecho penal*, Madrid, CEPC-BOE, 1999, pp. 26 y ss.

<sup>63</sup> Dworkin, G., “El paternalismo”, *cit.*, p. 148.

También en el moralismo, como en el paternalismo, existe una restricción en la libertad y en la decisión del sujeto; pero en el caso del moralismo la restricción está apoyada en consideraciones referidas al valor de una moralidad intrínseca y objetiva, que por su mismo peso y calidad deben ser impuestas. En el moralismo, a diferencia del paternalismo, no cabe la consideración a los intereses y a las preferencias del individuo.

Pues bien, asumiendo la anterior caracterización del paternalismo, podemos asumir en este momento una conclusión provisional: a priori, el paternalismo parece una negación de la autonomía individual. En efecto, si lo que se pretende es favorecer los intereses del sujeto, parecería lo más lógico que, siendo éste el mejor conocedor de los mismos, tuviera libertad a la hora de actuar de acuerdo con los mismos. Así planteada la cuestión, parecería que el paternalismo parece difícilmente justificable. Pero lo que es cierto es que el paternalismo puede encontrar justificaciones, que van a depender del juicio que merezca la posición en la que se encuentra el individuo a la hora de identificar sus mejores intereses y actuar de acuerdo con los mismos. En este punto nos encontramos con dos cuestiones. Por una parte, la referida a la identificación de los intereses individuales; por otra, la referida a la capacidad del sujeto a la hora de actuar en consecuencia (asumiendo, naturalmente, que los sujetos tienden a actuar de acuerdo con sus preferencias e intereses).

A la hora de identificar aquello beneficioso para el individuo, aquello que le interesa, creo que son posibles al menos dos estrategias. En primer lugar, sería posible optar por la identificación de intereses “objetivos”, de situaciones que *per se* son beneficiosas —o así deben ser entendidas— en relación con el individuo, más allá de sus preferencias personales. Si se defiende esta posibilidad, necesariamente hay que identificar esos intereses objetivos y justificar por qué son superiores a las preferencias individuales. En segundo lugar, cabe pensar en el protagonismo del sujeto a la hora de definir esos intereses; es el sujeto el que toma la decisión a la hora de señalar sus preferencias, asumiendo las responsabilidades al respecto. Parece razonable pensar que esta segunda estrategia es más fácilmente armonizable con las exigencias de la autonomía individual que la primera.

Si, por un lado, hemos afirmado el valor de la autonomía individual y del protagonismo de la decisión libre del sujeto a la hora de identificar sus intereses y, por otro, se ha hecho referencia a la posibilidad de que el paternalismo esté justificado en determinadas ocasiones, estamos obligados a preguntarnos por la justificación del paternalismo; es decir, debemos establecer en qué ocasiones la decisión libre del sujeto no le asegura la identificación y la consecución de sus mejores intereses. En este punto, podemos

recurrir a la noción de competencia, tal y como ha sido caracterizada por Ernesto Garzón Valdés: “capacidad de una persona para hacer frente racionalmente o con una alta probabilidad de éxito a los desafíos o problemas con los que se enfrenta”.<sup>64</sup> De acuerdo con esta propuesta, el sujeto competente, o que se encuentra en una situación de incompetencia, estaría en condiciones de elegir y decidir de manera que aseguraría —o, al menos, posibilitaría— la consecución de sus preferencias. Por el contrario, la ausencia de competencia le niega al sujeto esa capacidad.

Es precisamente en este punto en el que podemos comenzar a plantearnos la posibilidad de un paternalismo justificado: allí cuando el sujeto carece de la competencia necesaria para decidir lo mejor para él, entendida esta competencia como competencia básica, le referida a la capacidad del individuo a la hora de afrontar situaciones “normales” en relación con los contextos de su existencia, y no como competencia “relativa”, que es la que atañe a situaciones específicas y concretas que exigen especiales destrezas por parte del sujeto. En esos casos, la actuación paternalista respondería al deber moral de evitar el peligro o de posibilitar el bien a aquel sujeto que por sí mismo no lo puede lograr. Recordemos que es el mismo Garzón el que identifica los casos esenciales en los que se carece de competencia básica, y que estarían caracterizados por la ignorancia de los elementos esenciales de la situación en la que el sujeto debe actuar, por la fuerza de voluntad reducida que impide tomar decisiones, por la reducción temporal o definitiva de facultades mentales, por la actuación bajo compulsión y por la actuación irracional. En todo caso, el paternalismo estaría justificado siempre y cuando se constatará la ausencia de esa competencia en el sujeto.

Pues bien, regresemos a aquellas situaciones en las que se plantea la legitimidad moral de las conductas eutanásicas y planteémoslas en términos de contradicción entre autonomía y paternalismo. Así, una negativa a la solicitud de una persona que se encuentra en una de las situaciones a las que nos hemos referido en una parte anterior del trabajo estaría justificada siempre y cuando se considerara que el sujeto carece de la competencia que le permite elegir sus propias concepciones del bien, con independencia del juicio que éstas puedan merecer. Creo que de la misma manera que sería inmoral adelantar la muerte a aquella persona que, encontrándose en esas circunstancias, rechaza cualquier intervención al respecto, también lo sería desatender el requerimiento en sentido contrario. Y en ambos casos por respeto a su autonomía individual. Y ello, con independencia de que el re-

---

<sup>64</sup> Garzón Valdés, E., “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, en *idem*, *Derecho, ética y política*, Madrid, CEC, 1993, p. 371.

querimiento se haya producido en el pasado (a través de un testamento vital, por ejemplo) o sea presente.

Se podría argumentar que es difícil comprender que un ejercicio de la autonomía individual conduzca al sujeto a una situación en la que no va a existir posibilidad alguna de ejercer esa autonomía. Eso es lo que ocurriría —podría afirmarse— en aquellos casos en los que la decisión del sujeto consistiera en solicitar la muerte. Pero habría que recordar en este punto que el ejercicio de la autonomía constituye un bien para el sujeto desde el momento en que tiene la posibilidad de elegir entre las distintas opciones que se plantean a lo largo de su vida. Las situaciones de “indignidad irreversible”, en las que se discute sobre la licitud moral de la eutanasia, se caracterizan precisamente por la ausencia de esas posibilidades, desde el momento en que el proceso de muerte se ha iniciado de manera inexorable.

En definitiva, las exigencias de tomarnos la autonomía individual en serio y de asumir sus consecuencias condicionan, en mi opinión, la respuesta que en términos morales ofrezcamos a las personas que quieren dejar de sufrir y que reclaman el reconocimiento y la atención a su derecho a morir con dignidad. La exigencia de este derecho puede tener diversos contenidos. Tal constatación no es sino una exigencia de coherencia en el respeto a la autonomía individual, que no necesariamente debe ser interpretada de manera unidireccional. En todo caso, la aceptación del derecho a morir con dignidad implicaría que el derecho a la vida se interpreta como un derecho discrecional, entendido como un área de autonomía en el que el titular del mismo tiene derecho a decidir, frente a su consideración como un derecho obligatorio, que elimina cualquier tipo de discreción en cuanto a su contenido, dejando sólo una posibilidad de ejercicio.<sup>65</sup> La caracterización de este derecho como discrecional implica por tanto la posibilidad de considerarlo tanto como derecho “negativo”, como derecho “positivo”.<sup>66</sup> En el primer caso, se alude a la exigencia moral de no sufrir limitaciones de la libertad contra la propia voluntad o intervenciones no deseadas; en el segundo caso, se hace referencia a un derecho de autonomía a la hora de elegir los propios

---

<sup>65</sup> Como Joel Feinberg recuerda, de la distinción entre la consideración del derecho a la vida como un derecho discrecional o como un derecho obligatorio, se derivan consecuencias normativas. En el primer caso, “mi vida, también es mía, me pertenece, soy soberano en relación a ella; en la medida que lo relativo a vivir o morir descansa dentro de los límites de mi poder, yo soy el patrón”; en el segundo, el derecho a la vida, “es el deber de permanecer vivo tanto como uno pueda, o, por lo menos el deber de no disponer de nuestra vida o de no cooperar con otros para que lo hagan”. “Eutanasia voluntaria y el derecho inalienable a la vida”, *Anuario de Derechos Humanos*, 7, 1990, p. 76.

<sup>66</sup> Lecaldano, E., *Bioética. Le scelte morali*, cit., p. 83.

estilos de vida y preferencias, incluidas las referidas al final de aquélla. En este punto, se han señalado diversos contenidos de este derecho:<sup>67</sup> 1) derecho a rechazar toda decisión ajena que lleve a una muerte no deseada; 2) derecho a morir en condiciones de tranquilidad y serenidad, de acuerdo con los requerimientos de la propia conciencia; 3) derecho a rechazar el encarnizamiento terapéutico; 4) derecho a rechazar cualquier tratamiento médico, aunque ese rechazo desemboque en la muerte; 5) derecho a expresar anticipadamente la voluntad sobre las condiciones del proceso de muerte, de hallarse en determinadas circunstancias; 6) derecho a recibir tratamientos paliativos del dolor; 7) derecho a determinar el momento de la propia muerte. Podría afirmarse que todos estos contenidos forman parte del derecho a morir con dignidad, aunque lo cierto es que no todos ellos son aceptados sin discusión de la misma manera.<sup>68</sup> La posición que la sociedad y el derecho asuman en relación con ellos no será sino expresión del punto de vista que se comparta respecto al valor de la autonomía individual.

Pero además, el respeto a la autonomía implica la real efectividad de las decisiones. Para que el derecho a morir con dignidad sea efectivo, en el caso de las conductas eutanásicas se exige la intervención de otros individuos, sin la cual el contenido de la decisión del sujeto no se puede materializar. En el caso de una hipotética despenalización de la eutanasia, la petición del sujeto deberá ser atendida por otras personas, que serían las que llevarían a cabo las correspondientes conductas eutanásicas. Procede plantearse por lo tanto la justificación de esa exigencia. En este sentido, creo que si se parte del reconocimiento de la autonomía como valor moral supremo, como requisito de la plena humanidad del sujeto, pueden existir buenas razones morales para atender a esa exigencia cuando se produce en el contexto de una situación trágica, como aquellas en las que estamos pensando, y cuando la petición supone generar un bien para el sujeto.

---

<sup>67</sup> Mendez Baiges, V., *Sobre morir. Eutanasias, derechos, razones, cit.*, pp. 54-57.

<sup>68</sup> Es H. Küng es el que se refiere a la eutanasia “indiscutida” y a la eutanasia “discutida”, en Küng, H. y Jens, W., *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, trad. de J. L. Barbero, Madrid, Trotta, 1997, pp. 32 y ss. Las afirmaciones que formarían parte del ámbito de lo indiscutible son: el rechazo moral a toda forma de eutanasia impuesta; la aceptación ética responsable de una auténtica ayuda a morir, o eutanasia sin acortamiento de la vida; la aceptación ética responsable de la ayuda a morir pasiva, o eutanasia con acortamiento de la vida como efecto secundario. La eutanasia activa sería la eutanasia “discutida”.