

CAPÍTULO DÉCIMO PRIMERO

LA EUTANASIA ACTIVA VOLUNTARIA: ¿EXISTE UN DERECHO A MORIR?

I. LA CUESTIÓN DEL DERECHO A DISPONER DE LA PROPIA VIDA

No es necesario extender demasiado los estudios para constatar que el núcleo central de la ética social contemporánea se formula, en especial a partir de la década de los cincuenta, en términos casi exclusivamente de derechos individuales; en efecto, desde que las Naciones Unidas promulgaron la llamada Declaración Universal de Derechos Humanos, comenzó a generalizarse en la cultura ética y jurídica de occidente la tendencia cada vez más pronunciada a resolver principios, deberes y exigencias morales en términos de estrictos derechos. Este fenómeno significó un evidente empobrecimiento o reducción en el ámbito de la ética, del que se fue excluyendo, o al menos postergando, toda la temática de las virtudes, deberes, valores y objetivos de excelencia humana,⁵⁵⁰ para centrarse casi en exclusiva en las facultades jurídicas o jurídico-morales de los sujetos. Ahora bien, dentro de este amplio campo de las exigencias ético-jurídicas de los sujetos humanos, se han efectuado numerosas clasificaciones y subdivisiones; una de las más difundidas es la que divide a los derechos según “generaciones”, es decir, a partir de las diversas etapas históricas en las que fueron apareciendo y adquiriendo relevancia.

En este sentido, un buen número de autores ha dividido los derechos en cuatro “generaciones”, que si bien no tienen una estricta continuidad histórica, se pretende que tengan una cier-

⁵⁵⁰ Véase Massini Correas, C. I., “Verdad, libertad y el paradigma ético contemporáneo”, *Sapientia*, Buenos Aires, núm. 206, 1999, pp. 427-435.

ta secuencialidad lógica o racional;⁵⁵¹ estas “generaciones” son las siguientes: (i) derechos de la primera generación o derechos libertades, que establecen ámbitos de libertad de los individuos exentos de la actuación del estado, del que exigen sólo una abstención; (ii) derechos de la segunda generación o derechos sociales, con los que se pretende establecer las condiciones económico-sociales necesarias para el ejercicio más igualitario posible de los derechos libertades, y para cuyo cumplimiento resultan necesarias ciertas actuaciones positivas del estado o de los particulares; (iii) derechos de la tercera generación o derechos difusos, entre los que se incluyen los vinculados con el medio ambiente⁵⁵² y aquéllos que no tienen un sujeto deudor suficientemente determinado, como *v. gr.* el denominado derecho a la paz o los llamados derechos de las generaciones futuras; (iv) finalmente, si bien el contenido de los derechos de la cuarta generación resulta altamente discutido, en general se hace referencia con ellos a lo que podemos llamar “derechos de emancipación”, es decir, supuestos derechos vinculados con la afirmación a ultranza de la autonomía del sujeto contra toda subordinación a normas éticas objetivas, en especial las propuestas por las concepciones morales tradicionales.⁵⁵³

Entre estos últimos derechos, ha comenzado a defenderse en los años más recientes el llamado “derecho a morir”,⁵⁵⁴ o “de-

⁵⁵¹ Véase Ara Pinilla, I., *Las transformaciones de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 94 y ss.

⁵⁵² Véase Martínez Pujalte, A. L., “Los derechos humanos como derechos inalienables”, en Ballesteros, J. (ed.), *Derechos Humanos*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 95 y ss.; también Squella Narducci, A., “¿Nuevas generaciones de derechos humanos?”, *Estudios sobre derechos humanos*, Valparaíso-Chile, EDEVAL, 1991, pp. 189 y ss.

⁵⁵³ Véase Lo Duca, J. M., “Derechos del erotismo y derechos al erotismo”, *Janus*, Buenos Aires, núm. 5, 1966, pp. 79 y ss. Para la crítica de estas concepciones, véase Cotta, S., “Le problème du fondement des droits de l’homme”, *Memoria del X Congreso Mundial de Filosofía del Derecho*, vol. VI, México, UNAM, 1982, pp. 46 y ss.

⁵⁵⁴ Acerca de esta terminología, véase Kass, L. R., “Is There a Right to Die?”, *Hastings Center Report*, enero-febrero de 1993, pp. 34 y ss.

recho a disponer de la propia vida”, conforme al cual correspondería respetar a ultranza la voluntad autónoma de los sujetos respecto a la duración de su existencia, hasta el límite de configurarse un derecho —reclamo por el que toda persona podría exigir a otros— en especial a los médicos que lo atienden —que le quiten activa y directamente la vida a su solo requerimiento. Escribe a este respecto el bioeticista ultraliberal Max Charlesworth, que

El derecho a la autonomía o autodeterminación es de hecho el fundamento de todos los demás derechos humanos, ya que no tendría ningún sentido hablar de ‘derechos’ a no ser que seamos capaces de decidir por nosotros mismos y ser responsables de nuestra vida... Este derecho a la autonomía moral, como hemos visto, lleva consigo un derecho subsidiario a controlar la duración de la vida de uno y la manera de morir.⁵⁵⁵

De acuerdo con este razonamiento, existiría indudablemente un derecho humano a disponer al momento y modalidades de la propia muerte, derecho que supondría el deber estricto de otros —en especial de los médicos— de proporcionar a su titular los medios correspondientes.

Pero el planteamiento de este derecho no está exento de ambigüedades, toda vez que con la locución “derecho a morir” y las relacionadas con ella, se designa toda una serie de situaciones radicalmente diferentes, tales como las ejemplificadas por los siguientes casos: (i) el conocido caso *Cruzan*, en el que una mujer en situación de coma irreversible, sólo podía continuar viviendo por medio de mecanismos artificiales de respiración y alimentación y cuyos padres reclamaron judicialmente la suspensión de los tratamientos para dejarla morir naturalmente;⁵⁵⁶ (ii) el caso

⁵⁵⁵ Charlesworth, M., *La bioética en una sociedad liberal*, trad. de M. González, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 43. Véase Meisel, A., *The Right to Die*, vol. I-II, Nueva York, John Wiley & Sons, 1995.

⁵⁵⁶ Véase Finnis, J., “The «Value of Human Life» and «The Right to

Dax Cowart,⁵⁵⁷ en el que un hombre, seriamente quemado en un accidente y que sólo podía subsistir por medio de tratamientos dolorosos, pero en pleno estado de conciencia, solicitaba él mismo que se suspendieran esos tratamientos para dejarse morir, o finalmente, (iii) el caso *Jane Adkins*, en el que una mujer con los primeros síntomas del *Mal de Alzheimer*, pero en perfecto estado de conciencia, solicitó al célebre doctor Kevorkian que la conectara a su “máquina de la muerte” para terminar sus días antes de que la enfermedad avanzara demasiado.

En todos estos casos se ha hablado de “derecho a morir”, pero es bien claro que se trata de realidades esencialmente diferentes, que merecen un juicio ético diferente y que plantean cuestiones jurídicas y morales diversas. En el presente trabajo, y por cuestiones de rigor metodológico, vamos a limitarnos a tratar el caso de quienes, en plena posesión de sus facultades, afectados o no de una enfermedad terminal, deciden exigir a otros, especialmente a sus médicos, que les proporcionen los medios para morir de modo rápido e indoloro; en la generalidad de los casos, el solicitante estará afectado de un mal incurable y resultará previsible que habrá de sufrir dolores o incomodidades de diversa índole en el transcurso de su enfermedad, pero esta última circunstancia no es estrictamente necesaria en la situación que estudiaremos. Es más, prescindiremos deliberadamente de este tipo de situaciones —de la terminalidad y de la presencia de dolores— en el tratamiento del tema del derecho a morir, ya que ellas no resultan estrictamente necesarias para el planteamiento acerca de la existencia de ese derecho.

Esto significa que *no trataremos ni discutiremos*: (i) los casos en los cuales personas en coma irreversible y afectadas de una enfer-

Death»: Some Reflections on Cruzan and Ronald Dworkin”, *Southern Illinois Law Journal*, vol. 17, 1993, pp. 559 y ss., así como Hooft, P. F., “El caso Nancy Cruzan: ¿eutanasia, ortotanasia o encarnizamiento terapéutico?”, *Bioética y derechos humanos*, Buenos Aires, 1999, pp. 81 y ss.

⁵⁵⁷ Véase Cavalier, R. y Covey, P. K., *A Right to Die? The Dax Cowart Case*, Londres-Nueva York, Routledge, 1996.

medad terminal no pueden permanecer vivas sin la asistencia de respiradores, corazones artificiales, etcétera, y el problema que se plantea es el de continuar o no con la aplicación de esos medios extraordinarios de subsistencia, sin los cuales la muerte se produciría irremediabilmente de modo natural; en estos tipos de casos algunos autores como Hans Jonas hablan de “derecho a morir”, pero se trata de situaciones esencialmente diferentes de aquellas en las que esa locución se aplica con más propiedad;⁵⁵⁸ (ii) las situaciones en las que una persona con una enfermedad incurable y que conducirá casi seguramente a la muerte, es medicada con calmantes o sedantes que pueden acelerar su muerte, pero con el único objetivo de mitigar sus dolores; en estos casos se asume el riesgo de la muerte como posible efecto colateral, pero la finalidad central del tratamiento es la de reducir los dolores y angustias que puede sufrir el paciente; en estos y otros casos similares se habla de *eutanasia indirecta*, pero su consideración bioética o biojurídica es radicalmente diferente de la que corresponde al tipo de situaciones que nos interesa abordar en esta oportunidad.⁵⁵⁹

Dicho brevemente, abordaremos aquí sólo la cuestión de saber si existe en los sujetos humanos un derecho estricto a disponer de su propia vida —aun en el caso de que se requiera colaboración de otro sujeto— en el momento y en el modo en que lo consideren oportuno, estemos o no en presencia de una enfermedad terminal o de una declinación física o mental definitiva. Algunos autores hablan en este caso de *suicidio asistido*, pero la tónica general es la de hablar en estas situaciones de la existencia —o

⁵⁵⁸ Jonas, H., “Técnicas de aplazamiento de la muerte y derecho a morir”, en *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, trad. de C. Fortea Gil, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 159 y ss.

⁵⁵⁹ Para la consideración de las diversas situaciones que pueden presentarse con ocasión de la muerte humana y su tratamiento bioético, véase Roa, A., *Ética y Bioética*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998, pp. 111 y ss.; Romeo Casabona, C. M., *El derecho y la bioética ante los límites de la vida humana*, Madrid, Centro de Estudios Areces, 1994, pp. 419-490; Sgreccia, E., *Manual de Bioética*, trad. de V. M. Fernández, México, Diana, 1996, pp. 605 y ss., y Vidal, M., *Bioética. Estudios de bioética racional*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 62-71.

no— de un presunto “derecho a morir”, o bien “a disponer de la propia vida”.⁵⁶⁰ A esos efectos, desarrollaremos primero algunos de los argumentos centrales esgrimidos a favor de la existencia de ese derecho, centrándonos en el pensamiento de algunos de sus más destacados defensores: (i) el profesor norteamericano Ronald Dworkin, quien fuera consultado oficialmente por el Congreso de los Estados Unidos y por el Parlamento inglés, acerca del tema de la des-incriminación de la eutanasia;⁵⁶¹ (ii) el teólogo alemán Hans Küng, y (iii) el iusfilósofo argentino Martín Diego Farrell. Luego de esta exposición discutiremos los supuestos teórico-filosóficos de esta defensa del “derecho a morir”, para finalizar con algunas conclusiones acerca de la pertinencia o no de ese pretendido derecho. El nivel de consideración que adoptaremos será el de la filosofía práctica, en especial de la filosofía jurídica, que es en el que se debaten actualmente estas cuestiones, ya que desde el punto de vista jurídico-positivo la enorme mayoría de las legislaciones, incluida la Argentina, no aceptan la existencia de ese derecho.⁵⁶²

⁵⁶⁰ El derecho a disponer de la propia vida fue defendido por varios de los más notorios eticistas y filósofos del derecho norteamericanos en una presentación que efectuaron, en calidad de *Amicus Curiae*, ante la Corte Suprema norteamericana cuando ésta tuvo que resolver acerca de la despenalización de la eutanasia (lo hizo negativamente) en el caso *Washington v. Glucksberg* (117 s. Ct. 2258, 138, L.Ed. 2d. 772 1997). Véase Dworkin *et al.*, “Assisted Suicide: The Philosophers Brief”, *The New York Review of Books*, Nueva York, marzo de 1997, pp. 41 y ss. Sobre esta presentación, véase Padrón, H., “Consideraciones sobre las perspectivas actuales del morir humano”, *Sapientia*, Buenos Aires, núm. LIV-206, 1999, pp. 253 y ss.

⁵⁶¹ Véase, sobre las ideas de Dworkin a este respecto, Stith, R., “Sobre la muerte y Dworkin. Una crítica de la teoría de la inviolabilidad de Ronald Dworkin”, *pro manuscripto*, 1999.

⁵⁶² Véase Gelli, M. A., “La prohibición del suicidio asistido. (La) Garantía de la igualdad en una sentencia de la Corte Suprema de los Estados Unidos”, *La Ley*, Buenos Aires, t. 1998-B, Sección Doctrina, 1998, pp. 1346 y ss.

II. SOBRE DWORKIN Y OTROS ARGUMENTOS EN FAVOR DEL “DERECHO A MORIR”

A pesar de lo extenso, matizado y alambicado de su posición,⁵⁶³ cuando se dejan de lado todos los rodeos y se va al meollo de las cosas, el pensamiento de Dworkin termina reduciéndose en definitiva a una forma más del difundido anti-paternalismo autonomista,⁵⁶⁴ tal como se desprende de los párrafos finales del capítulo que dedica específicamente a tratar el problema de la muerte humana; en efecto, allí escribe:

Existe la suposición extendida de que la eutanasia activa —el hecho de que los médicos maten a pacientes que suplican morir— siempre constituye una afrenta a ese valor (el de la santidad de la vida) y debería, por esa razón, prohibirse. Pero la pregunta que provoca la eutanasia no es si la santidad de la vida debería ceder ante algún otro valor, como la humanidad o la compasión, sino cómo se debería comprender y respetar la santidad de la vida... porque nadie puede tratarlos (a estos valores) como suficientemente triviales como para aceptar las órdenes de otras personas acerca de lo que esos valores significan. Hacer que alguien muera en una forma que otros aprueban, pero que él cree que es una contradicción horrorosa con su propia vida, constituye una devastadora y odiosa forma de tiranía.⁵⁶⁵

⁵⁶³ Véase para la exposición detallada del pensamiento de Dworkin en este punto, Massini Correas, C. I. y Zambrano, P., “Vida humana, autonomía y el final de la existencia: ¿existe un derecho a disponer de la propia vida?”, en Borda, G. A. (comp.), *La persona humana*, Buenos Aires, La Ley, 2001, pp. 105-137.

⁵⁶⁴ Véase Massini Correas, C. I., “La concepción deontológica de la justicia: el paradigma kantiano”, *Anuario da Faculdade de Direito da Universidade da Coruña*, La Coruña, núm. 3, 1999, pp. 351 y ss.

⁵⁶⁵ Dworkin, R., *El dominio de la vida*, trad. de R. Caracciolo y V. Ferreres, Barcelona, Ariel, 1998 (edición original: Dworkin, R., *Life's Dominion. An Argument About Abortion and Euthanasia*, Londres, Harper Collins Publishers, 1993).

De aquí se desprende que luego de toda la larga y trabajosa argumentación acerca de los intereses críticos de los hombres, la santidad de la vida, el “modelo del desafío” y el significado de la muerte, todo termina en la necesidad de que el Estado y los demás particulares no interfieran con la autonomía⁵⁶⁶ de cada sujeto en lo que respecta a la forma de morir, la que puede ser determinada por cada uno libremente y debe ser tratada con igual consideración y respeto por todos. Dicho de otro modo, existiría un derecho moral irrestricto a fijar las condiciones de la propia muerte sin interferencias de nadie; cualquier otra alternativa significaría caer en el repudiable paternalismo, al que Dworkin califica, tomando prestados los epítetos a Kant,⁵⁶⁷ como “odiosa tiranía”. No se trata, por lo tanto, en el caso de Dworkin, sino de una versión más alambicada y compleja de la ética liberal centrada en la autonomía entendida de modo absoluto y en la negación de cualquier actividad —“paternalista”— del estado ordenada al bien de los ciudadanos.⁵⁶⁸

Pero antes de concluir con el pensamiento de Dworkin, es preciso señalar especialmente el particular modo de razonar y argumentar que utiliza el jurista norteamericano en todos sus desarrollos acerca del derecho a disponer de la propia vida: en todos ellos los argumentos centrales se basan en remisiones a la presunta opinión de “la mayoría de las personas”, “la gente”, “muchas personas”, “muchos”, “la mayoría de la gente”, “frecuentemente”, o bien “algunos individuos”. Ahora bien, Dworkin no hace nunca el intento serio de probar, aunque sea por indicios o indirectamente, la plausibilidad de esas opiniones, al menos en lo que

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 279. Véase Padrón, H., “Consideraciones sobre las perspectivas actuales del morir humano”, *Sapientia*, Buenos Aires, núm. LIV-206, 1999, pp. 253 y ss.

⁵⁶⁷ Véase Kant, I., “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1992, pp. 118 y ss.

⁵⁶⁸ Véase Arneson, R. J., “Mill versus Paternalism”, *Ethics*, Chicago, núm. 90-4, 1980, pp. 490 y ss.

a la eutanasia o al suicidio asistido se refiere: no se hace mención de ninguna encuesta, no se remite a algún referéndum, ni a la legislación de cierto número de países.⁵⁶⁹ No se está afirmando que este tipo de referencias tengan una especial fuerza argumentativa, sino que *ni siquiera* se remite a ellas, por lo que el nivel argumentativo de todos los razonamientos dworkinianos es de una debilidad manifiesta y especialmente llamativa en un profesor de Oxford y Harvard. En rigor, lo que hace Dworkin es remitirse a una presunta *communis opinio* liberal como si se tratara de un punto de partida incontrastable; esto resulta ser, en sede filosófica, una falencia de proporciones, ya que casualmente el cometido central de la filosofía es el de someter a la prueba de la racionalidad rigurosa las opiniones corrientes de los ciudadanos comunes.⁵⁷⁰

Otra argumentación en favor de la eutanasia activa voluntaria o suicidio asistido es la desarrollada por el teólogo cristiano —originariamente católico— Hans Küng, en especial en un libro publicado con el título de *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*.⁵⁷¹ Allí el teólogo suizo manifiesta que su objetivo en ese trabajo es el de “iniciar el necesario cambio de mentalidad... sin razonamientos fundamentalistas o autosuficientes” y admite ser consciente de que

Nuestro alegato a favor de la ayuda a morir activa, o eutanasia activa, por la que nos pronunciamos, ha de tropezar con múltiples oposiciones. Pero quizá encuentre también múltiples adhesiones —concluye— entre aquellos que quisieran encontrar una nueva manera de tratar la última gran cuestión de toda vida: con la con-

⁵⁶⁹ Dworkin se refiere a encuestas, plebiscitos, etcétera, sólo con referencia al aborto y en casi todos los casos de modo muy discutible. Véase *ibidem*, pp. 22-25, 31, 51, 67-68, 82-91.

⁵⁷⁰ Véase Lauth, R., *Concepto, fundamentos y justificación de la filosofía*, trad. de R. Gabás, Madrid, Rialp, 1975, pp. 113 y *passim*.

⁵⁷¹ Küng, H. y Jens, W., *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, trad. de J. L. Barbero, Madrid, Trotta, 1997. Sobre Küng, véase Composta, D., *La nuova morale e i suoi problemi*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1990, pp. 146 y ss.

ciencia de que la propia autonomía personal, presupuesto de una existencia fiable y ejemplar en lo personal y en lo social, no tiene porqué acabar allí donde empieza el morir.⁵⁷²

La argumentación de Küng a favor de la existencia de un derecho a la eutanasia activa parte de una declaración efectuada por las *Right to Die Societies* en 1976 en Tokio, en la que se proclamaba programáticamente que “cada persona debe decidir por sí misma sobre su vida y su muerte”.⁵⁷³ A partir de allí, el teólogo estudiado argumenta que casualmente porque el hombre es persona en todos los tramos de su vida, ha de tener el derecho de decidir el modo y el tiempo de morir, es decir, el “derecho a una muerte y una despedida digna de seres humanos, no sólo a una vida digna de personas”;⁵⁷⁴ “al seguimiento de Jesús —concluye— corresponde una respuesta según una ética de configuración responsable de la vida... desde su comienzo hasta su final”.⁵⁷⁵

El centro de la argumentación de Küng es, tal como lo evidencia el título del libro, que una muerte en cuya antesala el sujeto pierda la consciencia, deje de controlar sus procesos biológicos y motores o sufra dolores especialmente agudos, significa una pérdida o grave disminución de la dignidad humana. Frente a esta posibilidad, el sujeto cuenta con la autonomía más absoluta para decidir una forma de morir que resguarde esa dignidad amenazada.

Con la libertad [afirma Küng] Dios ha confiado a los hombres el derecho a la *plena* autonomía... ¿es que no ha de prevalecer, también ante el médico, el respeto a la conciencia del paciente y su autodeterminación (incluso en el caso de una libertad posiblemente debilitada)? Lo que no fuera este respeto a la conciencia me parecería un paternalismo desfasado por la medicina.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 10

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 33.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 43.

Y retomando ese camino teológico, el pensador suizo termina afirmando que “el Dios todo misericordia que ha donado la libertad al hombre y le exige la responsabilidad de su vida, también ha confiado precisamente al ser humano moribundo la responsabilidad y la decisión en conciencia sobre el modo y el momento de su muerte”.⁵⁷⁶

Cabe destacar que en toda esta argumentación, Küng habla como teólogo cristiano, aunque en su línea argumental se evidencian algunas características al menos extrañas en el ámbito de la teología; en efecto: (i) el argumento central esgrimido por Küng es, de modo similar a lo que sucede con Dworkin, el argumento estadístico, tratando de mostrar que su posición es compartida por la mayoría de las personas, particularmente en Holanda (?), pero a diferencia del jurista norteamericano, al menos esgrime algunas estadísticas —no siempre bien identificadas— para fundar su posición; (ii) excluye expresamente a la Biblia como *locus theologiae* privilegiado, sosteniendo que “la humanidad se encuentra en esta época en una situación básicamente nueva, para la que no podemos sin más buscar simples recetas en la Biblia”, lo que no le impide recurrir a ese Libro Sagrado cuando resulta conveniente para la defensa de sus afirmaciones, y (iii) extraña su insistencia en dar consejos a la Iglesia católica, a la que considera profundamente equivocada por no receptar la opinión de la que considera la mayoría de sus fieles, que es casualmente la que coincide con sus postulados. “Particularmente a las iglesias —escribe— y en especial a la iglesia católica,⁵⁷⁷ se les demanda que abran un camino intermedio entre el rigorismo moral y el libertinaje moral, contribuyendo así a un consenso, en vez de polarizar y dividir a la sociedad por sus posiciones extremas”.⁵⁷⁸

Finalmente, cabe hacer algunas breves referencias a las argumentaciones desarrolladas por el jurista argentino Martín Diego

⁵⁷⁶ *Ibidem*, pp. 44-54 (énfasis añadido).

⁵⁷⁷ En minúsculas en el original.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 52.

Farrell, en su difundido libro *Ética del aborto y de la eutanasia*.⁵⁷⁹ Farrell comienza su tratamiento del tema de la eutanasia partiendo de la afirmación, que en ningún momento intenta fundar, que prácticamente la totalidad de los argumentos en contra de la eutanasia “son de índole religiosa”.⁵⁸⁰ Contra estos argumentos, propone desarrollar una argumentación estrictamente ética, que comienza con la definición de la eutanasia como “el privar de su vida a otra persona sin sufrimiento físico, a su requerimiento, o al menos con su consentimiento, y en su interés”.⁵⁸¹ Y continúa con su justificación mediante el “argumento anti-paternalista”, según el cual:

Decidir el destino de una persona adulta y con inteligencia normal, es un acto que solamente corresponde a esa misma persona... La única finalidad por la 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 suficiente.⁵⁸²

Y en lo que respecta concretamente al derecho a la muerte, Farrell sostiene que “cualquier persona que comparta una ideología genuinamente liberal admitirá el derecho de un individuo sobre su propio cuerpo. Va de suyo que ese derecho implica el de terminar la vida cuando ese individuo lo desee”; pero como no siempre el individuo está en condiciones de proporcionarse la muerte, Farrell defiende que no existe “nada de contradictorio en decir que esa persona tiene derecho a (que el médico le proporcione) la inyección, lo cual equivale, por supuesto, al derecho

⁵⁷⁹ Farrell, M. D., *Ética del aborto y la eutanasia*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1985. Este autor ha reiterado lo esencial de sus argumentos a favor de la eutanasia en un trabajo publicado con el título de “Eutanasia”, en Guariglia, O. (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 259 y ss.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 106.

⁵⁸² *Ibidem*, p. 109.

a ser muerto”.⁵⁸³ Pero como, por otra parte, “el derecho de una persona parece implicar la obligación de alguna otra persona determinada o de la sociedad en pleno”,⁵⁸⁴ se plantea la cuestión de si existe un deber estricto de los médicos de proporcionar a quien lo desee los medios para morir sin sufrimiento. Farrell afirma que sostener este derecho “parece exagerado”, pero que resulta indudable que es necesario *facultar* al médico para que mate al que lo solicita, con lo cual la eutanasia activa voluntaria dejaría de ser un delito.⁵⁸⁵ Pero si bien no existiría un deber jurídico de matar *en el médico*, para Farrell resulta indudable la presencia de una “obligación moral de acceder a los deseos de su paciente”, estrictamente correlativa del “derecho a la muerte”.⁵⁸⁶

III. RECAPITULACIÓN DE LOS ARGUMENTOS A FAVOR DEL “DERECHO A MORIR”

Luego de esta exposición de las argumentaciones de tres autores bien conocidos a favor de la existencia de un derecho humano o derecho moral a morir o a la disposición de la propia vida, resulta conveniente sintetizar las principales razones esgrimidas en defensa de ese derecho; ellas son las siguientes:

- a) Los derechos de las personas, en especial los derechos suprapositivos: los llamados derechos morales o derechos humanos,⁵⁸⁷ tienen su fundamento central —para estas doctrinas— en la autonomía de las personas, entendida ésta de modo etimológico y absoluto, es decir, como la libertad

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 111.

⁵⁸⁴ *Idem*.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 113.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 120.

⁵⁸⁷ Véase, en este punto, Massini Correas, C. I., *Los derechos humanos en el pensamiento actual*, 2a. ed., Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1994.

radical del sujeto de crear sus propias normas morales;⁵⁸⁸ en este sentido, todos los derechos morales, incluido en este caso el derecho a morir, no son sino modos de expresión o concreciones de aquél derecho general a la autonomía.

- b) Si el derecho básico de todo ser humano es el derecho a la autonomía, resulta consecuente que cualquier intervención del Estado o de otros particulares en las cuestiones referentes al bien del sujeto, aparezca como esencialmente injusta y violenta; se trata de lo que en el pensamiento liberal se llama, siguiendo en esto a Kant, “paternalismo”,⁵⁸⁹ y constituye el modo más oprobioso de tiranía que pueda concebirse, aunque por definición esté ordenado al bien del sujeto autónomo.
- c) La vida y la muerte tienen un valor sólo con referencia y en virtud de la apreciación del sujeto autónomo; por más que se hable en estos contextos de “valor intrínseco” o de “santidad” de la vida, se trata siempre de un valor y de una santidad que son tales con referencia al criterio del individuo humano y jamás con independencia de éste; el hecho de que a veces se haga referencia al consenso o al acuerdo, fáctico o contrafáctico, de un grupo mayor o menor de sujetos, no cambia en nada la cuestión: siempre se tratará de valoraciones radicalmente subjetivas.
- d) Si la autonomía y su ejercicio efectivo son el constitutivo radical de la personificación de los seres humanos y el fundamento excluyente de su dignidad, cualquier circunstancia que afecte o menoscabe el ejercicio de esa autonomía significará un atentado directo y grave contra la dignidad de las personas; en especial, resultan —desde esta perspec-

⁵⁸⁸ Véase, acerca de la noción contemporánea liberal de autonomía moral, Laun, A., *La conciencia. La norma subjetiva suprema de la actividad moral*, trad. de J. M. Yanguas, Barcelona, EIUNSA, 1993, pp. 42 y ss.

⁵⁸⁹ Acerca de la noción de “paternalismo”, véase Fotion, N., “Paternalism”, *Ethics*, Chicago, núm. 89-2, 1979, pp. 191 y ss.

- tiva— gravemente atentatorias de la dignidad humana la privación de la conciencia, la disminución de las opciones posibles, la pérdida de control sobre los procesos vitales y, en general, cualquier circunstancia que atente contra las posibilidades de ejercicio efectivo de la autonomía humana.
- e) Por todo ello, resulta evidente que, en este contexto de ideas, el proclamado derecho a la autonomía incluye el derecho a disponer de la propia vida y de la propia muerte, que tendrían valor sólo con referencia al sujeto y en especial cuando se presentan algunas de las circunstancias que, disminuyendo o eliminando el ejercicio efectivo de esa autonomía, atentarían gravemente contra la dignidad humana; este derecho supondría la obligación moral del Estado y de los médicos de colaborar con el ejercicio de ese derecho de autonomía en lo que respecta al modo y oportunidad de la muerte de cada sujeto.⁵⁹⁰

IV. EL DERECHO A MORIR EN DEBATE: LOS SUPUESTOS FILOSÓFICOS

El debate en sede filosófica, en especial filosófico-práctica, del pretendido derecho humano a la muerte o a la disposición de la propia vida, supone ante todo el establecimiento preciso de los supuestos teóricos de la defensa de ese derecho y la posterior discusión dialéctica de su pertinencia, consistencia y justificación racional. A los efectos de llevar a cabo esa tarea, comenzaremos por la detección de los mencionados supuestos, para encarar luego la inevitable labor de su confutación dialéctica.⁵⁹¹ Todo ello deberá ser realizado de modo sucinto y en alguna medida esquemático, ya que de otra manera estas páginas excederían en mucho las to-

⁵⁹⁰ Véase Singer, P., *Ética práctica*, trad. de G. Ferranti, Napoles, Liguori Editore, 1989, p. 144.

⁵⁹¹ Véase Massini Correas, C. I., “Método y filosofía práctica”, *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 33, 1995, pp. 223 y ss.

leradas para un artículo. Por otra parte, tratar esos supuestos *in extenso* significaría prácticamente llevar adelante un debate en toda la línea con la corriente principal de la ética contemporánea, empresa que resultaría claramente impertinente en este lugar.

El primero de los supuestos de las concepciones que defienden el “derecho a morir” hace referencia a su noción del sujeto moral, es decir, a su percepción práctico-antropológica del hombre en cuanto sujeto de acción, de normatividad y de excelencia moral. Para estas concepciones, que se enmarcan en lo que puede llamarse el “paradigma ético contemporáneo”, el protagonista de la moralidad es el “sujeto hedonista” o “sujeto utilitario”,⁵⁹² es decir, el hombre concebido como:

Un animal apetitivo, inclinado a la persecución y gratificación de una infinita variedad de deseos, impulsos e inclinaciones...; estos seres humanos se ocupan en hacer aquello que desean, o aquello a lo que están espontáneamente dispuestos, o lo que les aparece como ser de su mayor interés realizar, y ello no es directamente objeto de ningún tipo de referencia ética o moral.⁵⁹³

Este modelo contemporáneo del sujeto moral tiene sus raíces en Hobbes, Hume y Kant, y se ha formado a partir de la negación de la concepción clásica del hombre, según la cual éste está constituido radicalmente por una naturaleza práctica que lo ordena finalísticamente a la realización, a través de su conducta libre, de su excelencia o perfección en una vida lograda, la que resulta realizable sólo en el marco de comunidades de existencia.⁵⁹⁴ Frente a esta visión clásica, la concepción moderno-empirista del

⁵⁹² Véase Abbà, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, LAS, 1995, pp. 219 y ss.

⁵⁹³ Veatch, H. B., “Is Kant the Grey Eminence of Contemporary Ethical Theory?”, *Ethics*, Chicago, núm. 90-2, 1980, pp. 218 y 219. *Cf.* Veatch, H. B., *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1990.

⁵⁹⁴ Véase Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, trad. de J. L. del Barco, Madrid, Rialp, 1991, pp. 33 y ss.

hombre lo piensa como un individuo existencialmente aislado, privado de una común naturaleza y portador primario de pasiones e intereses; este sujeto tiene una concepción subjetiva de su felicidad, que se circunscribe fundamentalmente a la satisfacción de sus placeres y a la evitación de los dolores; desprovisto de un fin natural, la razón es en él meramente estratégico-instrumental y esclava de los apetitos y las pasiones.⁵⁹⁵

Ahora bien, como este sujeto está desprovisto de toda naturaleza práctica que marque los límites éticos de su desenvolvimiento personal,⁵⁹⁶ su conducta individual queda radicalmente excluida de la normatividad moral, la que se limita a fijar los límites del obrar referido a otros, en especial de aquél que cause un daño directo y concreto a los demás, en lo que ha dado en llamarse, siguiendo en esto a John Stuart Mill, el “principio de daño”.⁵⁹⁷ Para algunos autores, este sujeto-tipo del pensamiento moral contemporáneamente predominante, debe ser denominado “sujeto liberal”, y puede caracterizarse, siguiendo a Giuseppe Abbà, porque:

Es portador de intereses, pero es un sujeto ‘desvinculado’. Esto significa que él decide absolutamente, ya sea sobre la moral a adoptar en la vida pública, ya sea sobre los valores, formas de vida, concepciones del bien y de la felicidad a adoptar en la vida privada: no reconoce ninguna moral ni ninguna concepción del bien como independientes de su decisión. Y al decidir acerca de los contenidos de la moral, él no procede desde ningún dato normativo previo: ni de tradiciones morales recibidas, ni de vínculos naturales o sociales, ni de roles o funciones sociales; procede en cambio desde principios puramente racionales y aceptables por

⁵⁹⁵ Massini Correas, C. I., “La matriz ilustrada de la justicia en el pensamiento de David Hume”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Buenos Aires, núm. 18, 1998, pp. 285 y ss.

⁵⁹⁶ Acerca de esta problemática, véase Berry, Ch., *Human Nature*, New Jersey, Humanities Press, 1986, *passim*.

⁵⁹⁷ Véase Lyons, D., *Rights, Welfare and Mill's Moral Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1994, pp. 13, 14 y 64.

cualquier agente racional, independientemente de las particulares concreciones de su situación natural, histórica, social, cultural.⁵⁹⁸

Por otra parte, y a raíz de una adopción ilimitada del principio kantiano de autonomía,⁵⁹⁹ este sujeto liberal es considerado como radicalmente autónomo para decidir acerca de las formas del bien humano, de los valores de la conducta y de las normas morales. Es decir, tiene esencialmente la facultad de darse a sí mismo sus normas morales, normas que puede cambiar o reformular, y que no invisten otra obligatoriedad más allá de la que puede otorgarles el mismo sujeto. El límite a esta autonormación sólo existe en el campo de las conductas referidas a otros, y radica en la imposibilidad de realizar conductas que impidan a los demás el propio ejercicio de su personal autonomía. En definitiva, la concepción del sujeto liberal limita la interdicción moral a las conductas que causen daño a otros o impidan el ejercicio de su propia autonomía. El resto, todo el ámbito de la vida personal, de la excelencia humana, de la realización de las exigencias de la humanidad, de la colaboración social, queda excluido del ámbito de la moralidad y librado a la más absoluta autonomía del individuo.⁶⁰⁰

El segundo supuesto filosófico común a las concepciones analizadas radica en su afirmación de la vida como dotada de un valor esencialmente relativo al sujeto moral o a un conjunto de sujetos morales. En efecto, si bien algunos de los autores citados —como, por ejemplo, Dworkin— no hacen profesión explícita de subjetivismo ético y más bien tratan de diferenciarse de las

⁵⁹⁸ Abbà, G., *op. cit.*, p. 261.

⁵⁹⁹ Véase Finnis, J., “Legal Enforcement of «Duties to Oneself»: Kant vs. Neo-kantians”, *Columbia Law Review*, vol. 87, 1987, pp. 433 y ss.

⁶⁰⁰ Véase Massini Correas, C. I., “La concepción «deontológica» de la justicia: el paradigma kantiano”, *Anuario da Faculdade de Direito da Universidade Da Coruña*, La Coruña, núm. 3, 1999, pp. 351 y ss.

formas más extremas del relativismo moral,⁶⁰¹ cuando llega el momento de fundamentar el porqué de la “santidad” de la vida humana, ese mismo autor escribe que “la idea de que la vida es sagrada o inviolable se revela, a la vez, como más compleja y más abierta a interpretaciones diferentes y conflictivas que lo que su uso religioso a veces reconoce, de modo tal que podemos construir otras interpretaciones de esa idea que propongan actitudes más liberales ante la eutanasia”.⁶⁰² Y puesto a “construir” esa versión más liberal de la “santidad” de la vida humana, Dworkin formula constantemente referencias a las propias “convicciones” y a las actitudes y pensamientos del sujeto,⁶⁰³ para concluir que “no podemos argumentar sensatamente que (el sujeto) deba sacrificar sus propios intereses en favor del respeto por la inviolabilidad de la vida humana”.⁶⁰⁴

Con lo que resulta que la “santidad”, “sacralidad” e “inviolabilidad” de la vida humana de la que habla Dworkin no es sino aquella que —en última instancia— es tal para el sujeto, de modo que no puede supra-ordinarse nunca a sus propios intereses. Éstos son los que en realidad cuentan y ni el Estado ni los demás sujetos pueden alegar esa santidad en contra de los intereses personales de cada individuo. De modo tal que, aunque el jurista norteamericano hable de la “importancia objetiva” de la vida humana, en realidad lo que está queriendo decir con esa expresión es, lisa y llanamente, “subjetiva” o “dependiente de los intereses o de la opinión del sujeto”. Un párrafo del mismo Dworkin pone en evidencia su innegable subjetivismo axiológico de base:

Cualquiera que *crea* en la santidad de la vida humana —escribe— *cree* que una vez que una vida humana ha comenzado importa, intrínsecamente, que esa vida se conduzca bien, que la inversión que representa se lleve a cabo y que no se frustre. Las *convicciones*

⁶⁰¹ Véase Dworkin, R., *El dominio*, cit., p. 269.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 281.

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 282.

⁶⁰⁴ *Idem*.

de alguien acerca de sus propios intereses críticos constituyen *opiniones* acerca de qué significa conducir bien su *propia* vida humana, y estas *convicciones* pueden, en consecuencia, comprenderse mejor como una aplicación especial de su compromiso general con la santidad de la vida. Él está ansioso por hacer algo de su propia vida y no simplemente disfrutarla; *la trata como* algo sagrado y de lo que él es responsable, algo que él no debe desperdiciar; *piensa* que es intrínsecamente importante vivir bien y con integridad: esta importancia intrínseca, objetiva, es precisamente lo que amenaza la forma interna del escepticismo; por ello a veces parece tan irresistible.⁶⁰⁵

En este párrafo se evidencia claramente cómo, aunque el jurista norteamericano hable de “santidad de la vida”, de lo “intrínsecamente importante” de vivir bien y de una “importancia objetiva” de la vida, en rigor se está refiriendo a una santidad, objetividad y carácter intrínseco que son tales no en sí mismos, sino sólo *para el sujeto*, ya que en definitiva todo se reduce a “sus convicciones”, a sus “opiniones”, a lo que el sujeto “piensa” y al modo cómo “trata” a la vida. Dicho brevemente: el valor real de la vida humana es sólo aquel que le otorga el mismo sujeto, aunque éste lo piense o lo perciba como “intrínseco”, “sagrado” u “objetivo”.⁶⁰⁶

Finalmente, el tercero, y pareciera que más importante, de los presupuestos filosóficos de las principales defensas del “derecho a morir”, radica en la afirmación de la existencia de un presunto “derecho a la autonomía”, o bien de un “principio de autonomía”, del que dependerían raigalmente todos los derechos morales.⁶⁰⁷ Este “derecho” o “principio de autonomía” ha sido defendido por casi todos los eticistas liberales, a partir de una

⁶⁰⁵ *Idem* (énfasis añadido).

⁶⁰⁶ Véase Benn, P., *Ethics*, Londres, University College London, 1998, pp. 31 y ss.

⁶⁰⁷ Sobre los orígenes filosóficos de ese principio, véase Cianciardo, J., *El conflictivismo en los derechos fundamentales*, Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 155 y ss.

radicalización —y según algunos destacados críticos, tergiversación—⁶⁰⁸ de las doctrinas kantianas, en el sentido de transferir la autonomía desde el “sujeto racional”, titular de la “razón pura práctica”, al “sujeto empírico”, movido, en el esquema de Kant, sólo por intereses, impulsos y pasiones. De este modo, en el esquema liberal, el titular de la autonomía o libertad de autonormación no es ya el sujeto en cuanto puramente racional y ético, sino considerado en su dimensión apetitiva y desiderativa. Este sujeto, en la búsqueda de la satisfacción de sus apetitos y deseos, establecerá sus propias reglas instrumentales, configurando su propio y personal “plan de vida”,⁶⁰⁹ sin otro límite que el extrínseco de no interferir con los planes de vida de los demás.

Escribe a este respecto Carlos Nino, que

Siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no deben interferir con esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución... El bien más genérico que está protegido por el principio de autonomía es la libertad de realizar *cualquier* conducta que no perjudique a terceros.⁶¹⁰

De esta afirmación, el jurista argentino infiere, con todo rigor, que

Los bienes que los derechos individuales protegen, según ese principio, no sólo deben satisfacer la condición de ser recursos que faciliten la libre elección de planes de vida, sino también la de

⁶⁰⁸ Véase Höffe, O., “Rawls, Kant et l’idée de la justice politique”, *L’état et la justice. John Rawls et Robert Nozick: les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne*, París, Vrin, 1988, pp. 59 y ss.

⁶⁰⁹ Véase Nino, C., *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984, pp. 133 y ss.

⁶¹⁰ *Ibidem*, pp. 135-148 (énfasis añadido).

que su posesión no sea incompatible con la materialización del proyecto que el individuo ha elegido; por lo tanto, tales bienes son en principio *disponibles* por sus titulares.⁶¹¹

Ahora bien, de esta disponibilidad de todos los bienes humanos por los individuos, fundada en el principio de autonomía, se sigue como consecuencia necesaria el carácter cuestionable de la punición del suicidio asistido, ya que la vida pasa a ser un bien más entre los disponibles autónomamente por el sujeto.

La revisión de estos argumentos —escribe Nino— nos permite concluir que, si se acepta una justificación consensual de la pena (o, en realidad, cualquier concepción no totalitaria del poder estatal de castigar), difícilmente puede defenderse coherentemente tanto la proscripción del duelo, la ayuda al suicidio, etc., así como la legitimidad de la pena de muerte.⁶¹²

Resulta evidente, entonces, a partir de estos textos de un pensador arquetípicamente liberal como Carlos Nino, la necesidad lógica del pasaje desde el principio central de autonomía y de la disponibilidad absoluta de todos los bienes humanos, a la consiguiente legitimidad del suicidio asistido y del correspondiente “derecho a morir”.

V. LOS SUPUESTOS DEL “DERECHO A MORIR” EN DEBATE

Ahora bien, la concepción de la ética y del derecho que hemos analizado en sus rasgos fundamentales y que es calificada habitualmente como “liberal” o “libertaria”,⁶¹³ incurre en una larga serie de equívocos y conduce a otras tantas aporías; pero lo real-

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 159.

⁶¹² *Ibidem*, p. 288.

⁶¹³ Véase Veatch, H., “Ethical Egoism, New Style: Should its Trademark Be Libertarian or Aristotelian?”, *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, cit., pp. 173 y ss.

mente fundamental es que resulta incapaz de ofrecer una explicación congruente y completa del valor de la vida humana y de los principios y normas éticas y jurídicas vinculados con ella. Aunque limitados en espacio, esbozaremos algunas de las impugnaciones centrales que deben efectuarse a ese modelo de pensamiento práctico y a sus aplicaciones en el ámbito de la vida y de la muerte humanas. En primer lugar, consideraremos brevemente la cuestión de la adecuación o inadecuación del sujeto moral liberal para una concepción consistente de la ética y del derecho.

Esta pregunta resulta especialmente pertinente, toda vez que la concepción del sujeto liberal, según la cual éste resulta desprovisto de toda naturaleza práctico-moral y aparece como dotado de una libertad de indiferencia absoluta, que torna legítima cualquier acción o modo de vida que no interfiera con las acciones o modos de vida de los demás, resulta intrínsecamente refractaria a cualquier tipo de normatividad moral; en efecto, es incongruente imponer límites éticos a un sujeto radicalmente libre, con libertad ilimitada y sin nada en su constitución esencial que haga posible, o que resulte connatural con, una regulación moral de su conducta.

El desconcierto aumenta [escribe Giuseppe Abbà] si se atiende a un segundo resultado del modo de proceder de las éticas modernas: el sujeto radicalmente libre y utilitario permanece refractario a cualquier moral que le venga propuesta, es decir, ninguna moral le resulta congruente... Él está estructurado de modo tal que cualquier moral puede serle útil, pero le resulta extraña: más precisamente, es un mero límite a su libertad o a sus intereses, un límite impuesto desde el exterior, por la presencia de los otros con los que está constreñido a colaborar y que a su vez reclaman su libertad y sus intereses. Por otra parte, ni en cuanto radicalmente libre ni en cuanto utilitario, tiene razones consistentes para observar cualquier moral, sino sólo como un expediente ocasional y siempre con reservas.⁶¹⁴

⁶¹⁴ Abbà, G., *op. cit.*, p. 265.

Al estar desprovisto de una naturaleza radicalmente ética, el sujeto liberal percibe a la moralidad como extravagante y ajena, como algo con lo que debe cargar inevitablemente por el hecho de la convivencia, pero jamás como algo que es inherente a su modo propio de ser. De esta manera, desaparece del horizonte del sujeto liberal toda la ética personal y lo poco que queda de la ética pública se reduce drásticamente al principio de daño formulado por John Stuart Mill: no se debe causar daños directos y concretos a los demás individuos.

Por supuesto que un sujeto moral así concebido no reconocerá límites categóricos a la libre voluntad de disponer de su propia vida; aceptando el sentido restringido que le otorgó Mill al único principio moral remanente, al hacerlo no causaría ningún daño directo a otro y, por lo tanto, no podrán existir limitaciones morales para exigir de otros su colaboración con un acto, el suicidio, que no adolece —en esta perspectiva— de impugnaciones morales. Pero sucede que si se acepta esta concepción del sujeto moral, será necesario —por estrictas razones de congruencia— negar no sólo toda la moralidad personal, sino también la ética social en su conjunto; efectivamente, si el sujeto no tiene naturaleza moral, las reglas que acuerde con los demás, real o ficticiamente, para asegurar su subsistencia en el marco de la inevitable coexistencia, no serán propiamente normas morales, sino sólo reglas estratégicas de autoconveniencia o provecho,⁶¹⁵ diseñadas para asegurar la propia ventaja, pero nunca ordenadas a un bien humano común que, en clave liberal, no existe en absoluto.⁶¹⁶ Por lo tanto, para hablar de ética en estos casos, resultaría necesario mutar el sentido habitual de las palabras y denominar “ética” o “moral” a una realidad radicalmente distinta de la que el pensamiento humano ha designado a lo largo de toda su historia.⁶¹⁷ Ahora

⁶¹⁵ Véase Nino, C., “La ética analítica en la actualidad”, en Camps, V. *et al.* (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 133 y ss.

⁶¹⁶ Véase MacIntyre, A., “The Privatization of Good. An Inaugural Lecture”, *The Review of Politics*, Notre Dame-Indiana, núm. 52-3, 1990, pp. 346 y ss.

⁶¹⁷ Véase Leclerc, J., *Las grandes líneas de la filosofía moral*, trad. de J. Pérez Riesco, Madrid, Gredos, 1960, *passim*.

bien, como esa pretensión resulta inconsistente e irracional, aparece como necesario rechazar la noción liberal del sujeto moral y reemplazarla por una que lo considere como dotado de una estructura existencial radicalmente ordenada a la realización de su perfección propia, es decir, a la prosecución del bien que es connatural o adecuado a su modo de existir.⁶¹⁸

Desde esa perspectiva, y pasando ya al segundo de los supuestos, los bienes humanos no son intrínsecamente indiferentes⁶¹⁹ y, por lo tanto, absolutamente disponibles por el sujeto; antes bien, es posible descubrir ciertas realidades: acciones, estados de cosas, entes sustanciales, que contribuyen de diverso modo a la perfección humana, es decir, a la realización más plena de las dimensiones propias del modo humano de existir y que se denominan bienes humanos.⁶²⁰ Entre estos bienes humanos, que son tales con independencia de las decisiones del sujeto, se encuentran ante todo aquéllos que constituyen las dimensiones centrales del perfeccionamiento humano, a los que algunos autores denominan “bienes humanos básicos”⁶²¹ y, en primer lugar entre ellos, “la vida, su mantenimiento y transmisión, salud y seguridad”.⁶²² Ahora bien, la vida tiene un estatuto especial entre los bienes humanos, ya que su realización es la condición de la existencia de todos los demás bienes y arraiga en la sustancialidad misma del ser humano: éste es esencialmente un “viviente racional”, por lo que la vida es el elemento constitutivo más básico de la homi-

⁶¹⁸ Véase Millán-Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994, pp. 40 y ss.

⁶¹⁹ Véase Von Hildebrand, D., *Ética*, trad. de S. Gómez Nogales, Barcelona, Herder, 1962, pp. 409 y *passim*.

⁶²⁰ En este punto, véase Rentto, J. P., *Match or Mismatch? A Study on Ontological Realism and Law*, Helsinki, Acta Societatis Fennicae Iuris Gentium, 1992, pp. 61 y ss.

⁶²¹ Véase Finnis, J., *Fundamentals of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 50 y ss.

⁶²² Finnis, J. *et al.*, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 277.

nidad.⁶²³ Y este bien humano básico es tal no porque el sujeto lo considere así, ni porque lo haya elegido, ni porque sea el objeto de sus “intereses críticos”, sino porque es la dimensión más radical y básica de su perfección y, en ese carácter, su respeto es debido por todos los sujetos, aún —y especialmente— por aquél de cuya vida se trata.

Este respeto es debido por todos los sujetos, aún por el propio interesado, porque resulta incoherente que un bien humano sea intrínsecamente valioso, radicalmente básico e indisponible universalmente, *menos* para el sujeto titular de ese bien. En rigor, o el bien es básico, valioso e indisponible *para todos*, o bien no lo es estrictamente *para ninguno*. Dicho de otro modo, si se acepta una excepción al carácter básico, valioso e indisponible de un bien, aun cuando se trate del caso del interesado, aparecerá como necesario hacer otras excepciones cuando las consecuencias previsibles resulten gravosas o cuando la inversión social en esa vida aparezca como muy elevada. De aquí se sigue que, si se efectúa la excepción en la indisponibilidad del bien en un caso, esa excepción aparecerá como obligada en otros, aunque no se trate ya de la decisión del involucrado, y de este modo, la disponibilidad de la vida por el sujeto titular, conduce necesariamente a la posibilidad de esa misma disponibilidad por otros: los médicos, los parientes, los poderes humanos, no bien existan consideraciones de mera utilidad que lo hagan aconsejable.⁶²⁴

Por todo ello, y con referencia al tercero de los supuestos, la autonomía humana, entendida no como capacidad absoluta de autonormarse, sino como capacidad de obedecer libremente las normas morales, no puede tener hacia el bien de la vida una actitud que no sea la de respeto incondicionado. Ha escrito a

⁶²³ Véase Massini Correas, C. I., “El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos”, en Massini Correas, C. I. y Serna, P. (ed.), *El derecho a la vida*, Pamplona, EUNSA, 1998, pp. 207 y ss.

⁶²⁴ Véase Rivas, P. y Serna, P., “¿Debe una sociedad liberal despenalizar la eutanasia? Consideraciones en torno al argumento de la autonomía de la voluntad”, *pro manuscripto*, 1999.

este respecto Alfredo Cruz Prados que el “valor de la autonomía humana no se basa en el escepticismo acerca del bien, en la falta de conocimiento acerca de lo que es bueno. Sabemos que la autonomía es valiosa porque conocemos que es necesaria para la obtención de determinados bienes”.⁶²⁵ En otras palabras, la autonomía no es en sí misma el principal bien humano, tal como lo proclama enfáticamente Nino en uno de los párrafos que hemos citado más arriba, ni siquiera uno entre los bienes morales, sino un supuesto antropológico de la moralidad, aquél que hace posible la realización moral de los bienes humanos, pero que se ordena a ellos y en ellos adquiere su sentido. Una autonomía volcada a la realización de actos execrables, como la tortura o la pederastia, no encierra en sí misma valor moral alguno; sólo en la prosecución de los bienes humanos se encuentra con su dimensión moral y ello sólo en razón del valor intrínseco de estos bienes.⁶²⁶

De aquí se sigue, en definitiva, que el ejercicio moral de la autonomía es sólo aquél que se ordena a la realización, promoción y defensa de los bienes humanos, por lo que no puede ser alegada para justificar ningún atentado a cualquiera de esos bienes, en especial del más básico de ellos: la vida en todas sus dimensiones e implicaciones.

Es una gran ironía [escribe Leon Kass] el que haya de ser la autonomía, la noción moral que el mundo debe principalmente a Kant, la que es hoy invocada como la base justificatoria del derecho a morir. Para Kant, la autonomía, que literalmente significa auto-legislación, exige actuar de acuerdo con el verdadero y auténtico yo —esto es, con la propia voluntad racional determinada por una máxima moral universalizable, es decir, racional.⁶²⁷

⁶²⁵ Cruz Prados, A., *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona, EUNSA, 1999, p. 32.

⁶²⁶ Véase George, R. P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 181 y 182.

⁶²⁷ Kass, L. R., *op. cit.*, p. 39.

VI. EL “DERECHO A MORIR” Y LOS DERECHOS HUMANOS

Ahora bien, si se aborda finalmente la problemática del “derecho a morir” considerado en la sistemática de los derechos humanos, podemos partir, luego de lo que hemos desarrollado hasta ahora, de la certeza de que los derechos humanos no pueden tener su fundamento único en un cuestionable “derecho de autonomía”, sino que ellos adquieren justificación racional sólo en la medida en que tienen por objeto la realización en alteridad de alguno de los bienes humanos básicos. En este sentido, puede afirmarse que derechos humanos son aquellas facultades jurídicas que tienen su título en la *personidad* del sujeto y cuyo objeto está constituido por la realización social de algunas de las dimensiones centrales del perfeccionamiento humano.⁶²⁸ En otras palabras, frente a la posibilidad de acciones u omisiones por parte de los poderes sociales o de otros individuos que resulten en una imposibilidad o frustración injustificada de la concreción de alguno de los bienes básicos, es necesario reconocer la existencia de derechos suprapositivos ordenados a garantizar jurídicamente esa concreción o prosecución. Desde esta perspectiva, resulta evidente que la misma expresión “derecho a morir” o “derecho a la muerte” resulta autocontradictoria, ya que no se puede tener derecho a la frustración de un bien humano, y en especial para la perpetración del mal humano por antonomasia: la aniquilación de la vida. Esto fue visto con claridad por los iniciadores liberales de la ideología de los derechos humanos: Locke, Rousseau y Kant, ya que todos ellos rechazaron como profundamente inmoral el suicidio y, con mayor razón, la colaboración con su puesta en práctica.⁶²⁹

Y esto es así, entre otras razones, porque para que resulte posible hablar con un mínimo de precisión de “derechos” y, más específicamente, de “derechos humanos”, es necesario tener en

⁶²⁸ Véase Massini Correas, C. I., *Filosofía del Derecho – I*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1994, p. 102.

⁶²⁹ Sobre este punto, véase Kass, L. R., *op. cit.*, pp. 38 y ss.

cuenta que el concepto de “un derecho” supone la presencia de, al menos, cuatro elementos fundamentales: (i) un *sujeto titular* del derecho; (ii) un *sujeto obligado* a realizar la prestación que es su objeto; (iii) el *objeto* mismo del derecho: la acción, dación u omisión que debe realizar el sujeto obligado para satisfacer el derecho, y (iv) un *fundamento*, que no es sino la razón precisa y objetiva por la cual el objeto es debido al sujeto titular por parte del sujeto obligado; es claro que la ausencia de cualquiera de estos elementos significa la inexistencia de cualquier tipo de derecho subjetivo.⁶³⁰ Ahora bien, en el caso que se está estudiando, falta radicalmente el fundamento, ya que no existe el bien humano objetivo que resulta necesario para justificar racionalmente o fundamentar la existencia del derecho;⁶³¹ más aún, no sólo falta el bien humano que ha de servirle de fundamento, sino que se está hablando del supuesto derecho de atentar contra un bien humano básico: la vida humana. Y si recurrimos al innegable principio de razonabilidad práctica según el cual no se debe nunca —no es legítimo— atentar intencionalmente contra un bien humano básico,⁶³² se hace evidente que hablar de un “derecho a morir” o “a la muerte”, carece propiamente de sentido significativo y de justificación racional.

Para quienes las cosas no son así, es para los defensores a ultranza de los llamados derechos “libertarios” o “emancipatorios”, quienes, sobre las poco “liberales” huellas de Marx, Nietzsche y Freud,⁶³³ han proclamado la autonomía absoluta de un su-

⁶³⁰ Véase Gewirth, A., “Are There Any Absolute Right?”, en Waldron, J. (comp.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 95. Véase Masini Correas, C. I., “El concepto de derechos humanos: dos modelos de comprensión y fundamentación”, *El Derecho*, Buenos Aires, t. 180, 1999, p. 1331.

⁶³¹ Véase Massini Correas, C.I., *Los derechos humanos en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1994, pp. 143 y ss.

⁶³² Véase Finnis, J., *Ley natural y derechos naturales*, trad. de C. Orrego, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000, pp. 148 y ss.

⁶³³ Véase Massini Correas, C. I., “El derecho natural en el tiempo posmoderno”, *Doxa*, Alicante, núm. 21-II, 1998, pp. 289 y ss.

jeto privado de naturaleza y de dignidad, e intentado consagrar consiguientemente la posibilidad de reclamar como un derecho la propia autoaniquilación.

El pensamiento y la práctica actuales [escribe Kass] han abandonado los modestos y moderados comienzos de la modernidad política. En la sociedad actual, los derechos naturales de autopreservación, asegurados a través de una activa pero moderada afirmación de sí mismo, han dejado su lugar a los no-naturales o anti-naturales derechos de auto-creación y auto-expresión; los nuevos derechos no tienen conexión alguna con la naturaleza o la razón, sino que aparecen como los derechos de una voluntad liberada.⁶³⁴

El “yo” que se afirma aquí no es ya el de un sujeto natural, con los intereses propios de una naturaleza humana universal y con sus necesidades corporales, sino un “yo” excepcionalmente individuado y autofabricado (*self-made*). Su auténtica individualidad queda demostrada por su habilidad para negar las necesidades del cuerpo, las reglas de la sociedad y los dictados de la razón. Para un yo así, la autonegación mediante el suicidio y el derecho a morir puede llegar a ser la máxima forma de autoafirmación.⁶³⁵

En otras palabras, de lo que se trata en estos autores no es ya de la afirmación de derechos naturales, ordenados a hacer posible la perfección humana, reconocibles por la razón y anclados en la dignidad de un sujeto intrínsecamente ordenado al bien humano objetivo por la actualización de los bienes humanos básicos, sino de una propuesta totalmente diferente. En ella, un sujeto concebido como titular de meros deseos e intereses, absolutamente autónomo, en el sentido de libre creador de sus normas, e inventor y configurador de sus bienes, reclama para sí todas las facultades

⁶³⁴ Véase Ballesteros, J., *Sobre la fundamentación antropológica de la universalidad de los derechos humanos*, Valencia, Real Academia de Cultura Valenciana, 1999, pp. 8 y ss.

⁶³⁵ *Idem*, p. 42. Sobre esta visión de los derechos humanos, véase Massini Correas, C. I., *Filosofía del derecho*, cit., pp. 92 y ss.

fácticamente posibles, con la finalidad de alcanzar la emancipación completa de toda regla heterónoma, es decir, que no tenga su origen y fundamento en su propia voluntad. Desde esta última perspectiva, queda en claro que la búsqueda de la propia muerte es una tarea posible y, en cierta medida, deseable, ya que significa la más absoluta liberación de los condicionamientos humanos.

Pero aún en esta hipótesis, queda siempre sin justificar por qué los médicos, los hospitales públicos o privados o los familiares, quedan sujetos a la obligación de proporcionarle al sujeto los medios para lograr la muerte. Y como sin fundamento no hay deber jurídico correlativo y, por lo tanto, tampoco derecho de ninguna especie,⁶³⁶ aún en la perspectiva libertaria resulta injustificado y arbitrario hablar con cierta propiedad de un “derecho a morir” o “derecho a la muerte”. Y ello es así, pura y simplemente porque no hay tal derecho, y porque su proclamación no es sino un intento crispado de autoafirmación y emancipación humana de las coordenadas que marcan necesariamente a su comportamiento y a sus derechos su misma estructura esencial, su inclinación a la perfección y su razón ponderada.

Y antes de entrar, finalmente, en las correspondientes conclusiones, corresponde analizar uno de los argumentos más utilizados por los defensores del “derecho a morir”, cual es que la negación de ese supuesto derecho implicaría una repulsa a la dignidad humana, ya que negarle al sujeto la posibilidad de decidir el momento y circunstancias de su propia muerte, supondría exponerlo a la posibilidad de una muerte en condiciones indignas: sin autoconciencia, sin control de sus funciones biológicas y sometido a sufrimientos degradantes. En rigor, este argumento se basa en una auténtica falacia, cual es la de utilizar una acepción secundaria y derivada de una palabra en lugar de su acepción primera y principal, utilizándola como si se tratara de esa acepción central. En este caso, para evitar esa falacia, es necesario distinguir al menos tres acepciones de la palabra “dignidad” cuando

⁶³⁶ Véase Stoljar, S., *An Analysis of Rights*, Londres, MacMillan, 1985, p. 44.

es aplicada al ser humano: (i) la que podemos llamar dignidad “ontológica”, que consiste en la superioridad que corresponde al ser humano respecto del resto de los entes del universo, en razón de su mayor y más eminente participación en el ser; (ii) la dignidad “moral” que radica en la superioridad que, en el orden ético, adquiere el hombre por medio del ejercicio de las virtudes: se trata de una perfección no ya entitativa o constitutiva, sino de una perfección libremente ganada por el hombre a través de su conducta racional, y (iii) las manifestaciones exteriores de las dignidades anteriores, *v.gr.*, el autodomínio, la autoconciencia, la compostura exterior, etcétera.⁶³⁷

Ahora bien, es claro que la dignidad fundamental de la persona humana es la dignidad “ontológica”, ya que ella es el fundamento de las demás:⁶³⁸ de la moral, porque sólo un ser dotado de dignidad ontológica es capaz de conducta moral, y de las manifestaciones exteriores, ya que ellas son casualmente “manifestaciones” de la dignidad ontológica y de la dignidad moral. Por ello, cuando los autores mencionados más arriba afirman que el hombre pierde la “dignidad” cuando pierde el control de sus procesos fisiológicos, o que se atenta contra su dignidad cuando se le permite vivir de modo inconsciente, están utilizando la palabra “dignidad” en el tercer sentido: el meramente manifestativo o exterior, pero lo hacen pasar por la significación central y decisiva. En rigor, si nos atenemos a la jerarquía significativa de las acepciones, el hombre no es más indigno ni pierde su dignidad porque se vea privado de alguna de estas manifestaciones; en realidad, sigue siendo una persona humana, dotada en cuanto tal de una dignidad entitativa eminente y no pierde ni un ápice del valor o dignidad moral que adquirió durante el transcurso de una vida

⁶³⁷ Véase Millán Puelles, A., *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, pp. 465 y ss. Asimismo, Melendo, T. y Millán, L., *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, Pamplona, EUNSA, 1996.

⁶³⁸ Véase Trigeaud, J. M., “La personne juridique dans la philosophie européenne”, *Philosophie juridique européenne*, Burdeos, Bière, 1990, pp. 127-178.

virtuosa. Considerar las cosas exactamente al revés no es sino la falacia de tomar lo fundamentado por el fundamento, o el efecto por la causa, o la manifestación por lo manifestado, aprovechando la carga emotiva que acompaña a la palabra “dignidad” para justificar lo racionalmente injustificable.⁶³⁹ Aquí conviene recordar una distinción agudamente efectuada por John Finnis entre “encontrarse en una situación poco digna” y “perder la dignidad humana”.⁶⁴⁰ En efecto, las circunstancias dolorosas y difíciles de la muerte no tornan indigno a un ser que lo es constitutivamente y que ha enriquecido esa dignidad radical con la adición libre de perfecciones morales; en realidad, el ser humano moribundo debe ser más que nunca respetado en su dignidad ontológica y moral cuando se encuentra en situación indigente y frágil, respeto que exige necesariamente que se proteja, cobije y acoja su vida, precisamente cuando se encuentra en su condición más débil y amenazada.

VII. CONCLUSIONES CONSTATATIVAS Y VALORATIVAS

Luego de las consideraciones realizadas hasta ahora, procuraremos ser especialmente breves al momento de extraer las necesarias conclusiones; ellas se reducirán a cinco: las dos primeras constataativas y las siguientes valorativas:

- a) Ante todo, es necesario reiterar y precisar lo que ya hemos logrado esclarecer en las páginas precedentes: que no existe ningún “derecho a morir”, ni “derecho a la muerte”, ni a la “disposición de la propia vida”; la vida humana: la pro-

⁶³⁹ Véase Spaemann, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, *Lo natural y lo racional*, trad. de D. Innerarity y J. Olmo, Madrid, Rialp, 1989, p. 108; asimismo, Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, trad. de J. L. del Barco, Pamplona, EUNSA, 2000.

⁶⁴⁰ Finnis, J., “Euthanasia, Morality and Law”, *Loyola Law Review*, Los Ángeles, vol. 31-4, 1998, p. 1143.

pia y la ajena, tiene un valor eminente en sí misma, valor que no depende del sujeto o de los sujetos, que no puede ser aniquilada por la autonomía humana, y que existe sólo como el núcleo fundamental y el supuesto que hace posible a los hombres la realización de su perfección propia, por medio de la consecución de los bienes humanos básicos; entre ellos, especialmente, el más básico de todos: la existencia viviente o vida humana.

- b) En segundo lugar, cabe llamar la atención acerca de la debilidad de los argumentos liberales a favor de la existencia de ese “derecho”, fundamentalmente en lo que respecta a la continua remisión que se efectúa a una presunta *communis opinio* liberal, que pretenden los exima de una argumentación rigurosa y consistente; ante todo, en razón de que esa *communis opinio* no es tal, ya que, salvo en Holanda y en el estado norteamericano de Oregon, ese derecho no es reconocido como tal, y además, porque, como ya lo sostuvimos, la misión propia de la filosofía radica en la superación crítica de las creencias y de las ideas más corrientes.
- c) En tercer lugar, es posible concluir que los intentos de justificar ese presunto “derecho”, no son sino una expresión más de una visión hedonista, utilitaria y nihilista del hombre y de su destino; una visión según la cual el ser humano no es sino un ente gozador y productor, ordenado por su autonomía absoluta a la emancipación de toda regla moral y útil a la sociedad tecnológica y económico-centrada mientras produzca y no sea una carga demasiado gravosa para el erario público, pero que puede ser descartado casi mecánicamente en cuanto pierda esa utilidad o se incremente esa carga; no se trata, en realidad, sino de la “abolición del hombre”⁶⁴¹ en cuanto persona dotada de una dignidad que trasciende infinitamente las particulares circunstancias de su vida y que se enraíza y fundamenta objetivamente en

⁶⁴¹ Véase Lewis, C. S., *The Abolition of Man*, Londres, Harper-Collins, 1978.

la eminencia, fundamentalmente espiritual, de la realidad humana.

- d) También es necesario recordar que, como lo ha expresado muy bien Robert Spaemann, “no hay ningún respeto a la ley moral sin la exclusión categórica de determinados modos de tratar al hombre que no pueden ser justificados ni aún cuando el interesado los apruebe”,⁶⁴² y si llevamos esto al campo del derecho, habremos de concluir que sólo puede hablarse de un “derecho humano” o de un “derecho de la persona humana”, cuando éste se ordena a resguardar y transformar en indisponible⁶⁴³ ese núcleo de humanidad que no puede ser afectado, no sólo por los poderes humanos ajenos al sujeto, sino ni siquiera por su mismo titular; de este modo, el derecho adquiere su auténtico sentido humanizador y alcanzan una justificación racional definitiva sus concesiones, sus directrices y sus exigencias.
- e) Finalmente, y aunque el argumento de la “pendiente deslizante” haya sido atacado duramente por los liberales, conviene tener presente que la aceptación de un “derecho a la muerte” o “a disponer de la propia vida”, al implicar la negación del principio del valor intrínseco y objetivo de la vida humana, es el primer paso que prepara una larga serie de violaciones y atentados al derecho a la inviolabilidad de la vida. Estos comienzan con la aceptación de la eutanasia involuntaria, dejada en manos de la “autonomía” de los médicos, los familiares o los funcionarios, y continúa con el aborto y la eugenesia, sin que pueda preverse sensatamente hasta donde se podrá llegar en la inevitable pendiente del desprecio de la vida; porque una vez que se

⁶⁴² Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, trad. de J. Olmo, Madrid, Rialp, 1989, p. 114.

⁶⁴³ Véase Ellscheid, G., “El problema del derecho natural. Una orientación sistemática”, en Kaufmann, A. *et al.* (ed.), *El pensamiento jurídico contemporáneo*, Madrid, Debate, 1992, p. 149.

ha abierto la puerta a este tipo de violaciones, ya no resulta posible mantenerla “sólo un poco” abierta y dejar pasar únicamente las violaciones “menos graves”; una vez dado el paso fundamental, los demás vienen como por consecuencia y lo que pretendió ser una reivindicación más de la autonomía humana termina convirtiéndose, lisa y llanamente, en la legitimación descarnada del asesinato de los más débiles.