

TEMA DE ESTUDIO: EL DEBATE ACTUAL SOBRE LA EUTANASIA

La eutanasia. Una reflexión antropológica

José M^a Barrio Maestro

Profesor Titular Filosofía, Univ. Complutense, Madrid.

El respeto a la libertad individual y la necesidad de no "imponer" a nadie las propias convicciones acerca de la vida buena, de evitar un paternalismo preilustrado, etc., llevan a muchos a la afirmación de un supuesto derecho a la "muerte digna". No se trataría de otra cosa que trasladar, a la última etapa de la vida, los grandes principios de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Parece que no cabe objetar nada a esto, máxime si se da la condición de que el interesado lo solicite después de un examen ponderado de las circunstancias y tras haber llegado a la convicción de que su vida ya no merece ser vivida. Carecería de todo contenido humano aquella vida sobre la que uno no puede ya tener iniciativa. Si no estoy en condiciones de decidir lo que soy y lo que hago, mi vida es un continente vacío de contenido, ya no posee un valor en sí misma, sino un mero valor instrumental para otros valores, principalmente el de la libertad omnímoda que se requiere para poder ponerme a mi mismo

por completo a mi disposición: decidir sobre mi ser. Si no soy plenamente libre para ello, entonces no hay diferencia sustancial entre mi vida y la de un vegetal. A su vez, sin libertad plena, no habría dignidad.

En determinados casos de enfermedades irreversibles, en los que el nivel de calidad de vida no supera unos mínimos deseables, el médico debería ser un instrumento de la voluntad del paciente para asistirle en su decisión suicida. La muerte, en fin, es inevitable, pero sí es evitable el sufrimiento y debería estar al arbitrio de cada cual el decidir sufrir más o menos.

Este concepto prometeico de la libertad humana responde a las exigencias de un discurso más retórico que teórico. Un pleno dominio sobre sí, excluyente de cualquier cortapisa –que, más que limitar, anularía radicalmente la libertad– es una ilusión de libertad, poéticamente posible, pero no la realidad de la que tenemos experiencia primaria. Vivimos, en efecto, nuestra libertad como algo esencialmente limitado, primero por el hecho de que ninguno hemos elegido libremente ser libres, ni tampoco, yendo más atrás, ser. En segundo lugar, porque nuestro ejercicio actual de la libertad implica una determinación *ad unum*, hacia algo concreto, lo cual implica la imposibilidad práctica de elegirlo todo. Ciertamente, se trata de una

determinación peculiar: una autodeterminación, en la que la propia voluntad es la que se dirige hacia algo que la inteligencia presenta como bueno y practicable, y ello supone una indeterminación extrínseca previa al acto de elegir. Pero el acto de elegir, la opción –que es donde la libertad alcanza el grado de realidad- implica superar esa indeterminación previa, que es un nivel meramente potencial de libertad (es más una condición de la libertad electiva que el acto mismo de la elección libre). En tercer término, tenemos amplia experiencia del influjo que sobre nosotros tienen opciones que hacen otras personas, y no sólo en los primeros años de la vida, sino a lo largo de todo su curso. Pensar, por tanto, que nuestra libertad es el proceloso piélago de la indeterminación, la espontaneidad pura y la infinitud de posibilidades permanentemente abiertas a nuestros proyectos sólo puede hacerse desde una ilusión romántica ajena a todo realismo. Es el caso, entre otros, de Sartre, que pensaba que no tenemos libertad sino que la somos, sin límite ni restricción algunas (1).

Que la libertad humana no sea absoluta no significa, empero, que el hombre no es libre en absoluto. Significa que esa libertad tiene límites. La indeterminación y la espontaneidad son acepciones puramente "metafóricas" de la libertad, con las que ésta no debe ser confundida (2).

Si la libertad humana no es absoluta es porque el ser humano tampoco lo es y, en consecuencia, no está en su mano el disponer absolutamente de su vida ni decidir el final de ésta, entre otras razones porque dicho final lo es sólo en sentido biológico. En buena medida la vida biográfica sí que está en sus manos;

es una tarea para él mismo, un proyecto que cada quien diseña y ejecuta a su modo. Pero esa medida no es absoluta. La iniciativa que tenemos sobre nosotros mismos es fundamento indudable de una peculiar dignidad en el ser humano, pero dicho fundamento no es estrictamente último; monta, a su vez, sobre el hecho de que hemos sido creados, de que hemos sido traídos a la realidad, y a la realidad humana, no precisamente merced a una iniciativa nuestra. Por tanto, lo que radicalmente somos es administradores de un don. Esto lo saben bien los padres. La acción de procrear es concomitante a un acto creador en el que ellos no son causa principal sino instrumental. Si no dimiten de su auténtica misión, los progenitores humanos acogen la vida como un don y saben que sus hijos no son posesiones suyas, en último término porque la vida no es un bien poseible estrictamente, ni siquiera para su "titular". Sólo si fuera poseible sería, en rigor, enajenable. Mas lo único que no cabe poseer ni enajenar es precisamente lo que se es, y la vida, como decían los antiguos filósofos, es el ser para los vivientes (*vita viventibus est esse*), pero en el acto de ser no se ha tenido en cuenta nuestra iniciativa libre: ésta sólo tiene sentido a partir de tal hecho, no sobre él.

Todo esto afecta profundamente a nuestra vivencia de la libertad. Es mejor ser libre que tener libertad (si bien ello no significa que tenerla sea desdeñable). Dicha condición hace posible que personas que han experimentado graves privaciones en su albedrío hayan tenido, sin embargo, experiencias profundas de libertad (3). Justo porque el ser es inalienable, también la libertad profunda lo es. Aunque existan situaciones externas

–sociológicas, físicas, psicológicas o patológicas–que puedan impedir parcialmente su uso, hay algo que la libertad humana, por condicionada que esté, nunca es incapaz de hacer, y que es precisamente lo que la cualifica de modo más genuino como humana: amar.

Con la edad, la enfermedad o el declive biológico, un hombre puede llegar a considerarse inútil, incapaz de aportar nada a los demás, y hay muchas personas a las que dicha perspectiva se les antoja una carga demasiado penosa para sobrellevarla. Pero siempre se es capaz de dar y recibir cariño, que es algo mucho más valioso que un bien mercantil.

El sufrimiento humano –al igual que la muerte– es una realidad profundamente antropológica. No es sólo el dolor físico producido por una deficiencia somática. Esto se soslaya con frecuencia porque se ha difundido un concepto exclusivamente biologista del ser humano, cuya insuficiencia subraya A. Frossard:

"Reducir el ser humano a su dimensión física es tan absurdo como hacer del Requiem de Mozart una cuestión de decibelios, o como despreciar *La Encajera* del pintor Vermeer con el pretexto de que no se ve desde la luna. Siguiendo a Pascal, se debería saber que el hombre ocupa una posición intermedia entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Si su dimensión física, vista desde lejos, es insignificante, su dimensión espiritual sobrepasa todos los puntos de observación imaginables"(4).

Debido a la radical unidad psicofísica del ser humano, el dolor biológico va siempre unido a un significado, a un sentido espiri-

tual. El sufrimiento es ambivalente, porque consta de estos dos elementos: el dolor y el sentido que damos a ese dolor. En el terreno más propiamente antropológico, el sufrimiento puede destruir al hombre, pero también –y por la misma razón– puede enriquecerle profundamente. Sufrir es elevar un acontecimiento meramente biológico a una categoría moral superior. Se puede sufrir ateniéndose sólo al mal físico (sufrir de), y entonces el sufrimiento es decepcionante, pero también cabe sobredimensionar ese dolor y ofrendarlo a alguien (sufrir por), y en ese caso es algo muy valioso, aunque no deje de ser una carencia (falta de salud)(5). Esta capacidad de ofrenda, de dedicación, es el acto del otorgamiento de sentido, que en algunos planteamientos de Husserl y Heidegger aparece como la operación humana más característica (Sinngebung)(6).

Por su parte, la experiencia nos muestra que el sufrimiento puede tener efectos muy positivos. Desde el punto de vista médico, el dolor es bueno ya que aporta una indicación de que algo va mal en el organismo y posibilita que pongamos el remedio adecuado. Desde el ángulo antropológico, compartir el sufrimiento es algo que puede unir profundamente a las personas entre sí, estableciendo vínculos morales de gran hondura y solidez. Cualquier persona que ha amado en serio sabe que el amor no estriba en la pura afectividad, y no duda al distinguirlo de la sensiblería romántica. El amor se aquilata en el sufrimiento: más que pasarlo bien con alguien, se demuestra en estar dispuesto a pasarlo mal por él, si bien ambas cosas no son incompatibles. Ciertamente la vida humana tiene momentos felices y momentos amar-

gos, pero justo por ello quien sólo está dispuesto a compartir las alegrías y no los sufrimientos desconoce la realidad del amor, porque mutila su dimensión trascendente, su consistencia frente a las eventualidades y al tiempo. Continúa Frossard:

"Un amor que no tuviera el sentimiento de ser eterno no habría comenzado nunca. Hay un completo error sobre la naturaleza del amor humano y el origen del compromiso conyugal. La religión no ha hecho nunca más que sacralizar una situación ya existente: el amor ha precedido a los ritos, y el misterio del afecto humano no es resultado de los grandes interrogantes religiosos, sino una de sus causas. Se comete igualmente una equivocación acerca del proceso del compromiso, que no conduce al cansancio y al aburrimiento, tristes residuos de un egoísmo insoluble, sino al lento e impresionante descubrimiento de las inmensas profundidades del ser humano, que se ponen de relieve en las pruebas y sufrimientos compartidos, para acabar ante un infinito que se apoderará de uno y dejará al otro solo con sus recuerdos, su vértigo, sus lágrimas y esa certidumbre de haber amado, único bien inalienable que se puede alcanzar en este mundo y llevarse consigo al más allá (7).

La reivindicación del supuesto derecho a una "muerte digna" sólo puede entenderse en una cultura que ha hecho del bienestar un valor absoluto y que, por tanto, lo identifica sin residuos con la felicidad. En las sociedades occidentales existe un pánico cerval al dolor; todo está diseñado para esquivar el sufrimiento, incluso para ignorarlo cuando está presente. Pero dado que ésta es una dimensión inevitable de la vida humana, se

trata de un diseño ficticio, irreal. El único enfoque parcialmente practicable de ese diseño, en consecuencia, es la evasión de la realidad, los procedimientos para lo cual han adquirido en nuestro momento histórico una variedad y accesibilidad inquietantes (8). En una cultura hedonista el dolor se antoja insostenible muy pronto, y escandaloso, cuando no desesperante.

El artificial desacostumbrarse al dolor disminuye también la capacidad de compadecerse de los que sufren. La insolidaridad que caracteriza cada vez más al Estado del Bienestar en gran parte procede de ese desacostumbramiento. Quien se dedica a la ficción hedonista de acumular la mayor dosis de placer con el menor esfuerzo posible acaba por perder toda sensibilidad ante el dolor de los demás y por ignorarlos. Por el contrario, quien ha asumido positivamente el sufrimiento propio es más capaz de comprender el ajeno y de procurar aliviarlo.

Una vida humana sin dolor es irreal. Es natural que se ponga todo el esfuerzo, el empeño y la tecnología para disminuir las dosis de sufrimiento físico y moral, pero no conseguiremos conjurarlo por completo en la vida presente. Sí que cabe –y es una posibilidad ciertamente hermosa– procurar paliarlo, aligerarlo, asumirlo y darle un sentido. Tal es la nobleza de la profesión médica.

En relación al papel del médico en la eutanasia, no se puede obviar el hecho de que éste pone medios directos para acabar con una vida humana, aún en el caso de que se encuentre en fase terminal o de que lo haga a petición del paciente. No cabe decir que el médico es un mero auxiliar de la voluntad del paciente porque no se muere

al igual que tampoco se vive—merced a un acto de voluntad. En efecto, el pseudo—médico que practica la eutanasia no lo hace a base de sugestión mayéutica, sino con un fármaco o una inyección letal, es decir, poniendo activamente unos medios naturalmente orientados por una intencionalidad muy concreta. Completamente distinto, en cuanto a su cualidad moral, es el caso de quien se niega a prolongar artificialmente un estado vegetativo —al que razonablemente no se ve salida— evitando hacer el uso extraordinario de medios curativos que ha venido en llamarse "ensañamiento terapéutico". La irreductibilidad de estas dos situaciones estriba en que, mientras en la primera existe la comisión de una acción indebida, deontológicamente contraria al ser y la función de la medicina (curar o, al menos, paliar), en la segunda se verifica la omisión de un acto médico no exigible en determinadas circunstancias.

La medicina siempre ha tenido y tendrá por delante más desafíos que conquistas en su haber. También en este sentido la eutanasia es inhumana porque supone dimitir de todo esfuerzo y el hombre, por naturaleza, es un "solucionador de problemas"(10). La medicina ha de enfrentar problemas novedosos con creatividad e imaginación. Con la eutanasia, por el contrario, no se soluciona nada; más bien se elimina el problema. Pero para eso —cabría objetar— no hace falta un médico sino un verdugo.

Por último, los argumentos a favor del supuesto "derecho a morir dignamente" suelen obviar un elemento que, de existir dicho derecho, le sería necesariamente correlativo, a saber, el "deber de matar dignamente", deber cuyo titular sería, sin duda, el médico,

a quien los partidarios de la eutanasia parecen reconocer, a su vez, el derecho a la objeción de conciencia. Todo esto es rocambolesco y, si se convierte en una vigencia social el que un médico tenga que apelar a la objeción de conciencia para no ejercer una acción socialmente debida consistente en matar, podemos llegar al extremo de que tengan que proliferar asociaciones de médicos que pretenden ejercer la medicina (11).

Bibliografía:

1 Vid. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1988. Una discusión implícita de esta tesis sartreana y una descripción fenomenológica de la libertad en el acto de la angustia —a la que dicha tesis conduce— puede encontrarse en A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967, pp. 410-417.

2 Por una parte, no cabe confundir la libertad con la indeterminación ya que, aunque la libertad en sentido psicológico incluye cierta indeterminación (libertad a coacción), no ocurre a la inversa: no toda indeterminación es libre. Por otro lado, tampoco la libertad podría consistir en mera espontaneidad, pues decir que de la naturaleza de algo surge espontáneamente otra cosa —sin violencia— es lo mismo que decir que ésta surge de aquella necesaria, no libremente (Vid. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, Madrid, Rialp, 1995, pp. 20 y ss).

3 Es el caso de la experiencia de V.E. Frankl en un campo de concentración nazi, durante la segunda guerra mundial. Vid. su libro, parcialmente autobiográfico, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1989, 10ª ed.

4 A. Frossard, *Preguntas sobre el hombre*, Madrid, Rialp, 1994, p. 19.

5 Tal es el significado que tiene el concepto de sacrificio, presente en todas las religiones. Vid. L. Kolakowski, *Si Dios no existe...* Madrid, Tecnos, 1988, p. 53 y ss.

6 V.E. Frankl fundamenta en este concepto toda su propuesta psicoterapéutica. Vid. sus trabajos titulados *Ante el vacío existencial* (1984) y *La voluntad de sentido* (1988), ambos publicados en Barcelona, Herder.

7 A. Frossard, cit., p. 51.

8 Además del clásico recurso al alcohol, hoy contamos con la droga, los juegos de azar, los juegos de "rol", los videojuegos, el zapping, la realidad virtual, las líneas de party telefónico, las autopistas de la información y el ciberespacio, etc.

9 Esta ha sido la actitud de la comunidad internacional, con honrosas excepciones, en relación a la guerra en la antigua Yugoslavia. Durante casi cuatro años Europa ha cerrado los ojos ante atrocidades genocidas con la única preocupación de que el conflicto no saliera de las fronteras bosnias y afectara a los países vecinos, al tiempo que la ONU los abría bien, pero sólo para contar los abusos que lanzaban los señores de la guerra serbios sobre la población civil bosnia y croata, prácticamente indefensa

hasta casi el final de la guerra por virtud de un embargo de armas que convirtió a Bosnia Herzegovina en una auténtica ratonera. El pueblo bosnio ha tenido, por fin, que soportar la humillación de ver que durante las negociaciones de paz y la firma de los acuerdos de Dayton, sus representantes eran tratados por la ONU y la comunidad internacional en pie de igualdad con los promotores de esta brutal agresión.

11 L. Polo, *Quién es el hombre....* Madrid, Rialp, 1991, p. 20.

12 Es el caso de una, ya existente, con este paradójico nombre: "Federación Mundial de Médicos que respetan la Vida Humana", presidida por el holandés Karl Gunning.