



La eutanasia, entre la ética y la religión

CON este artículo quiero contribuir a la reflexión sobre el problema de la eutanasia, actualizado por el espectacular caso de Ramón Sampredo, de quien personalmente fui vecino por nacimiento, aunque no tuve ocasión de conocerlo y tratarle. Como no soy especialista en moral, intento ir al planteamiento de fondo; más en concreto, quisiera arrojar un poco de luz sobre esa precisa juntura donde se tocan y articulan lo religioso y lo ético, lo filosófico y lo teológico. Tal vez en algún punto delicado me aparte de la opinión común. Pero, hecha con espíritu de diálogo, ésta es la verdadera contribución de toda propuesta que intenta aportar algo al trabajo de conjunto.

Andrés Torres Queiruga*

EL problema de la eutanasia estaba ahí, latente, agudizado por los mismos progresos de la medicina, que, aumentando espectacularmente las posibilidades de alargar la vida, han ampliado

* Profesor de Teología Fundamental y Fenomenología de la Religión. Instituto Teológico Compostelano. Santiago.

también la probabilidad de prolongar la agonía; a veces, hasta lo intolerable. El caso de Ramón Sampredo no ha sido, en realidad, más que el detonante que desencadenó el síndrome. Y como todo síndrome, cuando se hace agudo, resulta doloroso, causa susto y hace saltar las alarmas. Pero ésa es también su función curativa: obliga a prestar atención expresa y convoca al trabajo de buscar una respuesta.

De hecho, el panorama español se ha removido hasta el sobresalto y el problema ha irrumpido en la conciencia común. No existe medio que no le haya prestado atención, y pocas personas habrán quedado sin aventurar una opinión o al menos sin desear una respuesta. No soy gran lector de periódicos y menos escuchador de radios, pero mi impresión ha sido que, en general, el caso se ha tratado con seriedad y con evidente deseo de encontrar salidas dignas a un desafío tan duro como delicado, tan íntimo como de enorme trascendencia social. La misma Conferencia Episcopal Española ha sacado un documento que, en tonos de humanidad, sintonía empática y apertura a la sensibilidad común, no tiene muchos precedentes.

Un problema ético, no directamente religioso

DESDE que por vez primera en la modernidad, allá en el siglo XVII, Francis Bacon empleara la palabra, pensando sólo en aliviar los dolores de los enfermos terminales, hasra su radicalización en el siglo XIX, cuando empieza ya a adquirir para muchos el significado más fuerte de proporcionar activamente una muerte agradable, la *eutanasia* (*eu-thanein* = bien morir) se ha convertido en uno de los problemas agudos para la conciencia ética y religiosa. Como he dicho, el caso de Ramón Sampredo lo ha demostrado con evidencia bien palpable. Cumple, por eso, afrontarlo con la honda seriedad de algo que nos afecta a todos, evitando esas polémicas estériles y tantas veces estúpidas de los que piensan que por atacar a un adversario, sea del color que sea, ya solucionaron el problema. Aquí no pretendo dar soluciones definitivas; entre otras cosas, porque creo que no existen. La intención es únicamente la de aclarar algunos puntos importantes que ayuden a la reflexión común.

Para hacerlo *hoy* resulta indispensable referirse a un proceso histórico, lento y todavía en marcha, pero de consecuencias decisivas: la *autonomización* de la ética. La conciencia religiosa, y con ella todo el pensamiento anterior al

proceso de la secularización, vivió las normas morales como mandamientos emanados directamente de la Divinidad: había que cumplirlas *porque* Dios así lo ordenaba. Hoy, a partir de la nueva fundamentación del derecho natural que valdría, *etsi Deus non daretur*, «aunque Dios no existiese» y sobre todo de la filosofía de Kant, la situación ha cambiado. Las normas morales, *en cuanto morales*, aparecen fundadas en la propia naturaleza humana; son aquellas pautas de conducta que ayudan a su realización auténtica: son buenas *porque* ayudan a ser más y mejores personas (1).

Lo específico de la conciencia religiosa no consiste en tener normas *morales* distintas, sino en que las comunes son reconocidas por ella como siendo *idénticamente* manifestación de la voluntad de Dios (ya lo dijera el mismo Kant: la religión es «el conocimiento de todos nuestros deberes *como* mandamientos divinos»). Visto desde el otro lado: las normas son ciertamente queridas por Dios, pero Dios las quiere no por una conveniencia propia o por el gusto de una imposición arbitraria, sino *porque son buenas para nosotros* (es decir, no porque le hagan bien a Él, sino porque nos hacen bien a nosotros, hombres y mujeres). Y en esto está lo decisivo, pues así como en reconocerlas como «queridas por Dios» radica la especificidad creyente, en ver que son «buenas para nosotros» pueden en principio coincidir todos, creyentes y no creyentes.

Más aún, superada una concepción literalista de la revelación, como si fuese un «dictado» divino, se comprende que en ese ser buenas para nosotros está la única posibilidad *objetiva* de descubrir la voluntad de Dios (que no está escrita en un cielo abstracto, sino en nuestro propio ser de *creaturas*). De modo que, en definitiva, si procedemos con honestidad, ante un problema ético o moral (para el caso prefiero no hacer distinciones) todos buscamos lo mismo: el bien de la persona humana, aunque luego creyentes y no creyentes lo vivamos en dos horizontes distintos.

No desaparecen desde luego todas las tensiones, pues, querámoslo o no, el propio horizonte condiciona –iluminando u oscureciendo– la manera de ver. Pero se posibilita lo decisivo y fundamental: la existencia de un terreno común –el bien de la persona– sobre el que establecer un diálogo que ayude a todos a superar los propios prejuicios y a aprender de las razones de los demás.

(1) Siendo éste un problema de hondo calado filosófico-teológico, aquí sólo pueden ofrecerse insinuaciones. Me permito remitir a la exposición más amplia y fundamentada que hago en *Recupera-la-creación. Por unba religión humanizadora*, Vigo, 1996, c. 4, p. 163-200 (hay trad. castellana: Sal Terrae, 1997, y está en curso la brasileña).

Y la historia muestra no sólo que todos precisamos ese diálogo, sino también que, cuando lo practicamos, todos salimos ganando. De hecho, históricamente la religión ha sido la gran matriz de la moral: una consideración realista sabe que, a pesar de todo, los logros de ésta resultan inconcebibles sin la aportación de las tradiciones religiosas. A su vez la reflexión ética, sobre todo en los períodos de cambio cultural, ayudó a corregir muchas deformaciones morales inducidas por una falsa comprensión de la religión: piénsese en el proceso moderno de la libertad, de la tolerancia, de la democracia.

Lo bueno para Ramón Sampedro es lo «bueno» para Dios

ALGÚN lector podrá considerar todo esto como una innecesaria digresión. No es tal, o eso espero, puesto que lleva inmediatamente a nuestro tema. Permite, en efecto, comprender algo decisivo: en el problema de Ramón Sampedro, como en el de la eutanasia o de toda gran decisión moral, *de lo que se trata ante todo y sobre todo es de buscar el bien de la persona* (de la *persona-en-sociedad* ha de entenderse siempre). No se trata en modo alguno de que la religión quiera esto y la ética aquello, de que los creyentes tengan que opinar necesariamente de un modo y los increyentes de otro. Se trata de acertar con lo mejor, y de intentarlo mediante argumentos éticos. Por eso las coincidencias y las discrepancias atraviesan las barreras confesionales: aceptar o no aceptar una pauta moral determinada no divide en principio a creyentes y no creyentes; de hecho, partidarios y adversarios de la eutanasia activa, por ejemplo, los hay en uno y otro lado. Después, eso sí, cada cual tendrá que integrar el resultado en la propia visión u horizonte.

Vengamos a nuestro ejemplo. Para saber —permítaseme hablar así— qué es lo que Dios quiere en el caso de Ramón Sampedro, en sus circunstancias irrepetibles y concretas, la fe no dispone, en definitiva, de otro criterio que el de intentar descubrir qué es bueno para él como persona humana. De hecho, resulta estrictamente equivalente afirmar «esto es bueno para Ramón Sampedro» o «esto es lo que quiere Dios para Ramón Sampedro».

Lo cual tiene de entrada una consecuencia muy importante y clarificadora: *evitar introducir argumentos teológicos en una discusión ética*. No porque deban ignorarse absolutamente, pues, como he dicho, muchos contenidos entraron de hecho en la ética por la vía religiosa; sino porque, una vez que

pretenden validez en ese campo, deben poder ser validados con argumentos éticos. También aquí Kant –aunque tal vez demasiado tímida y saltuariamente– había enunciado lo fundamental: «Pero no es éste el único caso en el que esa maravillosa religión (el cristianismo), en la gran sencillez de su presentación, enriqueció la filosofía con conceptos de la moral más determinados y puros en cuanto ella pudiera proporcionar hasta entonces; los cuales, con todo, una vez que están ahí, son *libremente* aprobados por la razón y acogidos como tales, si bien habría podido y debido ella misma llegar a ellos y haberlos introducidos (2).

Así, en este problema específico debe aportarse con exquisito cuidado un argumento del que se usa y abusa indiscriminadamente: «no somos dueños de nuestra vida, pues ésta es un don de Dios, y sólo Él puede disponer de ella». Hay algo ahí en lo que la conciencia religiosa se reconoce espontáneamente: el hecho de vivir el propio ser y la propia vida como don, como regalo libre y amoroso de Dios. Pero ya no resulta tan clara la consecuencia. Porque, justamente, Dios me ha regalado la vida *a mí*, para que yo la administre. No soy Dios, pero tampoco esclavo: vivo en relación filial, pero bajo mi responsabilidad (cf. Gál 4, 7). Y la misma actitud bíblica, serena y sin

(2) *Kritik der Urteilskraft*, B 462 nota; ed. W. Weischedel X, 1978, p. 439; cf. todo el párrafo 91, 433-442. Cf. otras aclaraciones y referencias en mi libro *La constitución moderna de la razón religiosa*, cit., 241-251.

Es importante insistir en este punto. Naturalmente, dado que nadie –filósofo o teólogo– empieza desde cero, hay que contar con la *tradición*. La memoria religiosa fue acumulando «soluciones» que yo puedo considerar ya como adquiridas y aplicarlas, llegado el caso: si me preguntan si es bueno robar u odiar al prójimo, contesto inmediatamente que no, porque esa solución la tengo ya formulada en mi tradición. Pero proceder así implica, como condición de legitimidad, dos cosas decisivas: 1) que esas «soluciones» fueron propuestas en su tiempo *porque*, al parecer buenas para la persona, alguien supo reconocer en ellas la voluntad de Dios (a Moisés no le escribieron los mandamientos en las tablas de piedra, más que en el símbolo literario; en la realidad, fueron descubiertos desde la reflexión sobre la experiencia); 2) tienen que poder ser validadas continuamente en la historia: no se aceptan «porque Moisés lo dijo», sino, en definitiva, porque cuando él lo dice y gracias a que él lo dice, nosotros podemos comprobar que es verdad (la revelación como «mayéutica»). Una exposición clara de este proceso en la Biblia puede verse en L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella, 1992, 109-127.

condenas, con ocasión de suicidios explícitos debería ser aquí una buena advertencia: recuérdese el caso de Abimelec (Juec 9, 54) y los más notorios —sean o no reales, para este problema no hace diferencia— de Sansón (Juec 16, 30) y Saúl (Sam 31, 4).

¿No es eso lo que, después de muchos debates ciertamente, el Vaticano II reconoció en el otro extremo de la vida —el nacimiento—, al hablar de «paternidad responsable»? Ramón Sampedro, con aguda ironía, supo ver con justeza ese punto, en una oración que, según he oído, ha dejado escrita: «Santa Rita, Rita, /dile a quien tú sabes / que lo que se da no se quita». Únicamente equivocó el destinatario de la ironía: no Dios, sino ciertos intérpretes de su voluntad.

Problema ético, pues, que afecta a todos, y a todos convoca a buscar una solución común (aunque, repito, cada uno deba integrarla en el propio horizonte y vivirla desde las propias convicciones: distinción no equivale a separación).

Un amplio espacio de consenso

PLANTEADO así el problema en su terreno propio, conviene todavía distinguir estratos. De lo contrario, la viveza de las discusiones tiende a ocultar algo evidente: en realidad, la pregunta se hace acuciante sólo en una *franja estrecha* de casos agudos e importantes, ciertamente, pero de carácter más bien excepcional. Antes de abordarlos, conviene tomar clara conciencia de ese amplio espacio donde la claridad no sólo es posible teóricamente, sino que está rigiendo sin grandes dificultades la práctica común.

El significado primero de la eu-tanasia, tal como lo entendía Francis Bacon, sigue teniendo aún vigencia y siendo acaso el decisivo: ayudar médicamente a que la muerte sea lo menos dolorosa o lo más «dulce» posible. Los avances son ahí enormes, gracias al progreso de la medicina.

Desde luego existe la otra cara: esos mismos avances, al prolongar la vida del enfermo sin lograr siempre la curación, provocan también no pocas veces un agravamiento del problema, convirtiendo en larga agonía lo que hasta hace muy poco la misma impotencia de la medicina «resolvía» con una muerte a tiempo.

Pero también aquí existe un *acuerdo fundamental* en dos puntos decisivos. 1) Negativamente: no es preciso alargar de manera indefinida tratamientos extraordinarios o desproporcionados que no hacen más que prolongar una

agonía irreversible; es el rechazo general del acertadamente llamado «encarnizamiento terapéutico» («eutanasia pasiva»). 2) Positivamente: es lícito aplicar remedios que alivien el dolor, aun sabiendo que pueden acortar la vida del paciente; se trata de una cierta «eutanasia activa», pero, en última instancia, dado su carácter «indirecto», moralmente cabe equipararla con la pasiva (así lo haré a lo largo de la reflexión).

Un mínimo de realismo hace ver que con estos dos puntos, sobre todo con el segundo, cabe afrontar con aceptable claridad ética la inmensa mayoría de los casos. Y tanto los médicos como los familiares y la sociedad en general saben —sabemos— muy bien que los límites son fluidos y que muchas veces resulta incluso difícil distinguir entre eutanasia activa o pasiva. Se abre ahí un amplio campo, no siempre libre de dudas ciertamente, pero en el que de ordinario el cariño al enfermo, la responsabilidad médica y la intimidad de la conciencia logran acertar con soluciones no traumáticas y verdaderamente humanas.

La frontera del disenso

EL problema aparece propiamente cuando, en un paso más allá, la intención directa de la intervención no es ya el aminoramiento del dolor, sino la muerte del paciente. Desde luego, los límites no son claros tampoco aquí. ¿Cuándo cabe hablar de eutanasia activa respecto de una dosis de morfina: cuando trae la muerte en cinco minutos, en una hora, en un día, en una semana...?

Por el mismo motivo tampoco resulta siempre clara la delimitación entre *eutanasia* y *suicidio* (y las correspondientes colaboraciones). Desde luego la inminencia de la muerte biológica suele marcar una diferencia clara: la eutanasia se caracteriza justamente por limitarse a acelerar una muerte ya inevitable a causa de la propia biología (aun así, como en el caso anterior, ¿el límite del adelanto está en media hora, en un día, en una semana, en un mes, en un año...?). Todavía resulta menos clara la diferencia marcada por el carácter insoportable o inhumano del sufrimiento, dada su enorme variedad: sufrimiento físico, pero también psíquico; dolor directo, pero también disminución de las capacidades vitales o empobrecimiento extremo de la vida...

Por esa razón resulta preferible plantear la cuestión hablando de *muerte digna* o de *morir humanamente*, en cuanto concepto general capaz de acoger bajo sí las diferentes variedades. Además, esa expresión muestra el carácter positivo de lo que se busca, situando el problema en el *único lugar* donde

resulta humanamente posible preguntar por la legitimidad moral de una acción tan extrema, es decir, preguntar si esa muerte puede en algún caso representar un *valor* preferible a la vida concreta que está teniendo la persona.

Resulta claro, en todo caso, que en este complejo y sutilísimo terreno las transiciones son por fuerza borrosas y que –aun teniendo en cuenta las precisiones de Hegel a Kant– lo decisivo es la *intención*. En definitiva, sólo la intención puede determinar el carácter específicamente *humano*, y por tanto *moral*, de las acciones: en el aspecto «físico» la acción de dispararse un tiro es la misma hecha por egoísmo o para salvar la vida de una población inocente; pero moralmente la diferencia es radical.

De hecho, el mismo cristianismo ha valorado siempre como prueba máxima de amor la de «dar la vida» por los demás (Jn 15, 13); y afirma expresamente que «el que quiera poner a salvo su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mi causa y por la del Evangelio, ése la pondrá a salvo» (Mc 8, 5). Tener esto en cuenta resulta indispensable para evitar, por un lado, la justificación de egoísmos encubiertos o de intereses bastardos y, por otro, conclusiones aprióricas o legalismos que sólo ven la regla general y nunca el caso particular de la persona sufriente.

Envolviendo estas dificultades concretas, está la dificultad general: justo porque estamos en las *fronteras de lo humano*, es decir, en las últimas estribaciones donde la vida personal intenta explorar los modos correctos de su realización, hay que contar con que, *por definición, no existen seguridades*. Encima, la indefinición y la incerteza se acentúan, cuando los cambios culturales y técnicos introducen *problemas inéditos* sobre los que no existe experiencia previa, poniendo a la humanidad ante opciones de las que todavía nadie conoce bien las consecuencias.

El tanteo de nuevas posibilidades, el análisis de los resultados provisionales o el diálogo interdisciplinar aparecen entonces como complemento indispensable de las enseñanzas de la tradición. Y la auténtica rectitud moral debe tomar muchas veces la figura de la *espera* humilde y prudente –sea en la forma de aplazar las opciones, cuando es posible, sea en la de proponer soluciones provisionales y por tanto revisables–; aceptándose además en una actitud *pluralista*, que respeta el derecho de las opciones diferentes.

Tener ya siempre soluciones previas para todo no es precisamente la mejor muestra de salud moral. De hecho, estoy convencido de que nuestra Iglesia resultará mucho más creíble, y por lo mismo incluso de mayor influjo ético, el día en que ante un caso nuevo sea capaz de decir expresamente algo que en el fondo ya algunas veces hace en la práctica: «*todavía* no vemos

la solución, precisamos esperar los resultados de los diálogos en curso y examinar los efectos de las distintas opciones». Eso, por otro lado, no mermaría para nada la auténtica aportación de la fe, en cuanto oferta clara y firme de los propios valores fundamentales y del horizonte global de sentido como posible orientación en la búsqueda de lo mejor para la vida humana.

Todavía una zona fundamental de consenso

INCLUSO planteado así el problema, se impone moderar el paso, para precisar los aspectos en los que una conciencia ética responsable puede contar con un amplio consenso.

Negativamente, existe, por fortuna, unanimidad casi total en el rechazo de cualquier tipo de eutanasia impuesta contra el consentimiento del paciente. La conciencia actual está particularmente sensible en este punto por la terrible memoria del genocidio nazi. Y debería mantener con infatigable vigilancia esa alerta frente a cualquier reviviscencia más o menos disimulada, como la de ahorrar costos médico-sociales (aunque se cubra con la capa de favorecer así el bien general) o aun frente a la no tan disimulada de aquellos que, negándoles la permanencia del carácter estrictamente personal, abogan por la eutanasia de niños psíquicamente discapacitados o de personas seniles (3). Debemos incluso precavernos en este sentido contra una «indoctrinación» encubierta, que tienda a crear en la conciencia de los enfermos la convicción de que son una carga para la familia y para la sociedad, que, por tanto, «no tienen derecho» a seguir exigiendo cuidados, que sería más «digno» pedir la eutanasia, etc.

Positivamente, resulta obvia la exigencia moral de un esfuerzo decidido por aliviar en lo posible la situación de los enfermos, de modo que la muerte no tenga que aparecer como la mejor salida para su situación. Acompañar

(3) Así, por ejemplo, Ruth Russel, *Freedom to Die*, 1975; tomo la referencia de A. Eser, «Möglichkeiten und Grenzen der Sterbehilfe aus der Sicht eines Juristen» («Posibilidades y límites de la ayuda a morir desde el punto de vista de un jurista»), en W. Jens, H. Küng, *Menschenwürdig Sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, München-Zürich, 1995, 173-174; cita también a Mervin Kohl, *Beneficient Euthanasie*, 1974 (hay trad. castellana del libro, en Trotta, 1997).

al enfermo, acoger su angustia, hacer que se sienta miembro vivo de la comunidad... ¿Cuándo se puede afirmar con verdad que ya se ha hecho todo en este sentido? Y la psicología profunda, igual que para el caso de ciertos intentos de suicidio, enseña algo de decisiva importancia: que muchas veces la petición de muerte por parte del enfermo no es más que una forma tímida, inconfesada e indirecta de pedir atención y cariño. Darle la muerte puede muchas veces ser fiel a la letra de su demanda, pero profundamente infiel a la verdad entrañable de su petición de fondo. Puede incluso ser un recurso cómodo, aunque inconfesado, para librarse de la angustia y de la incomodidad que supone afrontar la situación (4).

Y no sólo eso: cada vez más disponemos de medios técnicos que ofrecen posibilidades insospechadas en situaciones que hasta hace muy poco tiempo resultaban de total indefensión y desamparo. Más de una vez lo he pensado, en concreto, para el caso de Ramón Sampredo: si en lugar de tanta discusión teórica —o, si queremos, a su lado, pues la discusión no sobra—, se concentrasen los esfuerzos en ayudarle a acomodar la vivienda de modo que pudiese entrar y salir con una silla adecuada, y se le procurasen medios informáticos algo mejores que un palito en la boca, tal vez su vida resultase mucho más rica, tolerable y vivible. Encaminar exigencias y protestas para una mayor atención social —financiación incluida— resulta sin duda más abierto y desde luego más fructífero que reducirse a proclamas, denuncias, acusaciones o fáciles progresismos.

Los casos extremos

AUN así, por desgracia, queda siempre ese duro y doloroso margen de los casos extremos, donde lo intolerable de la situación puede suscitar la pregunta seria y responsable acerca de si el *valor* de morir de una manera humana no resulta preferible a *esa* vida concreta.

(4) J. Gafo cuenta el hecho extraordinariamente significativo de la antigua Presidenta de la *Eutanasia Society* británica, quien, ante la observación de una atención verdaderamente humana afirmó: «Si todos los pacientes mueren como el que acabo de ver, yo podría deshacer la Eutanasia Society» («Eutanasia», en Id., *10 Palabras claves en Bioética*, Estella, 1993, 134; este art., en el que el autor sintetiza sus trabajos al respecto, ofrece una excelente síntesis del problema).

Supuestas las condiciones fundamentales de cuidado por parte de los otros y de libre voluntad por parte del paciente, la unanimidad de los pareceres se rompe y, desde luego, no parecen razonables *dogmatismos aprióricos* por ninguno de los extremos. Aquí las razones militan a favor de uno y otro bando, y las decisiones en conciencia, sin seguridad total, parecen muchas veces la salida más viable.

A favor de una eutanasia activa en casos extremos estaría en un primer plano el derecho a una muerte digna como única alternativa a una larga agonía con sufrimientos insoportables, o, al revés, con un cuerpo convertido en «vegetal humano», acaso como objeto de experimentación entre los aparatos de una medicina tecnificada. En un plano más hondo se habla también del derecho a la «muerte propia», en el sentido de configurar el «propio morir», ejerciendo libremente esa última posibilidad de la existencia: «El hombre, a diferencia de los animales, no soporra su vida como una carga que no puede abandonar. Es libre para aceptar su vida o para destruirla», escribió Bonhöffer en el apartado de su *Ética* dedicado al suicidio.

Ya he dicho que contra este argumento no me parece correcto oponer sin más la razón de que Dios es el «dueño» de la vida, puesto que Él nos la regala de verdad: acompañándola con todo su amor, pero entregándola –con exquisito respeto– a nuestra responsabilidad. Por eso no me convence la argumentación del propio Bonhöffer, cuando, subrayando –acaso demasiado– los valores positivos del suicidio, acaba por afirmar: «No existe otra razón convincente para la maldad del suicidio, que el hecho de que sobre el hombre está Dios»; y más adelante: «resulta completamente claro que un juicio moral sobre el suicidio es imposible, y que ciertamente el suicidio no tiene nada que remer de una ética area. El derecho al suicidio es anulado únicamente por el Dios vivo».

Repito: si hubiese razones éticas verdaderamente válidas, es decir, que mostrasen que en un determinado caso el suicidio «sería bueno para la persona», yo no dudo de que entonces eso sería también lo que Dios querría (pues Él no quiere más que nuestro bien). Las razones del posible rechazo o aceptación tienen que venir del plano ético. Acertaremos o no, pero lo que sea bueno para el ateo lo será también para el creyente, pues, en última y definitiva instancia, se trata de que sea bueno para la *persona*.

Sé que con estas afirmaciones estoy tocando un punto muy delicado. Pero creo que va siendo hora de toinar en toda su consecuencia la creciente conciencia de la *autonomía de la ética y la moral*. Esto obligará, ciertamente, a las iglesias a revisiones que pueden parecer arriesgadas y aun resultar dolorosas. Sin embargo, abrigo la esperanza de que será bueno para todos.

Aparte —que no es poco— de evitar confusiones en los argumentos (5) y poner sordina a ciertas unilateralidades polémicas, propiciará un clima más sereno para el diálogo y más propicio para la colaboración. Quedará, en efecto, más claro que se trata de *la vida humana misma*, es decir, de un valor tan radical que, desde un estrato mucho más hondo que la división de confesiones o partidos, nos convoca a todos a buscar soluciones, que aun así serán siempre inciertas y precarias (6).

En contra de la legitimidad de la eutanasia activa existen en el plano ético razones, también de mucho peso. Ante todo está el valor de *la vida humana en sí misma*. Un valor que Alber Schweitzer convirtió en fundamento de su ética y que Emmanuel Lévinas ha revalidado —a su modo, pero todavía con más intenso vigor— como raíz de toda su filosofía. Un valor que, por tanto, sólo puede ser cuestionado por valores más grandes; y no es fácil ver cuándo otro valor (en este caso la evitación del sufrimiento) puede resultar más grande que él.

Y están, sobre todo, las *consecuencias de la admisión en principio* de la supresión. Primero, ya por la erosión de la conciencia de su *valor* mismo, en una sociedad duramente amenazada por el predominio de lo instrumental, lo técnico y lo eficaz, y no siempre libre de una «lógica tanática», con la muerte y la vida como simples valores de cambio. Están luego las posibilidades de ir minando la voluntad de lucha contra la muerte, tanto en el enfermo mismo, como en los que lo cuidan y en la sociedad como tal. La experiencia muestra que la ingenuidad puede ser en estos casos suicida y/o criminal: de manera casi fatal, la salida rápida y expeditiva tiende a disminuir la preocupación por buscar soluciones posibles o salidas que manteniendo la vida la hagan más tolerable.

(5) En este sentido me parecen lúcidas las observaciones de X. Rubert de Ventós, «Teología y eutanasia», en *El País*, 6-3-1998.

(6) Hay aquí una cuestión que merecería una gran reflexión colectiva. La llamada «pérdida del monopolio moral de la Iglesia» es una realidad social y, creo, una necesidad histórica; pero que no debe tomarse a la ligera. No por los creyentes, que, más allá del dolor producido por la «secularización» de un bien considerado patrimonial, tienen que aprender a descubrir el lado positivo: la universalización —al menos en principio— de ese mismo bien. No por los no creyentes, que en la nueva situación deben hacerse cargo, junto y no contra los creyentes, de ese bien en cuanto *humano*. Ni defensa a ultranza de lo ya sido ni contentarse con la fácil unanimidad de argumentar contra la Iglesia, como si eso fuese garantía de progresismo y supliese la búsqueda honesta y la fundamentación rigurosa.

Para no hablar del peligro de equivocación en el diagnóstico, o de decisión precipitada en un momento de depresión o especialmente difícil. Existe incluso el riesgo de una decisión inducida por la presión social: me impresionaron las declaraciones de un tetrapléjico que, a raíz de la muerte de Sampedro, se quejaba de que se estaba creando un clima donde aquel que no quiera morir en esas circunstancias va a acabar pareciendo un cobarde, un egoísta o un parásito... (7).

Y sobre todo está lo que alguien ha llamado «efecto ruptura de dique»: abierta la puerta, la riada de consecuencias puede resultar imparabile. Lo diré con las palabras, ciertamente duras, de un periodista a raíz del mismo caso: «Una despenalización, mucho más una legalización, de la eutanasia activa conduciría, primero, a su habitualidad en altos porcentajes entre enfermos de males estadísticamente irreversibles; después, a la impunidad de un número indeterminado de familiares que alegraría el deseo de evitar sufrimientos a uno de los suyos; en el mejor —ño en el peor?— de los supuestos, a una institucionalización del tránsito, en cuyo proceso intervendrían jueces y médicos, convirtiendo los sanatorios en tanatorios o, lo que es lo mismo, los sanadores en verdugos *misericordiosos*. El paso final e inevitable, ya iniciado subrepticamente, sería eliminar a los ancianos —perdón, a la *tercera edad*—, por lo menos a los solitarios. Puestos a hacer memoria, las alternativas —según el *humanitarismo* o la inhumanidad de los sistemas— oscilarían entre la eutanasia hitleriana, los plácidos ocasos programados de la ciencia hasta hace poco ficticia o la compasión de los dueños de los animales domésticos muy queridos» (8).

Los acentos están cargados, sin duda. Pero una auténtica preocupación por lo humano no puede ignorar estos peligros, que el mismo arte —*Un mundo feliz, 1984...*— viene intuyendo y denunciando desde hace tiempo.

Por eso han de cuidarse las argumentaciones que atienden únicamente a la libertad *individual*. El enfermo no es un ser meramente individual, sino *personal*, y por tanto *social*. Su caso no representa nunca un dato aislado. Y eso significa, cierta e irrenunciablemente, que no puede someterse sin más al contexto en el que está íntimamente implicado; pero indica al mismo tiempo que tampoco puede prescindir, pues, como bien muestra la cita, correría

(7) Y respecto del mismo Sampedro siempre tuve cierto miedo de que pudiese acabar siendo víctima del propio «guión» (por otra parte, si no inducido, pues era un hombre de gran personalidad, sí parece que fomentado, como algún familiar no dejó de insinuar).

(8) A. Lezcano, «No suicidarás», *La Voz de Galicia*, 19-1-1998, p. 11.

el peligro de acabar devorado por él (9). Siempre nos encontraremos abocados al problema de conseguir un equilibrio difícil y casi imposible. Por eso se impone buscarlo juntos, con la única intención de acertar con aquello que se muestre mejor y más digno para la vida humana.

Las posibilidades abiertas

ALERTADA así la responsabilidad y vistos los pros y los contras, lo menos seguro resulta ser la seguridad, el dogmatismo.

Conviene además tener en cuenta que existe una *historia de la libertad*. Lo que en siglos pasados necesitaba estar regulado por la ley, al abrigo del arbitrio individual, a fin de evitar consecuencias desastrosas para la conciencia y la sociedad, con el tiempo acaba muchas veces por ser asimilable. La historia de la tolerancia ofrece en este sentido un auténtico muestrario de «libertades» que en un momento fueron radicalmente excluidas como presuntamente ruinosas para la sociedad y que hoy nos parecen elementales, empezando por la misma libertad religiosa. Y, para permanecer más cercanos a nuestro tema, la legitimidad de la guerra «justa» o la de la pena de muerte son vistas hoy con ojos morales muy distintos a los del siglo XIX, no digamos del Medioevo.

Esta historia no es, desde luego, lineal. Y no cabe ignorar que precisamente los períodos de «final de cultura» —permítidme que no diga «final de milenio»— son propicios a un excesivo relativismo moral: no por casualidad se hablaba, precisamente ayer, de «pensamiento débil». Los brotes de racismo y xenofobia, por un lado; el ocultamiento de la muerte y una especie de penalización social de la falta de salud o juventud, por otro, son fantasmas siempre latentes, pero que hoy asoman con demasiada facilidad sus peligrosas fauces.

Con todo, parece difícil negar la existencia de casos que obligan a tomar moralmente en serio la posibilidad de la eutanasia. Los peligros están ahí y son graves; pero, como dice el viejo adagio jurídico, *abusus non tollit usum*: «el

(9) El Dr. F. Jiménez Herrero, presidente de la Sociedad Española de Geriátría, llega a afirmar: «Degradadamente, as distanasias por abandono, omisiós, negaciós ou dilaciós son frecuentísimas na nosa sociedade, nos hospitais, nas residencias e nas familias» («O mundo dos maiores na nosa Galicia», *Encrucillada* 19 [1995] 56).

abuso no suprime el uso». Lo que pide es precaución, prudencia y garantías. Con la preservación de la libertad del enfermo, manifestada directamente o mediante un testamento fiable, o, en determinadas circunstancias, con el consentimiento de los familiares; con un entorno verdaderamente humano y con garantías médicas y jurídicas debidamente institucionalizadas, la dignidad individual puede quedar garantizada y no resulta sin más imposible evitar la riada de las consecuencias sociales perversas. No parece justo por tanto excluir *a priori*, siempre y en todo caso, la moralidad de una opción en ese sentido. Cuando menos, la de aquellos que la tomen en conciencia.

A nivel *jurídico* la cuestión es distinta y en ciertos aspectos más difícil. Una legalización del «derecho a matarse» y sobre todo del «derecho a ser matado» (uso adrede estas ásperas expresiones, para que aparezca sin disimulos la dureza de lo que está en juego) no es un paso fácil, incluso porque implicaría por parte de la sociedad la correspondiente *obligación* de institucionalizar los medios de la realización (a los médicos que, por ejemplo, no vean la moralidad, les quedaría tan sólo la objeción de conciencia).

Más viable parece la *despenalización*, como opción intermedia entre la penalización y el derecho positivamente reconocido. Manifestaría bien, por lo demás, el carácter excepcional del problema y su remisión al foro íntimo de la conciencia: a esa sinceridad última en la que, con respeto y con «temor y temblor», la frágil y limitada libertad humana tiene que tomar muchas veces sus decisiones. Aquí, sí, concuerdo con Bonhöffer, cuando afirma que en determinados casos para una opción de ese calibre «hay sin duda muchas dificultades y que, sin embargo, una condena resultará imposible».

La diferencia religiosa

COMO se ve, trato de mantener hasta las últimas consecuencias la distinción entre ética y religión: el discernimiento de lo que sea mejor hay que buscarlo en aquello que de verdad se muestre como favoreciendo la vida humana. Lo específico del creyente, repito, está en que, al ver esa vida *como creada*, en ella *ve también* expresada la voluntad del Creador. No ve, pues, nuevos datos objetivos; simplemente, ve los de todos a otra luz y en un horizonte peculiar. Eso lleva a una vivencia distinta, pero no necesariamente a conclusiones diversas. De hecho, obsérvese cómo la fe en la vida eterna puede funcionar en las dos direcciones: «dado que esta vida no lo es todo, bien puedo soportar un poco más estos sufrimientos insoportables»; pero también: «dado que con esta vida no se acaba

todo, no tengo por qué agarrarme con fuerza y a toda costa a unos días más en la tierra...».

De todos modos, *distinción* no equivale a *separación*; menos aún en estas zonas que, alcanzando el núcleo de lo humano, convergen todas en su unidad fundamental. Si el discernimiento objetivo es común, la *vivencia* se encuadra, como he dicho, en la diferencia de las propias convicciones. Una misma opción puede vivirse de manera muy diversa. Quien piense que las «fauces de la muerte» (Bloch) son el final de toda utopía y la ruina de toda esperanza, no vive igual su opción que aquel para quien la muerte, siendo terrible, representa en definitiva el tránsito a un nuevo nacimiento. Una visión del mundo que, como la de Monod, ve a los hombres y mujeres como zúngaros solitarios al borde de un universo que los ignora, sordo a sus músicas y ciego para sus sufrimientos, induce por fuerza una vivencia muy distinta a la de los que se ven creados por un Amor que los sustenta y acompaña, que, más fuerte que la misma muerte, los aguarda incluso más allá del sepulcro. No es lo mismo morir creyendo «caer en la nada» que morir «hacia el interior de Dios», en la esperanza de encontrarse en los brazos de una comunión infinita.

Fe, ciertamente; no evidencia palpable. Pero opción vivida por muchos y «verificada» en historias concretas que permitieron afrontar la muerte con una confianza radical, incluso allí donde todo parecía negar su posibilidad. El caso paradigmático y fundante de Jesús de Nazaret, justo por el horror extremo de su injusticia y por la angustia de su absurdo, le permite al creyente afrontar la suya, sea cual sea la que le toque, confiando en que está acogido por Dios: podrá equivocarse moralmente, podrá ser roto psíquicamente, pero ningún género de muerte y ningún tipo de opción en conciencia le pueden robar esa esperanza.

San Pablo expresó con energía y realismo: «nada», ni lo más alto ni lo más profundo, ni la muerte ni la vida: nada, por terrible que sea, nos puede apartar de esa seguridad, porque ella no se apoya en nuestra fragilidad, sino en el «amor que Dios nos tiene en Cristo Jesús, nuestro Señor» (cf. Rm 8, 35-38). Ésta es la gran aportación de la fe cristiana: no una diferencia *ética*, sino una vivencia *religiosa*, que permite vivir de manera distinta la muerte común.

El equívoco pavoroso, la perversion irreparable surge cuando lo que es *gracia* se presenta como *carga*, cuando la suerte de sentirse amparados por un amor infinitamente gratuito, más fuerte que la misma muerte, se convierte en obligación servil, regida por la ley miserable del premio y del castigo. La palabra creadora de Dios, como bien traduce Karl Barth, es única y exclusi-

vamente liberadora: «No es que tú *debas*, sino que tú *puedes* vivir» (*Du must ja gar nicht, du darfst ja leben*). El ideal sería incrustar en la conciencia de todos la posibilidad gloriosa de acoger la propia muerte hasta poder, como el Poverello de Asís, llamarla «hermana»; o, incluso en medio de sufrimientos insoportables, seguir afirmando, como Teresa de Lisieux, que «todo es gracia».

Lo ideal, ya se sabe, no siempre es posible. Pero al menos cabe esforzarse por asegurar lo fundamental: testimoniar ese misterio, oscuro y magnífico, fomentando el amor a la vida frente a tanta fuerza de muerte como trabaja nuestro mundo. Ése, y no una moralización estrecha, es el *verdadero rol* de la religión. Rol que ha de manifestarse ante todo en el cultivo positivo, en el cuidado abnegado, en el acompañamiento fraternal, que envuelvan al enfermo hasta el último momento, colaborando con el amor creador y salvador de Dios. Así se reducirá al mínimo la aparición de los casos extremos en los que la vida biológica se haga insoportable, obligando a confrontarse con el dilema terrible entre su continuación o su interrupción activa. Y si, a pesar de todo, el dilema se presenta, acompañar al enfermo o a sus familiares, con respeto delicado y profundo ante la decisión de una conciencia que tiene su dignidad suprema no tanto en el acierto objetivo como en la honestidad de la intención subjetiva.

Leídas en esta perspectiva, las palabras de San Pablo, a propósito de una cuestión distinta, resultan extrañamente luminosas: «Que cada uno obre por plena convicción (...). Ninguno de nosotros vive para sí, y ninguno de nosotros muere para sí. Si vivimos, para el Señor vivimos; y, si morimos, para el Señor morimos; así que, vivamos o muramos, somos del Señor (Rm 14, 5-8).