

# EL PROBLEMA DE LA EUTANASIA

**Por: Ernst Tugendhat**

Profesor emérito de la Universidad Libre de Berlín

Conferencia pronunciada en la facultad de medicina de la Universidad de Antioquia en septiembre de 1994.

Bajo eutanasia se entiende la muerte por misericordia. ¿Por qué ha empezado a ser importante este problema en los últimos años? Por una parte, debido a los progresos de la medicina el problema se presenta como mucho más grave que antes — mucha gente, en particular niños y viejos, continúa viviendo en condiciones lamentables, bajo las cuales en otra época hubieran muerto por misericordia de la misma naturaleza— y por otra, debido al desvanecimiento gradual de la moral cristiana y al surgimiento de una moral moderna. Finalmente, existen en los estados modernos, posibles tendencias a utilizar la ideología de la eutanasia para deshacerse de lo que se ha llamado “población inútil”: todos los que por ser ancianos o inválidos pueden parecer ante un régimen pragmático y cruel como bocas innecesarias. Así ocurrió bajo el régimen nazi, que tuvo un programa al cual se denominó con el propio término “eutanasia” y por el que sucumbieron docenas, si no cientos, de miles de pacientes de clínicas psiquiátricas y otros enfermos.

Es el horror de este recuerdo lo que hace difícilísima una discusión de cualquier aspecto del problema de la eutanasia en Alemania. Mientras que en otros países hubo una continua discusión del problema, en Alemania ha sido tabú desde la guerra y, cuando en 1988 se empezó nuevamente la discusión en diversos institutos de filosofía, hubo manifestaciones y disturbios en los seminarios correspondientes, en particular por parte de organizaciones de inválidos. Para poder entender la presente discusión, se tiene que saber que a diferencia de Sudamérica, donde uno tiene la impresión de que los inválidos están abandonados a su propia suerte por la sociedad, en la Alemania de los últimos 30 años ha habido un fuerte y eficaz movimiento por el reconocimiento de los derechos de los inválidos. Y esto se da, no sólo en teoría sino que la sociedad y el estado reconocen su responsabilidad especial para con ellos. Los inválidos son ya reconocidos como una minoría con dificultades especiales y víctima de discriminaciones específicas, así que cuando esta minoría hace manifestaciones contra ciertos seminarios filosóficos suelen contar con un particular respeto del público. Uno no puede ahuyentar a manifestantes en sillas de ruedas con la policía. El momento más significativo se dio en 1988, cuando el filósofo australiano Peter Singer no pudo hablar en varias ciudades alemanas a las que había sido invitado. Su libro *Ética Práctica*, en el cual, entre muchos otros temas, toma posición bastante favorable y algo extrema hacia la eutanasia es, desde entonces, la piedra de escándalo del movimiento contra la eutanasia. Mientras que estos grupos identifican al judío Singer con el nazismo, Singer mismo —al igual que el muy conocido filósofo moral Hare— piensa que la intolerancia de

estos grupos es la que se inserta en la tradición nazi. Para mencionar otro acontecimiento muy significativo: en 1989 se quiso efectuar un congreso de bioética –o sea, ética médica– en la ciudad de Bochum. Debido a las amenazas que se hicieron, el congreso fue trasladado al otro lado de la frontera holandesa y allí, tranquilamente, se pudo llevar a cabo. Naturalmente, Holanda también tiene sus organizaciones de inválidos, pero no tiene el pasado nazi. Se puede decir que es a causa de la existencia de este pasado nazi que en Alemania existe una particular sensibilidad –casi ciega– contra todo tipo de eutanasia y aún –y aquí entra lo exagerado– sobre la discusión acerca del tema. Así es como, cuando en 1989 en Berlín, una joven colega mía al dictar su primer curso en la Universidad fue casi aplastada por los manifestantes. Éstos produjeron un concierto de pitos tan bien orquestado, que no se pudo decir palabra ni dirigirse a ellos, dando a entender que no sólo no querían una discusión distinta, sino que no querían ninguna. “Con los que cuestionan el derecho a la vida –pintaron en la pared– con esos no se habla”.

Luego de esta introducción atmosférica, voy al tema. ¿Con qué puede contribuir la filosofía a la discusión sobre la eutanasia? El problema es obviamente un problema puramente moral –se trata de si se debe o se puede hacer tal o cual cosa o no–. Por consiguiente, las diferentes posiciones que se pueden tomar hacia la eutanasia tienen que derivarse de diferentes concepciones fundamentales de moral. La tarea más modesta de la filosofía sería aclarar de qué manera las diferentes opiniones acerca de la eutanasia derivan de distintas posiciones éticas fundamentales, sin tomar una posición ella misma frente al asunto. Sin embargo, yo voy a ir un poco más allá.

La más clara y decidida concepción que existe respecto de la eutanasia es la cristiana y, como nosotros hemos sido todos educados directa o indirectamente en esta moral, compartimos la moral cristiana aunque sea inconscientemente –aun cuando nuestra postura consciente o deliberada sea otra–. El fundamento de la moral cristiana y de la hebrea, se puede resumir en la frase: sólo la vida humana es sagrada y toda vida humana es santa. Esta aseveración se deriva del mito de la creación del hombre a la imagen de Dios. “Sólo la vida humana es santa”, esto significa que ninguna otra vida lo es y que con relación a los animales no hay deberes morales. Esta concepción es bastante extraña si la comparamos con la de otras religiones y ha tenido consecuencias terriblemente crueles a través de toda la historia cristiana hasta el presente. Incluso más importantes para nuestro propósito: “toda vida humana es santa”, es decir, no hay excepción alguna. Por tanto, no hay derecho al suicidio y el embrión desde el momento de la concepción es sagrado, lo cual implica que bajo ninguna condición puede existir un derecho a la muerte, ni mucho menos el derecho a una muerte por misericordia. Así es que la discusión acerca de la eutanasia tiene, desde un punto de vista católico –o más generalmente, judío-cristiano-islámico–, una respuesta tajante y clara.

Pasemos ahora a los posibles puntos de vista morales modernos. ¿Qué quiere decir moral moderna? Una moral moderna es una moral que ya no se basa sobre normas que están dadas por la tradición o la religión. Una moral tradicional tiene la siguiente forma: esto y esto es bueno o malo porque la tradición así lo dice o porque Dios así lo manda. Si la moral moderna consiste precisamente en no permitir tales recursos, como la remisión a una creencia, tiene que basarse sobre fundamentos naturales. Estos son, según mis luces, esencialmente dos: primero, el afecto natural de la compasión y, segundo, el interés racional que tienen todos los hombres de someterse a una clase de normas bajo la presuposición de que todos los otros harán lo mismo. Estamos dispuestos a cumplir con nuestra promesa de no matar y de no molestar a los otros, si los otros aceptan hacer lo mismo. Esto se llama ética contractual. Ambos puntos, que son el arranque de la ética moderna –la moral de la compasión y la moral contractual–, no son en sí mismos suficientes para constituir una verdadera moral. Por una parte, a ambos les falta, para ese fin, un sentido del deber y, de otra, una extensión universal de su contenido. Pero estas dificultades que sólo quiero mencionar, no han sido nunca resueltas de una manera satisfactoria. Aquí, mi tarea no es filosofar sobre estos problemas sino simplemente aclarar cuáles son las bases –o los horizontes– dentro de las cuales se mueve no sólo la filosofía moral moderna sino la consciencia moral moderna. Entre los filósofos, Hobbes es el padre de la posición contractual, mientras que Kant y los kantianos han procurado corregir los defectos de esta posición. Por otro lado, el filósofo más conocido que se ha basado unilateralmente en la compasión es Schopenhauer, pero también se podría decir que entre las posiciones contemporáneas el utilitarismo está basado, en último término, en la compasión. Como se sabe, la doctrina del utilitarismo es el bien común, esto significa que lo que se debe promover es la felicidad más grande para un mayor número de personas, entendiéndose felicidad generalmente como placer. Entenderemos mejor lo que esto significa si cambiamos el término positivo por el correspondiente negativo y decimos que lo que se debe hacer es evitar el sufrimiento en la medida en que sea posible. Formulada así, supongo que la posición utilitarista debe parecerle a muchos muy poderosa y podemos también apreciar que ella está claramente opuesta a la posición cristiana en varios puntos fundamentales. Primero, si lo esencial es evitar el sufrimiento, la obligación moral ya no se restringe a los hombres sino que se extiende a todos los seres vivos que puedan sufrir, incluyendo los animales. Segundo –y de mayor relevancia para nuestro tema–, si la única manera de aliviar un dolor insoportable es la muerte, entonces, según esta posición la muerte no sólo está permitida sino que es un deber ayudar a morir al que sufre. De esta forma, en lo que respecta a los problemas de la eutanasia, el utilitarismo es el antagonista más decidido de la posición cristiana. Pero, como veremos más adelante, también las posiciones contractual y kantiana difieren sustancialmente de la cristiana.

Mas ya es tiempo de preguntarnos cuáles son, en detalle, los problemas de la eutanasia y cómo pueden ser resueltos. Los voy a discutir uno por uno, en el orden de su dificultad. Los primeros me parecen bastante fáciles, pero más adelante tendremos que enfrentarnos con aquéllos que son verdaderamente difíciles, por lo menos para mi manera de ver.

El primer problema, que consiste en responder a la cuestión de si es lícito cometer suicidio, me parece fácil de abordar desde el punto de vista de la moral moderna. Esto porque según las morales modernas la obligación moral se reduce al respeto para con los demás. No hay deberes para consigo mismo. Lo único que cuenta en relación a sí mismo es lo que uno quiere. No se podría decir en nombre de qué uno tiene el deber de inhibir un deseo propio, a no ser por el respeto a los demás o a otros deseos de uno mismo. Sin embargo, desde la perspectiva del cristianismo, sí se puede decir que es un deber conservar la vida, porque ello se hace en nombre de Dios. Para el hebreo o el cristiano, Dios le ha dado la vida y él no tiene el derecho de quitársela por su propia mano. Pero hay también gente que aunque ya no cree en Dios, sigue sosteniendo la idea de que la vida le ha sido dada y no es lícito quitársela. En este ensayo no es mi propósito argumentar, por ejemplo, contra la posición cristiana. Mi meta es mucho más modesta y consiste en aclarar las diferentes posiciones y demostrar a qué creencias morales se remiten las diferentes posturas en relación a los problemas concretos. Sin embargo, es problemático que un estado laico imponga sanción legal a acciones que sólo pueden prohibirse con base en creencias religiosas. La persona que no cree en Dios y todavía insiste en que no tiene derecho a quitarse la vida, me parece que está en una posición contradictoria. A Dios no se le puede naturalizar. Para evitar malentendidos tengo que añadir algo que me parece trivial: una persona puede no tener derecho a cometer suicidio por sus obligaciones para con los demás. Esto, naturalmente, presupone en primer lugar que este derecho de cometer suicidio existe, si no hay otras consideraciones.

Paso al segundo problema, que concierne a la cuestión de si una persona tiene el derecho, o en ciertos casos aun la obligación, de asistir a una persona que quiere morir. Las diferentes respuestas a este problema también se derivan conclusivamente del principio moral fundamental que uno tenga. Para el cristiano el derecho de asistir a una persona en su deseo de morir no puede existir, esto es consecuencia necesaria de su posición frente al problema del suicidio. En cambio, para las posiciones morales modernas —tanto para el kantismo como para el utilitarismo— la conclusión contraria es obvia. Del derecho al suicidio junto a la obligación general del deber ayudar resulta, lógicamente, el deber de asistir a una persona que desea suicidarse. Este deber ciertamente está limitado por el juicio que la persona, a quien se le pide ayuda, tiene que hacer sobre la situación del que quiere morir. Si su muerte resultase ser una violación de deberes sociales, el deber de ayudarle entraría en conflicto con otro deber. Pero, si la persona que quiere morir no parece tener deberes sociales y si, al contrario, se siente sólo como una carga para los demás, su deseo es válido. El deber de ayudar a morir a otro puede no ser obedecido por la persona si ésta juzga que quien desea morir se encuentra en un estado de irresponsabilidad. Si alguien se encuentra en un estado tal, se dice que no es una persona autónoma y que los demás deben decidir por ella y tomar una postura paternalista. Sin embargo, si solamente se piensa o se cree que la persona que quiere morir es irracional aun siendo responsable, no hay argumento válido

para no respetar su decisión y no es posible asumir una postura paternalista. Todos somos siempre relativamente irracionales y el argumento de la irracionalidad puede ser un simple subterfugio para no ayudar o para poner al otro bajo nuestra tutela.

Frente a este problema, el utilitarista y el kantiano van a reaccionar de manera diferente. El utilitarista está obligado a actuar según su máximo principio moral y su propio cálculo de los sufrimientos y placeres (los males y los bienes) de los otros y, por consiguiente, tenderá al paternalismo. El kantiano, en cambio, según su posición ética está obligado a respetar los derechos de los demás y, por tanto, la autonomía de la voluntad del otro debe ser respetada.

Con relación a éste y a otros problemas de la eutanasia que veremos más adelante, los opositores a ella muchas veces advierten sobre las posibilidades de caer en el abuso. Pero, aunque la posibilidad del abuso es algo que se debe tomar en cuenta seriamente, no puede ser la razón para una prohibición general. Encontramos circunstancias similares en todos los casos donde existe un derecho que está basado en una situación compleja y, por lo mismo, se presta para abusar. En vez de anular el derecho, deben tomarse medidas para minimizar las posibilidades de abuso. Una medida sería, por ejemplo, que nunca una sola persona debe ser la que decida sobre el derecho que otra tiene de ser asistida para morir; debe haber una instancia neutral. El típico caso de un posible abuso se produce cuando la persona a quien se le pide ayuda para morir tiene un interés propio en que el otro muera e incluso puede haber manipulado la situación para favorecerse de ella. Pero, naturalmente, existe también la posibilidad de manipulación en el sentido contrario: una persona que tiene un interés propio para negarle a otra su autonomía y ponerla bajo su tutela. Lo importante en este segundo problema es que se reconozca, por lo menos en principio, el derecho (o aun el deber) moral y jurídico de una persona para asistir a otra cuando ésta quiera morir. Lo demás son cuestiones, importantes por cierto, de jurisdicción en detalle.

Cuando la ayuda a morir es suministrada por los médicos, se habla de eutanasia voluntaria, es decir, de la eutanasia que se administra con base en un acto correspondiente con la voluntad de la persona. La eutanasia en sentido más problemático es la eutanasia no voluntaria, de ella me ocuparé en seguida. Pero antes, conviene hacer una distinción dentro de la eutanasia voluntaria: se habla de eutanasia activa cuando el médico hace algo que tiene por consecuencia la muerte del paciente, y de eutanasia pasiva cuando el médico simplemente se abstiene de hacer ciertas cosas que contribuirían a mantener y prolongar la vida del paciente. Esta diferencia ha llegado a ser muy importante en la práctica legal de los médicos, porque en muchos sistemas judiciales se ha desarrollado una tolerancia hacia la eutanasia pasiva, mientras la activa sigue siendo estrictamente prohibida. Ahora bien, la distinción entre ambas –por una parte, la acción y, por otra, la no intervención– es muy dudosa. ¿Cuál es la diferencia, por ejemplo, entre los siguientes dos casos: el médico que ve que el enchufe se va a salir y no interviene y el que lo desconecta; la madre que mata a su hijo de una puñalada o lo deja morir de hambre? Si quiero matar al otro, en ambos casos

obtengo intencionalmente mi finalidad, en uno por actuar –hacer algo– y en otro por no intervenir. Si dejo de actuar o de hacer algo que en una circunstancia más normal hubiera hecho, ello también implica realizar una acción –la no intervención es una forma de actuar–. Parece entonces que se trata de una distinción falsa. La distinción se basa en una conceptualización filosófica falsa y demostrar que esto es incorrecto es, a su vez, una importante tarea filosófica. De hecho, el permitir parcialmente la eutanasia pasiva junto con prohibir totalmente la eutanasia activa tiene consecuencias nefastas, porque la pasiva implica generalmente una muerte lenta y mucho más miserable que la activa. En muchos casos, se trata de una muerte por hambre. Aquí vemos cómo una postura intermedia frente a este problema tiene consecuencias que pueden ser calificadas como extremadamente inmorales, porque implican la aflicción, o por lo menos, la permisión de sufrimiento innecesario del paciente. Si, por otro lado, se mantiene una posición rigurosa de prohibición de ambas formas de eutanasia, entonces nos enfrentamos a la oposición decisiva. Se trata de una persona en extremo dolor y desahucio que quiere morir. Uno de nuestros contrincantes dice que la vida es sagrada y el otro dice que se debe ayudar a morir a la persona y no se debe permitir el sufrimiento innecesario. Tenemos así dos normas en conflicto, la norma de que la vida es intocable y la norma de que el sufrimiento debe ser aliviado. Pero el conflicto existe sólo en mi presentación, no en los dos contrincantes. Para el cristianismo la primera norma es absoluta y la segunda relativa, por ende, no hay conflicto; para el otro, la primera norma no existe, así que para él tampoco hay conflicto.

Con esto el segundo problema –el de la eutanasia voluntaria– está suficientemente desarrollado para poder dar el próximo paso al tercer problema, el de la eutanasia no-voluntaria. El término eutanasia no-voluntaria no se refiere, por supuesto, a una eutanasia contra la voluntad de la persona –eso ya no sería eutanasia sino homicidio, aunque fue esto lo que hizo Hitler bajo el título falaz de “eutanasia”–, sino a la eutanasia con relación a personas que no tienen la posibilidad de expresar su voluntad. Tal es el caso de los niños pequeños, en particular de los recién nacidos, y también de los adultos que han perdido su conciencia o bien la posibilidad de expresarse. Aquí debemos diferenciar, otra vez, varios casos.

Comencemos con el caso que me parece el más fácil. Hay niños recién nacidos que tienen una enfermedad mortal y sufrimientos terribles. Existen varias enfermedades de este tipo. Para la posición cristiana –ante la cual la vida humana es sagrada–, naturalmente, no existe duda alguna: no hay derecho de matar bajo condición alguna. Para las posiciones morales modernas este caso parece ser análogo al que acabo de presentar bajo el título de eutanasia voluntaria, excepto que ahora los médicos y los padres funcionan como representantes de la voluntad del niño. El criterio con el cual se determina bajo qué condiciones hay una obligación de eutanasia, es el que los padres se coloquen en el lugar del niño. Ellos deben preguntarse qué querría el niño si pudiera decidir por sí mismo. Se tiene que entrar en un proceso de deliberación entre los males y los posibles bienes. Si no

se pueden divisar bienes ni en el presente ni en el futuro, la conclusión es obvia: el niño debe ser liberado de su sufrimiento a través de la muerte.

Por supuesto, hay grandes peligros implicados aquí, puesto que la decisión de los representantes puede ser fácilmente desfigurada por intereses propios, ajenos a los del niño, y esto podría llevar hasta la posición nazi. ¿Se debería concluir de ello, por consiguiente, que nunca sería lícito dar muerte a un niño que esté en tal condición? Muchos sostienen lo último, pero esto iría en perjuicio evidente de muchos casos en los cuales se podría justificar tal decisión. Esta opinión pretende poder situarse por encima del sufrimiento de estos niños, sólo para estar seguro de no tomar nunca una decisión errada.

Hay un segundo problema. Éste consiste en que hay muchos casos límites y en varios de ellos las predicciones sobre si el niño puede o no sobrevivir son inciertas, y estos casos límites constituyen un amplio rango. Creo que esta problemática debería ser solucionada de la siguiente forma: la ley debería contener una lista de enfermedades que sean consideradas sin esperanza de curación, de esta manera se evitaría la contaminación con los intereses de los que tienen que decidir; pero, en segundo lugar, la eutanasia sería permitida y exigida en casos individuales donde el diagnóstico también pareciera evidente. Los detalles de esta problemática sólo pueden ser precisados en conjunto con los médicos. Lo que aquí importa es el principio.

Todo lo que acabo de decir es aplicable también a los casos de los ancianos y de otros adultos sin posibilidad de decidir por sí mismos. Es importante subrayar que se trata únicamente de quienes se encuentran en un estado de gran sufrimiento y sin esperanza de ser curados. Otros casos de conmiseración, pero que no presenten grandes sufrimientos, ya no caen en esta clasificación. En ellos, la posibilidad de eutanasia debiera quedar excluida totalmente, excepto en los casos en los cuales los pacientes hubieran hecho anteriormente un testamento. Toda otra forma de eutanasia ya no sería realizada considerando el punto de vista de la persona sino la comodidad de la sociedad. Estamos aquí frente a un punto de gran importancia. En la moral moderna están contenidos los derechos humanos y, entre ellos, el derecho a la vida en un lugar sobresaliente. El derecho a la vida tiene que ser protegido de manera inequívoca y el ciudadano, no importa cuál sea su condición, debe poder contar con que su vida no sea tocada excepto en función de su propio interés. Un caso de excepción, que dejaré de lado, es el de la persona que se encuentra en un estado de coma definitivo.

Volvamos ahora a los niños recién nacidos. En su caso se ha suscitado problemas adicionales a los ya discutidos, pues puede decirse que el bebé todavía no es una persona. Con esto entramos al cuarto problema: ¿debe el bebé tener una menor protección moral que una persona desarrollada? Esta propuesta no es tan insólita como puede parecer a primera vista, porque corresponde a la manera como la mayoría de nosotros —siempre prescindiendo de la posición cristiana— vemos a los niños todavía no nacidos. El problema

de la eutanasia de niños recién nacidos está estrechamente ligado al del aborto. En el caso de los niños todavía no nacidos, la mayoría de nosotros —excepto los cristianos— tiene hoy la opinión de que, al menos durante los primeros meses, y quizá incluso más allá, los fetos carecen de los requisitos establecidos por ciertos criterios para ser considerados personas y, por tanto, el aborto está permitido.

El aborto podría parecer no ser otra cosa que la eutanasia antes del nacimiento. Pero si esto fuera así, la eutanasia legítima llegaría a tener una aplicación mucho más extensa. Mientras que en lo que se discutía en el tercer problema se restringía la eutanasia legítima a los casos de desahuciados con sufrimiento agudo, en el caso del aborto temprano se aplica la eutanasia con completa indiscriminación y eso significa que equivaldría a una simple matanza. Esto se justifica, como ya lo indiqué, al aseverar que el feto todavía no es hombre en sentido estricto. En este juicio se ha introducido el concepto de persona. Muchos autores contemporáneos dicen que sólo la persona sería hombre en sentido estricto, mientras que el feto y el niño pequeño estarían todavía en el nivel de un animal: carecen de racionalidad (que desde siempre se ha considerado como criterio determinante del ser humano) y también de otras capacidades que parecen, tal vez, aun más importantes que la racionalidad para delimitar lo humano, como la autonomía, en el sentido más amplio, y la capacidad de relacionarse voluntariamente con el futuro. Debo decir, sin embargo, que las definiciones que se han dado del ser personal han quedado algo nebulosas. El argumento más fuerte ha sido quizá el que si un individuo está —dadas sus características— todavía en el nivel animal, entonces uno puede tratarlo como un animal; un argumento quizá dudoso y voy a proponer una alternativa más adelante.

Pero aun prescindiendo de estos argumentos conceptuales, el paso importante que se ha tomado es que si el aborto es permitido, no es fácil ver el por qué un trato similar a los niños recién nacidos no sería permitido, lo que equivaldría a permitir el infanticidio. Los defensores de esta línea tienen entonces la posibilidad de permitir la eutanasia no sólo en los casos que hemos señalado en el tercer problema sino, por ejemplo, en casos como el mongolismo y, por principio, en cualquier caso. A quienes encuentran que el planteamiento es ofensivo, estos autores responden que el aborto está siendo tolerado durante el quinto mes de embarazo, aun por quienes no lo aceptan en otros casos, después de que un examen de amniocentesis diagnóstica que el bebé va a sufrir mongolismo, hemofilia u otros defectos de gravedad relativamente leve —comparada con otras enfermedades que predicen una muerte pronta y dolorosa—.

¿Pero, no es acaso cierto que sería muy difícil forzar a una mujer a continuar su embarazo si ella sabe que su hijo va a sufrir, por ejemplo, de mongolismo? Para poder juzgar estos casos, que parecen extremadamente difíciles, es necesario entonces abordar juntos los temas del aborto y del infanticidio. ¿Cuáles podrían ser los criterios que determinen cuándo se puede y cuándo no se puede aplicar eutanasia aquí? Digo “cuándo se puede y cuándo no se puede”, porque parece no ser posible decir que en algunos casos se debe —tal

como era el caso de los moribundos con gran sufrimiento, en el tercer problema tratado—. (Sea dicho al margen que hay quienes argumentan que si la amniocentesis llegara a ser algo generalizado, las mujeres que se nieguen a hacerse un aborto a pesar de haberse detectado un defecto o enfermedad en el feto serán discriminadas socialmente, porque se dirá que deberían haberse practicado un aborto y, del mismo modo serían discriminados los niños por ser considerados como niños que no deberían nacer. Pero, voy a dejar de lado este asunto).

¿Qué criterios hay entonces? Hasta ahora prácticamente toda la discusión filosófica tanto sobre el infanticidio como sobre el aborto, se ha centrado en la idea de que tanto los niños no nacidos como los recién nacidos no tienen todavía ciertas características esenciales que los acrediten como humanos, y que, por tanto, están en la condición animal. Ahora bien, si pensamos que un niño de dos años tampoco tiene estas características, esto abriría el camino para la matanza permitida de éstos. Si se sostiene que deben especificarse esas características más detalladamente —y esto de hecho se hace generalmente con el aborto para las diferentes fases del feto—, entonces, esta maniobra parece tener algo de *ad hoc*.

De todos modos, para establecer hasta dónde llega nuestra obligación moral, primero tenemos que darnos cuenta de cómo hay que entender la obligación moral y sólo desde ahí podremos determinar hasta dónde se extiende. La mayoría de los filósofos que han escrito sobre estos temas —casi todos anglosajones—, son utilitaristas, y en este caso es quizás adecuado orientarse hacia las características, pero desde luego el utilitarismo me parece una moral muy insatisfactoria. Para la posición contractualista —enriquecida a la manera kantiana— no se trata simplemente de características del otro como persona, sino de la relación recíproca entre la persona que tiene la obligación moral y las personas con las cuales tiene esa obligación. Hay, por ejemplo, en la refinación kantiana del contractualismo una reciprocidad moral (una obligación de respeto) de todos hacia todos. ¿Pero, quiénes son todos? En un principio, aparentemente sólo los que son posibles sujetos morales, como decía Kant. Pero, en este caso nos encontraríamos en una situación aún peor que en la posición utilitarista, porque ahora quedarían excluidos todos los niños que no son todavía posibles sujetos morales.

Estos son problemas de los cuales curiosamente no se ha tenido suficiente conciencia. Pero, lo que importa es cómo se puede extender esta posición kantiana a partir de sus propios principios. Me parece que la mejor manera de enfrentarnos a este problema es a partir de la regla kantiana por la que uno se pregunta: ¿qué máxima quiero que deba ser universalizada? Apliquemos esto al caso de los niños. ¿Puedo querer que valga la regla: niños pueden ser matados? Esta regla se aplicaría entonces a mis propios niños, los de mis amigos, etc. Es más, si valiera la regla, yo mismo podría haber sido matado en mi infancia.

Esta referencia al pasado resulta quizás difícil de ver claramente, pero en el fondo debería ser suficientemente evidente. Por ejemplo, ¿puedo querer que se me hubiera matado

ayer o el año pasado? Si no, entonces tampoco puedo querer que se me hubiera matado en mi primer año de vida. Por ende, no puedo querer que esto sea una regla universal y, por consiguiente, es ilícito matar a un niño recién nacido. Sin embargo, sí puedo querer que se me haya matado en mi infancia si hubiera yo tenido grandes sufrimientos y una enfermedad letal.

Ahora, ¿cómo hay que responder a la pregunta en el caso de los defectos no mortales? ¿Puedo yo querer que se me haya matado si yo hubiera tenido hemofilia? Y, lo mismo ocurre con todos los otros defectos. Quizá algún individuo hubiera querido esto para sí mismo, pero aquí tenemos que recordar que la pregunta ¿puedo yo querer? es una abreviación de la pregunta ¿qué pueden todos querer? y, mejor dicho: ¿qué pudiera querer cualquier persona? Si planteamos la pregunta así, seguramente no podremos presumir que todos quisieran haber sido matados bajo estas condiciones. Mi resultado es, por tanto, que la extensión de la eutanasia más allá de un medio para eliminar los graves sufrimientos de una enfermedad mortal –lo que tratamos en el tercer problema–, es moralmente ilícita. Hay que señalar que en este razonamiento toda referencia a características ha quedado fuera de consideración. En vez de ella, aparece como fundamental la idea de lo que se podría llamar el hilo de una vida o, simplemente, la historia de una vida. La idea fundamental de la reflexión que acabo de presentar es que, suponiendo que una ética moderna –por lo menos en la tradición kantiana– arranca de la pregunta ¿qué es lo que no se quiere para sí?, y así en el caso de todos, esto se extiende de una manera muy natural a la pregunta ¿qué es lo que cada uno no quiere o querría que le hubiera sucedido en el pasado? De la misma manera en que uno no quisiera que se le hubiera maltratado antes, y en particular durante su infancia, con mayor razón puede uno no querer que se le haya matado excepto bajo la especial circunstancia mencionada.

Anticipo que este método podría parecer rebuscado. Se podría preguntar si la obligación hacia un niño no la tenemos más bien directamente hacia el niño mismo. Pero seguramente debemos distinguir, por una parte, entre el sentimiento natural de los padres para con sus hijos y también el sentimiento natural de compasión para con un niño ajeno y, por otra parte, la obligación para con cualquier niño hacia el cual no sentimos este afecto. Para esto precisamente tenemos la moral. Es, pues, indispensable preguntarse por la base de una regla moral universal con respecto a los que todavía no son posibles sujetos morales y, he aquí, que el camino que propongo podría ser válido, más aún, en tanto que permite llegar a una conclusión nítida con relación al problema de la eutanasia. Si no aplicamos esta manera de ver, el que propone una moral directa para con los niños se encontrará en dificultades porque, entonces, se podrá decir que si se mata al niño de una forma en que no sufra ello no es inmoral –esto es, precisamente, lo que los utilitaristas como Singer plantean–. Lo importante del método que acabo de proponer es que permite y necesita incluir en el ámbito de los entes que están en una situación moral recíproca a todos los que –aún no siendo personas– deben tener el mismo estatus por pertenecer a una misma historia

de vida de un adulto posible. En la moral así concebida los niños valen lo mismo que los adultos, aunque no tienen aquellas características de ser ya sujetos morales o de ser personas.

La gran pregunta es ¿cómo esta posición, concebida para los niños nacidos, se puede aplicar al problema del aborto? Mi tesis es que no se puede. Es cierto que un feto es el mismo ente que después será un niño recién nacido y, más tarde, un adulto. Pero, la reflexión antes expuesta sobre mi niñez no se puede repetir con el feto. No creo que me pueda preocupar lo que le hubiera pasado al embrión o feto que después se convirtió en el niño que yo era, pues no puedo decir que el embrión era yo. Mi vida, mi historia de vida, comienza con el nacimiento y mi historia prenatal tiene el carácter de una prehistoria de mi vida.

Posiblemente esto podría parecer arbitrario, ya que algunos dicen que se empieza a ser en el momento mismo de la concepción. Pero, lo decisivo para nuestro problema es saber si tiene sentido decir que no puedo querer que se haya matado al embrión del cual salí. Me parece que tiene poco sentido y —aún cuando alguien podría afirmarlo— que no tiene la vigencia general necesaria para fundar una regla moral. Es evidente que si a aquel embrión se le hubiera matado, yo ni siquiera hubiera empezado a existir, por lo cual no hubiera habido el punto de referencia de un interés correspondiente. Si esto es correcto, entonces quedaría vindicada la fuerte diferencia que sentimos entre aborto e infanticidio y me parece que este sentimiento consiste precisamente en lo que acabo de exponer, es decir, que se basa en que la vida con que estamos identificados comienza con el nacimiento. La razón por la cual el hilo de la vida parece necesariamente comenzar sólo con el nacimiento, es que sólo entonces empieza la historia de un individuo como persona y esto es, a su vez, así porque la historia de un individuo como persona consiste en su comunicación con otros seres humanos. De un niño recién nacido se puede escribir desde el primer día un diario, es decir, un diario de cómo se comporta, mientras que de un feto —en caso de tener la posibilidad de observarlo— podríamos escribir solamente un reporte de su desarrollo fisiológico y no de su comportamiento. Por consiguiente, el feto parece no tener una historia en sentido estricto y esto explica por qué su desarrollo no forma parte de la historia de un individuo como persona. También, permite explicar por qué en relación con el aborto no es tan importante hacer distinciones transversales como el estadio antes de tener la capacidad de sentir, el estadio antes y después de la viabilidad, etc. Estas distinciones tienen una importancia moral, pero con ellas nos referimos precisamente a las características de las diferentes fases y no al aspecto longitudinal, es decir, al hecho que el recién nacido —cualquiera que sean sus características— es idéntico a una futura persona. La problemática moral de matar a un feto consiste en que es un ente con estas y estas características, y no en que es uno de nosotros en un estadio anterior. El problema moral del aborto parece, por tanto, tener una base fundamentalmente distinta a la del infanticidio.

Por último, quiero tocar otro problema que puede, a su vez, traer un poco más de luz a lo que acabo de decir. Me refiero al problema del diagnóstico prenatal. Se podría

pensar que si se considera el aborto como generalmente lícito, el caso especial de un aborto para evitar defectos tiene que ser aún más lícito, pero se ha alegado lo contrario con argumentos que vale la pena examinar. Una parte de los inválidos de Alemania ha sostenido que el aborto con base en la amniocentesis es una discriminación contra los que tienen algún defecto; por consiguiente, el aborto indiscriminado –sin el examen de la amniocentesis– sería lícito, mientras que aquél con base en ese examen sería ilícito. Ahora, ¿en qué consiste la discriminación? He oído dos argumentos al respecto. Según el primero, si se elimina en general, por ejemplo, a los que al nacer tendrían hemofilia, los que quedan y nacen serían indiscriminados por tener un defecto innecesario y, aún más, podrían ser discriminadas las madres. Este argumento, que ya había mencionado de paso, me parece tener una cierta fuerza, pero seguramente no una fuerza tan grande como para justificar que se elimine la amniocentesis y que, por consiguiente, nazcan muchos más con estos defectos. El segundo argumento dice que los adultos que tienen hemofilia o cualesquiera otro de estos defectos podrían decir: si esta regla se me hubiera aplicado, entonces yo no existiría.

Si ese argumento es correcto, entonces sería decisivo. Pero no me parece serlo. Hay una multitud de condiciones de las cuales se puede decir que si no hubiera tenido lugar, yo no existiría. Por ejemplo, si mis padres no hubieran hecho el amor aquella noche, yo no existiría. Si hubieran hecho el amor más tarde, existiría otra persona y no yo. Si la mujer se hace un aborto por hemofilia, la probabilidad es también que va a haber otra persona. La otra persona tiene tanto derecho a existir como yo o, mejor dicho, no es cosa de derechos. Mi oponente comete el error de tomarse a sí mismo como punto fijo de referencia, y esto tendría sentido si esta pregunta se hiciera en relación con el correspondiente infanticidio, mientras que en el caso del aborto no tiene sentido partir de una persona como punto fijo y la alternativa no es entre yo y nadie, sino entre yo y otra persona. Por tanto, la aseveración que, bajo estas condiciones yo no existiría es correcta, pero tiene otro sentido cuando la misma aseveración se hace relativa a algo que le podría suceder a uno en la vida, después del nacimiento.

Las cuestiones contenidas en este cuarto problema son difíciles e irritantes y yo no pretendo haberlas resuelto. Para la clarificación de los problemas del aborto y su distinción del infanticidio es importante, siempre que uno no tome la posición absoluta de la Iglesia, el poder presentar un concepto claro de la persona y una aclaración convincente de la significación moral del nacimiento. En estas cuestiones, el pensamiento contemporáneo se encuentra todavía sin una pauta suficientemente clara. Pero esto no debe hacer caso omiso del hecho de que los primeros tres problemas (que son los centrales para el problema de la eutanasia) han quedado claros, siempre que esta claridad esté –y no puede ser de otra manera– relacionada con la concepción fundamental de la moral que uno tiene. La justificación de una de estas concepciones –la tradición cristiana, la kantiana y la del utilitarismo– contra las otras, hubiera ido más allá de la temática de este ensayo.

## EL PROBLEMA DE LA EUTANASIA

Por: Ernst Tugendhat

\*Eutanasia \*Muerte por misericordia  
\*Moral

### RESUMEN

La eutanasia entendida como muerte por misericordia tiene un contexto puramente moral que determina las posturas asumidas ante los problemas y las discusiones que esta problemática presenta. Se pregunta por la contribución de la filosofía en el propósito de aclarar y demostrar de qué modo las diferentes opiniones y posiciones remiten a diversas creencias morales. En el discurso se consideran principalmente tres concepciones: 1) la concepción cristiana que tiene por fundamento moral: sólo la vida humana es sagrada y toda vida humana es santa; 2) la concepción de la moral moderna que se basa en fundamentos naturales, a saber, el efecto natural de la compasión, que durante la trama tejida se reconocerá como utilitarismo, y, 3) el interés racional que todos los hombres tienen de observar unas normas bajo la asunción que todos los otros harán lo mismo.

Estas concepciones se sustentarán a partir del análisis argumentativo de las mismas con especial énfasis en la creencia moral de la cual se derivan.

## THE EUTHANASIA PROBLEM

By: Ernst Tugendhat

\*Euthanasia \*Mercy killing \*Moral

### SUMMARY

The context of euthanasia, as mercy killing, is entirely moral and it determinates the posture and discussions this subject arises. This text looks particularly for the contributions from philosophy in order to clarify diverse views and to point out the moral believes to which they are fastened. The article focuses on three conceptions whose arguments and moral believes are analyzed: 1) the christian idea according to which *only human life is sacred and every human life is holy*; 2) the modern moral idea based on natural foundations, which is revealed to be utilitarianism insofar as the natural effect of pity, and 3) the rational concern every man has on following rules by supposing that everybody will do it so.

# REVISTA DE FILOSOFÍA

# 90

AÑO XXX      NUMERO 90      SEPTIEMBRE - DICIEMBRE 1997

ISSN 0185-3481

María Dolores Illescas N. EL HOMBRE Y SU MUNDO CAMINOS DE LA HISTORICIDAD	303
Olga L. Larre LA CIENCIA Y UNA REINTRODUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DEL CONCEPTO DE FORMA	341
Raúl Fornet-Betancourt INTRODUCCIÓN: APRENDER A FILOSOFAR DESDE EL CONTEXTO DEL DIÁLOGO DE LAS CULTURAS	365
Ciro Schmidt EL SER Y LA PALABRA EN PARMÉNIDES	383
NOTAS	407
NOTICIAS	424
INFORMACIÓN	433
RESEÑAS DE LIBROS	438

