

# DERECHO A VIVIR, DERECHO A MORIR<sup>1</sup>

JAMES GRIFFIN  
*Corpus Christi College*

## ABSTRACT

This article deals up with some fundamental rights, especially a right to live, and their foundation. This introduce the discussion about a possible right to death as the other side of a right to life.

Following the formerly defined (see «Ethics and Well-Being», also published by *Télos*) concepts of «personhood» and «practicalities», James Griffin takes concern of the supposed right to death.

Firstly, he proceeds with the right to live. The rationale, in that scope, for the human rights is not a deontological prohibition, its nature is quite different. It's centred on the high value that we attach to certain features that we sum up under the heading «personhood».

This is the case for a human right to life. But it is not a case for a right to human life in every form. The high value that human rights protect is the life of an agent. The right to life is only to life *as an agent*.

But a right to the death is the other side of the coin of a right to life, along with rights to autonomy and liberty.

Notwithstanding, personhood is only the first of two grounds for human rights. The second ground is practicalities, and that is where all the problems that beset a potential right to death are thought to arise.

Suicide can harm others. It can make dependants destitute; it can damage children psychologically; it can leave survivors guilty and grief-

<sup>1</sup> Traducción de José L. Tasset (Universidad de A Coruña, España). El original sobre el que se realizó la traducción llevaba fecha de febrero de 1998 y contenía numerosas correcciones de puño y letra del autor.

stricken. But, harm to others will only rarely morally outweigh a right to suicide a right to a voluntarily decided death.

In any case, a right to suicide is an instance of the general antipaternalist right to autonomy and liberty. It is true that this right can be outweighed, but only in extreme circumstances. There are many cases of suicide in which agent is, in fact, free, informed, and competent. And if there is any substantial doubt about it, our rights to autonomy and liberty demand, at the minimum, that an agent be given the benefit of it.

## 1. EL ALCANCE DEL DERECHO A VIVIR

En primera instancia el derecho a la vida es el menos problemático de los derechos. De la santísima trinidad –derechos a la vida, a la libertad y a la propiedad– ha sido el menos discutido. En los debates de fines del siglo dieciocho acerca de la ratificación de la Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica, por ejemplo, el derecho a la vida era citado a menudo, pero sin comentarios, como si fuera demasiado obvio como para necesitarlos<sup>2</sup>. Pero, cuando las facciones en debate se volvían hacia la libertad, tenían mucho que decir. Cuando se fijaban en la propiedad, tenían aún más que decir. Su silencio acerca del derecho a la vida estaba conectado probablemente con otra creencia que albergaban; parecían concebirlo de modo completamente negativo –como un derecho a no ser privados de la vida sin un proceso justo. Era un derecho a no ser asesinados, y una prohibición contra el asesinato apenas necesita defensa alguna<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> El derecho a la vida estaba «tan por encima de la discusión que los autores [en las colonias norteamericanas] se dieron por contentos con mencionarlo de pasada», Clinton Rossiter: *Seed Time of the Republic*, Boston, Harcourt, 1953, p. 377.

<sup>3</sup> No sé de ningún lugar, por ejemplo el debate acerca de la ratificación de la constitución de los EE.UU., en el que la naturaleza negativa del derecho a la vida fuera explícitamente afirmado. Pero el objetivo general del debate era la protección de los individuos contra las acciones arbitrarias de los gobiernos. De ahí la insistencia de las primeras diez enmiendas (1791) a la Constitución, que constituyeron la primera carta de derechos, en materias como la libertad de prensa, el proceso justo, los juicios rápidos, las prohibiciones de una protección excesiva, el alojamiento obligatorio de los soldados en casas privadas, etc. Esto sugiere en sí mismo que el objetivo al hablar de un derecho a la vida habría sido la prohibición de la privación de la vida propia a manos de la sociedad. Y, aunque es muy posterior (1868), la decimocuarta enmienda dice que los Estados no

Aún así, no hay derechos sin algo que los fundamente. Una vez que reflexionamos sobre el *fundamento* del derecho a la vida, incluso sobre los fundamentos aceptados durante los siglos diecisiete y dieciocho, el *alcance* del derecho parece ampliarse irresistiblemente. Los fundamentos tienden hacia una generalidad que justifica más que una simple prohibición acerca del asesinato. Esto parece cierto, por ejemplo, en lo relativo al fundamento de la personeadad<sup>4</sup> al que me referiré en un momento. Si vivir autónomamente y en libertad es de un gran valor, entonces *vivir*, igual que vivir de ese *modo* concreto, es valioso, y eso parece justificar una *preservación* más general de la vida. Ello parecería justificar un derecho negativo más amplio que la simple prohibición de matar, a saber, una prohibición de dañar la vida de otras personas o de acortarla. Es más, parecería justificar incluso unos pocos derechos positivos<sup>5</sup>. Si estás ahogándote y todo lo que tengo que

podrán «privar a ninguna persona de la vida, la libertad o la propiedad, sin un proceso legal justo.»

<sup>4</sup> [N. del Trad.: «personeadad», el carácter o condición de persona; se trata de un neologismo acuñado por James Griffin y anteriormente usado en su trabajo «Ética y Bienestar», ya publicado antes por Téllos (*Téllos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. II, nº 2 (Diciembre 1993), pp. 11-29) también en traducción mía.]

<sup>5</sup> Esta inflación del derecho a la vida no es tan sólo una posibilidad teórica; ha ocurrido. El derecho ha crecido desde ser un derecho en contra de la terminación arbitraria de la vida, hasta llegar a ser un derecho contra la prevención de la vida (y de ese modo, contra el aborto, la esterilización, etc. —un uso del derecho llevado a cabo por muchos activistas pro-vida), contra el derecho a unas condiciones básicas de bienestar, contra el derecho a una vida plena. Para una historia de esta ampliación, cfr. Hugo Bedau, «The Right to Life», *Monist* 52 (1968).

Algunas defensas recientes del derecho a la vida han sido más modestas. El *Proyecto de Acuerdo sobre derechos civiles y políticos* aprobado por las Naciones Unidas en Noviembre de 1957 dice:

Todo ser humano posee el derecho inherente a la vida. Este derecho será protegido por la ley. Nadie será privado arbitrariamente de la vida.

La *Convención para la protección de los derechos humanos y libertades fundamentales* aprobada por el Consejo de Europa en Noviembre de 1950 está formulada en los mismos términos (ambos cit. por Bedau, p. 552). Pero, algunas defensas tardodieciochescas del derecho han sido más amplias. William Blackstone en sus *Commentaries on the Laws of England* (1795) dice que entre los «derechos de las personas» hay tres «derechos absolutos de los individuos», a saber, los derechos a la seguridad personal, a la libertad y a la propiedad privada. Pero describe el primero de ellos en estos términos:

El derecho a la seguridad personal consiste en el disfrute legal e ininterrumpido por parte de una persona de su vida, sus miembros, su cuerpo, su salud y su reputación.

hacer para salvarte es lanzarte el salvavidas que está a mi lado, y yo de forma descuidada no atiendo tu ruego, ¿no estoy violando tu derecho a la vida? ¿No incluye el derecho un derecho positivo a ser salvado, al menos si el coste para el salvador no es excesivo? Y si ello incluye un derecho a ser salvado si uno está ahogándose, entonces ¿no incluiría el derecho al alimento si uno está hambriento o a asistencia médica si uno está peligrosamente enfermo? Y si incluye estas cosas, ¿no incluiría también el derecho a ciertas condiciones vitales, por ejemplo agua potable, cuya ausencia acortaría la vida? Pero, ahora nos encontramos embarcados por completo en una expansión desde el derecho a la vida al derecho a una considerable ayuda positiva. ¿Dónde finalizará esto?

Bien, el derecho a la vida no puede ser un derecho a que la vida sea preservada en *cualquier* circunstancia. Eso sería imposible de demandar. Lo contrario significaría que al comprarme una bebida en vez de donar mi dinero al Oxfam<sup>6</sup> vulneré el derecho de las personas que de otro modo podría haber salvado. Significaría que al promover económicamente más arte y educación en vez de poner en marcha programas de choque para encontrar curación a enfermedades incurables como el SIDA, todas las sociedades contemporáneas vulneran el derecho de sus ciudadanos, cuyas vidas actuando de otra forma podrían haber salvado.

¿Cómo demonios vamos a distinguir, entonces, lo que es y lo que no es demandado por el derecho a la vida? Esta línea ante-

Blackstone conecta el derecho absoluto a la vida con lo siguiente:

La ley no sólo se refiere a la vida y al cuerpo, y protege a cada hombre en el disfrute de ellos, sino que también lo dota de todo lo necesario para su disfrute. Porque no hay ningún hombre tan indigente o miserable como para que no pueda exigir un suministro suficiente para todas las necesidades de la vida de la parte más opulenta de la sociedad...

(cit. también por Bedau, p. 564). Joel Feinberg en «Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life», en su *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 1980, intenta un equilibrio entre las interpretaciones positivas y las negativas:

Me propongo... interpretar «el derecho a la vida» de un modo relativamente estricto, de modo que se refiera al «derecho a no ser asesinado» y al «derecho a ser rescatado de la muerte inminente», pero no a la concepción más amplia, defendida por muchos escritores de manifiestos, del «derecho a vivir decentemente» (p. 222).

Carl Wellman ensaya el mismo equilibrio en «The Inalienable Right to Life and the Durable Power of Attorney», en su *Approach to Rights*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 245-7. El corolario es: no ha habido acuerdo sobre el alcance del derecho a la vida durante mucho tiempo.

<sup>6</sup> [Organización de caridad, N. del T.]

rior de argumentación deja el derecho tan desvaído, tan falto de cualquier límite definido, que empezamos a dudar de que exista un tal derecho. Lo que comenzó como el menos problemático de los derechos se convierte, bajo escrutinio, en uno de los más problemáticos.

## 2. LOCKE Y EL ALCANCE DEL DERECHO (A VIVIR)

¿Cuál es el alcance del derecho a la vida? Al final, el fundamento del derecho determina su alcance. Mas, parte de lo que esperamos del estudio de un derecho en particular, como es el caso del presente estudio del derecho a la vida, no es tan sólo una oportunidad para aplicar una de las teorías generales de los derechos a un caso particular, sino una ocasión también para usar el caso particular con el fin de poner a prueba la corrección de una teoría general. Así que deberíamos proceder de un modo más escéptico y cauteloso.

Por consiguiente, podríamos comenzar preguntando qué es lo que hace la tradición con el derecho a la vida. Y en el momento que se suma a la trinidad –vida, libertad y propiedad– Locke es la figura sobresaliente de esa tradición. Muchos creen que en la visión de Locke, y de modo general también en la posición clásica de los derechos naturales, estos derechos naturales son todos negativos –derechos a no ser dañado en determinados modos. El derecho a la vida es, creen, tan sólo un derecho a no ser asesinado<sup>7</sup>. Pero la visión de Locke me parece algo más compleja.

El fundamento de los derechos en Locke es la igualdad, pero como muestran sus comentarios aprobatorios acerca del juicioso Hooker en el *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, no es una clase de igualdad política la que tiene en mente (por ejemplo, la igualdad de distribución de bienes o la igualdad de oportunidades) sino un igual respeto fundamentalmente moral; esto es, una igual

<sup>7</sup> »[Dentro de la teoría clásica de los derechos naturales], el derecho a la vida... significa el derecho a no ser asesinado, ya sea por otro individuo ya sea arbitrariamente por el Estado. La versión de este derecho en Locke ha sido caracterizada [por ejemplo, por D.D. Raphael en «Human Rights, Old and New», en Raphael (ed.): *Political Theory and the Rights of Man*, Bloomington (Ind.), Indiana University Press, 1967] como «un derecho a ser dejado vivir en paz (o, si uno es desafortunado, a morir)».

consideración como agentes morales. Locke cita este fragmento de Hooker:<sup>8</sup>

«...al encontrarse [los hombres] muy iguales entre sí, pensaron que debían regirse por el mismo raser. En efecto, si no puedo por menos que desear, con toda mi alma, recibir bien a manos llenas, ¿cómo puedo esperar que mi deseo se satisfaga, aunque sólo sea en parte, a menos que me cuide de satisfacer el deseo semejante que, sin lugar a dudas, se ha de encontrar en los demás, pues la naturaleza es, para todos, una y la misma?»

Esto equivale a la regla, Haz a otros lo que quieras que ellos te hagan, que Hooker aquí basa en nuestra igualdad natural. De ese modo, dice Locke, nadie debe dañar «la vida, la salud, la libertad o las posesiones» de otro<sup>9</sup>. No descubrimos en el estado de naturaleza ninguna subordinación entre personas similar a la que existe entre personas y animales, que autorizara a una persona a destruir a otra<sup>10</sup>. Aunque adviértase cómo generaliza Locke cuando concluye que:<sup>11</sup>

«...por la misma razón, cuando no está en juego su propia conservación, tiene el deber de *preservar al resto de la humanidad*, tanto como pueda y, a menos que se trate de hacer justicia a alguien que sea culpable, nadie puede arrebatar ni perjudicar la vida de otro, ni privarle de nada que favorezca la conservación de la vida, la libertad, la salud, el cuerpo o los bienes de otro.»

Cuando Locke dice que debemos, en la medida en que podamos, *preservar al resto de la humanidad*, parece incluir tanto el sentido negativo como el positivo. Si tenemos que preservar a la humanidad, debemos salvar y proporcionar ayuda –hasta el punto, tal como lo señala Locke, en que no esté en cuestión nuestra supervivencia. Sin embargo, es cierto que luego Locke pasa a confeccionar una lista de deberes específicos, todos los cuales, en la medida en que son deberes de no dañar, son negativos.

<sup>8</sup> Richard Hooker: *Ecclesiastical Polity*, lib. II, cap. VIII, sec. 7; cit. por Locke en *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, cap. II, sec. 5. [Hay ed. esp. de Joaquín Abellán con trad. de Francisco Giménez Gracia: *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991. El texto citado de Hooker está en la p. 206 de esta edición.]

<sup>9</sup> Cap. II, sec. 6.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

Me parece que nunca estuvo claro cuál es la visión de Locke sobre el derecho a la vida. La distinción entre derechos positivos y negativos no se le pasó, sin duda, por la mente. Y la misma falta de claridad, la misma alternancia entre el lenguaje positivo y el negativo, recorre otros fragmentos del *Segundo Ensayo*<sup>12</sup>. Así que no está claro, por esa razón y de modo contrario a la visión habitual, que Locke viera el derecho a la vida como puramente negativo. Además, resulta de gran importancia que la razón de Hooker y Locke para el derecho sea «Haz a otros». Todos nosotros querríamos ser salvados o ayudados si estuviésemos en gran peligro.

En cualquier caso, no creo que el fundamento de los derechos en Locke —el principio de igual respeto— sea lo que debiéramos ver, al final, como fundamento de tales derechos. De acuerdo con Locke, Hooker ha demostrado de qué forma sirve la igualdad como fundamento de los deberes de justicia y caridad<sup>13</sup>. Esto parece completamente correcto: el principio de igual respeto es el fundamento de algo más que los derechos de justicia. En la medida en que esto coincide con el punto de vista propio de la moral en sí mismo, constituye, en ese sentido, el fundamento de *toda* moralidad. Pero, entonces, Locke no nos ha proporcionado el fundamento de los derechos *en particular*. Si tuviéramos que aceptar que todo lo que genera el punto de vista moral por sí mismo, sin ninguna ulterior restricción, son derechos, entonces los derechos se ampliarían hasta llenar todo el dominio moral. Así que nuestra explicación de los derechos no pasaría la prueba de la redundancia: ya teníamos una forma completamente satisfactoria de hablar de las exigencias morales en general. Iría en detrimento del lenguaje especial de los derechos dejarlo tan inflado. Precisamos una explicación de los derechos que nos proporcione el fundamento *específico* para los *derechos*, como por ejemplo hace un enfoque centrado en la personabilidad.

<sup>12</sup> Ver por ejemplo el sentido positivo de lo que Locke dice en el cap. V, sección 25 acerca de la propiedad:

...los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su preservación y en consecuencia a comida y bebida, y todas las otras cosas que la naturaleza ofrece para su subsistencia...

Esta observación, al formar parte de la justificación lockeana de la propiedad privada puede, por supuesto, leerse como un derecho a los recursos que permitirían que uno se agenciara su propia comida y bebida, más que como una defensa de que otros nos las proporcionen cuanto estamos necesitados. Pero también podría ser esto último. Además, es claramente una exigencia para que *disfrutemos* de tantas cosas y tan buenas como el resto de la gente o (aparentemente) para que nos lo *proporcione* si nadie lo reclama —esto es, un derecho positivo.

<sup>13</sup> Cap. II, sección 5.

### 3. LA PERSONEIDAD COMO FUNDAMENTO DEL DERECHO (A VIVIR)

Si la personeidad fuese el fundamento del derecho a la vida, como sugerí antes, la defensa intuitiva de un derecho a la vida procedería de un modo parecido al siguiente. Atribuimos un alto valor a nuestra vida como agentes –a nuestra elección autónoma y persecución libre de nuestra concepción de una buena vida. Entonces, no resulta sorprendente que incluyéramos entre los derechos humanos, como la tradición ya hizo, no sólo un derecho a la libertad sino también un derecho a la vida. ¿Podemos valorar el vivir de un modo característicamente humano sin valorar la *vida* tanto como la autonomía y la libertad que la vuelven característicamente humana? Si los derechos humanos son protecciones de esa forma de vida, deberían proteger la vida tanto como la forma misma de vida.

Este es el corazón de la cuestión. Y es una cuestión que nos empuja hacia un derecho a la vida con implicaciones tanto positivas como negativas. Mi razón para sostenerlo es simplemente ésta: la explicación racional para los derechos humanos, en base a la teoría de la personeidad, no consiste en una prohibición deontológica. Su naturaleza es bastante diferente. Se centra en el alto valor que asignamos a ciertas características que sintetizamos bajo el sustantivo «personalidad». Atacamos el valor de la vida si alguien la desprecia descuidadamente. Y parece ser posible desatenderla descuidadamente de muchos modos más que con el asesinato –por ejemplo, evitando lanzarte un salvavidas cuando te estás ahogando o, en general, dejando de salvar una vida cuando podemos hacerlo con poco costo para nosotros.

Si aceptamos que el derecho a la vida conlleva deberes positivos tanto como negativos, entonces nos enfrentamos a un gran problema: ¿qué implica esto de modo preciso en el ámbito de las exigencias positivas? ¿hay alguna base ética plausible para limitarlas?

Un límite plausible es el siguiente. El derecho se refiere sólo a la vida –esto es, a la mera existencia continua, a la supervivencia. No se trata de un derecho a ese fin último de todos nosotros, una vida buena, plena, satisfactoria y fructífera. Incluso tampoco se trata de un derecho a esa meta más limitada y austera, una existencia humana reconocible como tal, una condición humana en sí misma. El fin último –una vida fructífera– daría lugar a enormes exigencias sobre los otros y no es materia de *ningún* derecho. El objetivo más limitado –una existencia humana reconocible como

tal— exigiría alguna especie de conjunto mínimo de recursos materiales y de educación necesarios para vivir como un agente, y tampoco es materia de ningún derecho; se trata de un derecho al bienestar, no a la vida. El derecho a la vida se refiere simplemente a la supervivencia.

Aún así, eso deja al derecho exigiendo todavía bastantes cosas. Tienes derecho a ser rescatado y ayudado cuando estás en peligro mortal. También lo tienen los demás —los millones de hambrientos del Tercer Mundo, las víctimas potenciales de genocidios, todos los que padecen una enfermedad mortal que podrían participar en un programa de investigación de choque. ¿Quién tiene el deber correlativo? ¿Cómo se distribuye el deber? ¿Posee alguna institución, dejando a un lado a los individuos solos, los recursos para hacer frente a tales demandas? Son éstas cuestiones muy amplias que aparecen también en conexión con los derechos del bienestar, y no puedo ocuparme de ellas ahora.

Hay, sin embargo, una cuestión de la que sí quiero ocuparme en este momento. Supongamos que podemos contestar de modo satisfactorio a una de las preguntas que acabo de hacer; supongamos que podemos identificar quién posee el deber de salvar o ayudar. ¿Es un deber sin restricciones? ¿Salvar o ayudar a qué precio para uno mismo? Locke añade la obvia precaución de que no tenemos que salvar la vida de otra persona a costa de la propia. Pero se trata de una precaución débil; seguramente el costo podría ser más pequeño y aún así no tendríamos que pagarlo. He mencionado dos veces otra precaución: damos por sentado que el coste para uno mismo es pequeño. Pero, esto es sin duda demasiado débil en un sentido opuesto; seguramente, el coste podría ser de algún modo más que pequeño y sin embargo tendríamos que pagarlo. En cualquier caso, estas preocupaciones requieren de modo manifiesto una razón.

Creo que hay una razón para ellas —hay que reconocer que extremadamente elemental y rápida, pero una razón después de todo. Y va muy en la línea de la objeción según la cual muchos derechos positivos son demasiado exigentes. La razón es la siguiente. Ninguna norma ética puede presentarse como tal si no cumple el requisito del realismo psicológico. La regla «*debe*» implica «*puede*» entra aquí en juego. No podemos, en el sentido relativo de obligación, afrontar una exigencia si la exigencia está más allá de la capacidad de la clase de personas que, bajo otras consideraciones especialmente importantes, querríamos ser. Una exigencia no puede estar completamente más allá de la condición humana; esto es, no puede ser el tipo de exigencia que ningún ser

humano, sin importar su grado de desarrollo o adiestramiento, podría satisfacer. La clase de personas que querríamos encontrarlos, la clase de gente capaz de satisfacer las demandas que es adecuado hacerles en el transcurso de sus vidas, estarán fuertemente comprometidas con otras personas concretas por medio de lazos de amor y afecto. También deben estar comprometidas con ciertos fines e instituciones y no con otros; de otro modo, la sociedad funcionaría mal. Pero estas personas comprometidas serán incapaces de una completa imparcialidad, incapaces de tratar a todos –tanto a sus hijos como a un extraño lejano– como uno y nada más que uno. Una vez más, no se trata de que ningún ser humano sea capaz de esta extrema imparcialidad; de hecho personas muy poco comunes lo han sido. Pero, no deberíamos querer ser nosotros mismos como esas personas –el precio de una vida buena, tanto prudencial como moralmente, es demasiado alto–, ni deberíamos soñar tampoco en educar a nuestros hijos para que fueran así. La gente que querríamos ser, personas con profundos compromisos, no puede entrar y salir de tales compromisos en la forma que podría exigir la promoción imparcial del bien anteriormente mencionada. Esta, de forma muy elemental, es la fuerza del «no puedes» que implica la afirmación «no es el caso de que debas».

Por consiguiente, hay límites para lo que podemos exigir a las personas que uno querría que hubiera. Tales personas se sacrificarán a sí mismos y a sus familias sólo hasta un límite. Ese límite será difícil de establecer de modo exacto, y cualquiera que intente delimitarlo tendrá que enfrentarse a una gran cantidad de simpleza y arbitrariedad. Mas, estos problemas son, o en cualquier caso, deberían ser familiares dentro de la vida ética. Esto implica que hay límites que cualquier programa de redistribución del bienestar podría exigir. Sus demandas pueden permanecer dentro de las capacidades de la clase de personas que la sociedad querría que hubiese. Deberíamos hacer lo que podamos, de acuerdo con los recursos actuales, para elevar a los desfavorecidos hasta un nivel mínimo aceptable. ¿Pero, a que precio para nosotros mismos? La respuesta a esta pregunta es inevitablemente burda, pero está en las líneas siguientes: a un precio situado dentro de las capacidades de la clase de personas que querríamos que hubiera. Hay otras restricciones, pero está es una de las mayores. Deja abierta la posibilidad para formular grandes exigencias a los gobiernos y, por medio de los impuestos, a los ciudadanos con el fin de ayudar a los necesitados.

#### 4. CONSECUENCIAS DE ESTA ARGUMENTACIÓN

De acuerdo con la teoría de la personabilidad, esa es la defensa del derecho humano a la vida. Pero no se trata de una defensa en favor de un derecho a la vida humana en cualquier forma de ésta. El valor más elevado que protegen los derechos humanos es la vida de un agente. El derecho a la vida, parecería por tanto, se trata tan sólo de un derecho a la vida *en tanto que agente*. Así que este derecho no se aplica a los fetos, niños, adultos en coma irreversible, etc. ¿Podemos afrontar estas consecuencias?

No puedo entender por qué no. Tenemos que prevenirnos constantemente de la moderna tendencia destructiva a transformar todos los problemas morales, al menos todos los importantes, en cuestiones de derechos. Todo lo que es importante en ética tiene que ser traducido al lenguaje de los derechos, creemos que, porque este es el único lenguaje con un poder retórico similar a la importancia de la ética. Pero esta tendencia ha implicado la inflación y degradación del discurso de los derechos justo en la forma que vemos a diario y por todas partes. Tenemos que recuperar nuestro sentido del poder del resto de nuestro vocabulario moral. Por ejemplo, del lenguaje de la Justicia y la imparcialidad. Tenemos que volver a sentir el poder de un término como «asesinato». Deberíamos reservar el hablar de «derechos» para algo más cercano a su sentido original y más restringido -y que de esa forma proporciona un criterio relativamente claro de su uso correcto e incorrecto. Esto es —o debería ser— suficiente para sostener que tomarse a broma la vida de un niño es un asesinato; que negar a un niño la oportunidad de alcanzar, ejercer y disfrutar del carácter de ser un agente es un daño más gravoso, bastante más gravoso, que la mayoría de las infracciones de los derechos humanos. Una vez que recuperamos el sentido de la amplitud de nuestro vocabulario moral, no seguiremos sintiendo la necesidad de convertir todas nuestras demandas en reclamaciones de derechos.

#### 5. UN DERECHO INALIENABLE

Locke, Blackstone e innumerables seguidores consideraron el derecho a la vida (y a la libertad) como «inalienable»<sup>14</sup>. ¿Qué significa esto? No significa, al menos en la interpretación más favo-

<sup>14</sup> John Locke: *Segundo ensayo sobre el Gobierno civil*, secciones 6, 22-3, 135, 172; William Blackstone: *Commentaries on the Laws of England*.

nable del término, que no sea *negable* ni *suspendible* ni *renunciable*. Todos estos términos significan algo diferente<sup>15</sup>.

En el mejor sentido del término, ciertamente el más común, un derecho es *inalienable* si no puede ser dejado a un lado, rechazado o sometido. Es un derecho que uno tiene *quiera o no quiera*. Locke lo expresa del siguiente modo:<sup>16</sup>

«Siendo los hombres en todo la obra de un hacedor omnipotente e infinitamente sabio; todos ellos siervos de un padre soberano y enviados al mundo por su voluntad y para su interés, son propiedad suya, y en la medida en que son obra suya, creados para hacer perdurar su placer y no el de ningún otro...Cada uno...*está obligado a preservarse a sí mismo* y no abandonar su puesto de modo descuidado...»

A veces se dice que Locke ve la vida humana como un don de Dios, pero la palabra «don» no capta todo lo radical que el pensamiento de Locke realmente es. Si mi vida es un don, ahora me pertenecería y podría hacer con ella lo que quisiera. Pero la idea de Locke es que Dios conserva la propiedad y me concede a mí tan sólo un préstamo restringido. El derecho a la vida es por tanto visto de un modo más adecuado como un derecho al uso de la propia vida. Por ejemplo, no tenemos ningún derecho a hacer uso de ella por medio del suicidio. Y como otros –por ejemplo, el gobierno– no poseen derecho alguno ni siquiera transferido por nosotros, tampoco poseen ningún derecho general a disponer de nuestras vidas, ni siquiera por medio de la eutanasia. La teoría de Locke constituye una enorme limitación frente a lo que hoy en día pensamos que es nuestro derecho a la vida. Hoy en día la vemos como un poder para hacer con nuestras vidas lo que queramos, dentro de ciertos límites –en el caso de mi teoría, dentro de los límites de nuestra personabilidad. No podemos tener el derecho a poner nuestras vidas (o libertades) bajo el poder arbitrario de otro, porque esto sería inconsistente con nuestro status como agentes y, de ese modo, no sería una cuestión que entrara dentro del punto de vista de nuestros derechos. Pero, vemos nuestro derecho a la vida como un derecho a terminar con nuestras vidas por nosotros mismos, o para que otros puedan hacerlo por nosotros, si en una decisión

<sup>15</sup> Para una discusión de estas distinciones vid. Joel Feinberg, *ob. cit.*, sección III; Hugo Bedau, *ob. cit.*, sección 9; y Carl Wellman, *ob. cit.*, sección 2.

<sup>16</sup> *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, sección 6; cursivas del propio Locke.

libre e informada así se lo pedimos<sup>17</sup>. Pero, esa decididamente no es la posición de Locke. Si Dios tiene derechos de propiedad sobre mi vida, entonces cuando se trata de mi vida, en tanto que distinta de mi uso de la vida, entonces yo no poseo ningún derecho. Por el contrario, tengo lo que podrían ser unos deberes gravosos y nada bienvenidos, a saber, los deberes correlativos con los derechos de Dios: yo tengo el deber en cualquier circunstancia de aceptar mi propia vida. Usted también tiene deberes, a saber, nunca apropiarse de mi vida, sin importar lo compasivo que pudiera ser un comportamiento. Desde nuestro punto de vista moderno, el derecho a la vida no es inalienable: la eutanasia, pensamos, puede no ser, bajo unas adecuadas circunstancias, ningún tipo de violación del derecho a la vida.

La idea de anulabilidad es diferente. A veces se lo usa para querer decir que un derecho puede ser anulado o restringido. Por ejemplo, un Estado puede conceder derechos más amplios –por ejemplo, al Bienestar– de lo que se necesita y después, para hacer frente a otras demandas sociales, restringirlos. La «anulabilidad» es usada a veces para significar que un derecho no es absoluto, que puede ser contrapesado por otras consideraciones. Podría pensarse que el derecho a la vida es inalienable pero anulable. Por ejemplo, si el derecho a la vida incluye el derecho a ser salvado, podríamos pensar que nuestro deber de rescatar a alguien puede verse superado por una obligación especialmente fuerte en relación con la sociedad en general –por ejemplo, nuestro deber de salvar a un regatista perdido puede verse superado por la necesidad que tenemos de los barcos para la defensa nacional.

La *suspendibilidad* es una vez más algo diferente. Si uno suspende un derecho no lo está sometiendo (como ocurre cuando lo alienamos) sino que simplemente escogemos no ejercerlo en una situación particular. Por ejemplo, puedo tener el derecho a obtener de ti doscientas libras semanales de alquiler, pero suspender el derecho una semana porque veo que pasas apuros. No pierdo el derecho y puedo ejercerlo a la semana siguiente.

<sup>17</sup> Esta es ahora la visión dominante, pero la visión teológica sobrevive, especialmente en los círculos católicos romanos. El cardenal Thomas Winning decía recientemente lo siguiente: «A menos que sea salvaguardado el derecho a la vida, todas las demás prioridades quedarán sin sentido. Ser pro-vida significa defender el derecho del niño a nacer, la defensa de la dignidad de la persona humana durante la vida, y la defensa de los más viejos y frágiles ante la eutanasia.» *Sunday Times*, 6 de abril de 1997.

Si adoptamos la versión radical de Locke acerca de la inalienabilidad del derecho a la vida, como muchos hicieron en los siglos diecisiete y dieciocho, entonces nos enfrentamos a un serio problema: ¿cómo podría justificarse nunca la pena de muerte? La solución de sentido común aplicada por Locke al problema, y adoptada también por otros muchos, es que puede renunciarse a un derecho inalienable<sup>18</sup>. Decir que un derecho es *renunciabile* es decir que puede perderselo por nuestras propias faltas o errores. Si te robo, renuncio a mi libertad. Si te mato, renuncio a mi vida.

La idea de que uno puede renunciar a la propia vida no casa muy bien con la idea de que el derecho a la vida es inalienable. La postura de Locke sobre la justificación del castigo parece ser una común y bastante razonable mezcla de consideraciones utilitarias acerca de la autoprotección de la sociedad y de consideraciones retributivas acerca de lo que un delincuente merece<sup>19</sup>. Desde este contexto, sería natural ver el castigo del criminal como de más peso moral que el derecho del asesino a la vida. Podría verse la *suspendibilidad* como una forma errónea de llamar a lo que realmente es una clase de negabilidad: un derecho, podríamos decir, puede ser superado (esto es, anulado) por diversos tipos de consideraciones morales, una de ellas la culpa de una persona. Todos estos son pensamientos bastante corrientes, pero no casan cómodamente con la idea radical de que el derecho a la vida es inalienable. Si sólo tengo derechos de usuario sobre mi vida, si Dios retiene su propiedad, si el Gobierno no puede tener ningún derecho, ni siquiera transferido previamente por sus ciudadanos, entonces de qué forma y en qué circunstancias podría el Gobierno quitar la vida a un ciudadano. Un Gobierno puede tener que encarar en prisión a un ciudadano que es una amenaza para los demás, pero es difícil ver qué razones tiene, dada la teoría de la inalienabilidad, para ir más allá. Y si todos los derechos humanos surgen del valor del status que uno tiene en tanto agente, entonces resulta difícil comprender por qué aceptaríamos una doctrina fuerte de la renunciabilidad que implicase que uno podría, por causa de sus propios actos, perder ese valor de forma tan completa que nuestra vida como agentes podría ser destruida<sup>20</sup>. A pesar

<sup>18</sup> *Ibid.*, sección 11.

<sup>19</sup> Esto creo que es responsabilidad de Locke, cuando dice que «las [dos] únicas razones por las que un hombre puede hacer daño a otro legalmente» son la reparación (un concepto retributivo en sentido amplio) y la protección (utilitarista); v. *ibid.*, sección 8, pero también secciones 9-13.

<sup>20</sup> Hugo Bedau, *op. cit.*, p. 570 glosa esta idea del modo siguiente (las cursivas son suyas): «...el *derecho* de una persona a la vida está conectado íntima-

de toda la adulación que se le ha prestado, no hay mucho que decir en favor de la doctrina tradicional (lockeana) de la inalienabilidad. Es contraintuitiva; por ejemplo, implica que no podemos arriesgar seriamente la propia vida ni siquiera por una causa noble. Si me prestas temporalmente un libro, entonces existen límites para los riesgos a los que puedo someterlo. Eso mismo ocurre con mi vida si es un mero préstamo. En cualquier caso, la doctrina tradicional de la inalienabilidad depende de una determinada teología —no sólo se trata de creer en Dios sino de creer en un Dios que sólo nos ha prestado nuestras vidas. Así que la doctrina lockiana no puede ocupar ningún lugar en una ética secular. Incluso los creyentes religiosos pueden rechazarla —si por ejemplo piensan que la concepción «prestada» de la vida humana está ocultamente motivada por la teología, como de hecho podrían hacer. Demasiadas pocas personas tienen un recto sentido de la falta de oportunidad de los líderes religiosos, quienes, ante la evidencia contraria, apelan a su conocimiento de la mente de Dios.

La breve excursión por la inalienabilidad del derecho a la vida sirve para plantear una cuestión. Tenemos algo más que simples derechos de préstamo en relación con nuestras vidas. El derecho a la vida, junto a los derechos a la autonomía y a la libertad, nos proporcionan un fuerte control sobre nuestras vidas. ¿Podría este control no ampliarse hasta el acabar con ellas? ¿Existe entonces, igual que un derecho a la vida, un derecho a la muerte?

## 6. ¿EXISTE UN DERECHO A MORIR?

Hay una respuesta simple a esta pregunta que me parece, en esencia, correcta. Un derecho a la muerte es la otra cara de la moneda de un derecho a la vida, junto a los derechos a la autonomía y a la libertad<sup>21</sup>. Si valoramos enormemente la forma de

mente con su *ser* lo que es; decir que puede perder su derecho es decir que puede hacer (o dejar de hacer) cosas que tienen como consecuencia el *dejar de ser una persona*, y por eso puede ser justificadamente ser asesinado o dejado morir, porque ahora (y a causa de lo que ha hecho) no merece por más tiempo nuestra consideración, no más que un insecto o una piedra. Seguramente uno de los propósitos de la noción de derechos naturales o humanos debiera ser desanimarnos, incluso prevenir, que alguna vez pensemos en alguien de esa manera.»

<sup>21</sup> Sobre la base de lo que Joel Feinberg considera una interpretación «coherente y razonablemente plausible» del derecho inalienable a la vida (y es la interpretación que atribuye a los Padres Fundadores de los Estados Unidos de Amé-

vida de una persona, autónoma y libre, entonces debemos valorar la *vida* tanto como su *forma*. Esta es, como vimos hace un momento, la base intuitiva del derecho a la vida. Y aunque podemos valorar una forma de vida, la desgracia puede darnos formas de vida que pierden la mayoría de los demás valores o, peor aún, formas de vida en las que lo malo excede a lo bueno. En tanto que personas libres, informadas y competentes escogeremos una vida valiosa; una persona así no escogerá una vida sin valor —y la mayoría de nosotros podríamos escoger no vivir una vida en la que lo malo excede irremisiblemente a lo bueno. Ambas elecciones, en pro de la vida y en pro de la muerte, son manifestaciones de lo mismo, de la dignidad del status propio en cuanto persona. Si la primera opción está protegida por los derechos —el derecho a una vida libre y autónoma—, también debe estarlo la segunda —el derecho a no vivir una vida sin valor o una vida predominantemente mala. El primer derecho implica el segundo. Si el dolor destructor de la dignidad o el deterioro va a ser duradero o no, es una de las decisiones más cruciales que uno puede tomar acerca de lo que uno ve como una vida digna de vivirse<sup>22</sup>. Si se nos niega esta decisión crucial, o la posibilidad de articularla, entonces los propios derechos a la autonomía y a la libertad son

rica), «el derecho a morir es simplemente la otra cara de la moneda del derecho a vivir», *op. cit.*, pp. 249, 251. Pero esta interpretación ha de ser demasiado simple. Los derechos a la autonomía y a la libertad son necesarios también para justificar el derecho a morir. Deberíamos advertir también que cualquier interpretación del derecho a la vida, como la de Feinberg, que lo vuelve compatible con el derecho a morir, abandona la comprensión lockiana de la inalienabilidad del derecho. Feinberg concede que «Yo *suspendo* mi derecho a la vida al ejercer mi derecho a morir», pero no «abandono o renuncio de modo efectivo al derecho, porque ello sería alienar lo que no es propiamente alienable», p. 249. Pero *suspender* el derecho a la vida al matarse a sí mismo o al conseguir que nos mate un médico es un buen fin más drástico que simplemente no ejercer el derecho en una ocasión concreta: se trata de terminar con la propia vida; de asegurar que no habrá ninguna clase de ocasiones posteriores en las que ejercer el derecho. Podemos usar la noción de «inalianeabilidad» en este sentido débil, no lockiano, pero ello no debería ocultar el hecho de que lo que mayormente hacemos al establecer un derecho a morir no es un derecho a la vida *simpliciter* sino los derechos a la autonomía y a la libertad.

<sup>22</sup> Este punto es correctamente señalado por los seis filósofos que firmaron un documento en la Corte Suprema [de los EE.UU.] como *amici curiae* en conexión con los dos casos planteados sobre la cuestión de si los pacientes moribundos tienen derecho a escoger la muerte (*El Estado de Nueva York et al. vs. Gluckberg et al.* y *Vacco et al. vs. Quill et al.* defendido el 8 de Enero de 1997); v. la reseña en *New York Review*, 27 de marzo de 1997, pp. 43-5.

ampliamente dañados. Si uno tiene derecho a algo, tiene derecho a morir<sup>23</sup>.

Esta es la justificación intuitiva del derecho a morir. O, mejor, la primera parte de la justificación –la que está basada en la personabilidad. En mi teoría, la personabilidad es sólo el primero de los dos fundamentos de los derechos humanos. El segundo fundamento son las practicalidades<sup>24</sup>, y ahí es donde pensamos que surgen todos los problemas que obstaculizan un potencial derecho a morir.

En primer lugar, una cuestión preliminar. Uno puede confiar en que un cierto derecho se aplique en un caso sencillo sin estar seguro de que se aplique en casos difíciles. El derecho a morir podría aplicarse en muchos casos diferentes: la desconexión de los sistemas de mantenimiento indefinido de la vida, el suicidio, el suicidio asistido por médicos, la eutanasia voluntaria, la eutanasia no-voluntaria, etc. Como estoy interesado ahora solamente en la existencia de un derecho a morir, y no en su ámbito de aplicación, quiero examinar el ejemplo más simple de los disponibles, el del suicidio.

¿Existe un derecho al suicidio? Si es así, éste estará sometido a evidentes constricciones morales<sup>25</sup>. El suicidio puede hacer daño a otros. Puede dejar en la ruina a nuestros allegados; puede dañar psicológicamente a los niños; puede hacer que los supervivientes se sientan culpables o dominados por la pena. No obstante, nuestro interés es el suicidio *racional* –el acto de un agente autónomo y libre. Si el suicidio es racional y si sus razones son conocidas por los supervivientes y, especialmente, si los supervivientes ven el suicidio como una liberación de una vida terrible y, si la sociedad en general aprueba el suicidio racional y simpatiza con él, entonces la culpabilidad será mínima y la pena podrá ser mitigada. En cualquier caso, el shock, la perturbación y el dolor de los supervivientes, por muy grande que sean, no pueden importar más que algo tan moralmente relevante como que una persona sea capaz

<sup>23</sup> Esta conclusión recuerda a la de Schopenhauer: «Es obvio que no hay nada en el mundo a lo que un hombre tenga un derecho más incontestable que a su propia vida y a su persona.» V. su ensayo «Sobre el Suicidio».

<sup>24</sup> [N. del Trad.: neologismo por «consideraciones prácticas», usado antes también, al igual que «personabilidad» en «Ética y Bienestar», loc. cit. supra]

<sup>25</sup> No estoy interesado ahora por por las constricciones morales que algunos creen que surgen de la creencia religiosa según la cual Dios prohíbe el suicidio. Como mencioné hace un momento, estoy interesado por una explicación secular de los derechos humanos, aunque diré un poco más sobre las prohibiciones religiosas del suicidio después.

de liberarse de una vida intolerable. Por supuesto que dejar en la ruina o afectados psicológicamente a nuestros hijos es algo mucho más serio. Pero como el suicidio resulta racional muy por lo común en enfermedades terminales, especialmente en edades bastante avanzadas, esta clase de daños puede que en muchas ocasiones no esté presente. El daño a otros contrarrestará moralmente en muy pocas ocasiones el derecho al suicidio.

A pesar de eso, es admisible que otros intenten detener el intento por suicidarse de alguien. Para que el suicidio sea calificado como objeto de protección por un derecho humano, debe ser el acto de un agente libre, informado y competente. Por consiguiente, los demás pueden intervenir con una amplitud suficiente para asegurarse de que ciertamente es el acto de un agente tal.

Pero aquí es donde las practicalidades empiezan a aparecer y a amenazar con matizar el derecho a salir de la existencia. ¿Cómo hemos de decidir, especialmente en una intervención rápida, si un agente es plenamente competente? ¿Cómo podemos decidir si un agente es verdaderamente libre? ¿Cuántas personas que realmente se suicidan, incluso entre los enfermos terminales, se hubiesen alegrado si se los hubiera detenido? Existe derecho a suicidarse sólo si, apelando a las practicalidades, podemos concretarlo de modo suficiente como para que este derecho sea capaz de funcionar en la sociedad como una exigencia efectiva para los demás. Pero ¿es posible establecer una frontera justificada o practicable entre los suicidios defendibles y los indefendibles? Quizás una política de prohibición universal tendría mejores consecuencias en general que la política permisiva y bastante vaga que seríamos capaces de formular ocasionalmente. Incluso tendría mejores consecuencias en general hasta para los potenciales suicidas.

Estas especulaciones no son estériles. Cerca del veinticinco por ciento de los pacientes con enfermedades terminales mueren con dolor<sup>26</sup>. A pesar de esto, el tipo de médicos más opuesto a la eutanasia es el de los médicos de asilos, expertos en control del dolor<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Esta cifra fue citada por el Fiscal General de los Estados Unidos en su exposición oral ante la Corte Suprema en conexión con los dos casos a los que me referí más arriba (v. nota 19); cit. por Ronald Dworkin en Introducción a «Documento de los *Amici Curiae*», *New York Review*, p. 42.

<sup>27</sup> Por ejemplo, el Dr. Robert Twycross, Profesor clínico de Medicina Paliativa en la Universidad de Oxford y anterior director médico de un asilo, amenazó con darse de baja de la *British Medical Association* en protesta contra la posición pro-eutanasia de su publicación principal, el *British Medical Journal* (*Oxford Times*, Agosto de 1994).

Creen que nadie tiene por qué morir con dolor y que quienes lo hacen son víctimas de la ignorancia, por lo común la ignorancia de sus propios médicos. ¿No sería mejor, por consiguiente, una sociedad que prohíba el suicidio mientras que, al mismo tiempo, se asegura de que nadie muere con dolor? El suicidio para los enfermos terminales es una solución fácil para una sociedad. ¿No serviría, de hecho, la prohibición del suicidio para forzar a la sociedad a aceptar su responsabilidad a la hora de hacer los cuidados paliativos del dolor ampliamente accesibles?

Sin duda alguna hay una cuestión importante aquí. A veces el suicidio es racional dada la situación de la sociedad a la que uno pertenece o la propia posición dentro de ella. Si uno es pobre y el mejor tratamiento médico está fuera de su alcance, puede ser racional matarse. Pero, en tales circunstancias, lo que debe cambiarse no es la actitud de la sociedad ante el suicidio sino la organización del tratamiento médico.

Esto no es todo en absoluto. Adoptar una actitud permisiva hacia el suicidio crea una atmósfera en una sociedad potencialmente peligrosa. Los viejos y enfermos sienten a menudo que son una carga nada bienvenida para sus hijos y, si sus hijos no ven esa carga como un deber ineludible, si ven a sus enfermos padres como seres que se resisten a escoger la vía fácil, la presión sobre los padres para que estos se suiciden podría llegar a ser difícil de soportar. Y si el médico propio nos anima al suicidio, como se dice que han hecho algunos médicos holandeses a causa de la escasez de recursos hospitalarios o de asilos<sup>28</sup>, entonces la presión podría llegar a ser devastadora. Legalizar el suicidio asistido podría en sí mismo crear circunstancias intolerables que incluso podrían hacer que la vida no mereciera ser vivida.

Mas, al final, ninguna de estas consideraciones resulta suficiente en contra del derecho al suicidio. No todas las sociedades poseen recursos para proporcionar a todos sus miembros el mejor tratamiento médico o incluso un cuidado paliativo del dolor adecuado. En esas circunstancias, una sociedad difícilmente puede

<sup>28</sup> Por ejemplo, Robert Hendin, un psiquiatra de Nueva York, que ha pasado varios años estudiando la eutanasia en Holanda, señala que algunos pacientes holandeses han sido presionados por sus médicos para aceptar la eutanasia en vez de proporcionarles cuidados paliativos adecuados. «La eutanasia —dice— está volviéndose cada vez más un hábito y una rutina. Incluso conocí a un médico que se me quejaba de que otro médico había asesinado a uno de sus pacientes porque necesitaba la cama.» *Sunday Times*, 16 de marzo de 1997.

prohibir el suicidio sobre la base de que sería mejor en vez de ello proporcionar cuidados paliativos, si no es posible realmente hacerlo así. De cualquier modo, no todas las condiciones que vuelven racional el suicidio presuponen dolor físico. Una de ellas es la enfermedad mental intratable e intolerable. Otras son formas diversas de grave deterioro físico y mental. Es cierto que podemos sedar profundamente a todos los enfermos que están en tales condiciones. Pero, esto simplemente los condena a una especie de muerte en vida, similar a un coma irreversible, y podría muy bien ser racional para una persona preferir la muerte a un estado vegetativo prolongado, costoso y opresivo.

En cualquier caso, que una política de prohibición generalizada del suicidio podría haber tenido mejores consecuencias en general que una política más permisiva no puede pesar demasiado en contra del derecho al suicidio. El derecho al suicidio es un ejemplo de los derechos generales antipaternalistas a la autonomía y la libertad. En general, respetar la autonomía y la libertad de las personas consiste en dejar que dichas personas decidan y, después, lleven a la práctica la decisión. Podemos intentar disuadir a las personas, pero no podemos intervenir. Es cierto que estos derechos pueden ser sopesados, pero sólo en circunstancias extremas. Podríamos pensar que la amenaza de la muerte, tanto como la del suicidio, vuelve las circunstancias extremas. Si yo supiese —o al menos tuviese un alto grado de confianza justificada— que tú me estarías agradecido por evitar tu suicidio y, si todos mis intentos de disuasión hubiesen fallado, entonces ¿no sería éste el caso exacto en que el paternalismo estaría justificado? Muy probablemente. Pero, éste es también *ex hypothesi* un caso en el que tú no estás totalmente informado o eres completamente competente para asumir lo que te he estado diciendo. Mas, hay muchos casos de suicidio en los que el agente es de hecho libre, informado y competente. Si existe alguna duda sustancial acerca de ello, nuestros derechos a la autonomía y a la libertad exigen, como mínimo, que a un agente se le conceda el beneficio de la duda. Hay dudas muy sustanciales acerca de la tesis de que la prohibición universal del suicidio tendría mejores consecuencias generales que políticas más permisivas. Simplemente no conocemos con suficiente fiabilidad, probablemente no con suficiente fiabilidad para actuar, cómo se prevén las consecuencias a largo plazo y a gran escala de las políticas en conflicto. Sería completamente perverso negar a un gran número de personas un derecho claro y muy importante sobre la base de una débil conje-

tura acerca de casos en los que el ejercicio del derecho podría transformarse en un error<sup>29</sup>.

## 7. ¿UN DERECHO POSITIVO O UN DERECHO NEGATIVO?

¿El derecho al suicidio es un derecho exactamente a qué? Hay mucho aquí de obvio. Igual que ocurre con todos los derechos a libertades, un derecho al suicidio implica un deber para otros de no detenernos. Pero, ¿implica un deber de que otros, o al menos algunos otros, me ayuden? ¿Posee un aspecto positivo igual que uno negativo?

Esto, por supuesto, es objeto de acalorada disputa. Como mencioné antes, hay muchos que piensan que los derechos humanos deberían ser protegidos de forma sólo negativa. Piensan –de modo completamente correcto, diría yo– que los derechos humanos han proliferado sin control y creen –de modo mucho más dudoso– que el modo de ponerlos bajo control es expurgarlos de sus excrecias. Dudo de que exista una frontera suficientemente nítida entre los elementos positivos y negativos de la mayoría de los derechos humanos para que esa propuesta sea factible y, en cualquier caso, los derechos humanos clásicos de los siglos diecisiete y dieciocho nunca fueron completamente negativos. Esta es una disputa compleja, hasta ahora. Déjenme que exponga sólo brevemente mi posición.

Pensemos por el momento en el clásico derecho humano a la autonomía. Ser autónomo es tomar las propias decisiones principales por uno mismo; es estar auto-determinado. Después de eso, imaginemos a un rey absoluto de algún país del pasado que decide de ahora en adelante respetar la autonomía de sus súbditos. Decide someter a votación los principales asuntos. Así que coloca

<sup>29</sup> Este punto es formulado de modo más fuerte aún en el «Documento de los *amici curiae*»: «No podemos juzgar razonablemente» –dicen los *amici*– «que el riesgo de ‘equivocarnos’ con ciertas personas justifique una prohibición que no sólo corre riesgos sino que asegura e incluso tiende a lo que sería sin duda un bastante más alto número de ‘errores’ de un sentido contrario –impedir a muchas personas competentes... escapar de... [un] dolor terrible.» *New York Review*, p. 46. Este argumento asume –lo que me parece difícil de reconocer– que el número de «errores» consecuencia de una política de prohibición excedería al número de «errores» de la política más permisiva que los *Amici* favorecen. («El argumento se hace más dudoso a medida que se vuelven mejores los cuidados paliativos»). Pero, no necesitamos esta tesis fuerte.

una urna en la entrada del castillo. No importa nada, razona, que la mayoría de la gente sea demasiado pobre como para hacer el viaje para votar. No importa que la mayoría sea iletrada e incapaz de leer los anuncios de la votación. Estas son circunstancias materiales. El derecho a la autonomía, cree, es un derecho puramente negativo: prohíbe que impidamos que las personas tomen sus propias decisiones; no exige ayuda positiva en la forma de auxilio económico o educativo.

Pero, esta explicación de la autonomía es errónea incluso como relato de la concepción de la autonomía en el diecisiete. Ser autónomo es estar auto-determinado. Pero, los campesinos que se comportan como hemos dicho, ignorantes de la posibilidad de votar, ignorantes de las circunstancias, condenados a la pasividad a causa de su ignorancia y pobreza, no están auto-determinados. Lo que valoramos, al valorar la personeidad, es entre otras cosas *estar* auto-determinados y no simplemente que uno podría haber estado auto-determinado si las condiciones hubiesen sido diferentes. De modo que el derecho a la autonomía debe imponer a otros el deber de marchar en algún sentido (no precisado) hacia asegurar que uno *es* autónomo, que uno *llega a estar* o *permanece* auto-determinado. El deber no es tan constrictivo que exija a otros que nos ayuden realmente a realizar nuestra concepción de una vida valiosa, pero si exige de otros que tomen parte al llevar a la práctica nuestra capacidad para decidir cómo es una buena vida. Así que una sociedad debe de algún modo educar a sus miembros en un grado mínimo; debe proteger el voto contra la intimidación y el fraude, etc. No está claro ni es fácil decidir cuánto se extiende aquí ese «etc.». Pero está claro, al menos, que lo que cubre incluye alguna ayuda positiva, por ejemplo, la educación y la protección.

Una vez que se reconoce que un derecho tiene elementos positivos en su naturaleza, existe el peligro de que esos elementos no sean fáciles de restringir y den lugar ocasionalmente a demandas extremas sobre los otros. Incluso si el deber implicado por el derecho a la autonomía no es tan extremo como para exigir que ayudemos a alguien a *tomar* conciencia de la propia concepción de la vida buena, sino simplemente a tomar conciencia de la capacidad propia para *formar* esa concepción en primera instancia y a *tener* voz en lo que ocurre, puede ser aún así muy exigente. Incluso este propósito limitado exige al menos educación y protección y éstas pueden ser extremadamente expansivas y, al final, pueden muy bien exigir demasiado. Por el momento sólo quiero formular un pequeño argumento en lo referente a estos elementos positivos del derecho a la autonomía.

¿Cuáles podrían ser los elementos positivos análogos de un derecho al suicidio? ¿Impone éste un deber, incluso un deber limitado, de que otros nos asistan en un hipotético suicidio? Quizás la circunstancia más común en la que uno querría cometer un suicidio es cuando uno está físicamente enfermo de modo terminal. Uno querría determinar el tiempo y forma de la propia muerte. Pero, no querríamos morir antes de necesitarlo. Así que las oportunidades de que cuando surja la necesidad las propias capacidades físicas hayan disminuido son altas. Uno puede encontrarse atado a una cama y débil. Podemos estar en un hospital y sujetos a reglas determinadas por otros. Si el derecho propio al suicidio fuera simplemente un derecho a no ser detenido, entonces el derecho equivaldría a menudo, en las circunstancias más relevantes para el suicidio racional, a poco. Uno no podría desatarse las muñecas porque está demasiado débil o no puede conseguir un cuchillo. Es improbable que pudiera tener acceso a una sobredosis letal de drogas y los médicos y enfermeras no tendrían deber ninguno de proporcionárselas y, en cualquier caso, las reglas de la institución podrían prohibirles hacerlo. Por consiguiente, uno no tiene capacidad real de acabar con la propia vida en las circunstancias en las que probablemente decidiríamos racionalmente hacerlo. De ahí que el significado moral de la línea existente entre no detenerlo a uno y ayudarlo resulte difícil de defender. En tales circunstancias, el problema no es impedir que uno se suicide; uno no puede ni siquiera empezar. Pierde la capacidad. Es cierto que todavía puede uno hacerse una idea de lo que ocurriría —esa es, al menos, la clase de caso que nos estamos imaginando ahora. Así que lo que está en cuestión aquí es menos un asunto de autonomía que de libertad —a saber, que uno tenga la capacidad de perseguir la propia concepción de una vida valiosa. El derecho a la libertad no impone realmente un deber a los otros de proporcionar una vida valiosa, sino simplemente de no negarle a uno la capacidad de perseguirlo. Pero, ¿qué ocurre si, como en este caso, uno no tiene la capacidad sin haber una falta por parte de otros? Aquí surge la cuestión de la analogía con los elementos positivos del derecho a la autonomía. ¿Existe un elemento positivo comparable en el derecho a la libertad? ¿Lo que valoramos en la libertad es simplemente la no negación de la persecución de los propios fines o, de modo más completo, la propia capacidad de perseguirlos —no sólo el formarlos sino el intentar realizarlos? La explicación plausible de lo que valoramos en la libertad es, creo, la más generosa de algún modo. En cualquier caso, esta formulación más generosa es la que he estado empleando todo el tiempo. No exige que otros

nos proporcionen una vida buena, pero sí los coloca bajo algún deber, quizás mucho más cualificado, de asegurar que cada uno pueda al menos intentar conseguirla. Mas, en las circunstancias de un suicidio de un enfermo terminal, los dos deberes, excepcionalmente, tienden a converger: capacitar a alguien para intentar conseguir el fin puede estar muy cerca de proporcionarle el fin. En muchos casos no será lo mismo: podría consistir en proporcionarle una sobredosis letal que el paciente pueda aún tomar por él mismo, o no tomar, según decida. Pero podría, más raramente, significar que alguien realmente administra la sobredosis al paciente a petición suya.

Ya he hecho notar al pasar que el derecho al suicidio, especialmente su lado positivo podría estar sujeto a restricciones. Esto plantea la cuestión del papel de las practicalidades a la hora de proporcionar una imagen bastante precisa del derecho, como para constituir una demanda plausible ante los otros en condiciones sociales reales. Tenemos que sopesar las consecuencias de varias formas del derecho al suicidio (asistido). ¿Quiénes deben prestar ayuda? ¿Existe alguna respuesta a la pregunta que no nos entierre bajo consecuencias intolerables? Como dije antes, los retos más serios para un derecho al suicidio (asistido) son los prácticos. La respuesta a la pregunta sobre quién debe ayudar que ha obtenido más amplio apoyo es que sólo pueden hacerlo los médicos y bajo controles muy restrictivos. Ésta es la respuesta que han dado los holandeses<sup>30</sup> y es la respuesta dada también por el Territorio Norte de Australia y el Estado de Oregón<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> En Holanda la eutanasia es técnicamente ilegal y conlleva una pena de hasta 12 años de cárcel. Pero en febrero de 1993 el Parlamento holandés aprobó una ley (por 91 votos a favor y 45 en contra) asegurando la inmunidad de los médicos ante la acusación si seguían una lista de 28 puntos al terminar con la vida de un paciente. *The Independent*, 10 de febrero de 1993.

<sup>31</sup> En mayo de 1995 el Territorio del Norte en Australia aprobó el *Acta de derechos de los enfermos terminales*. A fines de 1996 dos personas habían cometido suicidios asistidos por médicos bajo la protección del Acta (*The Independent*, 7 de enero de 1997). El Parlamento federal de Camberra, que tiene el poder para anular la legislación del Territorio, ha comenzado el proceso (en diciembre de 1996 la Cámara Baja votó anular la ley por 88 votos a favor y 35 en contra; la propuesta ahora está en el Senado).

En noviembre de 1994 los votantes de Oregón aprobaron (por un 51 por ciento contra un 49 por ciento) el «Acta de la Muerte Digna», una ley que permitía el suicidio asistido por un médico, pero fue bloqueada por medio de un recurso legal el 7 de diciembre, el día antes de que se hubiese transformado en ley. El 3 de agosto de 1995, un tribunal federal consideró inconstitucional la ley porque violaba la cláusula de igual protección de la decimocuarta enmienda a la Constitución de los EE.UU. (*New York Times*, 4 de agosto de 1995; *The Spectator*, 19 de

Esta respuesta tiene consecuencias preocupantes. Es difícil para cualquiera en la mejor de las circunstancias evaluar la voluntad y la competencia y los médicos raramente están en buena disposición para hacerlo. Hoy en día pocos médicos conocen bien a sus pacientes. Casi ninguno de ellos tiene tiempo para investigar lo suficiente sobre ellos con el fin de formarse un juicio sostenible acerca de si son competentes y su decisión es libre. El doctor Jack Kevorkian ayudó a suicidarse a una mujer cuya vida era intolerable al menos en parte a causa de que su marido abusaba físicamente de ella. Cuando después de muerta los periodistas le señalaron esto a Kevorkian, admitió que no lo sabía.

A mayores, es tan fácil abusar del criterio de la voluntariedad. Los pacientes podrían pedir voluntariamente ayuda para el suicidio, pero hacerlo sólo a causa del modo en que han llegado a percibir sus circunstancias. Pueden pensar, con razón, que están agotando los ahorros de la familia. Pueden creer, con razón, que constituyen una enorme carga para quienes los cuidan. El derecho al suicidio, que fue pensado para ser una ampliación de la libertad del paciente, puede fácilmente transformarse en un estrechamiento de las opciones, en un deber de morir. Las presiones que dan lugar a esta transformación se descubren no sólo dentro de las familias; se descubren también en la sociedad como un todo. El cuidado de los enfermos terminales, muchos de ellos pacientes crónicos, es enormemente caro. Si el suicidio asistido se vuelve legal y se transforma en común, los médicos tendrán menos incentivos para presionar en favor del costoso ideal del cuidado adecuado para todos los enfermos terminales; pueden dejar caer las presiones sobre sus pacientes y tomar el camino fácil y barato usando el dinero ahorrado en procedimientos médicos de más éxito. Si los hospitales enfrentan a sus pacientes con la desnuda elección entre la muerte fácil y asistida o las condiciones inhumanas y degradantes de los cuidados terminales, la muerte puede ser realmente la elección racional. La opción de la muerte puede entonces ser defendible, pero las condiciones que fuerzan la elección no.

noviembre de 1994). En su decisión, el juez federal de distrito Michael Hogan escribía: «Hay poca seguridad de que sólo las personas enfermas terminales competentes morirán voluntariamente. Algunos 'buenos resultados' no pueden pesar más que las vidas perdidas debido a errores y abusos inconstitucionales.» El acta de Oregón exigía que al menos dos médicos diagnosticaran una enfermedad terminal y determinaran que el paciente era competente; exigía que un médico determinara que el paciente no estaba clínicamente deprimido; y no obligaba a ningún médico o farmacéutico a satisfacer la petición de ayuda de un paciente. (*Boston Globe*, 4 de agosto de 1995.)

Pero si los médicos no son quienes deben ayudar al suicidio, ¿quiénes han de ser? Algunos dicen<sup>32</sup> que la propia familia, pero eso parece amenazar con peligros aún mayores. Los miembros de la propia familia son comúnmente beneficiarios económicos de la muerte de uno. Es más, la familia de una persona anciana puede a menudo reducirse a una sola persona –una esposa o un sólo hijo. ¿Quién servirá entonces como control de motivos equivocados? ¿Incluso en una familia de dos o tres personas o más existe algún control efectivo? Una ley que permita el suicidio asistido por las familias se convertiría en el caso de muchas familias en un permiso para desprenderse de los familiares gravosos. E incluso sería más fácil para un paciente terminal resistirse a la presión de un médico, que es distante y no sufre por la continuación de la propia vida, que a la de la familia.

Estas líneas de pensamiento muestran lo serios que son los problemas prácticos que rodean al suicidio asistido. Aunque el fundamento de la personeidad da un apoyo inicial al derecho al suicidio, el fundamento de las practicalidades puede efectivamente recortarlo. Los problemas prácticos pueden ser tan inabordables que contrapesen cualquier apoyo obtenido a partir de la personeidad. Pero esta conclusión me parece demasiado desesperanzadora.

La cuestión se convierte casi por completo en un asunto de hecho. ¿Existe una formulación suficientemente determinada del derecho al suicidio -esto es, una formulación que vuelva al derecho suficientemente determinado como para actuar como demanda social efectiva para otros (por ejemplo, dejando claro quién tiene el deber de ayudar y qué extensión tienen esos deberes)-, Una formulación tal que el beneficio de la libertad concedida no sea sobrepasado por el daño que su concesión provoca? La cuestión es empírica en gran medida porque es en una amplia dimensión una cuestión de decidir sobre consecuencias.

La respuesta ciertamente no es obvia. Pero creo que no está más allá de nuestra inteligencia formular el derecho de un modo que sea ampliamente beneficioso. Creo que debería haberse hecho del modo en que ha sido hecho en la mayoría de las leyes que hasta el momento se han propuesto; esto es, que deben ser los médicos quienes proporcionen asistencia; que más de un médico

<sup>32</sup> Por ejemplo, algunos de los participantes en una mesa redonda titulada «La Opinión de la Corte Suprema de los EE.UU. sobre el suicidio asistido por médicos: Reflexiones filosóficas críticas», mantenida en la reunión de la *American Philosophical Association*, 27-30 de diciembre de 1997.

debe estar implicado en la decisión; que los médicos no sean parte interesada; que el paciente sea libre, esté informado, sea competente (mucho más habría que decir sobre esta exigente condición); y que la propia autonomía del médico sea respetada no obligando a ningún médico con objeción de conciencia a ayudar al suicidio.

Son los médicos quienes han de determinar si un paciente está *informado*. Pueden lograrlo informando ellos mismos al paciente. La ley puede establecer pruebas para ver si un paciente ha asimilado realmente la información que le han dado, por ejemplo, estableciendo un período de tiempo después del cual el paciente deba repetir la petición del suicidio y proporcionar una razón de la justificación de éste. Los médicos también serán quienes tendrán que decidir si el paciente es *competente*. Habrá casos límite difíciles, pero también muchos claros. La ley puede imponer aquí también una prueba: por ejemplo, puede exigir que un tercer médico sea consultado en casos que la pareja inicial de médicos consideren límite y que la decisión de los tres médicos sea unánime.

Es la condición de que el paciente sea *libre* la que da más problemas. Los médicos tienen que consultar al paciente al menos en ciertos puntos cruciales en privado, en ausencia de parientes. Y la sociedad tiene que asegurar que las alternativas a la muerte no son tan crudas como para no dejar al paciente elección real ninguna. La ley debería ser redactada de forma diferente en este punto en sociedades diferentes. Tomemos el caso de una sociedad como la nuestra –con sus niveles de salud. Las drogas para paliar el dolor no son caras y proporcionarlas está de lleno dentro de la capacidad de nuestra sociedad. Lo que es sorprendentemente menor es la comprensión de los médicos en relación con los cuidados paliativos. Pero, para corregir esto no necesitamos demasiados medios económicos; necesitamos una más efectiva difusión de la información. El asunto más caro, incluso para la más rica de las sociedades contemporáneas, es proporcionar unos largos cuidados paliativos decentes. Mas, el argumento de que legalizar el suicidio asistido conduciría inexorablemente a los médicos a considerarlo una vía fácil y económica para acabar con los que de otro modo precisarían unos cuidados largos, incluso de que conduciría a los médicos a no presionar en favor de una mayor dotación de los cuidados a largo plazo, está falto de persuasión. La legislación podría, y debería, proporcionar los patrones básicos del cuidado a largo plazo que las sociedad, una vez tenido todo en cuenta, podría ofrecernos a todos. Estos patrones normativos serían esenciales para definir las condiciones realistas en las que nuestra sociedad

piensa que la terrible y fatal elección entre continuar la vida y la muerte debe ser hecha. En vez de conducir a un deterioro en las condiciones de los cuidados, requeriría, al contrario la mejor de las planificaciones que, una vez considerado todo, pudiera ofrecer la sociedad. Parte de lo que los médicos tendrían que asegurar por sí mismos, a la hora de decidir bajo qué presiones está la decisión del paciente, es que el paciente tenga el mejor tratamiento posible y sepa que es accesible. Parezca lo que parezca la alternativa al suicidio, la elección entre ellos debe ser libre. Pero, una sociedad, sin duda, debería hacer parte de cualquier legislación acerca del suicidio asistido que establezca a algunas de las más básicas condiciones en las que ha de realizarse la elección.