
FRANCESCO D'AGOSTINO
(Roma)

Eutanasia, derecho e ideología (*)

1. EUTANASIA Y DERECHO PENAL

¿Por qué el derecho penal considera (o debe considerar) la eutanasia ilícita y punible? Si la vida humana termina con la muerte, ¿qué sentido puede tener la prohibición de acelerar la defunción, próxima y en todo caso inevitable, de un hombre afectado por un mal incurable, o de aliviar sufrimientos capaces de privar a la vida misma de toda posibilidad de expresión libre, y en cuanto tal, realmente "humana"?

Estas preguntas, si se acogen en su trágica seriedad, obligan a todo el que quiera darles una respuesta meditada a reflexionar a fondo sobre la función y el sentido del derecho. El que se opone a la licitud de la eutanasia, ¿qué argumentos puede tener para justificar la bondad de su tesis; para sostener no sólo que la vida es siempre digna de ser vivida, incluso entre terribles sufrimientos, sino que también que el derecho debe *siempre* tutelarla, condenando *siempre* el homicidio píadoso?

Si es cierto que la eutanasia es e implica siempre un asesinato, porque contradice el poder sobre la vida y la muerte humana, que correspon-

(*) Título original *Eutanasia, diritto e ideologia*. Versión castellana de Andrés Ollero.

de sólo a Dios (1); si incluso es verdad que, en último término, "la perspectiva desde la que se combate a la eutanasia es una perspectiva de fe, sea la del derecho divino positivo o la del derecho natural entendido como derivado de un legislador divino, que se reserva celosamente el ámbito de la vida" (2), debería concluirse que toda posible prohibición *jurídica* de la eutanasia debe tener un fundamento *teológico*, al menos implícito: el de la sacralidad de la vida (3) y que los sistemas jurídicos modernos, que concordemente (4) rechazan la licitud de la eutanasia (considerando la vida humana totalmente indis-

(1) Esta posición ha sido defendida con mucha vehemencia por K. BARTH. Cfr. *Die kirchliche Dogmatik*, vol. III, *Die Lehre von der Schöpfung*, 4.ª parte, Zürich, 1951, pág. 485: «Die für diesen ganzen Problembereich zentrale Erkenntnis, dass es Gottes und nur Gottes Sache ist, dem menschlichen Leben ein Ende zu setzen und dass der Mensch dabei nur auf seinen besonderen, klaren Befehl hinzuwirken soll, ist offenbar auch bei den Befürwortern solcher Euthanasie willkürlich — wenn auch in wohlmeinende Willkür — ausser acht gelassen». Cfr. también pág. 483: «Es handelt sich bei dieser Sache um Tötungen, die nur als Mord, das heisst als frevelhafte Inanspruchnahme des Majestätsrechtes Gottes über Leben und od verstanden werden können». La postura de Barth ha influenciado profundamente la cultura evangélica alemana y anglosajona, si bien en estos últimos años se multiplican los síntomas de insatisfacción hacia el rigor que la caracteriza: véase el ejemplo muy significativo de P. RAMSEY, *The Patient as Person*, New Haven, 1970, págs. 104 y ss. y el comentario de C. E. CURRAN, *Politics, Medicine and Christian Ethics. A dialogue with Paul Ramsey*, Philadelphia, 1973, págs. 153-156.

(2) Estas palabras son de L. ROSSI, voz *Eutanasia* en «Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale», Roma, 1974 (3.ª), pág. 384. Cfr. también, G. PERICO, *Difendiamo la vita*, Milano, 1960, págs. 465 y ss.; V. MARCOZZI, *L'eutanasia di fronte alla legge naturale a alla legge rivelata*, en «Medicina e Morale», 1975 (8), págs. 187-209; *id.*, *Il cristiano di fronte all'eutanasia*, en «Civiltà cattolica», 1975 (126), págs. 322-336; aún más recientemente, G. ERMEKE, *Euthanasie im Lichte der katholischen Moral*, en «Arzt und Christ», 1976 (22), págs. 23-32. Una presentación institucional del problema en G. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, Bologna, 1976, págs. 107 y ss.

(3) Hay autores, en realidad, que piensan poder individualizar un fundamento objetivo y laico del respeto a la vida. Keller, por ejemplo, después de haber negado la normatividad de la vida como mero hecho biológico («die blosse Verlängerung des biologischen Lebens ist kein Wert in sich»), sostiene que sólo la libertad responsable del hombre puede ser fuente de valores e incluso hecho normativo («der Mensch lebt nicht, um zu leben, sondern um sein Leben einzusetzen, das heisst frei zu sein... der höchste Wert in dieser Welt (ist) der freie, selbstverantwortliche Mensch»). Sobre este punto, en mi opinión, deberían concordar también los humanismos laicos y ateos, que han visto precisamente en la responsabilidad del hombre el fundamento de toda crítica a la manipulación, a la violencia y a la religión como «opio». De estas premisas deduce Keller consecuentemente la licitud de la eutanasia sólo para los casos de definitiva muerte cerebral de un paciente. Cfr. A. KELLER, *Sterbehilfe und Freiheit*, en «Stimmen der Zeit», 1976 (194), sobre todo págs. 256-259. Sobre posiciones contrarias, en el sentido de que el respeto a la vida pueda justificarse sólo por la *sacralidad* y, por tanto, con el recurso a un principio absoluto —más o menos veladamente teológico— se mueve V. MATTIEU, *L'umanità è sacra?*, en AA. VV., *Il Sacro Studi e ricerche* (ed. por E. CASTELLI), Roma, 1974, págs. 377-384.

(4) La única excepción es la del Código Penal soviético de 1922, que sancionó la impunidad del homicidio eutanásico. Esta disposición es, sin embargo, derogada pocos años después y no ha sido reintroducida después en el sistema jurídico de la URSS.

pensable), se moverían todos en este aspecto, no en base a la lógica intrínseca del derecho, sino por estar empapados de espíritu cristiano —si bien en algunos países, como Suecia, se hable ya ampliamente de la necesidad de borrar de la legislación este “carácter” (5).

De hecho, la eutanasia no sólo se considera delito en todas las legislaciones modernas, sino que también es tratada como tal por la doctrina penalística en su casi totalidad (6). Las rarísimas voces discordantes, más que considerarla lícita, la juzgan no punible (7) —en analogía, por ejemplo, con la no punibilidad del delito cometido en legítima defensa o por estado de necesidad—. Pero en la doctrina dominante el verdadero problema no es el de la licitud de la eutanasia, sino el de su mejor descripción y sistematización como supuesto de hecho penalmente relevante (8). Se discute, pues, sobre qué deba entenderse exactamente desde un punto de vista jurídico por “eutanasia”; si una muerte eugenésica y/o terapéutica y, en este último caso (cuantitativamente dominante), si la eutanasia consiste siempre en una actividad o puede configurarse también como omisión (9). Se nos pregunta

(5) «Nuestro objetivo —ha sostenido Alvar Nelson, experto en problemas jurídico-familiares del gobierno sueco— es eliminar de la legislación todas las huellas de la moral cristiana» (cit. por R. HUTFORD, *Wohlfahrtsdiktatur. Das schwedische Modell*, Frankfurt a. M., 1973 (2.^a), pág. 270).

(6) Amplia bibliografía en PORZIO, voz *Eutanasia*, en «Enciclopedia del Diritto», XVI, Milano, 1967, págs. 114-115. Cfr. también PANNAIM, voz *Omicidio*, en «Novissimo Digesto Italiano», XI, Torino, 1965, págs. 882-884.

(7) En la doctrina italiana defendía tales posiciones G. DEL VECCHIO, *Morte benefica. L'eutanasia*, Torino, 1928. Con menos claridad, también GRISPIGNI, *Il consenso dell'offeso*, Roma, 1924, intentaba ver una eximente en el consenso de la víctima que, a su juicio, podría hacer a la eutanasia asimilable al estado de necesidad (pero el mismo autor, en la página 445 de su obra, considera su argumentación como «un ripiego»). Posiciones sustancialmente no diversas había adoptado FERRI, *L'omicidio-suicidio*, Torino, 1895. Contra todas estas hipótesis —en verdad, hoy escasamente defendidas— se alinea GUADAGNO, *Il problema giuridico dell'eutanasia*, en «Critica Penale e Medicina Legale», 1962, págs. 129 y ss. En otra dimensión se colocaba, por el contrario, el libro —famoso en su tiempo—, de C. BINDING y A. HOCHÉ, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Mass und ihre Form*, Leipzig, 1922 (2.^a), que buscaba no una excusa, sino una verdadera y propia legitimación jurídica de la eutanasia, en cuanto eliminación de «vidas privadas de valor vital» (sobre los nefastos influjos de esta tesis deberemos volver).

(8) Sobre el problema de la definición jurídica de la eutanasia, remito a PORZIO, *op. cit.*, págs. 103-104.

(9) Es conocido en qué medida es fundamental desde un punto de vista ético la distinción entre «actividad» y «pasividad» en orden al problema de los cuidados a prestar al enfermo para mantenerlo «artificialmente» en vida, cuando las funciones cerebrales ya han cesado. Véanse al respecto los agudos análisis de K. ENGISCH, *Der Arzt an den Grenzen des Lebens*, Bonn, 1973, pág. 41, que niega la calificación de eutanasia, y con ello la ilicitud, a los casos en que se suspenden cuidados extraordinarios, masajes cardíacos, intentos de reanimación, a pacientes cerebralmente muertos. Por idéntico motivo, sin embargo, Engisch considera ilícita la suspensión de los cuidados cuando la actividad cerebral esté (o se presu-

si puede considerarse eutanásica una muerte suministrada a quien lo había solicitado insistentemente (10) o respaldada por el "presunto" consentimiento de la víctima (11), o provocada de alguna manera por la piedad que los sufrimientos del enfermo suscitan en el agente (12). Se nos interroga sobre cómo debe considerarse el derecho a los que han cometido un homicidio "misericordioso", en relación concretamente a otras figuras particulares de homicidio, como el infanticidio o el homicidio por motivos de honor, que reciben un tratamiento indudablemente más benévolo que el homicidio eutanásico, aun no tratándose de hipótesis criminales dignas de privilegio respecto a la eutanasia (13).

De particular interés, en esta última perspectiva, es la reivindicación que se ha hecho del instituto de la gracia que el Jefe del Estado puede conceder, presentándolo como "la solución jurídica que se revela más capaz para armonizar las exigencias de los ordenamientos jurídicos por la formulación de un indeclinable juicio de disvalor sobre el hecho con las, no menos urgentes, de la conciencia de los particulares en favor de un acto de efectiva comprensión hacia el sujeto" (14).

me) aún en marcha. Análogamente, también J. EISENBURG, *Menschlich sterben. Aufgabe und Verantwortung des Arztes*, en «Fortschritte der Medizin», 1972 (90-3), páginas 81-84. Aquí entra en juego claramente la temática de la determinación jurídica de la muerte, tema difícilísimo, desde que la ciencia ha superado definitivamente el criterio antiguo que la remitía al cese estable del latido cardíaco y de la respiración. Véase sobre ello el fundamental ensayo de G. STRATENWERT, *Zum juristischen Begriff des Todes*, en *Festschrift Engisch*, Frankfurt a. M., 1969, páginas 528-547 con ulterior bibliografía. Sobre la diléctica entre actividad/pasividad en orden a los cuidados a prestar al enfermo véase, en el mismo *Festschrift*, el ensayo muy bien documentado de C. ROXIN, *An der Grenze von Begehung und Unterlassung*, págs. 380-405.

(10) Se identificaría así la eutanasia con el homicidio del que consiente, previsto por el Código penal italiano en su artículo 579. Este es el concepto de eutanasia originariamente defendido por Jost, *Das Recht auf dem Tod*, Göttingen, 1895.

(11) Así explícitamente HAUSER, *Die Frage der Euthanasie im schweizerischen Strafrecht*, Zürich, 1952, pág. 12.

(12) Es la tesis, hoy dominante, de K. ENGISCH, *Euthanasie und Vernichtung lebensunwerten Lebens instrafrechtlicher Beleuchtung*, Stuttgart, 1948.

(13) Particular relieve tienen hoy las propuestas de reforma legislativa del instituto (peroradas universalmente: para un texto ya clásico, cfr. ANTOLISEI, *Manuale di diritto penale. Parte speciale*, vol. I, Milano, 1960 (4.^a), pág. 55), pero, por la proverbial lentitud del legislador, quedaron hasta ahora en letra muerta, con el resultado de que no se logra aún evitar «al juez el encontrarse en el angustioso dilema de imponer una pena que la conciencia social considera exorbitante e inicua, o de llegar, como ha acaecido muchas veces, a absoluciones que no pueden en modo alguno justificarse» (*ibidem*).

(14) Así, PORZIO, *op. cit.*, pág. 113. El recurso a la gracia puede tender eficazmente un puente entre las exigencias del derecho y las de la ética (o entre las de la ética y las de la sensibilidad...?), salvando las razones del primero, pero sin negar las instancias de la segunda. Bajo esta perspectiva las reflexiones conclusivas de Porzio concuerdan significativamente, desde el punto de vista jurídico, bien con recientes y significativas profundizaciones de FROSINI (cfr. especialmente *Il diritto di grazia tra la regola e la eccezione*, en «Filosofia», 1975 (26),

Sólo la gracia podría permitir al derecho no causar violencia en estas situaciones-límite, que sería —a juicio de algunos— completamente ilusorio pretender regular con una normativa apriorística (15).

2. EUTANASIA E IDEOLOGÍA

El cuadro jurídico-doctrinal que brevemente hemos descrito no encuentra, sin embargo, hoy día correspondencia con la realidad. Quien tenga una mínima sensibilidad por las tensiones morales y culturales del presente no puede dejar de advertir que la *communis opinio* sobre el tema de la eutanasia está cambiando, lentamente quizá, pero de manera incesante, en virtud de una preocupación intrínseca a las estructuras culturales dominantes. No hay duda de que muchos considerarían hoy de pésimo gusto la punzante afirmación de Chesterton: el que busca el reconocimiento de la legitimidad de la eutanasia piensa por ahora sólo en la muerte de quien es un peso para sí mismo, pero bien pronto pensará también en extender tal petición a quienes sean un peso para otros (16). La realidad es que el problema de la eutanasia no se plantea ya casi desde la mera perspectiva de la "vialibilidad de la vida" sino en la —en sí bien diversa— de la "naturalidad" (en el sentido de reducción a "facticidad") de la muerte (17).

páginas 387-398), bien con las posiciones que a nivel moral ha hecho propias Rossi, cuando distingue un punto de vista *objetivo* (jurídico), según el cual la eutanasia es siempre un *mal*, y otro *subjetivo*, en cuya valoración «el juicio sería diverso cuando se lograra probar que el que mató por piedad creía hacer bien y actuar por amor» (Rossi, *Eutanasia*, cit., pág. 384). Probablemente ha de interpretarse en el mismo sentido, como intento de tender un puente entre derecho y moral, la afirmación de Ch. Perelman, en la conclusión de un breve ensayo dedicado al tema: «Es preciso, pues, que nuestro código continúe tutelando la vida de los seres humanos, aunque en determinadas circunstancias es necesario recurrir a ficciones para atemperar la severidad de la ley» (*Il diritto e la morale di fronte all'eutanasia*, en PERELMAN, *Morale, diritto e filosofia*, Napoli, 1973, páginas 293-300).

(15) Léanse las consideraciones de END, *Existentielle Handlungen im Strafrecht*, München, 1959, que ponen precisamente de relieve los conflictos radicales que pueden surgir en el campo penalístico entre derecho y conciencia. En la literatura italiana este tema ha sido afrontado por A. BARATTA, *Antinomie giuridiche e conflitti di coscienza*, Milano, 1963, págs. 107 y ss.

(16) Cit. por J. F. DEREK, *Human Life, some moral issues*, New York, 1972, página 133.

(17) La degradación de la muerte a mero «hecho», en el ámbito de otros «hechos», con la pérdida correlativa de «timore e tremore» frente a ella, parece ya plenamente realizada en las sociedades secularizadas. El tema ha entrado también a formar parte con amplitud de los debates intelectuales más sofisticados. Ejemplares en tal sentido los ensayos de AA.VV., *Materia e pulsione di morte*, Venezia-Padova, 1975, y los recogidos por J. Schwartländer en el volumen *Der Mensch und sein Tod*, Göttingen, 1967. Para un cuidado perfil de la evolución del concepto occidental de muerte, cfr. J. CHORON, *La morte nel pensiero occidentale*, trad. italiana, Bari, 1971.

No debemos dejarnos descarriar por la deformante publicidad que se ha realizado de ciertos sucesos. Ha habido sin duda casos recientes de eutanasia que han suscitado —gracias también a la difusión que les han prestado los mass-media— profunda emoción en todo el mundo; emoción que ha llegado incluso a encontrar eco en los tribunales (18). Pero homicidios piadosos ha habido siempre y estos últimos casos patéticos, con la notoriedad que han alcanzado, deben considerarse más bien como *efecto* que como causa de un cambio de sensibilidad frente a nuestro problema. Tiene toda la razón Leandro Rossi cuando reduce las recientes peticiones de liberalización de la eutanasia a la secularización (19); así como se equivoca (o muestra, al menos, no afrontar el problema en su radicalidad) Marco Pannella, cuando niega que haya una línea lógica que una en la actual situación cultural las peticiones favorables a la liberalización del aborto y las favorables a la eutanasia (20). Tanto en un caso como en otro, no sólo se pide al Estado que suspensa su poder de castigar (al que correspondería —como hemos visto— el recurso al instituto de la gracia del Jefe del Estado), sino que más bien se lo quiere comprometer en una acción de apoyo *positivo* en relación a estos fenómenos. Como el aborto debería ser —en la perspectiva de los defensores de su liberalización— no sólo despenalizado sino *libre, gratuito y asistido*, así la muerte piadosa no sólo no

(18) Hasta comienzos del año sesenta los mass-media se han ocupado relativamente poco del problema (una amplia casuística en ADAMO, *El problema giuridico e medico-legale dell'eutanasia*, «Archivio penale», 1950 (6), págs. 375-381). El primer caso de una cierta resonancia fue el de Luigi Faita, que mata a su hijo enfermo en un hospital francés (véanse los datos recogidos en M. GAZET, *Le procès de Luigi Faita et quelques journaux*, en *Cahiers Laennec*, 23-11-1963, págs. 21-28). Recuérdese más tarde el caso de Corinne Vandeput, la pequeña talidomídica belga muerta por sus padres (luego absueltos) en 1962, o en Italia el caso de Livio Davani (1970), que mata a su hijo nacido deforme arrojándolo al Tíber (también Daviani gracias a un artificio jurídico ha evitado la pena). Aún más recientemente ha explotado en todo el mundo el caso de Karen Quinlan, la muchacha «descerebrada» mantenida en vida (por decirlo así) gracias a un aparato artificial: recientemente la Corte Suprema del Estado de New Jersey ha autorizado el cese de la «cura» (decisión discutible más que en sí, por el órgano del que ha emanado: el problema, estrictamente médico, de la «vitalidad» real de Karen no es de hecho competencia de los jueces, sino de los médicos). Otros muchos ejemplos son recogidos por J. WUNDERLI, *Euthanasie oder über die Würde des Sterbens*, Stuttgart, 1974.

(19) «Hoy es la misma consideración objetiva del problema lo que viene puesto por algunos en discusión. No se limitan a pedir la absolución del que mata por piedad, movido por una conciencia sincera; se quiere la legitimación de la misma eutanasia en nombre de una mentalidad *humanitaria, materialista o secularizada*» (Rossi, *Eutanasia*, cit., pág. 384. El subrayado es mío).

(20) «... Y la eutanasia, ¿cuándo? —se me ha preguntado en un reciente coloquio sobre el aborto. Defraudaré a enemigos al acecho y a amigos impacientes, pero estoy en contra. Nadie tiene el derecho de asumir la opción por la muerte de otro, mientras en el que sufre y hace sufrir haya un indicio o la esperanza de un indicio de voluntad y de conciencia» (M. PANNELLA, *L'agnello, lo zigote e Pasolini*, en «L'Espresso», 9-2-1975, pág. 13).

habría de ser castigada sino que debería considerarse un derecho e incluirse —de acuerdo con la petición presentada a la ONU por la *Euthanasian Society of America*— en la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* (21).

Y baste con esto; no nos detendremos en las indicaciones de algunos sondeos Gallup, que muestra el profundo cambio en sentido "pietista" advertible en el hombre medio americano de hoy sobre este tema, o en el ya célebre Manifiesto sobre la eutanasia publicado en julio de 1974 en la revista "The Humanist" y suscrito por tres Premios Nobel (Monod, Pauling y Thompson) y otros treinta y siete intelectuales (22).

Los defensores de la liberación de la eutanasia afirman que no hacen sino replantear un tema antiquísimo, que si parece nuevo e inusitado a la opinión común es debido a la (forzada) cristianización de los ordenamientos jurídicos de Occidente, de la que —como ya se ha indicado— se nos habían comenzado a liberar sólo en estos últimos años. La eutanasia, en resumen, correspondería a una profunda y *natural* instancia humana, reprimida durante siglos bajo el tabú de la "sacralidad" de la vida, pero capaz ahora al fin de despertarse a una nueva consciencia de sí y de derrotar definitivamente al dogma antinatural de la dignidad y de la potencialidad salvífica del sufrimiento.

(21) Amplias noticias en PALLA, *Eutanasia*, «Studi Cattolici», 1975 (19), pág. 268, n. 4. La *Euthanasian Society* ha presentado también al Estado de New York un proyecto de ley dirigido a hacer lícita la eutanasia de un paciente incurable que lo solicite a un Tribunal: el texto de este proyecto puede leerse en N. Sth. JOHN STEVAS, *Life, Death and the Law*, New York, 1961, págs. 336-339.

(22) «... Afirmamos que es inmoral tolerar, aceptar o imponer el sufrimiento. Creemos en el valor y en la dignidad del individuo, lo que implica que se le trate con respeto y se le deje en libertad de decidir razonablemente su propio destino... En otras palabras, es preciso facilitar la posibilidad de morir «dulcemente, fácilmente» a todos los que están afligidos por un mal incurable o por lesiones irremediabiles, llegados a una última etapa. No hay otra eutanasia humanitaria que la que provoca una muerte rápida e indolora, considerada como un beneficio por el interesado. Es cruel y bárbaro exigir que se mantenga a un hombre en vida contra su voluntad y que se le niegue la deseada liberación, cuando su vivir haya perdido toda dignidad, belleza, significado y perspectiva de futuro. El sufrimiento inútil es un mal que debería ser evitado en las sociedades civiles...

Recomendamos a todos los que compartan nuestra opinión firmar sus «últimas voluntades de vida», preferiblemente cuando gozan aún de buena salud, declarando sin equívocos que quieren hacer respetar su derecho a una muerte digna. El médico que le cuida deberá recibir copia de este testamento especial y, si no está dispuesto a seguirlo, deberá elegirse otro médico. También la familia y los amigos deberán disponer de una copia, o al menos ser informados de ello; sería preciso también respetar el deseo de los enfermos que, aun no habiendo tomado las disposiciones precedentes, reclamen la eutanasia después de verse afectados por un mal incurable... Basándose esto sobre una actitud de compasión frente a la vida y la muerte, resulta a veces difícil distinguir entre método pasivo y activo. La aceptación de ambas formas de eutanasia nos parece dictada por un igual respeto al derecho de vivir y de morir con dignidad...».

¿Es "natural" el deseo de una muerte "dulce"? ¿Es "natural" el deseo de no padecer ningún sufrimiento, en particular en los momentos extremos de la vida? ¿Es coherente pedir que este deseo no sea jurídicamente sancionado, cuando haya sujetos dispuestos a satisfacerlo? Pienso que no es útil dejarse envolver en una discusión planteada de este modo, siguiendo así las huellas de tantos que se han aventurado —en verdad con poco fruto— por este camino (23). Existe ciertamente en el hombre un instinto de vida, así como un instinto de muerte, y en cuanto tales pueden incluso ser considerados uno y otro, como "naturales"; pero el *cupio dissolvi*, la profunda y oscura atracción por *thánatos*, no siguen siempre —cuando llegan a darse— la vía del rechazo del sufrimiento —basta pensar en las modalidades particularmente crueles de algunas formas de suicidio (24). Pero situar la reflexión sobre este plano, repito, sirve de poco. En la situación cultural de hoy el problema de la eutanasia no se replantea ya como un tema existencial, "privado" en definitiva, que afecte esencialmente sólo a dos personas, la víctima enferma y el homicida piadoso, y que sólo indirectamente emerja a la conciencia pública como un "caso", ambivalente y dialéctico. Hoy la eutanasia llega más bien a ser reivindicada como un *derecho* del hombre frente a la sociedad, que está obligada a prestarle asistencia, o, más brevemente, frente al Estado.

(23) Considérense, a título de ejemplo, las contradicciones a que llega uno de los autores que más de cerca ha estudiado el tema de la eutanasia, P. SPORKEN, en el libro *Le droit de mourir. Thérapeutique et euthanasie*, traducción francesa del original holandés, París, 1974. Por una parte, Sporken considera injustificable negar la licitud de la eutanasia activa («Dans le cas où le processus de la mort est véritablement engagé, mais où une souffrance extrêmement intense risque de détériorer complètement le reste de l'existence du patient, il me semble qu'une réduction radicale de ce processus de mort par le patient lui-même est moralement acceptable. Ceci étant acquis, je pense qu'un autre peut y prêter son concours d'une manière moralement justifiée» (pág. 157), pero por otra parte, no sólo se pregunta si puede realmente concebirse una eutanasia activa («si le malade réclame l'euthanasie, cela signifie qu'il a été mal soigné»), sino si es concebible la misma *colaboración* que el sano debería prestar al enfermo: «Je me demande si une collaboration à l'euthanasie ne signifie pas en fait que nous abandonnons nos efforts. Dans ce cas, toute décision relative à l'euthanasie active revêtirait le caractère d'une démission, ce serait le sentiment de ne plus pouvoir rien faire, le sentiment d'une impuissance» (pág. 159).

(24) Extremadamente significativos los numerosos intentos de degradar el significado existencial del suicidio, atribuyéndolo a un «accidente biológico», causado siempre por un estado de enfermedad mental, hasta el punto de que se pueda *morir de suicidio*, como de cualquier otra causa patológica. En realidad, como se ha afirmado agudamente (cfr. R. GIORDA-T. BAZZ, *Il suicidio*, Milano, 1972, páginas 49 y ss., y R. GIORDA, *Fenomenologia della malafede*, Roma, 1975 (2.ª, páginas 94 y ss.), la reducción del suicidio a hecho patológico es una operación, «secularizadora» a su modo, de tranquilización contra el miedo al dolor (del hecho de que un hombre pueda conscientemente afrontar el dolor de una muerte libre); es un modo de reducir la muerte a *hecho contingente*, de huir al heideggeriano *ser-para-la-muerte*, que sólo puede constituir el único índice de autenticidad del existir.

Este es el *novum* radical que da y debe dar que pensar; lo que podía considerarse como una extraña especie de ampliación de los confines de la ley de naturaleza más allá de los tradicionales, hasta el punto de dar forma a un nuevo "iusnaturalismo libertario" (25), replanteado en una época —como la nuestra— que parece haber sepultado así, bajo la avalancha del historicismo, toda referencia a una pretendida "justicia natural". Pero en su realidad profunda no puede llamarse ni historicista, ni iusnaturalista (en el sentido propio de los términos), sino más bien afilosófica, porque a priori no quiere meditar sobre las estructuras primigenias y originarias del ser del hombre, sino que expresándose en exigencias atinentes a lo superficial más que a lo profundo (y rechazando por consiguiente todo análisis sobre el *sentido* que la vida humana posea en perspectiva de ulterioridad respecto a la mera facticidad) sólo es situable sobre el plano *ideológico* (26). Más que discutir, por tanto, sobre la consistencia especulativa de este último manifestarse del "iusnaturalismo libertario", o sea, sobre la "naturalidad" de la pretensión autanásica, sometemos brevemente a examen los argumentos que se adoptan a nivel histórico (el hecho de que una muerte "dulce" sea una instancia históricamente constante, aunque reprimida) y sobre todo su extrema consecuencia jurídica: la pretensión de que el sujeto pueda exigir al Estado, como un derecho radicado en la persona, una muerte garantizada como "dulce".

3. LAS FORMAS HISTÓRICO-JURÍDICAS DE LA EUTANASIA

Es, sin duda, cierto que la antigüedad precristiana conoció y legitimó generalmente la eutanasia, pero casi exclusivamente en perspectiva eugenésica (27). Es muy conocido como en Esparta los recién nacidos deformes eran arrojados por el Taigeto. El fundamento de esta praxis no se concretaba, sin embargo, en una reivindicación de la individualidad (por ejemplo, de la de los progenitores), sino en el primado —típico de la mentalidad helénica— de la *polis* y sus exigencias sobre las del ciudadano. "Para Licurgo —leemos en Plutarco— los hijos consti-

(25) Sobre este nuevo «iusnaturalismo libertario» y sobre sus obvios ascendientes sadistas, cfr. en particular L. LOMBARDI VALLAURI, *Abortismo libertario e sadismo*, Milano, 1976, y el ensayo más breve *Eccolarizzazione e sadismo*, en *Ermeneutica della Secolarizzazione* (ed. por E. Castelli), Roma, 1976, págs. 397-401.

(26) Sobre el carácter de la ideología como mero pensamiento expresivo, cfr. los ensayos fundamentales recogidos por L. PAREYSON, en *Verità e interpretazione*, Milano, 1971.

(27) Un claro cuadro esquemático en E. VOLTERRA, *Esposizione dei natì. Diritto greco e romano*, en «Novissimo Digesto Italiano», VI, Torino, 1960, págs. 878-879.

tuían no un bien privado de los padres, sino de toda la ciudad" (28). Exactamente sobre esta misma línea se sitúa Aristóteles, que en cierto sentido va más allá en cuanto considera útil el aborto como medio de limitación de los nacimientos (29). Platón, más tarde, no sólo es favorable al infanticidio estatal (30), sino también a la eutanasia de los adultos, puesta por obra por los médicos, en los casos en que las vidas enfermas sean socialmente inútiles y capaces de generar una prole similar (31). Es inútil multiplicar en este punto los ejemplos: en el mundo helénico la eutanasia no es una pretensión del sujeto. "Como toda forma de existencia —ha escrito acertadamente Pohlenz— también la vida tiene un valor a los ojos de un griego sólo en la medida en que sirve para un fin y pone al hombre en condiciones de cumplir sus deberes dentro de la comunidad" (32). Es incongruente, por tanto, que el mismo Pohlenz vea como "inhumana" la exposición de los niños, casi como un signo de contradicción como la *humanitas* de la sociedad griega más madura, cual emerge, por ejemplo, en las comedias de Menandro (33): *tou tse tient* y aquella sociedad había alcanzado su *humanitas* precisa y exclusivamente a aquel precio (34). No fueron diversas las costumbres romanas, sea a propósito de la eugenesia (35) o de la eutanasia (36).

(28) *Licurgo*, 15 (trad. italiana en PLUTARCO, *Vite parallele* (ed. por C. Carena), volumen I, Milano, 1965, pág. 135).

(29) Cfr. *Politica*, VII, 1335b: «En cuanto a la exposición y a la crianza de los recién nacidos, sea ley el no criar a ningún niño deforme, mientras que las disposiciones consagradas por la costumbre imponen el no exponer a ninguno a causa del número excesivo de hijos; se debe fijar, sin embargo, un límite a la procreación y si algunas parejas son fecundas más allá de él, es preciso procurar el aborto, antes de que se haya desarrollado en el feto la sensibilidad y la vida». Véanse los esfuerzos que realiza S. Tomás al comentar este texto, para no rechazarlo totalmente (*In VII Politicorum*, I, XII, 1240-1241, Torino, 1966, págs. 403-404). Sobre las dificultades del pasaje aristotélico, ampliamente, NARDI, *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milano, 1971, págs. 123-132.

(30) *Rep.*, 460b.

(31) *Ibidem*, 406-407.

(32) *L'uomo greco*, trad. italiana, Firenze, 1962, pág. 738.

(33) «La sociedad ateniense de la época de Menandro considera poder conciliar con el propio sentido de humanidad el desembarazarse de un recién nacido con este sistema (es decir, con la exposición), no sólo para ocultar una falta o a causa de la miseria, sino incluso simplemente por motivos de comodidad» (*ibidem*, pág. 739).

(34) Las excepciones son rarísimas: puede recordarse la voz del filósofo C. Musonio Rufo (probablemente un estoico), que enseñó en Roma en los primeros decenios de la segunda mitad del siglo I d. C. Sobre las críticas de Musonio a la supresión de los recién nacidos, v. NARDI, *op. cit.*, págs. 12-16.

(35) Cicerón hace remontarse a las XII Tablas la exposición de los niños (*De Legibus*, III, 8, 19); la noticia, proporcionada por Dionisio de Alicarnaso (II, 15) y por Séneca (*Dial.*, III, 15, 2), según la cual Rómulo habría limitado la *exposición* a los recién nacidos deformes se contradice con todas las fuentes jurídicas, que insisten sobre el poder absoluto del *paterfamilias*, además de con Suetonio (*Claudio*, 22) y el epistolario entre Plinio y Trajano (65 y 66). La *exposición* fue

No es este el lugar para mostrar detalladamente cómo la evolución de la conciencia cristiana trastocó el sentir común de la antigüedad en esta materia. La repulsa al infanticidio eugenésico y eutanásico iba de la mano de la del aborto provocado (37), y en uno y otro caso el fundamento es el mismo: la sacralidad de la vida humana como don de Dios. El cristianismo, sin embargo —y esto es esencial—, no prevalece (por lo que afecta a nuestro problema) en virtud de la apelación teológica al valor de la vida, sino por su capacidad de liberar al hombre del vínculo opresivo de la subordinación global y orgánica a la comunidad. Una vez demostrado que el fin último del hombre es *más que político* y que la vida humana tiene una *excedencia* (38) respecto a la situación social en la que se halla anclada, se seguía fácilmente la reivindicación para la vida misma de una dignidad nueva, que la antigüedad no podía haber conocido.

Desde la llegada del cristianismo, la temática de la eutanasia no ha conocido —hasta nuestro siglo— verdaderos y propios momentos de novedad; es significativo, también, comprobar cómo el tema clásico de la exposición de los niños, de la eutanasia y de la eugenesia renace solamente cada vez que el espíritu pagano, el cierre a lo transcendente o la absolutización de lo político fascinan a los estudiosos (39). Baste

prohibida en el imperio sólo por una constitución de los emperadores Valentiniano, Valente y Graziano en el 374 (cfr. C., 8, 51 (52) a), probablemente con la pena capital, prohibición reiterada en el 529 por Justiniano (C., 8, 51 (52), 3).

(36) Formas eutanásicas pueden considerarse las narradas por Valerio Máximo (II, 6), aunque paradójicamente se indiquen como fundamento de la «muerte dulce» tanto la fortuna adversa como la próspera («ya que ambas situaciones —explica el escritor—, la una por el temor de que continúe, la otra por el de que nos abandone, constituyen una razón para desear que termine la vida»).

(37) Un análisis cuidado de las doctrinas del cristianismo primitivo sobre el tema que nos interesa requeriría amplias citas. Baste aludir aquí a la *Didaché*, II, 2 (en la antigua trad. latina del siglo III: «non magica facies, non medicamento mala facies; non occides filium in abortum, nec natum succides») a la *Epístola de Bernabé*, 19, 5 y 20, 2, a MINUCIO FELIX, *Octavio*, 30, 2, a TERTULIANO, *Apologético*, IX, 8, y *De exhortatione castitatis*, XII, 5 (por citar sólo testimonios de los siglos II y III, que van luego multiplicándose en los siglos siguientes).

(38) La expresión (prestada de Goethe) es de H. G. GADAMER, *La morte come problema*, en «Giornale critico della Filosofia italiana», 1973 (52-54), pág. 229.

(39) Baste recordar la relevancia (de tipo casi estoico) que tiene la eutanasia en Tomás Moro, *Utopía*, trad. italiana, Bari, 1963, págs. 112-113: «Los enfermos, como decimos, los cuidan con mucho afecto y no dejan realmente nada que les devuelva la salud, regulando la medicina y el alimento; igualmente alivian a los incurables asistiéndolos, con la conversación y ofreciéndoles todo el descanso posible. Si el mal no sólo es incurable, sino que produce al paciente continuamente sufrimientos atroces, sacerdotes y magistrados, visto que es inepto para cualquier tarea, molesto a los demás y gravoso a sí mismo, sobreviviendo en suma a la misma muerte, lo exhortan a no ponerse en situación de prolongar más aquella funesta enfermedad y, ya que su vida no es más que tormento, a no vacilar en morir; e incluso a que confiadamente se libere él mismo de aquella vida como de prisión o suplicio; o bien que consienta por su parte en dejársela arrancar

recordar —para concluir así este esbozo de *excursus* histórico— que sólo con la llegada y consolidación en el poder del nacionalsocialismo en Alemania se realiza por primera vez en la historia un programa eutanásico de impresionante amplitud: se calcula que en cerca de dos años tan sólo, de 1939 a 1941, fueron eliminadas más de setenta mil vidas en aras del principio de la “supresión de existencias faltas de valor vital” (*Vernichtung lebensunwerten Lebens*) (40). No debemos, sin embargo, aquí poner en evidencia la amplitud del fenómeno (41), como su positivación jurídica, que —como ha puesto acertadamente de manifiesto Karl Engisch— constituye una novedad absoluta, tanto en la historia del derecho europeo, como incluso respecto a lo que había sido el proyecto nazi de Código penal de 1936, que no sólo excluía la hipótesis de una oficialización de la eutanasia, sino incluso la de su simple liberalización (*Freigabe*) (42).

La caída del nazismo llevó consigo también la de la ideología de la eutanasia eugenésica, como tarea a llevar a cabo por el Estado en nombre del interés supremo de la “nación”. Difícilmente podrían hoy replantearse las tesis eutanásicas sobre la mitificación de una raza pura, superior, incontaminada e incontaminable, necesitada de protección contra toda amenaza degeneradora; o, más brevemente, sobre

por otros; esto sería un acto de sensatez, pues con la muerte cortará no el bienestar sino un martirio, sería un acto religioso y santo, ya que se recurrirá en tal tesitura al consejo de los sacerdotes, es decir, de los intérpretes de la voluntad de Dios. El que se deja convencer pone fin a la vida por sí con ayuno, o bien se hace adormecer y se libera de ella sin sentirlo; pero nadie es quitado de en medio sin su voluntad, ni disminuyen el afecto al cuidarlo. Morir de este modo, cuando lo han convencido de ello, es honroso; por el contrario, a quien se da muerte por motivos injustos a los ojos de los sacerdotes y del Senado no lo consideran digno de ser sepultado o quemado, sino que es abandonado ignominiosamente sin sepultura en algún cenagal». Montesquieu, a su vez, parece aprobar más bien la eutanasia eugenésica: «Les premier Romains eurent une essez bonne police, sur l'exposition des enfants. Romulus... imposa à tous les citoyens la nécessité d'élever tous les enfants mâles et les aînées des filles. Si les enfants étaient difformes et mostreux, il permettait de les exposer, après les avoir montrés à cinq des plus proches voisins» (*De l'esprit des Lois*, XXII, c. 22).

(40) La expresión, convertida en oficial, ha sido tomada del título de la obra de Binding y Hoche ya citada. Nótese, sin embargo, que ya en el período weimariano se habían levantado voces en favor de la eutanasia.

(41) Para los datos documentales sobre el tema, cfr. la impresionante documentación de MITSCHERLICH-MIELKE, *Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses*, Frankfurt a. M., Hamburgo, 1960. Para datos más estrictamente jurídicos, cfr. KLEIFISCH, *Die nationalsozialistische Euthanasie im Blickfeld der Rechtsprechung und Rechtslehre*, en «Monatschrift für deutsches Recht», 1950, págs. 258 y ss. Una síntesis eficaz en PORZIO, *op. cit.*, págs. 110-112. Un cuadro fundamental del momento histórico en G. SERENY, *In quelle tenebre*, traducción italiana, Milano, 1974, corregido en muchos puntos por R. A. GRAHAM, *Il diritto di uccidere nel Terzo Reich*, en «Civiltà Cattolica», 1975 (120), págs. 557-576.

(42) ENGISCH, *Euthanasie...*, cit., pág. 27.

todo aquel paganismo pordiosero que se desarrolló con tanta facilidad en los países nazifascistas (43). Por tanto, si quiere entenderse a fondo cuál es la raíz de los movimientos eutanásicos actuales, debe partirse de la consideración de que la historia ahora ha pasado páginas. Así como no hay afinidad alguna entre las actuales peticiones de liberalización de la eutanasia (motivadas esencialmente por una revuelta contra el sufrimiento) y las formas históricas en que se manifestó (casi todas exclusivamente eugenésicas), es indispensable distinguir entre el presunto derecho a una muerte "dulce", reivindicado hoy, y lo que más bien debería definirse como el "deber" de someterse a la supresión física, que se afirmó en la Alemania hitleriana. Este no es ya el peligro. Difícilmente un Estado, por muy ilimitado que sean sus poderes, recorrería hoy las mismas vías que se hicieron seguir a Alemania por el movimiento nazi. No es impropio, sin embargo, considerar que la experiencia de los años 1939-41 sea indicativa del fin de una época, que podría definirse como la de la hostilidad *pagana* hacia la enfermedad o la deformidad, en nombre del mito de la juventud y de la salud (44). Superado, sin embargo (es de esperar que para siempre) el último movimiento pagano, no por ello se han ido debilitando las instancias eutanásicas. La reivindicación del derecho de los enfermos a una "muerte dulce" la ha hecho propia el que, en mi opinión, es el primer movimiento ideológico realmente *postcristiano*: el que se bate por la eutanasia no en nombre del derecho de la sociedad a protegerse contra la "contaminación" producida por la perturbadora presencia de los enfermos, sino por el contrario en nombre del derecho del sujeto a ser protegido por obra del Estado *contra su propia enfermedad*. Aquí radica el *novum* del fenómeno, que impide enlazarlo con las antiguas instancias eugenésicas y que incluso hace de él una de las vías más significativas de acceso a la comprensión de la situación espiritual del hombre de hoy.

(43) Para el «paganismo» como elemento caracterizador del nazismo, cfr. el texto fundamental de G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al III Reich*, traducción italiana, Bologna, 1975.

(44) Nótese, sin embargo, que faltan aún hoy autores que consideren que la vía de la eutanasia eugenésica deba ser seguida hasta el fin: frente a disminuidos mentales irrecuperables o a mongólicos habría que preguntarse si el cuidado y el dinero que se emplean en ellos están realmente justificados. «Is the flame worth the candle?». Así, R. BARD y J. FLETCHER, *The right to die*, en «The Atlantic», 1968 (1), págs. 59-64. Nótese que el mismo Fletcher, catorce años antes, se había declarado favorable a la eutanasia, pero sólo con el consentimiento expreso del paciente (cfr. *Morals and Medicine*, Boston, 1954, págs. 172-210).

4. EUTANASIA Y SENTIDO DEL DERECHO

Raíz primera de las nuevas ideologías eutanásicas es lo que podría llamarse la *metafísica de la subjetividad*, o sea, la indiscutida primacía que ha sumido el *yo* (si bien entre tantas ambigüedades, desviaciones y aporías) en la filosofía, la ética, el arte, la política y en todos los campos en que opera la cultura de nuestro tiempo. Pero cuanto más se absolutiza el sujeto a sí mismo, tanto más esta absolutización llega (y ha llegado) a formas de profunda contradicción. A nivel socio-político el Estado liberal ha generado el Estado asistencial (45); a nivel jurídico la petición de igualdad (en sentido obviamente subjetivista: iguales no frente a Dios, sino frente a la ley) ha creado los más amplios espacios para la demanda de privilegios, o sea, para la negación misma del derecho (46). El *humanitarismo*, que parece ser la ideología capaz de reasumir todas las instancias del hombre secularizado, revela su ambiguo rostro en el momento en que, queriendo relevar al hombre del sufrimiento, acelera su muerte (47).

Hemos llegado así frente a la máxima paradoja de nuestro tiempo. Como ha notado agudamente Vittorio Mathieu (48), el hombre de hoy,

(45) «Los juristas saben bien que cuando en la sociedad liberal se reconocía a un hombre una libertad, se la concebía como un derecho a la acción; el individuo era llamado a actuar y a disfrutar él mismo de su derecho. La sociedad le reconocía la posibilidad de hacerlo. La tarea de la sociedad era no obstaculizarlo ni impedirlo, de una manera pasiva y receptiva. Luego, bajo la influencia del socialismo y del intervencionismo. La idea de libertad se transforma en un derecho a prestaciones: esto es, se concibe al individuo como pasivamente, no debiendo actuar por sí mismo su derecho, sino esperar que lo realicen por él y le ofrezcan los resultados» (así, J. ELLUL, *Metamorfosi del borghese*, trad. italiana, Milano, 1972, págs. 62-63).

(46) «Las leyes no parecen pasadas de moda; todo lo contrario. El nuestro es un tiempo de legislación continua, incluso frenética. Todos invocan leyes, siempre leyes nuevas, en toda ocasión y para toda situación; los códigos en un rehacer continuo, se han convertido en una especie de *work in progress*... Por un lado esta tendencia a la legislación es signo de una creciente demanda de igualdad, de que el más elemental resultado del derecho es hacer iguales ante la ley. Pero, por otro lado, precisamente esta igualdad legal suscita siempre insatisfacciones más amplias; la gente reclama leyes que establezcan sobre todo *derechos*, o sea, que consagren la inmunidad del actuar individualizado y no leyes que acentúen lo común, regularicen los comportamientos y establezcan, pues, límites y derechos. Y por ello se quieren leyes cada vez más particulares, hasta el punto de constituir privilegios, que son la negación de la igualdad» (así, S. CORTI, *Prefazione*, a AA. VV., *Nietzsche e la liberazione*, L'Aquila, 1975, pág. 7).

(47) Como señalaba proféticamente Nietzsche, cuando el amor al «prójimo» se sustituye por el amor al «alejado» (como ocurre en el humanitarismo o en la filantropía que se quiera) se abre la vía para cualquier instrumentalización del prójimo mismo, en nombre de un «alejado» cuya figura es trágicamente nebulosa.

(48) *La secolarizzazione profana*, en AA. VV., *Ermeneutica della secolarizzazione* (ed. por E. Castelli), Roma, 1976, pág. 19.

huérfano de Dios, de lo trascendente, de los valores, de la objetividad de la naturaleza, no puede aceptar ya el sufrimiento, este continuo recuerdo asfixiante de su finitud ontológico. El sufrimiento en su "naturalidad" es el escándalo de nuestro tiempo, antes incluso que el hambre, las enfermedades o las guerras. Adorno tiene toda la razón cuando sostiene que el nuevo imperativo categórico de los hombres es que "Auschwitz no se repita"; Auschwitz, o sea, "el horror hecho realidad ante el dolor físico insoportable, al que están expuestos los individuos, también después de que la individualidad, como forma refleja espiritual, se dispone a desaparecer" (49). Pero, después de que ni siquiera la revolución se haya mostrado capaz de eliminar el dolor, he aquí a *largo plazo* la fuga a la utopía y entretanto, a *corto plazo*, la demanda de que se cubran los casos-límite con una "muerte dulce". Estamos, evidentemente, en presencia de un supremo engaño: en la pretensión de que el hombre tenga el derecho de ser liberado del dolor, no se encierra la otra reivindicación —mucho más radical— contra el status de creatura del hombre mismo, que precisamente en el dolor y en la muerte manifiesta su carácter del modo más objetivo. "Tiempo y muerte —ha escrito Capograssi— significan que el yo es finito; la finitud no es otra cosa" (50). Intentando defenderse del horror de la muerte, el hombre busca una imposible fuga de aquella paradójica compenetración de muerte y vida que es el *proprium* de la existencia. Y la muerte se degrada así —según la profunda intuición heideggeriana (51)— a simple *deceso* falto de valor e incluso de sentido; y lleva de este modo a su pleno cumplimiento aquella radical "integración civilizadora de la muerte", sobre la que el último Adorno ha escrito páginas tan penetrantes como generalmente desoidas (52).

(49) T. W. ADORNO, *Dialektika negativa*, trad. italiana, Torino, 1970, pág. 330.

(50) *Analisi dell'esperienza comune*, en CAPOGRASSI, *Opere*, vol. II, Milano, 1959, página 53.

(51) Aludo al epígrafe 46 y siguientes de *Sein und Zeit*. Sobre la temática heideggeriana de la muerte puede consultarse con utilidad. K. LEHMANN, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Heidelberg, 1938, en particular, págs. 70-71.

(52) En las sociedades socializadas, en el tejido denso y sin salidas de la inmanencia, los hombres sienten la muerte aun sólo como algo extraño o exterior... No pueden realizar que deben morir... Cuando menos viven los sujetos, tanto más dura, horrible, la muerte. Por el hecho de que ella los transforma literalmente en cosas, toman su muerte permanente, la reificación, la forma de aquellas relaciones de las que son responsables. La integración civilizadora de la muerte, sin poder frente a ella, mientras intenta trucidarla, es la formación reactiva a este elemento esencial, grosero intento de la sociedad de intercambio por tapar las últimas brechas dejadas abiertas por el mundo de las mercancías. Muerte e historia, especialmente la colectiva de la categoría individuo, formando una constelación. Si en un tiempo el individuo, Hamlet, deducía su absoluta esencialidad de la conciencia relampagueante de la irrevocabilidad de la muerte, la caída del individuo arrastra consigo toda la construcción de la existencia burguesa. Se aniquila una nulidad en sí y quizá también por sí. De ello deriva el pánico per-

He aquí por qué yerra el que reconduce las actuales demandas de legalización de la eutanasia a un renovado culto al Estado y a sus poderes. Las vías de la Estatolatría no son hoy ya las de la eutanasia, ni las de la eugenesia (la verdadera amenaza en tal sentido no es ya ésta, sino más bien la que proviene de los programas de manipulación biológica (53)). Si debe considerarse la eutanasia no es sólo por el temor de que el Estado pueda asumir por tales vías poderes incontrolables, sino mucho más para no hacer perder el derecho su profunda razón de ser: la de constituir una defensa del individuo no tanto frente al otro, sino más bien frente a *sí mismo*. La reivindicación de la eutanasia como derecho del sujeto contradice de hecho la realidad propia de lo jurídico: el derecho es tal en cuanto cargado de un *significado metafísico*, que permite al hombre experimentar la diferencia ontológica, que le recuerda su condición de creatura o (si se prefiere la fórmula aristotélica) que le demuestra cómo su vivir —gracias precisamente a las normas— se sitúa como intermedio entre los seres privados de logos, los animales, y los seres que son sólo *logos*, los dioses. Y así se explica por qué todos los que de un modo u otro se obstinan en el odio contra la metafísica no pueden evitar desembocar al fin en el odio hacia el derecho (que se concreta en su devaluación fáctica, reduciéndolo por ejemplo a mera fuerza, o a superestructura, o a utilidad).

Rechazando la eutanasia, el derecho se afirma a *sí mismo*, afirma su razón de ser como defensa del individuo, de un individuo que evidentemente no lo puede todo, dado que, al menos, no puede regir su propia muerte. Por el contrario, liberalizando la eutanasia el derecho se niega a *sí mismo*; y no sólo porque —como escribía lúcidamente Bonhoeffer— “la distinción entre la vida digna y vida indigna destruye tarde o temprano la vida misma” (54), sino mucho más porque haciendo dis-

manente ante la muerte, que no puede ser aplacado sino reprimiéndolo» (*Dialettica negativa*, cit., págs. 334-335). Sobre la acogida encontrada por estas páginas, cfr. U. GALEAZZI, *La Scuola di Francoforte. «Teoria critica» in nome dell'uomo*, Roma, 1975, págs. 8 y ss. Sobre el verdadero y auténtico tabú que rodea en nuestro tiempo a la muerte ha escrito páginas muy bellas G. SIEBER, *Die Altersrevolution*, Reinbek bei Hamburg, 1974, págs. 91-110.

(53) Se mueve aún sobre estas posiciones (por otra parte en modo alguno insignificantes), B. CALLIERI, en el prefacio al volumen *Eutanasia: un invito alla discussione* (preparado por el Comité para las responsabilidades sociales de la Iglesia anglicana, trad. italiana, Roma, 1975: «sea cual se la matriz ideológica de la eutanasia —escribe— no impide el temor a una *escalation* que de la buena muerte y de la muerte con dignidad lleve al suicidio por poder y a la supresión de toda vida falta de valor». Sobre el problema de la manipulación biológica (que podría convertir en superflua toda intervención eutanásica) véanse las aportaciones recogidas en *Manipolazione e futuro dell'uomo* (Actas del IV Congreso de los Teólogos moralistas italianos), Bologna, 1972.

(54) *Etica*, trad. italiana, Milano, 1969, pág. 137.

ponible la vida, hace superflua la misma función de mediación vital. El derecho no es pensable más que sobre el fondo de una vida humana que quiere protegerse (¿qué ejemplo más claro que el del testamento: aquella pretensión de la voluntad de sobrevivir tras la muerte del individuo que la ha querido?); pero cuando es el mismo individuo el que rechaza la protección, se cierra a la esperanza y pide que el derecho se haga gestor no de la vida sino de la muerte, en este momento, el derecho queda degradado a mero instrumento, perdiendo así toda significación. La muerte, de *destino* se convierte en *condena*; el derecho de proyección existencial hacia el futuro se torna en gestión de un presente cruel, el verdugo indiferente de la cotidianidad (y de las ejecuciones capitales que la enmarcan).

La realidad es que el derecho (contrariamente a cuanto frecuentemente parece pretender creer) no tiene como fin administrar la vida presente, acercarse a lo cotidiano, a lo inmediato, a lo "humano". Si así fuese realmente, no podríamos dar nunca de verdad razón de lo que frecuentemente aparece como *inhumanidad* del derecho, en todos los tiempos llorada y lamentada, ni de su dureza, ni siquiera de la divinización de la justicia (símbolo de la super-humanidad), elemento tan constante en todos los mitos. El derecho —ha escrito Ellul (55)— no es sino el testimonio de las esperanzas, proyectos, aspiraciones y proyecciones del hombre fuera de sí mismo; y es a la vez el testimonio de sus inevitables desilusiones, de sus inevitables humillaciones, del necesario fracaso de todo su intento de trascenderse. Si el derecho aparece como "inhumano", si la justicia parece tan frecuentemente lejana de la equidad, es precisamente porque el derecho no considera el "aquí" y el "ahora", sino el "siempre" y el "en todo lugar": dimensiones que escapan al individuo, pero a las que el individuo no puede renunciar. Sometido a esta tensión entre temporalidad y eternidad, el derecho falla (no puede fallar); la justicia sigue siendo siempre un ideal irrealizado, por realizar; pero, más allá de estos fallos, el derecho renace siempre de sus cenizas y reabre siempre su tensión hacia el futuro, porque el hombre no puede vivir sólo en lo inmediato del tiempo y del espacio, sino que tiene necesidad de la dimensión de la permanencia y de las formas (jurídicas) que le garantizan una eternidad (aunque ilusoria) (56). Por ello, el único acontecimiento humano que el derecho no puede sino ignorar es el suicidio. Como ha notado muy bien

(55) *L'irréductibilité du droit à une théologie de l'histoire*, en *La Teologia della storia. Rivelazione e storia* (ed. por E. Castelli), Roma, 1971, especialmente páginas 66-69.

(56) Véanse los penetrantes análisis de S. COTTA, *Il diritto e l'appropriazione del tempo*, en *Temporalità e alienazione* (ed. por E. Castelli), Roma, 1975, págs. 179-189.

Piovani, el matarse es ciertamente "una violación de la humanidad" (57), pero es un violar la humanidad que, al ir más allá del compromiso con la vida, y al mostrar la hostilidad hacia la duración y la temporalidad misma, no puede sino hacerse inasequible a aquellas formas de estructuración del vivir que constituyen el derecho. Visto en su pureza fenomenológica, el suicidio es un acto solitario, infungible, que no tiene paradójicamente analogía alguna con la muerte (aparte del dato empírico del *deceso*), porque ésta implica una aceptación previa de la vida en su realidad existencial de finitud, mientras aquél implica un rechazo de la vida, de su paciencia, de sus leyes, de sus ritmos.

Entre la dimensión de la existencia en el derecho (que encuentra su cumplimiento en la muerte) y la del rechazo del derecho (que desemboca por el contrario en el suicidio) no hay mediación posible. La eutanasia pretende asociar la instancia del segundo con las formas del primero; pero precisamente la pretensión de que no sea el sujeto el que geste su muerte muestra su inautenticidad. El que mata por piedad (y pide que su acción no sea jurídicamente considerada punible) no puede sino experimentar en sí mismo la escisión entre el apoyarse en las formas jurídicas, y, por tanto, en la duración, y el negarlas, sin embargo, en la persona del otro, en la víctima, al que se sustrae a la duración por el acto eutanásico. El que pide ser matado para librarse de insoportables sufrimientos pretende que anule en él la humanidad otro sujeto que, por su parte, no considera estar rechazándola.

La eutanasia resulta, por tanto, un hecho intrínsecamente antijurídico, pero no porque (o no sólo porque) —como se suponía al principio de estas páginas— el derecho se base sobre valores esencialmente teológicos, como el de la indisponibilidad de la vida, sino (y mucho más) porque la despenalización del acto eutanásico entraría en contradicción con la función y con la estructura misma del derecho. No nos debe por ello maravillar la renovada insistencia con la que se combate, en estos últimos años, a favor de la autanasia. Esta batalla es en el fondo un epifenómeno de una de las más típicas ideologías de nuestro tiempo: la del antijuridismo. Pero el que está convencido de que el derecho, en su estructura y con sus mediaciones, es una de las fuerzas que salvan al hombre de la caoticidad de una vida cotidiana abandonada al espontaneismo, deberá luchar contra la eutanasia en nombre, antes que de la vida, del derecho mismo.

(57) *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, págs. 62-66.