

COLABORACIONES

LA EUTANASIA

José Miguel Serrano Ruiz-Calderón

Profesor Titular de Fº del Derecho.

Univ. Complutense, Madrid.

Eutanasia significa buena muerte. De 'eu' y 'tanatos' términos griegos que nos acompañan constantemente en nuestra lengua. ¿Quién no ha estado alguna vez en un sanatorio? En este caso la compañía es desconcertante, pues parece que no casan bien buena con muerte, pues la muerte interrumpe la vida que es lo bueno. De esta forma, no hay buena muerte a no ser que la muerte no sea lo que comunmente pensamos o que ideologizamos la muerte enmascarándola, es decir, presentándola como algo distinto de lo que es. La buena muerte queda entonces para una profundización religiosa o para un canto de exaltación guerrera o amorosa, al modo de los románticos que al no saber amar estrecharon sus brazos con el morir, como el novio de la muerte de los legionarios, figura romántica fuera de siglo. Todo esto culmina en el ¡viva la muerte!, que es el grito del desesperado; sorprendente que no lo entendiera Unamuno, tan desesperado él mismo.

De paradójico esto de la eutanasia tiene más que el nombre. Tiene también la ubicación. En efecto a los bioéticos les da por la eutanasia. No hay buen manual de bioética -ni malo- que no dedique su capítulo a la eutanasia. Y de esta forma la ética de la vida, que algo así significa etimológicamente bioética, al menos desde Potter que encontró el término, da en la buena muerte, paradoja de las paradojas (1). Esta obra de Potter, que inaugura el trayecto bioético, se llamaba "In bioethics, The science of survival", poco que ver con la muerte salvo para evitarla. Y no cabe olvidar que el primer instituto que llevó en su nombre el término bioética se llama "Instituto Joseph and Rose Kennedy para el estudio de la reproducción humana y la bioética". De nuevo poco que ver con la muerte (2). Y entonces o la bioética se ocupa de cualquier cosa con tal de que haya un trabajador sanitario por algún sitio o esto de la muerte tiene que ver con la vida de una forma esencial, que es lo que aquí pensamos. Y así la vida culmina en una buena muerte, al menos para algunos.

Los que hemos acompañado al Cristo de la buena muerte por las calles de Málaga estamos acostumbrados a la unión de dos palabras tan aparentemente contradictorias, buena y muerte. No hay mejor muerte que la que conmemoramos de forma tan peculiar. No es tanto el momento agónico, tan busca-

do por Unamuno, cantado en la Saeta que no es saeta de Antonio Machado como el momento de la aparente derrota que será pronto triunfo. Es el momento de la vida culminada de la forma que culminan todas las vidas: en la muerte. Pero una muerte que adquiere el sentido de un sacrificio salvífico, de una donación completa al otro, en este caso a todos los otros. Esta contemplación de la muerte no se detiene en el terrible momento agónico pero tampoco pasa a la contemplación idealizada del Cristo yacente. No idealiza una muerte horrible. La contempla en su íntimo misterio y la admira. Como en el Cristo de Velázquez. La muerte atrae a toda la vida y la culmina y se vuelve buena muerte. Buena muerte por trágica en el mismo instante de cesar el sufrimiento, cuando este permanece para quienes lo contemplan. Algo parecido decía Unamuno:

“Sí, hay un Cristo triunfante, celestial, glorioso; el de la Transfiguración, el de la Ascensión, el que está a la diestra del Padre, pero es para cuando hayamos triunfado, para cuando nos hayamos transfigurado, para cuando hayamos ascendido. Pero aquí, en esta plaza del mundo, en esta vida que no es sino trágica tauromaquia, aquí el otro, el lívido, el acardenalado, el sanguinolento y exangüe”(3).

Siempre hemos hablado de buenas muertes cuando estas culminan la vida, sobre todo cuando ciertas formas de muerte son requeridas para la propia supervivencia social. Nuestra tradición occidental está llena de estos ejemplos. Recordemos en que radica la superioridad espartana sobre los súbditos del Gran Rey, tal como advierte Demarato, el espartano exiliado y traidor, al propio Jerjes, en su libertad y la obediencia a la ley. Y así

ante la revista en Dorisco de todo el ejército persa, preguntado sobre si alguien podría resistir tanto poder, afirma:

“Lo mismo ocurre con los lacedemonios: en combates singulares no son inferiores a nadie, mientras que, en compacta formación, son los mejores guerreros de la tierra. Pues, pese a ser libres, no son libres del todo, ya que rige sus destinos un supremo dueño, la ley, a la que, en su fuero interno, temen mucho más, incluso, de lo que tus súbditos te temen a ti”(4).

Y no olvidemos, en consecuencia, el epitafio a los espartiatas muertos gloriosamente en las Termópilas, por la libertad de toda Grecia, prototipo de buena muerte entre los griegos, comportamiento ejemplar incluso en la derrota, pues no es el éxito toda la aspiración humana; frase en definitiva que ha conmovido a generaciones de escolares, cuando se estudiaban estas cosas, antes de la aculturación: “Caminante, informa a los lacedemonios que aquí yacemos por haber obedecido sus mandatos”(5).

Lo que a su vez había traducido Cicerón poniendo mayor acento en el motivo; es decir, en las sagradas leyes de la Patria: “Dichospes, Spartae nos te hic vidisse iacentes, / dum sanctis patriae legibus obsequimur”.

El no cumplimiento de la ley conducía a una vida deshonorosa, como le sucedió a Aristodemo, superviviente de la batalla, al regresar a Esparta. Apodado el temblón se le niega hasta el saludo, quedando excluido de la vida ciudadana. Sin embargo, la muerte buena se encuentra y no se busca, de modo que cuando Aristodemo por reparar su falta murió temerariamente en la batalla de Platea, victoria definitiva de los griegos, se le negó el enterra-

miento junto con sus camaradas. Así al menos lo dice Herodoto en el libro IX de la Historia:

“En mi opinión, el guerrero más valiente fué, con diferencia, Aristodemo, el personaje que, por haber sido el único integrante de los trescientos lacedemonios que escapó con vida de las Termópilas, fue objeto de muestras de desprecio y deshonra; y, tras él, destacaron los espartiatas Posidonio, Filoción y Amonfáreto. No obstante, cierto día que se suscitó una discusión sobre quién de ellos había sido el más valiente, los espartiatas que tomaron parte en la batalla coincidieron en que Aristodemo, abandonando temerariamente su puesto en la formación, había realizado grandes proezas porque, debido a la acusación que se le imputaba, era evidente que quería perder la vida sea como fuere, todos esos espartiatas que murieron en dicha batalla.. recibieron honores, salvedad hecha de Aristodemo, ya que este último, como quería perder la vida por la razón que he señalado, no los recibió”(6).

La comunidad presenta a sus miembros la muerte por ella, forma esencial de pervivencia de la misma, cómo algo especialmente honroso, como algo que constituye el ‘telos’ del ciudadano. Quien mejor lo expresó fué Horacio en Od, 3, 2, 13 “Dulce et decorum est pro patria mori”, es decir “es dulce y honroso morir por la patria”.

Los griegos sin embargo no idealizan la muerte. No lo hacen en el momento de la moral del ciudadano, que es el que hemos analizado, cuando el ‘telos’ es el del ciudadano que lo sacrifica todo por su polis de la que en sentido estricto recibe todo. Como le dicen las mismas leyes al Sócrates del Critón:

“Examina, además Sócrates, si es verdad lo que nosotras decimos, que no es justo que trates de hacernos lo que ahora intentas. En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho partícipe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces”(7).

No lo habían hecho, tampoco, en el momento de la moral heroica del aristócrata, cuando el mantenimiento de la buena vida, los bienes materiales y espirituales ligados al ejercicio de la virtud heroica, exigían arrosstrar la buena muerte en combate. La muerte que a todos iguala y que destruye el disfrute de los bienes reservados al buen guerrero. Figura esta del guerrero terriblemente paradójica, expuesta a una actividad que para mantener algo fuerza a jugar permanentemente a perderlo todo. Este es el destino del guerrero. Su valor garantiza el disfrute de los bienes y el renombre pero, al mismo tiempo, conduce como elemento intrínseco a la nada de la muerte.

Muy claro está esto en la Iliada, definido-
ra de virtudes y modos de ser, cuando Glauco contesta a Diomedes Tidida que le interroga por su linaje, a fin de obtener mayor renombre en la victoria:

“¡Magnánimo Tídida! ¿Por qué me preguntas mi linaje?

Como el linaje de las hojas, tal es también el de los hombres.

De las hojas, unas tira a tierra el viento, y otras el bosque

hace brotar cuando florece, al llegar la sazón de la primavera.

Así el linaje de los hombres, uno brota y otro se desvanece”

Canto VI 145.(8)

Terrible duda aflige al guerrero enfrentado al dolor y la muerte, por un lado, y a la afrenta de no lograr lo excelente, por otro. Nadie mejor que Ulises lo expresa en la soledad del canto XI 405:

“¡Ay de mí! ¿Que va a ser de mí? El mal es grave si huyo

y me dejo intimidar por la masa. Más estremecedor es si me cogen solo, ahora que el Cronión ha puesto en fuga a los demás dánaos.

¿Pero por qué mi ánimo me ha suscitado este debate?

Sé que son los cobardes quienes se alejan del combate,

y el que se porta con bravura en la lucha debe resistir

a pie firme, tanto si lo hieren como si hiere a otro”(9)

No debemos olvidar, a estos efectos, que ‘areté’ tiene dos dimensiones distintas, una es ganar y otra sobresalir, es decir, una es la efectividad y otra la excelencia. En ningún instante como ante la muerte estas realidades muestran su posible discrepancia, armonizadas en el mundo Homérico por el ‘timos’ una circunstancia extremadamente conflictiva que tendrá gran influencia en el debate griego que el mejor no siempre obtiene la victoria, de forma que la expresión “más excelente pero perdedor”, adquiere sentido, como también lo adquiere “más excelente pero muerto”. Esto incluso en el campo del enfrentamiento dentro del ‘agon’. Es decir, dentro de un concurso formal y reglamentado, y las reglas se diseñan para dejar a cada concursante una oportunidad justa de mostrar excelencia en una actividad de un determinado tipo (10). La misma historia propor-

ciona circunstancias agonísticas, cómo indica MacIntyre en el texto citado:

“El agon formal retuvo su lugar central a lo largo de la historia griega de los siglos quinto y cuarto, se institucionalizó en los juegos olímpicos y píticos, en los concursos entre los poetas trágicos y cómicos en Atenas y en otros lugares, en los debates políticos, en los juicios en los tribunales de justicia y, más tarde todavía, en la disputa filosófica. Pero fuera de esas instituciones, el concepto de agon también encontró sus aplicaciones. Ciertos sucesos de la historia griega se recordaban porque proporcionaron ocasiones agonísticas en las que la victoria había sido una señal de la excelencia griega: las más destacadas de las cuales eran las derrotas de los persas por los atenienses en Maratón y Salamina, Pero los sucesos históricos, igualmente, mostraron la diferencia entre ser excelente y ser victorioso, el más notable de los cuales era el sacrificio espartano en las Termópilas (11).

Difícil es ponerse de acuerdo sobre lo que espera tras la muerte en las diversas etapas del pensamiento griego. A ello dedicó un poderoso esfuerzo Erwin Rohde en su “Psique”. Pero pertenezca al plan original de la Odisea o no, poco relatos resultan más escalofriantes que el viaje a los infiernos de Ulises. Y ello porque muestra el terrible destino de tanto héroe luchador por su renombre, sin quedar excluido ni el más grande, es decir, Aquiles.

La tesis de Rohde es que: “Los poemas homéricos están completamente penetrados por el convencimiento de que las almas se hunden para siempre en el reino de los muertos, privadas de conciencia y en una semieistencia remota. Carecen de la capacidad de

amar y de temer; no existe para ellas la luz del entendimiento ni nociones del ánimo y de la voluntad, no ejercen ninguna clase de poder en el mundo de los seres vivos, y por lo visto no gozan de la veneración y del respeto de los hombres (12).

Excepción parece el viaje al Hades de Ulises donde se reanuda el contacto entre vivos y muertos, y se revive -en cierto sentido- a estos últimos mediante un sacrificio de sangre. Esto ha hecho suponer que nos encontramos en una tradición extraña al grueso del poema que remite a cultos a los muertos de profundo significado. Pero, sea como fuere, lo que nos interesa es observar la situación de estos muertos en el Hades como un indicio de lo que le espera incluso al mejor tras el trágico paso por la muerte. Nada más terrible que el intento de abrazar a su madre, recogido en el canto X 204 y sgts:

"Dijo así, mientras yo por mi parte, cediendo a mi impulso, quise al alma llegar de mi madre difunta. Tres veces a su encuentro avancé, pues mi amor me llevaba a abrazarla, y las tres, a manera de ensueño o de sombra, escapóse de mis brazos. Agudo dolor me alzaba en el pecho y, dejándome oír, la invoqué con aladas palabras: Madre mía, ¿por qué no esperar cuando quiero alcanzarte y que, aún dentro del Hades, echando uno al otro los brazos nos saciemos los dos del placer de los rudos sollozos? ¿O una imagen es esto, no más, que Perséfone augusta por delante lanzó para hacerme llorar con más duelo?"(13)

Pero donde resalta con más fuerza la contradicción de la vida heroica es en el veredicto del mismo Aquiles, el héroe por excelencia,

al afirmar con desconsuelo en el canto XI 488:

"No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo nos querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despesa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron"(14).

Esta es la tragedia del 'telos' del guerrero, que junto al enfrentamiento entre los bienes de la excelencia y los de la virtud, constituyen algunas de las contradicciones que deberá superar esta tradición, la griega, elemento básico de nuestra tradición occidental. En efecto, y como hemos dicho, hay que poner en juego la vida para ser excelente pero esto exige a su vez renunciar a todo aquello agradable que ofrece la vida al hombre y asumir la tragedia de la muerte.

Debo aclarar que no pretendo detenerme tanto en los diversos 'telos' de los que dependen los distintos modelos de virtud como en la constante referencia a la buena muerte cómo culminación de la vida, constituyéndose aquella, al mismo tiempo, en precipicio insondable en el que cae el hombre. La muerte es opción terrible, pero obligada, no sólo del guerrero sino de quien se ve impulsado a cumplir los deberes de piedad por encima de los mandatos de los hombres. Tornándose admirable a juicio de quienes le rodean pero acaso viéndose imposibilitado, por esta aceptación, a llevar una vida plena, una vida conforme al papel que ha encontrado en su comunidad. Nadie ha reflejado mejor esta situación que Sófocles en su *Antígona*, canto de la libertad frente a la tiranía, de los deberes de piedad frente a la ley de la ciudad, de la obediencia a las leyes no escritas e inmuta-

bles de los dioses frente a la voluntad del tirano, que de todas estas formas ha sido caracterizada la genial obra.

Recordemos cómo Antígona insiste en que es preferible obedecer a los dioses y cumplir con el deber de enterrar a su hermano que vivir obedeciendo a su tío Creonte. Y así le dice a su hermana Ismene (69 y sgts):

“Ni te lo puedo ordenar ni, aunque quisieras hacerlo, colaborarías ya conmigo dándome gusto. Sé tú como te parezca. Yo le enterraré. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen, ya que es mayor tiempo que debo agradar a los de abajo que a los de aquí. Allí reposaré para siempre. Tú, si te parece bien, desdeña los honores a los dioses”(15).

Y no duda en enfrentarse a la amenaza del tirano (449 y sgts), justificando el incumplimiento de la orden de no enterrar a su hermano castigado por traición: “Sabía que iba a morir. ¿Cómo no?, aun cuando tú no lo hubieras hecho pregonar. Y si muero antes de tiempo, yo lo llamo ganancia. Porque quién como yo viva entre desgracias sin cuento, ¿cómo no va a obtener provecho al morir? Así, a mí no me supone pesar alcanzar este destino. Por el contrario, si hubiera consentido que el cadáver del que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar”(16).

Pero el ardor retórico cede en el momento de la muerte, que aunque buena no oculta su amargo rostro, y así Antígona lanza el terrible lamento de la vida incompleta y maldice a quien la fuerza a la opción de la buena muerte (915 y sgts):

“Y ahora me lleva, tras cogerme en sus manos, sin lecho nupcial, sin canto de bodas, sin haber tomado parte en el matrimonio ni

en la crianza de los hijos, sino que, de este modo, abandonada por los amigos, infeliz me dirijo viva hacia los sepulcros de los muertos. ¿Que derecho de los dioses he transgredido? ¿A quién de los aliados me es posible apelar? Porque con mi piedad he adquirido fama de impía. Pues bien, si esto es lo que está bien entre los dioses, después de sufrir, reconoceré que estoy equivocada. Pero si son éstos los que están errados, ¡que no padezcan sufrimientos peores que los que ellos me infligen injustamente a mí!”(17)

Muerte terrible en la vida incompleta pero quizá descanso del que ha cumplido su vida entre innumerables desgracias; condescendida, en definitiva, a algunos hombres por los mismos dioses. Algo de esto se percibe en el anciano Sófocles cuando concede este descanso al anciano Edipo en su última obra. Obra de la piedad por excelencia, hacia la propia patria del poeta, beneficiada por las promesas otorgadas a quien acoga los restos de Edipo, esperanza tan necesaria cuando el desenlace de las guerras del Peloponeso se dislumbra amenazador. Piedad igualmente hacia el anciano Edipo que encuentra un descanso que es anhelado quizás por el propio Sófocles:

“Pero de qué muerte pereció aquél no podría decirlo ni uno sólo de los mortales excepto Teseo. No le mató ni el rayo portador del fuego de una deidad ni un torbellino que del mar se hubiera alzado en aquel momento. Más bien, o algún mensajero enviado por los dioses o el sombrío suelo de la tierra de los muertos le dejó paso benévolo. El hombre se fue no acompañado de gemidos y de los sufrimientos de quienes padecen dolores, sino de modo admirable, cual ningún otro de los mortales. Y si doy la impresión de que no

hablo con sensatez tampoco suplicaría a los que no les parezco cuerdo" (1656-1667)(18).

Obra ésta donde muestra el poeta su doble condición de anciano próximo a la muerte y sacerdote. Con Karl Reinhardt:

"No sin razón se ha comparado esta obra última, en más de un sentido, con la tempestad de Shakespeare por el lugar que ocupa con respecto a todo el mundo del poeta. Lo personal llega hasta la autorrepresentación, como en el canto del anciano de Colono sobre la tristeza de la vejez. Al igual que el poeta, el viejo Edipo de la obra está en el umbral que conduce al otro reino, como el mago de Shakespeare está entre el reino de los hombres y el de los espíritus. Y, sin embargo, ¡que distinta es la voz de los dioses que llaman a Edipo, de las voces de los espíritus que el mago congrega a su alrededor! El personaje de Shakespeare se aprovecha de las voces, las hechiza, las conjura, las rechaza... la voz de la divinidad que le habla a Edipo exige llegar hasta la última consecuencia. El mago de Shakespeare rompe sus hechizos y regresa para abandonar el mundo; el anciano de Sófocles termina junto a las fuerzas de la tierra que le vio para residir entre los espíritus protectores de su patria"(19).

Igualmente vuelta al sentido religioso:

"Así, finalmente, la tragedia ática retorna en cierta forma con el segundo Edipo al sentido primitivo del mimo cúltico. y, sin embargo, yacen entre este retorno y aquella forma primera no sólo la totalidad de la historia de la liberación de cualquier forma artística, de todo contenido humano, sino también el trayecto puramente individual y, al mismo tiempo, la última curva de la vejez de un poeta que también era un sacerdote"(20).

Muerte que completa la vida cansada otorgada por los dioses a los mejores, o que buscan los mejores llegado el momento de considerar la vida completa, tal cómo hace el Sócrates de Jenofonte al provocar al tribunal, en la observación cariñosa y, probablemente, algo simple que hace el ateniense de la muerte de su maestro en su breve apología (7 y sgts):

"Y aún puede ocurrir que la divinidad en su benevolencia me esté proporcionando incluso no sólo el momento más oportuno de mi edad para morir, sino también la ocasión de morir de la manera más fácil. En efecto, si ahora me condenan, es evidente que podré utilizar el tipo de muerte considerado el más sencillo por quienes de ocupan del tema, y el menos engorroso para mis amigos, al tiempo que infunde la mayor añoranza hacia los muertos, pues el que no deja ningún recuerdo vergonzoso o penoso en el ánimo de los presentes, sino que se extingue con el cuerpo sano y con un alma capaz de mostrar afecto, ¿cómo no va a ser a la fuerza digno de añoranza?"(21).

Muerte que se opone a la desesperada llamada que realiza el que es incapaz de soportar las desgracias inflingidas por el destino. Que se siente como buena ante la dureza de la vida, pero que no es buena ni conveniente, pues son los dioses quienes la administran, otorgándola cómo castigo o cómo premio. Esta vinculación divina de la muerte es esencial no sólo para considerar la buena muerte entre los griegos, o al menos entre los griegos piadosos, sino para considerar la buena muerte en cualquier momento, tal cómo intentaremos demostrar a lo largo de estas páginas; baste recordar

por el momento la respuesta que en la Antígona de Sófocles recibe el desesperado Creonte que, al haberlo perdido todo, clama por la muerte. Y así frente a las palabras del tirano: “¡Que llegue, que llegue, que se haga visible la que sea la más grata para mí de las muertes, trayendo el día final, el postrero! ¡Que llegue, que llegue, y yo no vea ya otra luz del día!”, la respuesta del Corifeo: “No supliques ahora nada. Cuando la desgracia está marcada por el destino, no existe liberación posible para los mortales”(22).

Era inevitable en este recorrido por la buena muerte introducirse en la muerte de Sócrates. No olvidemos que algunas de las mas brillantes páginas que se han escrito lo han sido para justificar el peculiar comportamiento del filósofo de Atenas, su opción decisiva de una buena muerte sobre una mala vida. Buena muerte asumida pero inflingida de forma injusta. Buena muerte para el hombre que la acepta antes de hacer nada deshonroso, incluyéndola de esta forma en la vida como culminación, pero acto definitorio por excelencia del hombre injusto, de la comunidad injusta o incluso de un mundo injusto.

Ha sido inevitable trazar el paralelismo entre la muerte de este justo y la del justo por excelencia, Cristo. Y ha sido inevitable que quienes han justificado alguna de ellas lo hayan hecho por las razones políticas mas detestables, por los efectos no queridos pero inevitables que realizaban ambos justos en la estabilidad social, opción conservadora por excelencia, que conserva lo peor. Está pues muy claro que las tradiciones que confluyen en lo que podemos denominar, con término amplio y poco estricto, tradición occidental

remiten a la muerte de un justo inflingida de modo injusto, a la buena muerte de quien la recibe y mala muerte de quien la da. Es evidente, de todas formas, que las muertes a las que nos hemos referido son esencialmente diversas, aún desde una perspectiva puramente humana, pues es diferente el asumir la muerte para evitar hacer algo deshonroso que entregar la vida como el buen pastor por su ovejas; en esto, como en todo, no es conveniente llevar las comparaciones demasiado lejos.

Nunca se resaltarán suficientemente la importancia de la muerte de Sócrates para la historia de la filosofía, no sólo como caso al que la ética, sobre todo, vuelve permanentemente sino por la genealogía de las corrientes dominantes de la filosofía griega. De hecho prácticamente todas las escuelas, salvo los epicureos, reivindicarán la paternidad socrática, y sus sorprendentes opciones durante el juicio serán sucesivamente justificadas por una tradición que constituye lo mejor de nuestro pensamiento occidental. En el se encuentra el fundamento del eudemonismo no instrumental, tal como afirma Gregory Vlastos en su “Sócrates”(23).

Si descartamos la explicación de Jenofonte, según la cual Sócrates aceptó la muerte antes que el destierro porque estaba cansado y se presentaba ante él la oportunidad de morir bien, en pleno uso de sus facultades, en un ideal muy griego que como veremos algo tiene que ver con la eutanasia, lo que nos queda es el Sócrates platónico, difícil de saber siempre si Sócrates o Platón en sus afirmaciones. Es un lugar común, discutido, es verdad, como todos los lugares comunes, que Sócrates es tanto más Sócrates cuanto antes nos situemos cronológicamente

en la obra del Platón; por eso, no es aventurado admitir que tanto en la Apología como en el Critón nos habla el mismo Sócrates.

Este explica su muerte cómo acto de coherencia con su vida, en un ideal que como primer referente hunde sus raíces en las virtudes guerreras y ciudadanas a las que nos hemos referido anteriormente. En ese sentido, y en Apología 28d., se expresa con claridad:

"En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis en Potidea, en Anfípolis y en Delión, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosóficamente y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa"(24).

Es preferible pues morir que cometer injusticia ya que quien muere injustamente no es injusto pero el que comete injusticia sí. Esto obliga a Sócrates a alejarse de las prácticas procesales atenienses y no clamar por su vida, ni tolerar que nadie clame por él, medio por el que ilustres atenienses se habían librado del castigo capital. No debe consentir Sócrates que los jueces juzguen por emociones y no por las leyes, por lo que afirma: "Aparte de la reputación, atenienses, tampoco me parece justo suplicar a los jueces y quedar absuelto por haber suplicado, sino que lo justo es informarlos y persuadirlos. Pues no está sentado el juez para conceder por favor lo justo, sino para juzgar; además ha jurado no hacer favor a los que le parezca, sino juzgar con arreglo a las leyes. Por tanto es necesario que nosotros no os acostumbremos a

jurar en falso y que vosotros no os acostumbréis, pues ni unos ni otros obraríamos píadosamente"(25).

La preferencia por obrar justamente, aún ha riesgo de la propia vida, alcanza su máxima expresión en el caso de estar en juego la vida de otro inocente. Esto es traído a la cuestión por el propio Sócrates cuando advierte cuál va a ser su forma de comportarse durante el juicio, según el talante demostrado a lo largo de toda una vida. Sócrates, en efecto, no dudó en arriesgar la propia vida ante los treinta tiranos antes que participar en la muerte injusta de Leon de Salamina, en un caso paradigmático de vigencia del absoluto moral frente a cualquier cálculo consecuencialista:

"Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta me hicieron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León el salaminio para darle muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este tipo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible. Sin embargo, yo mostré también en esta ocasión, no con palabras sino con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío. En efecto, aquel gobierno, aún siendo tan violento, no me atemorizó como para llevar a cabo un acto injusto, sino que después de salir del Tolo, los otros cuatro salieron a Salamina y trajeron a León, y yo salí, y me fui a casa" (Apología 32 d)(26).

El resultado es la condena a muerte. Esta es un mal menor que haber cometido injusticia pero sigue siendo un mal, por eso Sócrates, aunque sostiene retoricamente que

el daño no es tan grave, no agradece a sus jueces la condena pues han querido perjudicarlo. En cuanto a la muerte en sí, sólo caben dos opciones. O la muerte es el final de la vida abriendo paso a la nada y, por tanto, no cabe preocuparse de ella pues en ella no se siente nada. O la muerte es una transformación, y aquí, no sabemos si Sócrates o Platón, piensa que es una transformación a mejor, pues en ella encontrará a los mejores de los hombres y, especialmente, a los que han sido condenados injustamente como él:

"La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa ... Si, por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿que bien habría mayor que éste, jueces?"(27).

Tiempo tendremos de analizar el primer argumento que, transformado, ha sido uno de los intentos fallidos de domesticar a la muerte que más se han repetido en la historia del pensamiento, sólo debemos señalar que ninguno de los argumentos racionales consigue eliminar el misterio que rodea al acontecimiento fatal y la sensación que produce en quien la espera. El mismo Sócrates lo apunta en su despedida en la Apología: "Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios"(28).

Buena muerte que completa una vida, una vida buena podemos pensar, pero conviene recordar que al ser el último acto de la vida es capaz de transformarla hasta redimirla, y esto no sólo en el martirio cristiano en que el que no niega no será negado, sino incluso en la buena muerte pagana. Así con Cicerón: "*Mors honesta saepe vitam quoque turpem exornat*"(Quinc, 15, 49). Es decir, una muerte honrosa, muchas veces, dignifica incluso una vida innoble. Esta afirmación sólo adquiere coherencia si la propia muerte y la muerte del otro son incluidas en la vida.

El sorprendente resultado de las diversas Apologías de Sócrates, especialmente de la platónica, es presentarnos a un Sócrates victorioso en su propia muerte, lo que supone un nuevo antecedente del martirio cristiano. De hecho tiene razón Vlastos cuando considera que Sócrates, el Sócrates literario construido por sus discípulos, es el único gran héroe griego que obtiene un triunfo final: "En la búsqueda de la felicidad los espíritus más nobles de la imaginación griega son perdedores: Aquiles, Hector, Alceste, Antígona. Sócrates es un ganador. Y tiene que serlo. Considerando la clase de felicidad que desea no puede perder"(29).

La reflexión de Sócrates sirve para introducir un problema que está latente en lo que venimos tratando, tema que no podemos resolver ahora en profundidad, pero que es indispensable abordar en el curso de esta investigación. El temor a la muerte tiene dos fases, ambas indisolublemente unidas, una primera parte de observación puramente física, el temor de la desaparición pura y dura, común a toda observación de la muerte, y otro que atañe a toda consideración trascendente

del sujeto, para quien piensa que no todo acaba con la muerte, es decir, la angustia de lo que ocurre tras este acontecimiento vital. Si la muerte es una transformación, el temor fundamental sobre ella no será tanto el tránsito que supone sino el destino de este tránsito. Ignorar este temor es descartar buena parte de la reflexión acerca de la muerte, no sólo filosófica sino prefilosófica y religiosa. Ha observado con acierto C.S. Lewis que no deja de suponer una paradoja que los hombres mas inofensivos sean los que despiertan mayores temores, es decir, que los muertos son los que mayores temores crean a los vivos, esta presencia de lo numinoso crea una base algo más que racional a buena parte de las religiones.

"Consideramos natural que el hombre primitivo hiciera algo así porque compartimos con nuestros antepasados una misma naturaleza humana, y, en ocasiones, nos imaginamos a nosotros mismos reaccionando de igual modo ante la peligrosa soledad. La reacción en cuestión es efectivamente "natural" en el sentido de que es adecuada a la naturaleza humana. Pero no es "natural" en modo alguno si con ello queremos decir que la idea de lo misterioso o numinoso está contenida en la del peligro. Tampoco la percepción del peligro, o la aversión a las heridas y a la muerte que en ocasiones entraña, proporciona ninguna idea, por ligera que sea, de temor reverencial o numinoso a una inteligencia que antes no se haya formado alguna noción de él.

El paso del miedo físico al pavor y el sobrecogimiento supone un salto cualitativo, y entraña aprehender algo que, a diferencia de lo que ocurre con el peligro, no podrían proporcionar ni los hechos físicos ni las

deducciones a partir de ellos. La mayoría de los intentos de explicar lo numinoso presupone lo que se pretende explicar. Así ocurre, por ejemplo, cuando los antropólogos lo derivan del temor a los muertos, sin explicar por qué los muertos (con toda seguridad el tipo menos peligroso de hombres) puede despertar este sentimiento"(30).

Base que transita casi de forma subterránea incluso en poemas tan aparentemente poco preocupados por la muerte como los homéricos. Con Rohde:

"La oscuridad en que aparece envuelta esta época de transición esconde a nuestros ojos el nacimiento y el desarrollo de un culto de las almas esencialmente diverso del homérico. Pero el término de la evolución lo tenemos delante de nosotros y es fácil discernir cómo se configura un culto regular de las almas y, finalmente, para darle su verdadero nombre, una creencia en la inmortalidad, en el curso de una serie de hechos que revelan en parte una recuperación de antiguos elementos de la vida religiosa, reprimidos en el periodo que antecede, y, en parte, la aparición de tendencias completamente nuevas, que asociadas a los viejos elementos restaurados producen algo distinto de los dos"(31).

No es probablemente el lugar de entrar en un análisis pormenorizado de la visión religiosa griega sobre la muerte, por otro lado me faltan los instrumentos indispensables para hacerlo con un mínimo decoro, de todas formas, sí es conveniente anotar como, desde la visión literaria, los razonamientos de los poemas épicos sobre la muerte se presentan como inscritos precisamente en el contexto épico más que en un contexto social concreto; es decir, serían una reconstrucción literaria

que guarda coherencia con un mundo heroico recreado, lo que explicaría algunas paradojas de la ausencia-presencia del culto a los muertos. Por otro lado, la explicación de Rohde, aunque de gran influencia dista de tener una aceptación pacífica (32).

El término eutanasia, y esto es obvio, no se utiliza principalmente para referirse a la buena muerte, alcanzada tras una vida virtuosa, o que completa una vida no tan virtuosa, mas bien se usa para referirse a una forma de matar a otros seres humanos o para demandar la muerte por parte de otro hombre, supuestas generalmente unas condiciones especiales. Pero es tesis central de este trabajo que la eutanasia siempre actúa sobre una concepción dominante de la vida y de como debe morir, todo lo cual impide una consideración neutral de la misma, es decir, una consideración desprovista de las valoraciones a las que antes nos hemos referido.

Todo lo anteriormente dicho incluye en la consideración de eutanasia una valoración de en qué condiciones debe matarse o cuándo la vida propia y ajena no merece vivirse, lo que sitúa a la eutanasia en el campo de las valoraciones sociales. Es decir, la eutanasia, como la interrupción voluntaria del embarazo, dista de ser un problema individual, es una cuestión social, o al menos, considerar ambas cuestiones como problemas específicamente individuales exige una consideración muy específica de lo que es una sociedad, una consideración que en terminología de MacIntyre es liberal.

La eutanasia, es en sentido estricto, una excepción al absoluto moral no matarás al inocente, muchas veces a otro inocente. En efecto en la eutanasia interviene otro, nor-

malmente un médico o un sanitario en sentido amplio, pues no llamamos habitualmente eutanasia al atarse, es decir, al puro suicidio. Esto permite hacer un primer análisis de la eutanasia sin considerar específicamente el llamado derecho al suicidio, aunque este último también debe tratarse como fenómeno específico, ligado sólo a algunas eutanasias.

Para obviar el tema de la relación entre eutanasia y el valor inviolable de la vida humana puede recurrirse a una serie de procedimientos que no dudamos en calificar de trucos. Uno de los que ha tenido más éxito es situarla más allá de la vida, supuesta una definición de vida algo evanescente, es decir, poco concreta y peligrosa. En este sentido la eutanasia acontecería, mas bien se suministraría, cuando ya no hay vida en serio, en desafortunada expresión de Dworkin. El aborto a su vez cuando todavía no hay vida, de nuevo, en serio.

“El aborto es una pérdida en el inicio de la vida humana. La muerte sobreviene antes de que la vida en serio haya comenzado. Ahora examinaremos las decisiones que los individuos deben adoptar acerca de la muerte en el otro extremo de la vida, después de que la vida en serio ha terminado. Advertiremos que las mismas cuestiones se reiteran, que las preguntas acerca de la muerte que formulamos con respecto a los dos extremos de la vida tienen mucho en común”(33).

Con lo que, si se me permite el chiste, la eutanasia y el aborto serían cuestión de broma, lo que dista de reflejar la percepción que la mayor parte de la gente tiene de ambos fenómenos. Si es cierto que la repetición de nuestras comunidades de estos actos parecen trivializarlos, lo es especialmente en

el caso del aborto que se ha trivializado hasta el extremo, aunque precisamente esta trivialización ha sido calificada como uno de los síntomas mas decepcionantes de nuestra sociedad postmoderna, uno de los peores acontecimientos de nuestro siglo desde el punto de vista de la valoración de lo humano. No hay ninguna razón para suponer que esto no sucederá de nuevo con la eutanasia, hasta convertirse en práctica habitual en nuestros hospitales con toda la carga de industrialización y deshumanización que tienen nuestros sistemas hospitalarios. Este parece ser el metodo de introducción del problema de Dworkin en su obra "El dominio de la vida" que por su contenido parece dirigirse mas bien a la administración de la muerte, o, en el mejor caso, a la administración humanitaria de la muerte, metodo que parece prefigurar la conclusión, mas bien la determina efectivamente.

El asunto dista de estar claro pues, como apunta Sciacca, en sentido estricto no hay nada mas banal que la muerte (34).

Acontecimiento inevitable de toda vida, al menos tal como la conocemos, no hay nada mas reiterado que la misma muerte. Esta puede banalizarse, de hecho esto sucede constantemente, y no me refiero a la peculiar presentación que favorecen los medios de comunicación contemporáneos, con la muerte electrónica en la distancia, que hace que todos hayamos sido testigos de las muertes mas horribles mientras comemos pacíficamente en casa, de forma que, en sentido estricto, un honesto ciudadano de una gran ciudad, incluso un niño, ha visto mas muertes que un guerrero homérico en medio de todas sus proezas. La muerte es banal, en cierto sen-

tido, para todo hombre de cualquier época. No deberíamos diferenciamos en esto de los animales, los reportajes naturalistas inciden en argumentamos en la naturalidad con la que estos aceptan la muerte inscritos en el ciclo de la vida. Pero podemos preguntamos si los animales se mueren o han visto morir a alguien pues está clara la especificidad humana de la conciencia de la muerte, Y esta especificidad es, claro está, lo que impide la banalización de la muerte entre nosotros que no por reiterada es menos terrible.

La conciencia de nuestra propia muerte que incide de forma decisiva en la valoración de la muerte ajena, que es de la que tenemos en sentido estricto conciencia. Esto es lo que produce la inadecuación de todo análisis estadístico que enmascara el dato real y vívido, sin añadir nada de lo que no tengamos permanente conciencia. Valoramos la vida y la muerte de una forma profunda, metafísica y esto excluye a su vez toda otra aproximación.

En efecto, la aproximación científica no tiene mas efecto que reducir la muerte volviéndola incomprensible.

La ciencia constata la muerte de los cientos de miles que perecen cada día, las autopsias reducen el cadáver a puro objeto; de este modo cada uno de los cientos de miles que mueren diariamente pierde el misterio de su propia muerte, la ciencia a traves de la medicina y la biología constata que el organismo humano muere de la misma forma irrelevante que mueren miles de millones de organismos en el breve lapso de un día. Esta observación desapasionada permite considerar la muerte en su utilidad social, incluso permite observarla como el único medio de que permanezca la vida, utilidad de la muerte en el

campo biológico que transmitida al campo social crea riesgos muy graves. Pues un puro análisis estadístico puede crear la falsa conciencia de una utilidad social de la muerte, no sólo de la muerte acontecida por eso que llamamos causas naturales, sino también de la muerte provocada. En un análisis puramente consecuencialista que mueran unos puede ser bueno para que vivan otros, y así se han justificado tremendos crímenes, empezando por la ejecución de Cristo pero continuando con las muertes de inocentes en la Segunda Guerra Mundial para conseguir el final de una guerra que se moraliza sólo en sus objetivos, la victoria sobre un sistema satánico, pero no en sus medios, los bombardeos sobre la población civil hasta el extremo del arma nuclear.

Cómo ha señalado Sciacca, la perspectiva filosófica no considera a la muerte como hecho sino como acto. Para la filosofía la muerte es siempre de alguien, mi muerte, tu muerte. La filosofía hace a la muerte propia y la personaliza. Esta personalización debe superar el hecho de que en sentido estricto la afirmación estoy muerto resulta imposible si no es adoptando una perspectiva trascendente, en la que en estos momentos no debemos todavía entrar. En cierto sentido, el argumento epicureo según el cual la muerte no pertenece a la vida del sujeto porque cuando estoy muerto ya he dejado de vivir, es cierto. Ahora bien, es cierto sólo si la observación de la muerte del otro es puramente exterior, si no se hace propia de algún modo. Dice Epicuro ¿por qué temer a la muerte? cuando yo soy no está, cuando está la muerte yo ya no soy. Desde el punto de vista empírico puede ser cierta pero no con-

forta nuestro espíritu ni aclara nada, en cierto sentido, no nos hace pensar sino sonreír.

Recordemos el texto epicureo, tan comentado, probablemente cómo la pieza maestra del materialismo:

“Acostúmbrate a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación. Por tanto, la recta convicción de que la muerte no es nada para nosotros nos hace agradable la mortalidad de la vida; no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque nos priva de un afán desmesurado de inmortalidad. Nada hay que cause temor en la vida para quien está convencido de que el no vivir no guarda tampoco nada temible. Es estúpido quien confiese temer a la muerte no por el dolor que pueda causarle en el momento que se presente, sino porque, pensando en ella, siente dolor: porque aquello cuya presencia no nos perturba, no es sentido que nos angustie durante su espera. El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos”(35).

Observese cómo un razonamiento que empieza a parecerse al socrático, o platónico, en el texto de la Apología, concluye de forma diversa. Y lo hace así en cuanto pasa a considerar la muerte como el peor de los males, aunque lo hiciese cómo forma retórica, frente al Sócrates que insiste en que dista de serio. Pero discrepa también esencialmente por los presupuestos teóricos, pues la muerte sólo puede adquirir el sentido que le otorga Epicuro desde su doble presupuesto de que el fin en la vida es la sensación placentera, y

sobre los ríos de tinta que ha suscitado esta afirmación poco hay que añadir, y de que el alma perece con el cuerpo. Y esto último reabre una angustia existencial difícil de superar con la argumentación epicúrea. Por ello Cicerón arguía que: "No he visto a nadie que había temido tanto cómo Epicuro lo que el niega que sea terrible: es decir, la muerte y los dioses. Donde las gentes normales no se sienten conmovidas sino en cierta medida, él proclama que el espíritu de todos los mortales está estremecido de terror"(De nat. deorum, I, 31, 86).

Y es que, como admite García Gual, aunque ciertamente más cerca de Epicuro que de Cicerón, el temor a la muerte no tiene un carácter fundamentalmente cultural sino que hay en él un carácter psicológico personal preponderante (36). Si terciamos en la polémica desde un punto de vista social, observamos cómo contempla la muerte una sociedad que como la nuestra está mucho más dominada por la perspectiva epicúrea que ciceroniana o platónica. Frente a la pretendida asunción nos encontramos con el más feroz de los ocultamientos, cierto en la propia muerte pero aún más verdadero en la muerte del otro. Y en definitiva, más exorcismo parece el argumento materialista que el espiritualista, creador, este último, de otro tipo de seguridades y de angustias.

En efecto, de la muerte no sólo tenemos conciencia en el momento existencial de morirnos, experiencia suficiente, tenemos una experiencia de la muerte del otro que dista de ser puramente existencial (37).

Los hombres no son átomos que se contemplan como otros átomos, como hechos meramente cuantificables. El otro aparece en

algunos casos como agresor, como estructura social dominadora, pero, en otros muchos casos, el otro es el próximo. La muerte de la persona amada es sentida en una forma especial por quienes son un sólo espíritu en dos cuerpos, de manera que compartimos la muerte del otro, su experiencia. No en vano la muerte del amado provoca una reacción existencial inexplicable desde la absoluta división. Utiliza Sciacca la experiencia de San Agustín, probablemente la más vívida expresión de la muerte del otro. La muerte del amigo se percibe no como un acontecimiento exterior sino como un suceso propio que provoca una reacción existencial de completa rebelión, primero de incredulidad ante el acontecimiento, tú no puedes estar muerto, luego como estupor, cómo es posible que yo siga vivo.

Recordemos las inmortales frases de Agustín: "¡Qué angustia ensombreció mi corazón! Todo cuanto veía era la muerte. Mi ciudad natal se me convirtió en un suplicio, la casa de mis padres era una desolación pasmosa. Todo lo que con él había compartido se convirtió en un tormento insufrible. Mis ojos le buscaban con ansia, por todas partes, pero estas ansias quedaban insatisfechas. Llegué a odiarlo todo, porque todo estaba vacío de él. Ya no podían decirme: 'Mira ahí está', como cuando volvía tras una ausencia (38).

El acontecimiento que contemplamos provoca una reacción metafísica que no puede producir la experiencia de la propia muerte. Por eso expresa el metafísico italiano Sciacca que la muerte del otro es el fundamento más intenso de la solidaridad humana. El momento en que ésta encuentra la mejor forma de expresarse. Es la expresión de lo auténtico frente a lo inauténtico, ocultado en el luto oficial (39).

El temor a la propia muerte se convierte, en este intenso sentido, en el temor a la decisiva desaparición del otro que pervive, quizás tan sólo en nuestro recuerdo. "Siempre tuve la impresión de que mi alma y la suya eran un alma sola en dos cuerpos. Por eso la vida me resultaba terrible. Por un lado, no me sentía con ganas de vivir una vida a medias. Por otro, le tenía mucho miedo a la muerte, quizá para que no muriera en su totalidad aquel a quien yo había amado tanto (40).

Se percibe así la separación, la evidencia de que lo que era una vida no lo es tanto, en cuanto en sentido estricto no podemos acompañar al otro en la terrible prueba a la que está sometido. Tras haber teorizado sobre el dolor en su obra "El problema del dolor", el escritor inglés C. S. Lewis lo percibe con claridad al sentir, en su senectud, lo que es el dolor personalmente vivido, tras la muerte de su esposa, cuando apenas había comenzado a disfrutar del amor en su sentido más estricto:

"Pero no, no tan unidos. Existe un límite marcado por la 'propia carne'. No puedes compartir realmente la debilidad de otra persona, ni su miedo, ni su dolor. Lo que sientes tal vez sea erróneo. Probablemente podría ser tan erróneo como lo que sentía el otro, y sin embargo, desconfiaríamos de quien nos advirtiera que era así". Para añadir a continuación: "Y esta separación, creo yo, nos está esperando a todos. He estado pensando en H. y en mí como seres peculiarmente desgraciados a causa, de nuestra separación desgarradora. Pero es posible que todos los amantes estén abocados a tal separación. Ella me dijo un día: Incluso si nos muriéramos los dos exactamente en el mismo instante, tal como estamos echados aquí ahora uno al

lado del otro, sería seguramente una separación mucho mayor de la que tanto temes. Por supuesto que ella no 'sabía', o al menos no más de lo que yo sé. Pero estaba cerca de la muerte; lo suficientemente cerca como para dar en el clavo"(41).

La muerte del otro es muy relevante en la constitución de la sociedad humana, en el establecimiento de los lazos sociales. Por eso la eutanasia adquiere su relevancia social. No es factible contemplar impasible la muerte ajena, no lo es desde la perspectiva de la propia vida culminada en la buena muerte. Por eso la eutanasia nunca es un asunto individual, aunque en alguna forma uno sólo vive la propia muerte, esto no es cierto en un sentido amplio, existencial.

En nuestro siglo, y desde una perspectiva intimista, pocos como C. S. Lewis han estudiado la muerte, más precisamente la muerte del otro. En su obra "Una pena en observación", estudia con singular crudeza el efecto de la muerte del otro, en este caso, de su mujer, la persona más amada. El proceso va desde el más puro dolor a la desesperación, desde ésta a la ascensión de la pena desde la fe, más que en el propio destino, en el destino de la persona amada.

"Nadie me había dicho nunca que la pena se viviese como miedo. Yo no es que esté asustado pero la sensación es la misma que cuando lo estoy. El mismo mariposeo en el estómago, la misma inquietud, los bostezos. Aguanto y trago saliva. Otras veces es como si estuviera medio borracho o conmocionado. Hay una especie de manta invisible entre el mundo y yo. Me cuesta mucho trabajo enterarme de lo que me dicen los demás. Tiene tan poco interés. Y sin embargo quiero

tener gente a mi alrededor. Me espantan los ratos en que la casa se queda vacía. Lo único que querría, es que hablaran ellos unos con otros, que no se dirigieran a mí”(42).

En estos momentos, y frente a lo que afirman ciertos razonamientos ideologizados, la presencia de Dios, la presencia de un dios cualquiera no sirve de consuelo, no aparece como el taumaturgo que cura inmediatamente cualquier dolor, no como el sustituto construido por el propio hombre para superar la situación:

“Y, en el entretanto, ¿Dios dónde se ha metido? Éste es uno de los síntomas mas inquietantes. Cuando eres feliz, tan feliz que no tienes la sensación de necesitar a Dios para nada, tan feliz que te ves tentado a recibir sus llamadas sobre tí como una interrupción, si acaso recapacitas y te vuelves a El con gratitud y reconocimiento, entonces te recibirá con los brazos abiertos, o al menos así es como lo vive uno. Pero vete hacia El cuando tu necesidad es desesperada, cuando cualquier otra ayuda te ha resultado vana ¿y con qué te encuentras? Con una puerta que te cierran en las narices, con un ruido de cerrojos, un cerrojo de doble vuelta en el interior. Y después de esto, el silencio. Más vale no insistir, dejarlo. Cuanto más esperes, mayor énfasis adquirirá el silencio. No hay luces en las ventanas. Debe tratarse de una casa vacía. ¿Estuvo habitada alguna vez? Eso parecía en tiempos. Y aquella impresión era, tan fuerte como la de ahora. ¿Qué puede significar esto? ¿Por qué es Dios un jefe tan omnipresente en nuestras etapas de prosperidad y tan ausente como apoyo en las rachas de catástrofe?”(43).

Este concepto, o mejor dicho, esta experiencia del “Dios de lejos”, magníficamente recogida por el autor sagrado en el mismo “Libro de Job”, debe ser cuidadosamente considerada a la hora de reflexionar sobre la religión como consuelo de la muerte, lo que trataremos en la última parte de esta introducción. En efecto cabe que Dios se presente con un aspecto terrible, un gran burlador del hombre, que juega con él, absolutamente inexcusable en su designio, al que apenas cabe aplacar y en ningún caso confiar: “No es que yo corra demasiado peligro de dejar de creer en Dios, o por lo menos no me lo parece. El verdadero peligro está en empezar a pensar tan horriblemente mal de Él. La conclusión a que temo llegar no es la de: ‘Así que no hay Dios, a fin de cuentas’, sino la de: ‘De manera que así es como era Dios en realidad. No te sigas engañando’”(44).

Si la muerte del otro adquiere relevancia universal para todo hombre, la tiene especialmente para un determinado tipo de hombres, para aquellos que han hecho profesión de cuidar la salud de los otros pero también, y esto es un dato de especial importancia, para quienes acompañan especialmente a los hombres en su momento final. La muerte del otro se relaciona especialmente con el ‘telos’ del médico, es decir con el conjunto de virtudes que acompañan a la profesión médica, con el fin personal y social en que se expresa la profesión, palabra ésta, profesión, cargada de enorme significado. De esta forma la opción eutanásica, si marca decisivamente a una comunidad, lo hace especialmente con la profesión médica. La eutanasia, incluso en la forma edulcorada, disfrazada, en la que la presentan sus partidarios convierte al médi-

co en administrador de la muerte, modificando su función respecto a la función tradicional. Por eso no conviene olvidar que toda legalización de la eutanasia produce algunos efectos necesarios que estudiaremos en su momento. Entre estos es uno de los mas relevantes la modificación de la función del médico, incapaz de mantenerse en la perfección de su práctica, que es corrompida de forma inevitable. Esta corrupción de la práctica, no lo olvidemos, nos conduce a la dificultad de alcanzar una vida moral a través de la misma. En esta línea se manifiesta el bioético italiano Tettamanzi (45).

La eutanasia exige a su vez una modificación de la concepción general sobre la vida y la muerte. Es, como veremos, producto de las transformaciones sociales que han marcado la disolución de nuestra tradición occidental. En el caso médico está muy relacionado con la introducción de la lógica productiva en esta función. Esta lógica, evidentemente no sólo modifica el 'telos' médico sino toda la percepción social. Esto ha observado L Ciccione cuando dice que:

"El progreso científico, especialmente, en el campo de la física, abre el camino hacia descubrimientos y aplicaciones tecnológicas que aceleran el proceso de industrialización. Este, a su vez, pilotado por teorías económicas que absolutizan la ley del beneficio, acaba por hacer tambalearse a todo el sistema social y económico, pero también a la cultura que lo impregnaba y a los valores que, desde hace siglos, se habían sedimentado en nuestra cultura. Pierden su vigencia no sólo valores históricamente cristianos, sino también valores humanos fundamentales, que en una civilización profundamente cristiana for-

maban de hecho un cuerpo único con el mensaje cristiano"(46).

Esta introducción es inevitable pues nuestra sociedad no deja ni un sólo ámbito fuera de esta colonización por parte de la lógica productiva. Nuestra sociedad de consumo, en definitiva, consume y hace consumible el momento de la muerte. Y es que hay varios elementos en la tecnología que la hacen extraordinariamente definidora de la actividad sobre la que se aplica. Comenzando por el hecho de que la tecnología permite al hombre sólo unas pocas acciones, es decir, no permite hacer al hombre lo que quiere. Lo que en definitiva hace al hombre muy dependiente del sistema tecnológico en su vida cotidiana (47).

La transformación es observable en el paso de una mentalidad pretecnológica a una tecnológica, especialmente cabe detenerse en el caso de las colectividades. Cuando en una colectividad se introducen procedimientos tecnológicos capaces de sustituir actividades que hasta este momento se realizaban de manera pretecnológica, estos tipos de actividad desaparecen y con ellas gradualmente desaparecen toda una serie de capacidades, habilidades, sentimientos, modos de ser y relaciones humanas que la acompañaban; en este sentido se dice que la introducción de la tecnología afecta a la identidad cultural de países del Tercer Mundo (48).

El nuevo poder médico, ligado a la tecnología y desligado de todo criterio ético que no sea estrictamente consecuencialista, utiliza la eutanasia, y deja entonces de ser médico aunque conserva el nombre como tapadera o coartada. En este sentido, ya dijimos en otra sede que como manifestación de ese

poder, el caso más severo al que nos podemos referir es el de la eutanasia activa de enfermos irreversibles. Así, para la autorización de la solicitud del enfermo, o sus familiares, es relevante el criterio del médico o del equipo médico. En estas circunstancias extremas, se han reflejado casos de procedimientos judiciales instados por hospitales en contra del parecer de la familia para conseguir la eutanasia activa de algún paciente supuestamente irrecuperable (49).

Si la lógica médica introduce el concepto de rentabilidad del efecto respecto a la inversión realizada, de forma predominante y casi exclusiva, como ocurre entre nosotros, la salida eutanásica debe plantearse de forma inevitable. Véase a estos efectos el siguiente párrafo, introducción de Dworkin a su postura comprensiva respecto a la eutanasia:

"Sin embargo, muchos pacientes inconscientes no pueden decidir acerca de cómo morir. Algunos accidentes y enfermedades dejan a sus víctimas en coma, o en lo que los médicos denominan estado vegetativo persistente. Sea como sea, están inconscientes -aunque muchos pacientes en estado vegetativo persistente pueden abrir y mover sus ojos- y los centros más profundos de sus cerebros han sido dañados permanentemente en una forma que descarta cualquier retorno a la consciencia. No pueden experimentar sensaciones ni pensar. Tienen que ser cuidados y movilizados, lo que es difícil porque frecuentemente tienen espasmos. Pero si se les alimenta y suministra agua mediante tubos pueden vivir indefinidamente. Un especialista ha estimado que, actualmente, en Estados Unidos existen entre cinco mil y diez mil personas en esas condiciones. El costo de mante-

nerlos varía de un estado a otro y según la institución ha sido estimado dentro de un margen que va desde aproximadamente dos mil a diez mil dólares por mes"(50).

Sirva el texto como prueba de la introducción de la cuantificación, no como parámetro del amplio margen de cálculo que se otorgan los expertos, (entre cinco y diez mil).

En efecto la mentalidad tecnológica se opone a la consideración ética no sólo por su indiferencia respecto a los fines, y la supuesta neutralidad de la técnica, sino por su desconocimiento del carácter de sacralidad ligado al deber moral, ignorancia que ante el enfermo objeto de manipulación y experimentación alcanza a la propia sacralidad de la vida humana (51). Es el paso sucesivo a la primera manifestación de esta forma de entender las cosas, el ensañamiento terapéutico. Por ello, considero erróneo vincular el ensañamiento a la fonna tradicional cristiana de entender la vida y la muerte. Es un producto de la mentalidad productiva, valga el juego de palabras. Por eso no existe la alternativa eutanasia/ensañamiento terapéutico, son dos efectos sucesivos de una misma causa. La relación entre ambas prácticas es estrictamente cultural y se relaciona con la voluntad de poder, de controlar la muerte, el último reto del hombre dominador (52).

Esta relación, sin embargo, no justifica el segundo momento, eutanasia, por razón del primero, el encarnizamiento terapéutico, ni, desde luego, supone identificar dos acciones que consisten en actos diversos con valoraciones morales diversas (53). Aclarar esto es importante para encuadrar adecuadamente la discusión que esta teniendo lugar entre nosotros, para lo que es esencial a su vez dar

cuenta del conjunto de transformaciones que marcan la radical diferencia que existe entre la forma correcta de entender las cosas según nuestra tradición, que es por otra parte la que da mejor cuenta de la realidad, y la forma dominante de entender la realidad en la sociedad postmoderna.

De lo expuesto se deduce que la eutanasia no admite sin más una respuesta deontológica, sino que la deontología de la práctica médica debe incardinarse en unos parámetros determinados, que por supuesto no son arbitrarios sino que aspiran a integrar la perfección del médico en la vida social, y ésta en la integración de unos valores que den cuenta de lo que es el fin del hombre. Por eso toda reconstrucción deontológica será tachada de parcial según el peculiar criterio de imparcialidad que sostienen las posiciones dominantes en las sociedades liberales. Sirve así de ejemplo algún intento de reconstruir el juramento hipocrático que ha tenido lugar entre nosotros, que se ve obligado, como no podía ser menos, a romper en primer lugar la neutralidad más querida por nuestros dominadores, es decir, la neutralidad ante la trascendencia. El juramento interconfesional, y por tanto confesional respeto a fórmulas anti o arreligiosas, propuesto por "The Value of Life Committee", de Brighton comienza así:

"Yo juro en la presencia del Todopoderoso y delante de mi familia, mis maestros y mis colegas que, según mi capacidad y mi juicio, guardaré este Juramento y cada una de sus cláusulas"

Y respecto a nuestro tema dice:

"Seguiré el método de tratamiento que según mi capacidad y juicio, me parezca el mejor para beneficio de mi paciente, y me

abstendré de toda acción dañosa o malintencionada. Nunca prescribiré ni administraré a ningún paciente, aún cuando me lo pidiese, una medicina en dosis letal, y nunca aconsejaré cosa semejante; ni haré nada, por acción u omisión, con el propósito directo y deliberado de acabar con una vida humana"(54).

Aparece aquí de forma impertinente la trascendencia, y es que muerte y trascendencia tienen una relación intrínseca, imposible de obviar cuando se tratan estos temas, por más que alguno se empeñe, para ser neutral o para no enterarse de nada, que viene a ser lo mismo.

Notas bibliográficas:

1. El término es bien reciente, de 1970. Van Rensselaer Potter, "In bioethics: The science of survival", *Perspectives in Biology and Medicine*, 1970, pag 120-153. En 1973 y en los estudios Hastings se le da carta de disciplina: D Callahan. "Bioethics as a discipline", *Hastings Center Studies*. I.

2. No es el primer instituto que se ocupa de la bioética, el primero, aunque no lleva el nuevo término en su razón fue el "Institute of society ethics and the life sciences", llamado Instituto Hastings y que fue fundado en dicha localidad en 1969.

3. "El Cristo español", en "Los Lunes de El Imparcial", Madrid, 10 de mayo de 1909. Tomo III de la obras completas, Escelicer, Madrid, 1966, pag 276

4. Herodoto, "Historia", Libro VII, 104, 4. Manejo la edición de Carlos Schrader, "Historia de las guerras médicas", Vol II, Gredos, Madrid, 1988.

5. Herodoto, "Historia". Libro VII, 228. 2, Vol II de la edición citada, Gredos, Madrid 1988.

6. Herodoto, "Historia", Libro IX, 71, 2, Vol III de la edición citada de Carlos Schrader.

7. Platón, "Critón", en "Dialogos I", ed de J Calonge,

E Lledo y C García, Gredos, Madrid, 1981 3 reimp, 1990, 51 d.

8. Manejo la edición de Emilio Crespo Guemes, Gredos, Madrid, 1991.

9. "Iliada". Edición de Emilio Crespo Guemes, Gredos, Madrid, 1991.

10. Alasdair MacIntyre, "Justicia y racionalidad", trad de Alejo José G. Sison, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994 pag 43.

11. Alasdair MacIntyre, "Justicia y racionalidad", trad de Alejo José G. Sison, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994, pag 44.

12. Erwin Rohde, "Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos". Ed de Manuel Crespillo. Agora. Málaga. 1995, pag 152.

13. Homero, "Odisea", ed de Manuel Fernández Galiano y José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 1982.

14. "Odisea", ed citada, Gredos, Madrid, 1982.

15. Cito la edición de las tragedias de Sófocles de José S Lasso de la Vega y Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 1981 2 reimp 1992.

16. "Antígona", ed citada, Gredos, Madrid, 1981.

17. "Antígona", ed citada, Gredos, Madrid, 1981.

18. Sófocles, "Edipo en Colono", ed citad, Gredos, Madrid, 1981.

19. Karl Reinhardt, "Sófocles", trad de Marta Fernandez-Villanueva, Destino,

Barcelona, 1991, pag 259-260.

20. Karl Reinhardt, "Sófocles", ed cit, pag 260.

21. Jenofonte, "Apología de Sófocles", cito la edición de "Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates", de Juan Zaragoza, Gredos, Madrid, 1993. Recordemos como termina el discípulo el elogio del perdido maestro, "Por mi parte, cuando pienso en la sabiduría y nobleza del espíritu de aquel hombre, ni puedo dejar de recordarlo ni, al acordarme de él, puedo dejar de elogiarle. Si algun de las que aspiran a la virtud tuvo trato alguna vez con alguien más beneficioso que

Sócrates, considero que tal hombre debe ser tenido por muy feliz."

22. "Antígona", en Tragedias, ed de José Lasso de la Vega y Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 2 reimp, 1992, 1328 sgts.

23. Gregory Vlastos, "Socrates. Ironist and moral philosopher". Cambridge

University Press, Cambridge, 1991, pag 10.

24. Platón, "Diálogos I", ed de J Calonge, E. Lledó y C. García, Gredos, Madrid, 1981, 3 reimp. 1990.

25. "Apología", ed citada, Gredos, Madrid, 1992.

26. "Apología", ed citada, Gredos, Madrid, 1992.

27. "Apología", ed citada, Gredos, Madrid, 1992. 40 d.

28. "Apología", ed citada, 42a.

29. Gregory Vlastos, "Socrates. Ironist and moral philosopher", Cambridge

University Press, Cambridge, 1991, pag 235.

30. C.S. Lewis, "El problema del dolor", trad esp de José Luis del Barco, Rialp, Madrid, 1994, pag 28.

31. Erwin Rohde, "Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos", ed eps de Manuel Crespillo, Agora, Málaga, 1995, pag 310.

32. "No hay pruebas en Homero de nada que se aproxime a un culto a los muertos aunque tal culto existía probablemente antes y, desde luego, existió poco después de la composición de la Iliada. El punto de vista homérico parece ser específico de tradición literaria de la épica". James M. Redfield, "La tragedia de Héctor", trad Antonio Desmonts, Destino, Barcelona, 1992, pag 431, nota 16.

33. Ronald Dworkin, "El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual", versión española de Ricardo Caracciolo y Víctor Ferreres, Ariel, Barcelona, 1994. pag 232.

34. Michele Federico Sciacca, "Morte e immortalità", en opere, III, L'Epos,

Palermo, 1990, pag 97.

35. Epicuro, "Carta a Meneceo" en Obras, trad. de Monserrat Jufresa, Tecnos, Madrid, 1991.

36. Carlos García Gual, "Epicuro", Alianza, Madrid, 1981, pag 183.
37. Michele Federico Sciacca, "Morte e immortalità", en opere, III, L'Epos, Palermo, 1990, pag 101.
38. San Agustín, "Confesiones", Libro IV, 4, 9, manejo la traducción de José Cosgaya, BAC, Madrid, 1987.
39. Michele Federico Sciacca, "Morte e immortalità", en opere, III, L'Epos, Palermo, 1990, pag 105.
40. San Agustín, "Confesiones", Libro IV, 6, 11, manejo la traducción de José Cosgaya, BAC, Madrid, 1987.
41. C.S. Lewis, "Una pena en observación", trad Carmen Martín Gaité, Anagrama, Barcelona, 1994, pag 22-23.
42. C.S. Lewis, "Una pena en observación". trad Carmen Martín Gaité, Anagrama, Barcelona, 1994, pag 9.
43. C.S. Lewis, "Una pena en observación", trad Carmen Martín Gaité, Anagrama, Barcelona, 1994, pag 12-13.
44. C. S. Lewis, "Una pena en observación". trad Carmen Martín Gaité, Anagrama, Barcelona, 1994, pag 13
45. Dionigi Tettamanzi, "Bioetica. Nuove frontiere per l'uomo", PIEMME, Casale, Monferrato, 1987, 2 ed, 1 reed 1991, pag 442.
46. L. Ciccione: "La ética y el término de la vida humana", en Manual de Bioética General, Aquilino Polaino, Ed. Rialp, Madrid, 1993, pag. 426-427.
47. Evandro Agazzi, "Il Bene, il Male e la Scienza", Rusconi, Milán, 1992, pag. 111.
48. Evandro Agazzi, "Il Bene, il Male e la Scienza", Rusconi, Milán, 1992, pag. 112.
49. José Miguel Serrano Ruiz-Calderón, "Bioética, poder y derecho", Publicaciones Facultad de Derecho de la UCM, Madrid, 1993, pag 71.
50. Ronald Dworkin, "El dominio de la vida", trad de Ricardo Caracciolo y Víctor Ferreres, Ariel, Barcelona, 1994, pag 244.
51. Evandro Agazzi, "Il Bene, il Male e la Scienza", Rusconi, Milan, 1992, pag 113.
52. Dionigi Tettamanzi, "Bioetica. Nuove frontiere per l'uomo", PIEMME, Casale Monferrato, 1987, 2 ed, 1 reed 1991, pag 459. Del mismo autor "Eutanasia, l'illusione della buona morte, Casale Monferrato, 1985
53. Dionigi Tettamanzi, "Bioetica. Nuove frontiere per l'uomo", PIEMME, Casale Monferrato, 1987, 2 ed, 1 reed 1991, pag 460
54. Traducción tomada de "Cuadernos de Bioética", vol VII, n° 25, 1ª 1996, pag 123.