

La eutanasia y el argumento moral de la Iglesia en el debate público

MAURICIO CORREA CASANOVA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile)

mauricio.correa@ucv.cl

Resumen

El autor define el significado práctico y moral de la eutanasia junto con una exposición del punto de vista moral de la Iglesia. Luego analiza cuatro condiciones en el debate público político en el marco de una democracia liberal. Finaliza con una reflexión sobre el papel de los católicos en el ámbito público y político con especial énfasis en la sociedad civil.

Palabras clave: eutanasia, distanasia, ortotanasia, pluralismo, tolerancia, consenso, legitimidad democrática, sociedad civil.

Abstract

The author defines the practical and moral meaning of euthanasia together with an exhibition of the moral point of view of the Church. Then he analyzes four conditions in the political public debate in the mark of a liberal democracy. He concludes with a reflection on the paper of Catholics in the public and political ambit with special emphasis in civil society.

Key words: euthanasia, dysthanasia, orthothanasia, pluralism, tolerance, consensus, democratic legitimacy, civil society.

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia (España). Profesor Asociado en el Instituto de Ciencias Religiosas (*Ad instar Facultatis*) de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Prefecto de Estudios en el Pontificio Seminario Mayor San Rafael y Editor de revista VERITAS. Entre sus publicaciones recientes cabe mencionar «El poder de la razón y la tarea de la filosofía. La propuesta de Juan Pablo II» (2005), «Dos versiones rivales sobre la tolerancia. La crítica de Michael Sandel a John Rawls» (2006) y «La tolerancia en el uso de la razón pública. La propuesta de John Rawls» (2006).

En *Through the Looking Glass* (1871), su autor, Lewis Carroll, nos relata el entretenido diálogo entre Alicia y Humpty Dumpty, el cual bien podría ilustrar cómo son muchas veces las cosas cuando se trata de definir el significado de las palabras:

—No sé qué es lo que quiere decir con eso de la «gloria» -observó Alicia. Humpty Dumpty sonrió despectivamente.

—Pues claro que no..., y no lo sabrás hasta que te lo diga yo. Quiere decir que «ahí te he dado con un argumento que te ha dejado bien aplastada».

—Pero «gloria» no significa «un argumento que deja bien aplastado» -objetó Alicia.

—Cuando yo uso una palabra -insistió Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdeñoso- quiere decir lo que yo quiero que diga..., ni más ni menos.

—La cuestión -insistió Alicia- es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.

—La cuestión -zanjó Humpty Dumpty- es saber quién es el que manda..., eso es todo.

Sin duda, poner nombre a los comportamientos o prácticas humanas y luego definir su significado no sólo representa uno de los mayores poderes de los hombres, sino que también constituye el punto de partida de cualquier discusión moral. Por eso, la primera cuestión que debemos emprender consiste en aclarar qué entendemos por eutanasia y cuál es el problema moral que presenta su práctica. Esto es crucial, no sólo por si nos topamos con un Humpty Dumpty dotado de poder, sino porque al iniciar cualquier discusión moral hemos de exigirnos a nosotros mismos y a los demás una cierta identificación de la práctica que entendemos como moralmente problemática. En nuestro caso esto es aún más necesario, ya que según la significación que se dé al término —esto es, a la eutanasia— su práctica puede aparecer ante la gente como un *crimen inhumano*, o bien, como un *acto de misericordiosa solidaridad*. Y qué duda cabe que entre ambos significados hay una gran diferencia que, según se opte por uno u otro, viene a determinar no sólo la formación de la opinión pública, sino también y de forma aún más decisiva los criterios con que los políticos se disponen a legislar en el parlamento sobre su permisión o prohibición.

En lo que sigue voy a dividir mi exposición en tres partes. En la primera, comienzo por aclarar qué entiende la Iglesia —y también un buen número de especialistas fuera de ella— por eutanasia y cuál es su diferencia con otros términos y prácticas afines. Lo que quiero evitar de partida es la *manipulación del lenguaje*, una forma de poder al estilo Humpty

Dumpty que rebaja cualquier discusión moral. Junto con ello expondré el juicio moral de la Iglesia y sus fundamentos. En la segunda parte expongo brevemente las condiciones del debate sobre cuestiones éticas en una sociedad democrática y pluralista. La idea consiste en situar el pensamiento moral de la Iglesia sobre la eutanasia en el debate público político. Por supuesto que tales condiciones no representan un diseño universal, es decir, lo que sociológicamente o en la práctica política se exige en los debates éticos que se llevan a cabo en los diferentes países. A decir verdad, creo que en cada país se realiza una especie de *modulación* de tales condiciones según su idiosincracia, sus arreglos institucionales y sus circunstancias propias. En todo caso, las condiciones son normativas y se inspiran en un régimen con democracia liberal, al estilo de la teoría más influyente en nuestro tiempo como es el liberalismo político rawlsiano. Por último, en la tercera parte realizo una breve reflexión sobre el papel de los católicos en el debate público y político sobre cuestiones éticas.

I. Cuestión de nombres, cuestión de principios¹

1. La eutanasia

a) Definición

Desde un punto de vista etimológico podemos decir que «eutanasia» es una palabra compuesta que proviene del griego *eu*, bien, y *thánatos*, muerte; por consiguiente, no significa otra cosa que «buena muerte» o «buen morir». En la actualidad, este sentido etimológico ha servido para usar el término eutanasia con la significación de *causar la muerte por piedad con el fin de eliminar radicalmente los sufrimientos de un ser humano*; o bien, como *procurar la muerte sin dolor a una persona con la finalidad de poner fin a sus sufrimientos*². En general, el significado propuesto aquí coincide en gran medida con lo que sus defensores y promotores persiguen cuando reclaman su legalización, a saber, que se legitime el

¹ Para las distinciones conceptuales y prácticas de esta primera parte me he servido, además de los documentos del magisterio de la Iglesia, de dos importantes textos de la Conferencia Episcopal Española: *La eutanasia: 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos* (Febrero de 1993) y *La eutanasia es inmoral y antisocial* (Febrero de 1998).

² Cfr. Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua Española*. Espasa-Calpe, Madrid 1997, 926.

derecho a que un ser humano dé muerte a otro dadas ciertas excepcionales circunstancias.

En este contexto, la Congregación para la Doctrina de la Fe, en su Declaración *Iura et bona*, sobre la eutanasia (5-V-1980), nos ofrece una definición que se distancia de las reacciones emotivistas que despierta el adjetivo «buena» o «dulce», los cuales pretenden evocar la misericordia y la piedad hacia el enfermo. En efecto, nos dice:

«Por eutanasia se entiende una acción o una omisión que por su naturaleza, o en la intención, causa la muerte con el fin de eliminar cualquier dolor. La eutanasia se sitúa, pues, en el nivel de las intenciones o de los medios» (n° 14).

En continuidad con esta doctrina, en su Carta encíclica *Evangelium vitae* (en adelante *EV*), sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana (25-III-1995), Juan Pablo II sostiene que ha de entenderse por eutanasia el «adueñarse de la muerte, procurándola de modo anticipado y poniendo así fin [...] a la propia vida o a la de otros» (*EV* 64). Luego, el Papa repite la doctrina anterior, al señalar que *en sentido verdadero y propio*, la eutanasia consiste en «una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor. “La eutanasia se sitúa, pues, en el nivel de las intenciones o de los métodos usados”» (*EV* 65).

Pues bien, sirviéndonos de esta definición podemos mencionar al menos tres condiciones esenciales que se requieren no sólo para hablar de eutanasia, sino también para determinar cuál es el problema moral de su práctica:

—primero, tener la *intención* de dar muerte a una persona y se pongan los medios oportunos para ello;

—segundo, que los *medios sean causativos*, ya sea *directos* o por *omisión* (o sea, cuando no se ponen los medios considerados oportunos, «normales» o «proporcionados» para conservar la vida del enfermo);

—y tercero, que se pretenda quitar la vida de un paciente con la finalidad de *eliminar cualquier dolor*, sea físico, psicológico, etc.

Así considerada, por lo tanto, la eutanasia se convierte en un problema moral por cuanto es siempre *una forma de homicidio*, pues implica que un hombre da muerte a otro, ya mediante un acto positivo, ya

mediante la omisión de la atención y el cuidado oportuno cuando es necesario para conservar su vida sin menoscabo de su dignidad³.

En este sentido, *el ocasionar la muerte ha de estar en la intención de quien practica la eutanasia*. No es eutanasia, como veremos, el aplicar un tratamiento necesario para aliviar el dolor, aunque acorte la expectativa de vida del paciente *como efecto secundario no querido* —es decir, el principio del doble efecto⁴—, ni puede llamarse eutanasia al resultado de muerte por *imprudencia o accidente* por parte del personal médico-sanitario. Tampoco se considera el *suicidio* como una forma peculiar o autónoma de eutanasia; no lo es porque en el suicidio una persona se quita la vida a sí misma; mientras que en la eutanasia pide ayuda a otro, con lo cual implica a otra persona o personas (por ejemplo, si es el caso de un hospital, implica como mínimo a la institución sanitaria y a los profesionales de la salud).

Los motivos que conducen a la eutanasia son otro elemento sustancial para hablar de ella con propiedad. Puede realizarse porque la pide —en el ejercicio de su autonomía— el que quiere morir y, en este sentido, la ayuda o cooperación al suicidio sí ha de considerarse como una forma de eutanasia⁵. También, puede realizarse para evitar sufrimientos, que pueden ser presentes o futuros, pero previsibles; o bien porque

³ En este mismo sentido, el Presidente de la Comisión Deontológica Nacional de España se ha expresado en los siguientes términos sobre la definición de la eutanasia: «Me parece necesario, para alejar el riesgo de la confusión semántica, que todos, nos olvidáramos de la noble ascendencia etimológica y de las significaciones nobles de eutanasia y que, a partir de ahora, por eutanasia entendamos lisa y llanamente el matar sin dolor y deliberadamente, de ordinario mediante procedimientos de apariencia médica, a personas que se tienen como destinadas a una vida atormentada por el dolor o limitada por la incapacidad, con el propósito de ahorrarles sufrimiento o de librar a la sociedad de una carga inútil», en G. HERRANZ, «Eutanasia y medicina», en *CuadBioét* 4 (1990) 21. Por su parte, el también español Jesús Cardenal, dando una entrevista como fiscal general del Estado, sostenía lo siguiente: «La eutanasia es matar a otro, con o sin su consentimiento, por presuntos motivos de compasión o para evitarle dolores o situaciones dramáticas. Un homicidio, en definitiva. Con la eutanasia a veces se habla de muerte dulce, pero quizá no se está diciendo que, en la mayoría de los casos, cuando se habla de eutanasia se está hablando de dar muerte a un ser humano», en C. FIBLA: *Debate sobre la eutanasia*. Planeta, Barcelona 2000, 205.

⁴ En síntesis, el llamado principio del doble efecto consiste en que es bueno utilizar los medios que conducen a un fin bueno, como el de disminuir el dolor, aunque ello cause un segundo efecto no querido, que vendría a ser el de acelerar la muerte. Sobre este principio puede verse J. BOYLE: «The Principle of Double Effect: Good Actions Entangled in Evil», en AAVV: *Moral Theology Today: Certitudes and Doubts*. The Pope John Center, Sant Louis, Missouri 1984, 243-260.

⁵ Para una concepción liberal sobre la llamada «ética del suicidio», véase M. CHARLESWORTH: *La bioética en una sociedad liberal*. Cambridge University Press 1996, cap. 3.

se considera que la «calidad de vida»⁶ de la persona no alcanzará o no mantendrá un mínimo aceptable o decente (por ejemplo, por deficiencias psíquicas o físicas graves, enfermedades degradantes del organismo, ancianidad avanzada, etc.).

El elemento subjetivo de estar eliminando el dolor, el sufrimiento o las deficiencias irreversibles de otro es un elemento necesario de la eutanasia; pues de lo contrario estaríamos ante otras formas de homicidio. A la luz de este aspecto, mediante la práctica eutanásica se elige la muerte cuando hay colisión entre el valor de la vida y el dolor —físico o moral— que ocasiona el vivir. En este sentido, tenemos que suponer que la gente que pide para sí misma la muerte no lo hace generalmente porque desee morir, sino porque en realidad sienten que ya no pueden vivir de la manera que desean.

b) Juicio

Ahora bien, según el *Catecismo de la Iglesia Católica*, el juicio moral sobre la práctica de la eutanasia viene a sostener que es moralmente ilícita. En efecto:

«Cualesquiera que sean los motivos y los medios, la eutanasia directa consiste en poner fin a la vida de personas disminuidas, enfermas o moribundas. Es moralmente inaceptable.

Por tanto, una acción o una omisión que, de suyo o en la intención, provoca la muerte para suprimir el dolor, constituye un homicidio gravemente contrario a la dignidad de la persona humana y al respeto del Dios vivo, su Creador. El error de juicio en el que se puede haber caído de buena fe no cambia la naturaleza de este acto homicida, que se ha de rechazar y excluir siempre» (nº 2277).

En esta misma línea, en la Carta encíclica *Evangelium vitae*, el Papa Juan Pablo II confirma con la autoridad de su magisterio pontificio este juicio moral. En palabras cargadas de solemnidad, nos dice:

«[...] de acuerdo con el Magisterio de mis Predecesores y en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, *confirmando que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana*. Esta doctrina se fundamenta en la ley

⁶ Véase un breve análisis sobre la expresión «calidad de vida» en A. SARMIENTO, G. RUIZ-PÉREZ, J. C. MARTÍN: *Ética y Genética*, Eiuusa, Barcelona 1996, 55-58. También V. CAMPS: *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*. Ares y Mares, Barcelona 2001.

natural y en la Palabra de Dios escrita; es *transmitida* por la Tradición de la Iglesia y *enseñada* por el Magisterio ordinario y universal» (EV 65).

Como es fácil advertir, el juicio moral sobre la eutanasia radica en el hecho de que su práctica conlleva, según las circunstancias, «la malicia propia del suicidio o del homicidio».

La grave inmoralidad objetiva del *suicidio* queda contenida en el hecho de que «comporta el rechazo del amor a sí mismo y la renuncia a los deberes de justicia y de caridad para con el prójimo» (EV 66). En este sentido, compartir «la intención suicida de otro y ayudarle a realizarla mediante el llamado “suicidio asistido” significa hacerse colaborador, y algunas veces autor en primera persona, de una injusticia que nunca tiene justificación, ni siquiera cuando es solicitada» (EV 66).

Por otra parte, la eutanasia es también gravemente inmoral «cuando se configura como un *homicidio* que otros practican en una persona que no la pidió de ningún modo y que nunca dio su consentimiento» (EV 66). Evidentemente, esto expone a los más débiles y vulnerables a riesgos inaceptables.

c] Principios

Ahora bien, el juicio moral de la Iglesia sobre la eutanasia se fundamenta en la ley moral natural y en la Palabra de Dios, tal como ha sido enseñado por Juan Pablo II. En este sentido, en la *Evangelium vitae*, el Papa sienta un principio moral respecto a la eutanasia (y también al aborto) según el cual se nos dice que *la vida humana es sagrada e inviolable*. Es *sagrada* porque desde su inicio hasta su término comporta la acción creadora y el señorío (o el gobierno) de Dios (EV 53); y es *inviolable*, en el sentido que indica un límite que nunca puede ser transgredido, lo cual exige de nuestra parte una actitud positiva de respeto absoluto por la vida humana (EV 54). Esta inviolabilidad de la vida humana, *sensu stricto*, es el reflejo de «la inviolabilidad misma del Creador» (EV 53). Por eso, en la Tradición de la Iglesia esta enseñanza se ha expresado de forma unánime en el valor absoluto y permanente del mandamiento divino «no matarás» (Ex 20:13; Dt 5:17). Matar a un ser humano, en el que está presente la imagen de Dios, es un pecado particularmente grave: *¡Sólo Dios es dueño de la vida!* (EV 55).

Aunque el principio de la inviolabilidad de la vida humana parte en verdad de los preceptos bíblicos y postulados teológicos, lo cierto es que también es comprensible desde la razón. En efecto, el hombre descubre en el fondo de su propia conciencia la ley moral natural, la cual no se ha dictado a sí mismo. Tal ley moral evidencia y prescribe las

finalidades, los derechos y los deberes de la persona humana. En ella se manifiesta el *orden racional* por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos, y en la cual «la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada»⁷. Desde esta perspectiva moral, la vida humana encierra un valor que la convierte en «el fundamento de todos los bienes, la fuente y condición necesaria de toda actividad humana y de toda convivencia social» (*Iura et bona*, n° 9). De ahí mque no sea moralmente lícito disponer de ese bien sin violar un derecho-deber fundamental.

El juicio moral también presupone una determinada concepción sobre la persona humana y su dignidad. En este sentido, todo el pensamiento moral de la Iglesia se desarrolla precisamente a partir del principio que afirma la inviolable dignidad de la persona humana. Como sostiene el Concilio Vaticano II, la clave de discernimiento del progreso humano está en el respeto a la persona humana, «de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como *otro yo*, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente»⁸. En este contexto el mismo Concilio denuncia aquellas prácticas que atentan contra esa dignidad, como son «los homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado»⁹.

Por último, la dignidad de la persona humana constituye a su vez el fundamento de un *humanismo integral y solidario* a la altura del designio de amor de Dios¹⁰. En efecto, es *integral* porque parte de una concepción antropológica que sostiene la unidad esencial del hombre y de todas sus diferentes dimensiones, con lo cual se opone a las visiones reduccionistas de tipo individualista y colectivista. Y es *solidario*, por cuanto la persona está abierta a la trascendencia que le eleva por encima de sí misma y apela a su libre co-responsabilidad respecto al destino común de toda la humanidad, lo cual le sitúa en oposición al egoísmo individualista que reduce al hombre a simple medio para otros fines meramente instrumentales.

⁷ JUAN PABLO II: Carta encíclica *Veritatis splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6-VIII-1993), n° 48.

⁸ CONCILIO VATICANO II: Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual (7-XII-1965), n° 27. Puede verse todo el Capítulo I: «La dignidad de la persona humana».

⁹ Ibid.

¹⁰ Véase PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004), especialmente Introducción y capítulo III, donde desarrolla los temas del humanismo integral y el principio personalista.

2. La distanasia

Es importante distinguir la eutanasia de la «distanasia» (del griego *dis*, mal, algo mal hecho, y *thánatos*, muerte), que representa *lo contrario* de la eutanasia, y que consiste en retrasar el advenimiento de la muerte todo lo posible, por todos los medios, proporcionados o no, aunque no haya esperanza alguna de curación y aunque eso signifique infligir al moribundo unos sufrimientos añadidos a los que ya padece, y que, obviamente, no lograrán esquivar la muerte inevitable, sino sólo aplazarla unas horas o unos días en unas condiciones lamentables para la persona.

La distanasia también se llama «*obstinación terapéutica*». Con esta expresión se quiere designar la actitud del médico que, ante la certeza moral que le dan sus conocimientos de que las curas o los remedios de cualquier naturaleza ya no proporcionan beneficio al enfermo y sólo sirven para prolongar su agonía inútilmente, se obstina en continuar el tratamiento y no deja que la naturaleza siga su curso. Habría que decir que muchas veces esta actitud es consecuencia de un exceso de celo mal fundamentado, derivado del deseo de los familiares o de los médicos y los profesionales de la salud en general, por tratar de evitar la muerte a toda costa, sin renunciar a ningún medio, ordinario o extraordinario, proporcionado o no, aunque eso haga más penosa la situación del enfermo.

En otras ocasiones es necesario hablar más propiamente de «*ensañamiento (o encarnizamiento) terapéutico*», esto es, cuando se utiliza a los enfermos terminales para la experimentación de tratamientos o instrumentos nuevos¹¹.

En cualquier caso, la «*obstinación terapéutica*», y, por supuesto, también el «*ensañamiento (o encarnizamiento) terapéutico*», son considerados como gravemente inmorales, pues instrumentalizan a la persona subordinando su dignidad a otros fines.

¹¹ Aunque esto no sea normal en nuestros días, la historia, por desgracia, nos aporta algunos ejemplos. En este sentido, habría que recordar que en la doctrina de la Iglesia el problema de la eutanasia surge a raíz de las prácticas llevadas a cabo en los campos de concentración del nacionalsocialismo con fines de experimentación científica o de simple y doloroso exterminio. Luego, y a partir de la segunda guerra mundial, el problema retorna ante el progreso de los medios artificiales de reanimación del paciente en estado terminal. Esta problemática ha llevado a la Iglesia, desde Pío XII hasta Juan Pablo II, a la condena explícita de la eutanasia voluntaria y a una matización cuidadosa en relación a la obligación de seguir manteniendo con vida a un enfermo sobre el que ya no caben esperanzas de recuperación; véase, J.-R. FLECHA: *La fuente de la vida. Manual de bioética*. Sígueme, Salamanca 1999, 395.

Ahora bien, hay que advertir que en la práctica médica no se dispone de una regla matemática para determinar si existen o no esperanzas fundadas de curación para un enfermo en una situación concreta. Precisamente, esa misma práctica médica da cuenta de abundantes experiencias de enfermos que parecían irrecuperables y que, sin embargo, salieron adelante de trances muy difíciles. En este sentido, y refiriéndonos sólo al enfermo terminal y ante la inminencia de una muerte inevitable, médicos y enfermos deben saber que es moralmente lícito conformarse con los medios normales que la medicina puede ofrecer, y que el rechazo de los medios excepcionales o desproporcionados no equivale al suicidio o a la omisión irresponsable de la ayuda debida a otro, sino que significa sencillamente la aceptación de la condición humana, una de cuyas características es la muerte inevitable.

A este tenor, algunos se preguntan: ¿cómo distinguir, entonces, entre los medios terapéuticos ordinarios y extraordinarios? Evidentemente, es inútil establecer una casuística objetiva de los medios ordinarios y extraordinarios, porque eso depende de factores tan cambiantes como la situación del paciente, el estado de la investigación en un momento dado, las condiciones técnicas de un determinado hospital, el nivel medio de la asistencia sanitaria de uno u otro país, etc. También, y como suele suceder, lo que respecto a un paciente en unas circunstancias concretas se estima como medio ordinario, puede tener que considerarse como extraordinario respecto a otra persona, o pasado un tiempo, o en otro lugar. De hecho, así ocurre constantemente en la realidad clínica cotidiana.

Ante estos problemas ciertos de interpretación, algunos prefieren no hablar de medios ordinarios y extraordinarios, sino más bien de medios «*proporcionados*» y «*desproporcionados*» a la situación de cada enfermo, pues de este modo se puede aquilatar mejor la decisión en cada caso. En este punto, la Declaración *Iura et bona* establece el siguiente criterio:

«En cada caso, se podrán valorar bien los medios poniendo en comparación el tipo de terapia, el grado de dificultad y de riesgo que comporta, los gastos necesarios y las posibilidades de aplicación con el resultado que se puede esperar de todo ello, teniendo en cuenta las condiciones del enfermo y sus fuerzas físicas y morales» (nº 27).

Para la aplicación de este criterio general a las diversas situaciones, la misma Declaración propone los siguientes elementos de discernimiento:

1º) Si faltan otros medios, se puede recurrir a métodos más avanzados «aunque estén todavía en fase experimental». En tal caso se requiere la autorización expresa del paciente. «Aceptándolos, el enfermo podrá dar así ejemplo de generosidad para el bien de la humanidad»;

2º) Es lícito «interrumpir la aplicación de tales medios cuando los resultados defraudan las esperanzas puestas en ellos». También en este caso se requiere el asentimiento del paciente, de los familiares y el juicio de otros «médicos verdaderamente competentes»;

3º) No es obligatorio emplear aquellos medios que «imponen al paciente sufrimientos y molestias mayores que los beneficios que se pueden obtener de los mismos»;

4º) No es obligatorio someterse a aquellas técnicas que todavía no están suficientemente experimentadas. Por ello «es siempre lícito contentarse con los medios normales que la medicina puede ofrecer». Su rechazo «no equivale al suicidio, significa más bien o simple aceptación de la condición humana o deseo de evitar la puesta en práctica de un dispositivo médico desproporcionado a los resultados que se podrían esperar», o también «no imponer gastos excesivamente pesados a la familia o a la colectividad». Este último criterio, por la ambigüedad del lenguaje, podría confundirse, para los no avisados, con la actitud eutanásica por razones socio-económicas, pero existe una diferencia absolutamente esencial: la que va de la aceptación de la muerte inevitable a su provocación intencionada;

5º) Ante la inminencia de la muerte, se puede tomar la decisión de «renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia». En tales casos, no deben «interrumpirse las curas normales debidas al paciente en casos similares»¹².

Ciertamente que en muchos casos tomar una decisión representa una tarea difícil y compleja hasta el punto de que el uso de los medios terapéuticos extraordinarios en ciertas situaciones haga surgir dudas

¹² Esta decisión se ampara y legitima en los llamados «derechos del enfermo moribundo», tales son: 1) el derecho a no sufrir inútilmente; 2) el derecho a que se respete la libertad de su conciencia; 3) el derecho a conocer la verdad de su situación; 4) el derecho a decidir sobre sí mismo y sobre las intervenciones a que se le haya de someter; 5) el derecho a mantener un diálogo confiado con los médicos, familiares, amigos y cercanos; 6) el derecho a recibir asistencia espiritual.

sobre el modo de aplicar los criterios morales. En este sentido, tomar decisiones corresponderá en último término al mismo enfermo, quien en conciencia posee el derecho a decidir sobre sí mismo y el uso de los medios excepcionales en la fase terminal. Ante la posible incapacidad del enfermo pueden tomar decisiones las personas cualificadas para hablar en su nombre, o incluso los médicos, siempre teniendo en cuenta sus obligaciones morales para con el enfermo y los aspectos particulares del caso¹³.

3. La ortotanasia

Con el término «ortotanasia» (del griego *orthos*, recto, y *thánatos*, muerte), se ha querido designar la actuación correcta ante la muerte por parte de quienes atienden al que sufre una enfermedad incurable en fase terminal. La ortotanasia estaría tan lejos de la eutanasia, en el sentido apuntado más arriba, como de la distanasia u «obstinación terapéutica».

Este término, ortotanasia, es reciente, y no se ha consagrado más que en ciertos ambientes académicos, sin hacer fortuna en el léxico habitual de la calle; pero su sola acuñación nos viene a revelar la necesidad de acudir a una palabra distinta de eutanasia para designar precisamente la «buena muerte», que es lo que se supone que tendría que significar la eutanasia, y que, por el síntoma Humpty Dumpty, ya no significa. Precisamente, la desvirtuación del significado de la eutanasia, que se ha debido tanto al deseo de algunos por hacer más aceptable socialmente el «homicidio por compasión», así como a la inexistencia de un término adecuado para designar esta clase de homicidio, nos permite comprobar la complejidad para establecer los términos de la discusión moral actual.

¹³ Esta misma doctrina es enseñada en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nos dice: «La interrupción de tratamientos médicos onerosos, peligrosos, extraordinarios o desproporcionados a los resultados puede ser legítima. Interrumpir estos tratamientos es rechazar el “encarnizamiento terapéutico”. Con esto no se pretende provocar la muerte; se acepta no poder impedirla. Las decisiones deben ser tomadas por el paciente, si para ello tiene competencia y capacidad o si no por los que tienen derechos legales, respetando siempre la voluntad razonable y los intereses legítimos del paciente» (nº 2278). Cfr. *EV* 65.

II. Las condiciones del debate público sobre cuestiones éticas en una sociedad democrática

Una vez que hemos obtenido el significado de la eutanasia y visto en breve síntesis el punto de vista moral de la Iglesia, ahora quisiera examinar algunas de las condiciones en que se lleva a cabo la discusión pública política sobre cuestiones éticas. En otros términos, quisiera que realicemos un esfuerzo de imaginación –realista, por cierto–, situando la discusión sobre la eutanasia en el foro público político, como es el caso del parlamento, donde los representantes políticos buscan alcanzar acuerdos prácticos que sin pretender unanimidad, al menos expresen una solución razonable para todos los ciudadanos.

En general, y siguiendo en varios aspectos las ideas contenidas en el liberalismo político de John Rawls¹⁴, quisiera resumir en lo que sigue al menos cuatro de las condiciones más relevantes en que se funda el debate público político, a saber: el pluralismo moral, el principio democrático de la tolerancia, la prioridad del consenso político y el principio de legitimidad democrática. Como ya he advertido al inicio de este trabajo, estas condiciones son presentadas de forma idealizada, en el sentido que no corresponden estrictamente a la realidad de la práctica política. Lo cierto es que son exigencias que en su realidad política práctica aparecen moduladas en diferentes grados, según la cultura política que impera en cada país.

1. El pluralismo moral

Lo primero que tenemos que considerar, y creo que aceptar seriamente, es el hecho sociológico según el cual nuestro argumento moral sólo representa un punto de vista moral entre otros en competencia. Esto es lo que se ha dado en llamar *el hecho del pluralismo moral*¹⁵. Este pluralismo no es un hecho transeúnte, una simple moda, que al menos en un corto plazo vaya a desaparecer, más bien se trata de un rasgo permanente de nuestra cultura contemporánea que se viene gestando lentamente en las sociedades occidentales desde al menos los siglos XVI y XVII, con la Reforma protestante. En este sentido, el

¹⁴ Véase J. RAWLS: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York 1993²; Ibid., *The Law of Peoples with «The Idea of Public Reason Revisited»*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London 2001³.

¹⁵ Véase A. CORTINA: *Ética mínima*. Tecnos, Madrid 1996⁵ (especialmente capítulos 6, 7 y 8).

pluralismo es un aspecto característico de la Modernidad, la cual forja en su seno una nueva concepción de la libertad (entendida como libertad negativa, o sea, como no interferencia) y una nueva figura del sujeto moral (esto es, como sujeto autónomo).

Aquí no es mi intención desarrollar una por una estas ideas, sólo deseo llamar la atención que el pluralismo moral —así como también el religioso, político y filosófico—, es el resultado del ejercicio de la razón humana en contextos institucionales de libertad. Esto supone hasta nuestros días un problema bastante grave que guarda directa relación con el tema de la verdad.

En efecto, *¿cuál de las propuestas morales disponibles en una sociedad democrática es la verdadera?* Por supuesto que nuestra respuesta será afirmar que nuestro propio punto de vista moral es el verdadero. Sin embargo, lo mismo dirá el liberal, el utilitarista, el kantiano, el hedonista... y así todos los que forman parte del supermercado de las morales existentes. Pero, si todas las argumentaciones morales posibles son verdaderas, o al menos se dicen verdaderas, entonces, *¿cómo damos solución a nuestras encontradas e incluso irreconciliables diferencias morales respecto a cuestiones prácticas en las que es necesario y urgente alcanzar un acuerdo público?*

2. El principio democrático de la tolerancia

Para dar solución a esta especie de callejón sin salida, y con el fin de alcanzar una ley que sea justa para todos, algunos han apelado al principio democrático de la tolerancia¹⁶. En este sentido, ya que es imposible alcanzar acuerdos a partir de nuestras propias concepciones morales encontradas e irreconciliables, entonces, la solución consiste en evitarlas o ponerlas entre paréntesis en orden a aceptar una concepción de la justicia política que sea común para todos. Tal concepción de la justicia política ha de tener como primer principio absoluto el reconocimiento de la igualdad de la libertad para todos los miembros de una sociedad democrática (Nótese que el principio absoluto no es el respeto de la vida humana en general, o la inocente, en particular, sino la misma libertad).

¹⁶ Sobre el principio de la tolerancia pueden verse mis siguientes trabajos: «Dos versiones rivales sobre la tolerancia. La crítica de Michael Sandel a John Rawls», en *Veritas*, vol. I, n° 14 (2006), 97-119; y «La tolerancia política en el uso de la razón pública. La propuesta de John Rawls», en AAVV.: *El pensamiento de John Rawls*. Edeval, Valparaíso 2006 (en prensa).

De este modo, al igual que en otro tiempo la verdad religiosa fue dejada de lado en favor de la igualdad de la libertad de conciencia, de manera semejante, en nuestros días debemos evitar nuestras concepciones morales sustantivas sobre el caso de la eutanasia y dejar que los individuos decidan por ellos mismos qué es lo que hacen o dejan de hacer ante tal práctica.

En definitiva, el principio democrático de la tolerancia se aplica en el debate público político buscando arreglos institucionales no en virtud de fines epistemológicos (verdaderos), sino de acuerdos prácticos (razonables). Deja de lado, por lo tanto, nuestras propias concepciones morales, permitiendo con ello que la cuestión sobre la práctica en disputa quede en manos de los individuos. En efecto, son ellos mismos, y en virtud de sus propias concepciones morales, quienes en último término han de resolver la cuestión.

3. La prioridad del consenso político

Un aspecto que debe quedar claramente establecido respecto a la aplicación del principio democrático de la tolerancia en el debate público político es que la cuestión de fondo sobre la moralidad o inmoralidad de ciertas prácticas permanece sin solución. Esto quiere decir que los representantes políticos no deliberan buscando una respuesta moral sobre la práctica en disputa, sino que dejan la solución en manos de los individuos. En otras palabras, resuelve la cuestión en virtud de un individualismo moral: *«¡decida por usted mismo, haga usted lo que quiera o, en el mejor de los casos, lo que le dicte su conciencia!»*.

A este tenor, la prioridad del consenso político está por sobre cualquier debate sustantivo y en serio sobre la moralidad o inmoralidad de ciertas prácticas moralmente discutibles. Así, cuando los representantes políticos alcanzan un consenso en favor del derecho a la eutanasia, no dicen con ello que consideren tal práctica como moral o inmoral, ya que ellos evitan pronunciarse sobre este punto. Desde la perspectiva de la prioridad del consenso político podríamos afirmar que la moralidad sobre la eutanasia se mantiene en suspenso *ad infinitum*.

4. El principio de legitimidad democrática

Ahora bien, la cuestión siguiente al consenso político es qué legitimidad posee un acuerdo semejante. Al respecto, el asunto se resuelve apelando al principio de legitimidad democrática que se expresa

en la ley de la mayoría. Ya que es imposible alcanzar unanimidad sobre ciertas prácticas morales en disputa entre ciudadanos libres e iguales, entonces, el voto democrático termina con la discusión, el menos en el foro público político.

A la luz de este aspecto, uno podría pensar que el voto democrático impone de forma intolerante la opinión de la mayoría, o incluso que los mismos representantes políticos actúan de manera intolerante (o totalitaria), ya que imponen un determinado punto de vista moral sobre la eutanasia. Sin embargo, ellos pueden argumentar, como de hecho lo hacen, diciendo que no imponen ningún punto de vista moral, ya que es cada individuo el que decide la cuestión por sí mismo. Aún más, podrían añadir que el poder político coercitivo que expresa la ley sólo obliga a respetar un derecho —lo cual significa no impedir o no poner obstáculos a otro en el ejercicio de ese derecho—, pero no obliga a realizar, como tampoco impide realizar, tal práctica.

En definitiva, la mayoría no se impone, ni es intolerante, sino que ensalza la igual libertad del individuo para decidir por sí mismo. Ciertamente que alguien puede considerar en virtud de un conjunto de razones moralmente sustantivas que el derecho que concede la ley es injusto. Sin embargo, en un Estado de derecho lo que se pide a los ciudadanos es el reconocimiento de la ley legítima obtenida por las vías democráticas, y no un asentimiento en el juicio moral sobre la permisibilidad o no de la práctica en cuestión.

III. Los católicos en el debate público político

Después de esta breve indicación sobre las condiciones del debate público en el foro político de una sociedad moderna, democrática y pluralista, hemos de preguntarnos qué acontece con el argumento moral de la Iglesia. Como es altamente probable, no es difícil imaginar que entre los ciudadanos y los representantes políticos se encuentre la presencia de quienes profesan la fe católica. Al respecto, y reconociendo la justa *autonomía* de los católicos en la vida política, pesa sobre ellos —de manera especial sobre los legisladores— el derecho-deber «de buscar sinceramente la verdad y promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social, la justicia, la libertad, el respeto a la vida y todos los demás derechos de la persona»¹⁷. Esto significa que a

¹⁷ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Los católicos y la política. Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24-XI-2002), n° 6.

ningún legislador católico le está permitido, al menos si posee una conciencia cristiana bien formada y desea ser coherente, el «favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contenga propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral»¹⁸. Ciertamente que esta exigencia puede dar la impresión de una disciplina de voto por parte de los católicos que expresa una negación al diálogo, al debate argumentativo y a la posibilidad de consensos. No creo que esta impresión sea acertada. Por este motivo, en lo que sigue quisiera terminar este trabajo realizando dos breves notas: la primera se refiere a la posibilidad real de alcanzar un consenso respecto a la eutanasia en sentido estricto; y la segunda es relativa a una propuesta en torno al potencial ético de la sociedad civil.

1. Los límites del debate público político

En línea con la enseñanza constante de la Iglesia, Juan Pablo II ha reiterado en la *Evangelium Vitae* que quienes se comprometen directamente en la acción legislativa tienen la precisa obligación de oponerse a toda ley que atente contra la vida humana. Para ellos, como para todo católico, vale la imposibilidad de participar en campañas de opinión a favor de semejantes leyes, y a ninguno de ellos les está permitido apoyarlas con el propio voto (cfr. *EV* 73). Por cierto que esta obligación no impide, a propósito del caso en que no fuera posible evitar o abrogar completamente una ley en vigor o que está por ser sometida a votación, que un parlamentario, cuya absoluta oposición personal a todo lo que atente contra la vida humana «sea clara y notoria a todos, pueda lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública» (*EV* 73).

Ahora bien, hay que advertir de partida que en el debate público político, e incluso jurídico, existe un *consenso generalizado* —y que incluye a la Iglesia Católica—, al menos en torno a dos puntos fundamentales¹⁹. El primero de ellos es la condena de la «*obstinación terapéutica*», así como del «*ensañamiento (o encarnizamiento) terapéutico*». En este punto podríamos sostener que existe un acuerdo unánime. Y el segundo consiste en considerar como moralmente lícito usar las medicinas que sean adecua-

¹⁸ Ibid., n° 4.

¹⁹ Sobre este *consenso generalizado* véase la entrevista de A. Cortina en C. FIBLA: *Debate sobre la eutanasia*, op. cit., 193.

das para aliviar o suprimir el dolor, aunque de ello se derive el acortamiento en la expectativa de vida del paciente *como efecto secundario no querido* —es decir, el principio del doble efecto²⁰.

Sin embargo, respecto a la eutanasia en sentido estricto no existe este mismo consenso. Y, en realidad, es muy difícil que sea posible sobre todo debido a que las cuatro condiciones que hemos diseñado anteriormente se encuentran en la base de dos factores de gran influencia en el debate público sobre cuestiones éticas: primero, la predominancia actual de la autocomprensión del derecho en virtud de una concepción de la justicia procedimental; y segundo, la misma incredulidad por parte de los católicos respecto a su propia visión del hombre y de la vida.

En cuanto a lo primero, se da el hecho que en el ámbito de la filosofía hay autores que niegan la validez pública, e incluso jurídica, de los argumentos morales con bases metafísicas y religiosas en el debate sobre la eutanasia (así como también sobre el aborto y otros temas). A su juicio, se trataría de dos sistemas totalmente independientes. Aún más, el derecho no requeriría de ningún tipo de aprobación *de* o concordancia *con* la religión en la medida que se dirige tanto a creyentes como no creyentes²¹. Aunque existen varios motivos para esta tajante división, el principal de ellos viene a decir que los principios religiosos y metafísicos no son susceptibles de una justificación con alcance intersubjetivo. Lo cual hace necesario un tipo de argumentación que sea *independiente* de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales —dicho en el lenguaje rawlsiano—. En otros términos, esto presupone que una concepción procesal de la justicia puede y debe ser disociada de cualquier *teoría de la naturaleza humana* o de la *racionalidad* que no sea ampliamente compartida por el conjunto de los ciudadanos. En definitiva, y en virtud del pluralismo, la tolerancia y el consenso político, se pide a los católicos una suerte de *abstinencia epistémica* (metafísica, antropológica, religiosa y moral) que posibilite un acuerdo razonable para todos los ciudadanos y que, en el fondo, conduzca a la legalización del derecho a la eutanasia para individuos autónomos²².

²⁰ En estos casos se suele hablar de eutanasia «indirecta», «pasiva» o «denitiva»; pero en sentido propio no debería utilizarse la palabra eutanasia, ya que la intención no es causar la muerte, sino aliviar el sufrimiento y el dolor. Cfr. A. SARMIENTO, I. ADEVA y J. ESCOS: *Ética profesional de la enfermería*. Eunsa, Pamplona 1977, cap. 13.

²¹ Véase, por ejemplo, M. D. FARREL: «Eutanasia», en O. Guariglia (Ed.): *Cuestiones morales*. Crítica, Barcelona 1996, 259-269. Véase también la obra ya citada de M. CHARLESWORTH. Así como P. SINGER: *Ética práctica*. Ariel, Barcelona 1984, capítulo 7: «Quitar la vida: la eutanasia».

²² Sobre la idea de *abstinencia epistémica*, véase J. RAZ: *La ética en el ámbito público*. Gedisa, Barcelona 2001.

Precisamente, y en un esfuerzo por interpretar esta situación, el Card. Ratzinger afirmaba en una conferencia sobre la crisis del derecho (1999), lo siguiente:

«El “final de la metafísica” que en amplios sectores de la filosofía moderna se viene dando como un hecho irreversible, ha conducido al positivismo jurídico que hoy ha cobrado sobre todo la forma de la teoría del consenso: como fuente del derecho, si la razón no está ya en situación de encontrar el camino a la metafísica, sólo quedan para el Estado las convicciones comunes de los ciudadanos, concernientes a valores, las cuales convicciones se reflejan en el consenso democrático. No es la verdad la que crea el consenso, sino que es el consenso el que crea no tanto la verdad cuanto los ordenamientos comunes. La mayoría determina qué es lo que debe valer (estar vigente) como verdadero y como justo. Y eso significa que el derecho queda expuesto al juego de las mayorías y depende de la conciencia de los poderes de la sociedad del momento, la cual conciencia viene determinada a su vez por múltiples factores. Y en concreto, esto se manifiesta en una progresiva desaparición de los fundamentos del derecho inspirados en la tradición cristiana»²³.

Podríamos sostener que en la actualidad queda aún planteado este problema casi de forma insuperable. Pero, por si esto fuera poco —y aquí aparece el segundo factor—, todavía habría que añadir que los mismos católicos son quienes manifiestan una cierta incredulidad frente a sus propias propuestas ancladas en una visión del hombre y de la vida, así como en el poder de la razón en su esfuerzo por alcanzar ciertas verdades prácticas²⁴. En palabras del mismo Card. Ratzinger:

«Las alternativas prácticas han sido formuladas hasta ahora de un modo insuficiente y, por lo general, no han encontrado resonancia política, entre otras razones porque los cristianos no tienen ninguna confianza en su propia visión de la realidad. En su religiosidad privada se mantienen firmes en la fe, pero no tienen el valor de reconocer que esa fe tiene algo que decir al hombre en una perspectiva total, que es también una visión de su futuro y de su historia. Desde el pecado original hasta la redención, todo el edificio de la verdad transmitida le

²³ J. RATZINGER: «Crisis del derecho», palabras de agradecimiento pronunciadas el 10 de Noviembre de 1999 con ocasión de serle conferido el grado de doctor *honoris causa* en derecho por la Facultad de Derecho de la universidad italiana LUMSA.

²⁴ Sobre este aspecto véase mi trabajo «El poder de la razón y la tarea de la filosofía. La propuesta de Juan Pablo II», en *Veritas* 13 (2005), 39-53.

resulta demasiado irracional e irreal para atreverse a sacarlo a la luz del día en público debate»²⁵.

Ahora bien, ante este escenario podemos preguntarnos: *¿supone todo esto que los católicos no tienen nada que hacer en el debate público político, e incluso jurídico, sobre cuestiones éticas (incluida la eutanasia)?* A mi modesto entender, creo que los actuales intentos de argumentación pública ante cuestiones éticas por parte de los católicos quizás deberían guardar una menor esperanza respecto a las posibilidades reales de alcanzar un entendimiento político, incluso jurídico; y esto, al menos, si se sigue atendiendo sólo al ámbito del Estado. Es precisamente en este contexto donde surge la necesidad de reflexionar a fondo sobre el papel de la Iglesia y de los católicos en general (y no sólo de los legisladores) en el ámbito de la sociedad civil.

2. Menos Estado y más sociedad civil

Sin duda, el discurso moral de la Iglesia se ha dirigido tradicionalmente a la sociedad política; es decir, al Estado. Esta actitud tiene fundadas razones que se comprenden en el marco interpretativo que la Iglesia realiza sobre las funciones del Estado o la comunidad política. En efecto, es el Estado el encargado de promover el bien común de la sociedad. Como sostiene el Concilio Vaticano II: «La comunidad política nace [...] para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia»²⁶. Es precisamente en este contexto en el que la Iglesia ha reivindicado su propia doctrina moral, haciendo especial referencia al papel de los laicos que ofician las veces de legisladores en el parlamento. Sin embargo, este empeño se enfrenta en la actualidad al hecho de que el Estado ha dejado de autocomprenderse como encarnación de un proyecto moral sustantivo dependiente de un determinado *ethos* socio-cultural particular fuertemente arraigado en la comunidad. En otros términos, el Estado ha dejado de ser responsable de la defensa y promoción de una particular identidad moral que permita el logro de una vida personal y colectiva

²⁵ J. RATZINGER: «Libertad y liberación. La visión antropológica de la Instrucción “Libertatis conscientia”», en *Ibid.*, *Iglesia, ecumenismo y política*. BAC, Madrid 2005, 282.

²⁶ CONCILIO VATICANO II: Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 74.

felicitante (o incluso virtuosa). Tal proyecto, en definitiva, es considerado como una ficción metafísica²⁷.

Dada esta situación quisiera llamar la atención sobre una de las distinciones claves que, a mi juicio, debemos tener presente los católicos en el espacio público, me refiero a la distinción formulada por Tocqueville entre la sociedad política y la sociedad civil. En este sentido, me anima sólo un deseo por contribuir a la reflexión teniendo en cuenta los actuales planteamientos que se han llevado a cabo en filosofía moral y política. Por tanto, lo que voy a sostener sólo representa una *hipótesis*, ya que las relaciones entre Iglesia y sociedad civil han sido hasta ahora poco estudiadas.

Según mis investigaciones (y en esto puedo ser corregido) aunque en el magisterio social de la Iglesia encontramos el concepto de sociedad civil, sin embargo, hasta fecha muy reciente siempre se le identificaba con la comunidad política, esto es, con el Estado. A decir verdad, la distinción entre sociedad civil y sociedad política la encontramos —no sé si por vez primera— en un documento titulado *Familia y derechos humanos* de 1999, a cargo del Pontificio Consejo para la Familia (cfr. n° 62 al 64). Luego, y ya con mayor detenimiento, aparece en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, del 2004, a cargo del Pontificio Consejo «Justicia y Paz» (cfr. n° 417 al 420). En todo caso, y aunque los planteamientos son correctos y muy interesantes, se puede ver que todavía en el *Compendio* se sigue tratando la sociedad civil como un capítulo de la comunidad política, siendo que debería ser un capítulo aparte dada su naturaleza y sus fines.

En general —y dejando de lado los aspectos problemáticos sobre la sociedad civil²⁸—, podemos sostener que mientras la comunidad política (el Estado) tiene como razón de ser el ejercicio del poder, con el recurso, dado el caso, a la coerción (cfr. *Familia y derechos humanos*, n° 63); la sociedad civil, en cambio, «es un conjunto de relaciones y de recursos, culturales y asociativos, relativamente autónomos del ámbito político [el Estado] y del económico [el Mercado]» (*Compendio*, n° 417). Así, mientras

²⁷ Cfr. V. PÉREZ DÍAZ: *La primacía de la sociedad civil*. Alianza, Madrid 1993, cap. II.

²⁸ Para un análisis más amplio sobre la sociedad civil, véase la obra ya citada de V. PÉREZ DÍAZ, y del mismo autor *La esfera pública y la sociedad civil*. Taurus, Madrid 1997. También, A. CORTINA: «Sociedad civil», en *10 palabras clave en Filosofía política*. EVD, Estella (Navarra) 1998, 353-388; M. WALZER: «The Civil Society Argument», en R. Beiner (ed.): *Theorizing Citizenship*. State of New York Press 1995, 153-174; J. HABERMAS: *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt 1992; A. ARATO y J. COHEN: *Civil Society and Political Theory*. Cambridge Mass./London, MIT Press 1992; B. BARBER: *Un lugar para todos*. Paidós, Barcelona 2000.

la sociedad civil se vale de las afinidades, las alianzas voluntarias, las solidaridades naturales; en cambio, la sociedad política tiene como razón de ser el ejercicio del poder, con el recurso, dado el caso, a la coerción. A fin de cuentas, una es la sociedad de la voluntariedad y la solidaridad, la otra es la sociedad del poder y la coerción.

A mi modesto entender, y sin desconocer la labor de los católicos que offician de políticos y legisladores, creo que la vida pública de los católicos atraviesa hoy fundamentalmente por la sociedad civil. Y el motivo de esta opción consiste en que es en ella donde se generan los acuerdos más básicos entre las personas, donde se crean y re-crean los auténticos lazos y redes sociales, donde se genera la opinión pública que impulsa el cambio social. Y, por supuesto, es en ella donde se ofertan todas las alternativas disponibles para escoger y también las variadas brújulas morales que orientan la elección, como también donde se promueve esa especie de horror al vacío ético, según el cual todas las opciones tienen el mismo valor y la misma legitimidad²⁹.

En estos términos, si las convicciones morales compartidas son demasiado escasas en una sociedad civil, no creo que la solución sea imponer esas convicciones morales a través de la sociedad política. Una sociedad semejante, aunque dudo que a estas alturas sea posible, sólo está destinada al fracaso moral, pues sólo vive moralmente en la superficie. Por el contrario, una sociedad justa, o incluso una buena sociedad, sólo puede construirse, incluso reconstruirse moralmente, apoyándose primordialmente en una auténtica *ciudadanía moral* en que sean las mismas personas las protagonistas de su vida moral³⁰.

Justamente, y tal como se afirma en el *Compendio*, es la sociedad civil una especie de lugar en el que siempre es posible recomponer una *ética pública* —y quizá también personal— centrada en la solidaridad, la colaboración mutua, el respeto, la co-responsabilidad y el diálogo (cfr. n° 420). Precisamente, es en la sociedad civil donde los católicos deben ser protagonistas de su *identidad moral*, cuyo compromiso renovado y su permanente reafirmación represente una auténtica resistencia frente al horror del vacío ético.

El auténtico desafío, entonces, consiste en que los católicos logren con su vida personal y pública contagiar las conciencias de las gentes, de manera que cada día haga de esos valores, *valores compartidos*

²⁹ Cfr. A. ETZIONI: *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Paidós, Barcelona 1999. También G. LIPOVETSKY: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama, Barcelona 1998⁴.

³⁰ Véase A. CORTINA: *La ética de la sociedad civil*. Alauda-Anaya, Madrid 1995²; *Ibid.*, *Ciudadanos del mundo*. Alianza, Madrid 1997.

que se encarnan en *el mundo de la vida*. Precisamente porque es en *el mundo de la vida*, y no *el de la legalidad*, donde puede llevarse a cabo esa revolución silenciosa de la vida moral cotidiana que está encaminada a reavivar y profundizar el interés por la persona humana y su dignidad.

Sumario: I. Cuestión de nombres, cuestión de principios. 1. La eutanasia. 2. La distanasia. 3. La ortotanasia. II. Las condiciones del debate público sobre cuestiones éticas en una sociedad democrática. 1. El pluralismo moral. 2. El principio democrático de la tolerancia. 3. La prioridad del consenso político. 4. El principio de legitimidad democrática. III. Los católicos en el debate público político. 1. Los límites del debate público político. 2. Menos Estado y más sociedad civil.