

DREPTUL DE A MURI *VERSUS* „O VIAȚĂ REA ȘI LUNGĂ”. DESPRE PREVALENȚA DEMNITĂȚII ASUPRA ALTOR DREPTURI

GABRIELA GOUDENHOOF

Universitatea din Oradea

Facultatea de Istorie, Relații Internaționale, Științe Politice și Științele Comunicării

The Right to Die versus ‘a Bad and Long Life’. On the Prevalence of Dignity over Other Rights. The task of questioning the ethical aspects of life and death has never been easy. The inherent and equal dignity with which human beings are born is proclaimed in national legislations and charters with a universal vocation, but it is not easy to define, and the different and dynamic social, cultural and political contexts make the task of clarifying the different situations that arise and drawing some limits in various situations in reality. Applied ethics faces new and challenging cases, such as the one I have chosen to illustrate the theme of the conflict between the right to dignity and the right to justice in this paper. The problem of assisted suicide, as well as the right to die, raises a series of ethical and philosophical aspects, as well as legal issues that need to be addressed. Although the debate on such issues began in the 1970s, although some states have expressed their position on such issues, reflecting it in national legislation or affirming it at the forums of international institutions (UN, Council Europe, etc.) the issue is far from being unanimously and satisfactorily resolved, and the purpose of this approach is not to find a unitary solution, but to new questions about the meaning and application of the concept of human dignity.

Keywords: dignity; euthanasia; human rights.

1. INTRODUCERE

Ontologia umanului ne oferă nenumărate provocări, iar chestionarea vieții și a morții, precum și a aspectelor etice pe care limitele vieții le incumbă sunt sarcini pe cât de dificile, pe atât de necesare atunci când ne propunem să ne aplecăm asupra celei mai prețioase certitudini pe care o avem, viața.

Toate ființele umane au o demnitate inerentă și egală, iar drepturile care decurg din demnitatea umană includ drepturi împotriva relelor tratamente, libertatea de exprimare și de asociere și drepturile la o calitate decentă a vieții și multe altele. Cu toate acestea, atât conceptul de demnitate cât și ideea dreptului la demnitate cuprind o serie de ambiguități, fiind privite ori ca atribute al ființei umane, fie ca postulate ale civilizației. Așa că vom porni lansând câteva întrebări: Este conceptul de demnitate unul de timp umbrelă care se extinde și acoperă toate aspectele legate de ființa umană și de ființare? Vorbim despre demnitatea omului și demnitatea

vieții, dar există vreun temei să vorbim despre demnitatea morții? Suntem proprietari sau custozii ai corpurilor noastre? Suntem proprietari ai evenimentelor noastre de viață? Dar asupra morții? Definiții și redefiniții ale diferitelor concepte se vor face probabil în continuare în funcție de contextele culturale, sociale și politice ale momentului, iar expansiunea sentimentului de proprietate, exacerbarea lui până la proprietatea asupra propriului corp, asupra propriei vieți și chiar asupra propriei morți ridică o serie de probleme și privind aplicarea principiului demnității și duc la reinterogarea filosofiei privind chestiuni fundamentale ale ontologiei, gnoseologiei și eticii. Întrebări privind ființa, limbajul, problema cunoașterii vieții și a morții, dar și asupra raportării noastre la viață și la moarte pot genera noi mereu dezbateri¹. Specificul cultural, valorile și sistemele culturale sunt repere de care bioetica trebuie să țină seama în ciuda tendințelor de globalizare și „fără să fie prejudiciată dimensiunea ei globală”².

2. CONCEPTUL DE DEMNITATE REFLECTAT ÎN LEGISLAȚIE

Cu toate că dezbaterile unor astfel de chestiuni precum limitele vieții și gestionarea lor cu demnitate a început din anii '70, iar unele state și-au exprimat poziția instituțional față de astfel de chestiuni, reflectând-o în legislația națională sau afirmând-o la tribunele instituțiilor internaționale (ONU, Consiliul Europei etc.), chestiunea este departe de a fi unanim și satisfăcător soluționată, iar scopul prezentului demers nu vizează găsirea unei soluții unitare, ci noi interogații asupra sensului și aplicației conceptului de demnitate umană.

Sistemele legislative se află în situația paradoxală de a chestiona propria legitimitate de a decide asupra morții și implicat asupra expansiunii obiectului de reglementare și asupra justiției legiferării acestor aspecte umane. Sistemele medicale și de asistență socială trebuie să-și reformuleze nu atât obiectivele și principiile, cât mijloacele de acțiune, ele confruntându-se cu necesitatea echilibrării intervenției în viața umană cu nevoia tot mai acută de autonomie și demnitate pe care omul zilelor noastre le reclamă.

Conceptul de demnitate umană este cuprins atât în legislația internațională și națională privind drepturile omului, cât și în codurile deontologice ale diferitelor profesii: medic, asistent social, avocat, profesor etc. Măsura în care se face apel în mod real la acest concept este variabilă, iar rezultatele apelului sunt surprinzătoare: în numele dreptului la demnitate se impun măsuri de asistență medicală și socială și tot în numele dreptului la demnitate se pune în discuție problema dreptului la

¹ Gabriela Goudenhoft, „Un principiu profesional, preeminența demnității umane, între etică și juridic”, în George Neamțu (coord.), *Studii și practici în ocupații de asistență socială*, Iași, Editura PIM, 2010, pp. 24–34.

² Maria Sinaci, *Bioetica și ameliorarea umană. O perspectivă filosofică*, București, Editura Eikon, 2021, p. 241.

moarte prin eutanasiu. Toate aceste chestiuni duc atât la interogarea resurselor etice și deontologice, dar nu în ultimul rând a filosofiei și dreptului. Chestiunea este departe de a fi unanim și satisfăcător soluționată, dar nu acesta este pericolul cel mai mare, negăsirea unei soluții unitare, ci interogația asupra sensului și aplicației conceptului de demnitate umană.

Declarația universală a drepturilor omului, adoptată și proclamată la 10 decembrie 1948 la Paris de către Adunarea Generală a O.N.U., asumă încă din Preambul ideea că „recunoașterea demnității inerente tuturor membrilor familiei umane și a drepturilor lor egale și inalienabile constituie fundamentul libertății, dreptății și păcii în lume”, iar în Articolul 1 statuează că „toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi. Ele sunt înzestrate cu rațiune și conștiință și trebuie să se comporte unele față de altele în spiritul fraternității”.

La nivelul Uniunii Europene demnitatea reprezintă o valoare, „demnitatea umană este inviolabilă și trebuie respectată și protejată”³. Acest drept este consacrat în Titlul I și din Carta Drepturilor Fundamentale.

Codul civil român prevede în articolul 72, punctul (10), că „Orice persoană are dreptul la respectarea demnității sale”.

Preeminența demnității umane este relevată sistematic atât în textele de ordin juridic, cât și în cele care se constituie în coduri deontologice și morale. Astfel se impune afirmația cu valoare de principiu, conform căreia problema demnității umane este fundamentul tuturor drepturilor omului.

Ca valoare supremă în edificiul drepturilor omului, demnitatea are o dimensiune axiologică, ea nu trebuie să depindă de culoare, sex, vârstă, naționalitate, stare de sănătate etc. Ea devine un comandament, căci prezervarea demnității umane depinde în cele din urmă de tratamentul pe care îl primim de la ceilalți. Etica lui Emmanuel Levinas își găsește aplicare aici: proximitatea celuilalt, susține filosoful, este un imperativ care mă face să mă simt responsabil pentru el⁴. Care este suportul și temeiul acestei datorii morale? Sunt voci care ar putea răspunde că justificarea nu poate fi decât una de natură religioasă, dar filosofia acceptării celuilalt și a datoriei față de el se întemeiază pe principiul comuniunii întru umanitate. Împărțim umanitatea, împărțim existența în cadrul aceleiași specii a Ființei. Opusul acestei proximități este îndepărtarea, impersonalizarea, transformarea persoanei în obiect, în speță, ori chiar generalizarea cazuisticii sociale și medicale. Despre această formă de impersonalizare ne vorbește Heidegger⁵ atunci când tratează particula „se”: „se moare”, ca în „*on moura seul*” al lui Blaise Pascal.

³ Articolul 1 al *Cartei drepturilor fundamentale a Uniunii Europene*.

⁴ „Me mettent en cause et en question” – Emmanuel Levinas, *Entre nous*, Paris, Le Livre de Poche Essais, 1991, p. 192.

⁵ „Le «on» peut, pour ainsi dire, se permettre qu'«on» ait recours à lui constamment. Il peut répondre de tout sans la moindre difficulté puisque ce n'est jamais à personne de se porter garant de quoi que ce soit” – Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 171.

Moartea, mai mult decât bătrânețea, este un eveniment care are tendința de a fi negat. Negarea morții în Occident⁶ în mod special, refuzul nostru de a o accepta sau transformarea sa în eveniment al vieții, precum și dezbaterile asupra agoniei, eutanasiei, sfârșitului sunt teme care nu și-au pierdut actualitatea, dar nici nu au reușit să fie unanim reglementate în codurile morale ori juridice. Aproprierea morții, pe de altă parte, pretenția nu doar de a avea un anumit fel de moarte, ci chiar de a stabili momentul când aceasta ar trebui să intervină sunt parte a dilemelor etice cu care ne confruntăm și la care trebuie să răspundă uneori medicii, judecătorii, legiuitorii.

Se poate obiecta în sensul că moartea este fenomenul care tocmai scoate omul din granițele Ființei trimițând-l spre neființă, dar am putea răspunde că dacă îl scoate din Ființă, mai exact din viață, nu îl scoate și din umanitate. Acesta este temeiul tuturor ritualurilor de ablație a corpului, precum și ideea că demnitatea nu trebuie considerată ca având un punct terminus. „Demnitatea este imprescriptibilă”⁷ susțin unii autori, iar caracterul privat este una din dimensiunile demnității umane. Omul are nevoie de un spațiu privat, se teme să fie expus, iar expunerea îi răpește demnitatea, îl umilește. Poate că nu întâmplător vorbim despre dreptul la demnitate până în moarte și dincolo de ea. Consiliul Europei a elaborat în 1976 o *Cartă a drepturilor muribundului*. Conform acesteia, fiecare om are dreptul să fie tratat ca o ființă umană până la moarte; are dreptul să-și păstreze speranțele chiar dacă acestea nu sunt justificate; are dreptul să-și exprime sentimentele și emoțiile specifice la apropierea morții; are dreptul să participe la deciziile care privesc propria îngrijire; are dreptul să beneficieze de îngrijirile echipei medicale chiar dacă este evidentă lipsa de șanse la viață; are dreptul să nu moară singur; are dreptul să nu se simtă rău, să nu sufere; are dreptul să obțină un răspuns onest la întrebări; are dreptul să nu fie înșelat; are dreptul să obțină ajutorul familiei; are dreptul să moară în pace și cu demnitate; are dreptul să-și prezerve individualitatea și să nu fie judecat pentru deciziile sale chiar dacă acestea contravin credințelor celor care îngrijesc muribundul; are dreptul să discute și să-și împărtășească credințele religioase chiar dacă acestea sunt diferite; are dreptul să-i fie respectat corpul chiar și după moarte; are dreptul să fie îngrijit de oameni capabili de compasiune și sensibilitate, competenți în profesia lor, care să se străduiască să îl înțeleagă și care să găsească satisfacție în suportul și ajutorul pe care îl acordă în confruntarea individului cu moartea.

Această *Cartă* reprezintă o modalitate de a pune într-o formă juridică un cod moral al demnității la care trebuie să aibă dreptul ființa umană chiar și în momentul cel mai precar al existenței sale – moartea – limita ei⁸.

⁶ Pierre Le Coz, *Le médecin et la mort. Approches éthique et philosophique*, Paris, Librairie Vuibert, 2006, p. 47.

⁷ Jean-François Mattei, „Sauvegarder la dignité de ceux qui nous quittent”, în Emmanuel Hirsch (ed.) *Face aux fins de vie et à la mort. Éthique et pratiques professionnelles au cœur du débat*, Paris, Librairie Vuibert, 2004, p. 16.

⁸ Gabriela Goudenhoof, *op. cit.*

3. DREPTUL LA MOARTE ȘI EXTENSIUNEA PROPRIETĂȚII

Să mulțumim zeilor pentru puțința morții! E libertatea ce ne-a fost dată de a putea surmonta necesitatea! Aceasta este una dintre ideile lui Seneca prezente în *Scrisoarea a XII-a* către Luciliu, căruia filosoful îi vorbește despre foloasele bătrâneții și izbăvirea pe care ne-o aduce moartea, căci da, uneori moartea este privită ca o izbăvire, mai ales atunci când viața devine de nesuportat.

Întrebarea care rămâne este cât de îndreptățit este omul să-și controleze moartea? Este el proprietarul trupului său și al destinului său? Și care este rolul statului și a autorității în cadrul acestei alegeri de a muri?

Una dintre cele mai bine înrădăcinate concepții asupra dreptului public într-o viziune liberală a democrației este aceea care concepe statul ca un mecanism de agregare a preferințelor individuale. Respingerea preferințelor individuale tinde să fie tratată din această perspectivă ca formă de tiranie, odată ce individul este privit ca autonom și „suveran” în deciziile pe care le ia cu privire la persoana sa, iar autoritatea nu este îndreptățită să intervină decât atunci când aceste preferințe și decizii dăunează altuia⁹. Cu toate acestea, atunci când vorbim despre *dreptul de a muri*, lucrurile se complică sub nenumărate aspecte. În primul rând, pare paradoxal să legiferăm acest drept chiar și numai pentru că este unul dintre evenimentele implacabil garantate¹⁰. Seneca credea că trebuie să-i mulțumim lui Dumnezeu pentru posibilitatea morții și pentru ușa deschisă spre depășirea necesității¹¹.

O perspectivă importantă adusă în discuție în această dezbateră este aceea a omului ca actor activ, responsabil și liber. Se pare că oamenii vor să dețină controlul asupra vieții, asupra destinului lor și chiar asupra acestui inevitabil fenomen: propria moarte. Așadar nu vorbim despre dreptul de a muri propriu-zis, ci despre *dreptul de a alege să murim*. Susținători ai acestui curent cred că persoanele adulte care mai au sub șase luni de viață ar trebui să aibă posibilitatea legală nu doar de a refuza tratamentul medical de susținere a vieții, ci mai mult, să primească ajutor medical pentru întreruperea vieții dacă asta doresc. Iar în cazul în care suferă de o maladie invalidantă sau degenerativă incurabilă sunt păreri potrivit cărora bolnavii aflați în aceste situații ar trebui să beneficieze de ajutor pentru a pune capăt vieții chiar dacă boala lor nu este într-un stadiu terminal, pentru a nu-și prelungi agonia. La urma urmei, „cel ce acționează prin a-l ajuta pe bolnav să moară este mai etic decât cel care l-ar lăsa în mod pasiv să moară”¹².

⁹ Cass R. Sunstein, „Legal Interference with Private Preferences”, *The University of Chicago Law Review*, 53(4), p. 1130.

¹⁰ Lisa Yount, *Right to Die and Euthanasia*, Revised Edition, New York, Infobase Publishing, 2007, p. 3.

¹¹ „Agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri potest”, Seneca, *Scrisoarea a XII-a* (Foloasele bătrâneții; izbăvirea morții), în Seneca, *Scrisori către Luciliu*, traducere și note de Gheorghe Guțu, București, Humanitas, 2020, p. 59.

¹² Helga Kushe, „Eutanasia”, în Peter Singer (ed.), *Tratat de etică*, traducere Vasile Boari, Iași, Polirom, 2006, p. 327, *apud* Sandu Frunză, *Publicitatea și administrația publică sub presiunea eticii*, Iași, Lumen, 2015, p. 63.

Rezultă de aici un concept extins de autonomie a individului cuprinzând demnitatea morții, proprietatea asupra vieții și asupra propriului corp ș.a.m.d. Oponenții acestei perspective susțin că niciun drept nu excedă datoria statului de a proteja viața, pe de o parte, și a medicului de a nu face rău, așa cum a jurat și cum i-o cere deontologia medicală, pe de altă parte.

Există o multitudine de argumente atât pro cât și contra ideii de eutanasiere și de sinucidere asistată, iar din această largă paletă de idei se distinge o relație potențial precară între Eu și Celălalt, mai ales dacă privim lucrurile din perspectiva proprietății. Levinas crede că întâlnirea celuilalt constă în faptul că, în ciuda dominației asupra lui, eu nu îl posed pe celălalt de fapt. Putem afirma că problema proprietății, a posesiei, cu astfel de dimensiuni, este insolubilă atât din punct de vedere filosofic cât și juridic. Propriul nostru corp, viața și moartea sunt chestiuni care ne scapă, în măsura și pe măsură ce vrem să le considerăm obiecte ale proprietății¹³.

S-a spus adesea că moartea este o chestiune prea personală ca să poată fi legiferată. S-a spus, de asemenea, că omul trebuie să aibă și un drept la moarte, simetric cu dreptul la viață.

Asupra acestor aspect dezbaterile continuă, opiniile fiind favorabile unui drept la o moarte demnă, dar nu unui drept asupra deciderii momentului morții și a felului ei. În Franța, de pildă, partizanii¹⁴ teoriei Dreptului la moarte cu demnitate (ADMD) pledează pentru ideea justificării teoriei pe principiul autonomiei ființei umane¹⁵. Acest gen de Asociație există în numeroase țări, iar dacă nu promovează necesitatea legalizării propriu-zise a eutanasierei, pledează pentru dezincriminarea ei sau pentru practici de inducere a morții la cerere în condiții strict prevăzute de lege și cu consimțământul avizat al persoanei. În toate aceste pledoarii, conceptul de demnitate joacă un rol central: omul este singura ființă înzestrată cu demnitate, demnitatea ființei umane trebuie preservată până la sfârșitul vieții, omul având dreptul la un sfârșit demn și liniștit. Dar nimic din toate acestea nu poate deveni posibil decât dacă admitem că omul are o totală libertate de decizie.

O altă întrebare la care trebuie să răspundem este aceea dacă moartea ne aparține ca obiect de proprietate. Dacă răspunsul este strict afirmativ, riscăm să ajungem la afirmații absurde de genul „mor dacă vreau, când vreau și cum vreau”, adică omul și-ar putea alege moartea și momentul ei așa cum se duce la o agenție de voiaj și decide asupra unei călătorii¹⁶.

¹³ Gabriela Goudenhoof, *op. cit.*

¹⁴ Acești militanți s-au luptat începând din 1980 să impună voinței publice o „declarație de voință a morții cu demnitate”. Acest document nu este altceva decât un testament asupra vieții, oferit celor ce solicită ajutorul pentru a muri. Totodată, ei își propun să educe mentalitățile în sensul evoluției spre acceptarea evitării degradării fizice și morale a celui care se apropie de sfârșitul vieții și a stopării unor suferințe inutile și umilitoare. Vezi <http://perso-club-internet.frladmd>

¹⁵ Pierre Le Coz, *op. cit.*, p. 73.

¹⁶ Le Coz, *op. cit.*, pp. 80–81.

Jean Baudrillard a observat absurdul unei astfel de poziții care include moartea în sfera proprietății individului, susținând că, de fapt, moartea este un destin, o fatalitate și nu un drept. În sensul acesta absurd am putea evolua revendicând un drept la a fi bărbat sau femeie, la a avea o anumită zodie. Este omul proprietarul sau gestionarul propriului său corp?¹⁷ Iar dacă vorbim despre dreptul nostru la non-degradare fizică și morală, de ce să nu acceptăm și ideea unei obligații de a ne menține corpul sănătos, se întreabă Le Coz¹⁸, precum un bun proprietar? Discuția rămâne captivă, oscilând între dreptul la viață și un presupus, dar negarantat drept la moarte, demnitatea vieții și demnitatea morții.

4. EUTANASIA ȘI SINUCIDEREA ASISTATĂ – CÂTEVA REPERE FILOSOFICE

Termenul eutanasiе provine din limba greacă *eu* = bun, plăcut, lin, iar *thanatos* = moarte, așadar eutanasiа este moarte frumoasă, lină, moarte blândă și plăcută, opusă desigur morții chinuitoare, umilitoare, în agonie și plină de suferință atât pentru cel care moare, cât și pentru aparținători și apropiați.

Grecii antici credeau că sinuciderea ar putea fi acceptabilă sau chiar onorabilă în anumite condiții, spre exemplu pentru a scăpa de durerea unei boli netratabile. În unele orașe-stat grecești, inclusiv în Atena, oamenii puteau cere ajutor guvernului pentru a se sinucide¹⁹. Statul ar putea ordona sinuciderea ca pedeapsă pentru infracțiuni, așa cum s-a întâmplat de pildă în cazul filosofului Socrate, condamnat de magistrații atenieni la moarte și care a băut cupa de cucută în 399 î.Hr. pentru că ar fi corupt tineretul cetății cu învățăturile sale. Socrate și-a acceptat condamnarea la moarte cu calm susținând că filosofii adevărați își fac din propria moarte profesie, iar din viață un exercițiu în vederea morții, a eliberării de trup²⁰.

În ciuda acestor afirmații și exemple, nici Socrate, nici Platon nu au încurajat oamenii să caute moartea. Ei au dezaprobat sinuciderea în majoritatea circumstanțelor, deși au fost de acord că ar putea fi iertată ca un fel de nebunie temporară. În dialogul *Phaidon*, Socrate afirmă că „nu este îngăduit ca cineva să-și ia singur viața”, iar „cei care consideră totuși că moartea este preferabilă vieții nu au dreptul să-și facă singuri binele acesta, ci sunt obligați să aștepte serviciile unui binefăcător”, căci noi ne aflăm în trup „ca într-un fel de închisoare din ale cărei lanțuri nimănui nu-i e îngăduit să se desfacă singur și să fugă”²¹.

¹⁷ Jean Baudrillard, *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, p. 93.

¹⁸ Le Coz, *op. cit.*, p. 88.

¹⁹ Lisa Yount, *op. cit.*, p. 5.

²⁰ Platon, *Phaidon*, traducere Petru Creția, ed. a 3-a, București, Editura Humanitas, 2011.

²¹ *Ibidem*, pp. 43–44.

Platon aduce în discuție în partea a doua a dialogului *Republica* raportul medicină – justiție. El îi critică pe medicii vremii (Asclepiazi), socotind că întreaga lor artă care cere o multitudine de sacrificii nu face decât să lungească moartea și nu viața, deoarece este o viață „sleită”, lipsită de vitalitate și bucurie. În societatea ideală a lui Platon, toți avem îndatoriri bine știute de îndeplinit, iar a-ți duce viața „doftoricindu-te” înseamnă, potrivit filosofului grec, să nu mai fii de niciun folos pentru societate, ba mai mult, să devii o povară și pentru tine însuși și pentru ceilalți. Platon folosește drept exemplu de personaj aflat într-o astfel de situație dulgherul care se îmbolnăvește și pentru care tratamentul medical nu este acceptabil decât dacă îndeplinește condiția rapidității: dacă medicul îl va putea însănătoși cu vreun leac sau printr-o cauterizare sau intervenție chirurgicală, atunci terapia va fi acceptabilă pentru bolnav. Dacă însă medicul i-ar prescrie un regim anevoios de urmat, îndelungat și debilitant, bolnavul ar fi îndreptățit să-l refuze, spunându-i că nu are timp să bolească și că preferă să nu mai trăiască decât să ducă asemenea viață. Așadar pentru bolnav nu există, în viziunea lui Platon, decât două opțiuni: ori se vindecă fără ajutorul medicului, ori moare, moartea fiind un mod mai plăcut de a scăpa de toate²². Căci la ce folos i-ar fi cuiva o „viață rea și lungă” când trupul e „cu totul bolnav pe dinăuntru”²³ sau eventual să riște și să facă copii care să-i semene la slăbiciunea sănătății?! Un asemenea om nu-și mai este de folos, potrivit filosofului grec, nici sieși, nici cetății. Iar medicina este de folos și utilă, prin urmare, celor fără tare genetice, celor care, sănătoși fiind, li se deteriorează starea de sănătate provizoriu, stare care poate fi recăpătată prin medicație sau intervenții relativ simple și rapide. Însă pentru cei „bolnăvicioși din fire”, medicina nu este de niciun folos, ei ar trebui lăsați fără îngrijire medicală, pentru că sunt, în esență, oameni nefolositori. Modul de planificare a nașterilor în cetatea ideală a lui Platon este determinat de principii asemănătoare. Doar oamenii tineri și sănătoși ar trebui să aibă copii. Copiii născuți din părinți „nevrednici” sau cei care se nasc cu defecte ar trebui abandonați într-un „loc tainic și neștiut” (infanticid pe criterii eugenice)²⁴. Valoarea și importanța cetății primează față de valoarea vieții în viziunea lui Platon. Copiii rezultați din părinți care procrează după vârsta permisă sau copiii născuți din relații incestuoase vor fi eutanasiați, căci „nu există hrană pentru asemenea copil”. În concluzie, omul și viața nu au valoare în sine, această valoare este condiționată și validată de societate în funcție de rolul pe care îl joacă individul în slujba intereselor sociale.

Aristotel a pledat puternic împotriva sinuciderii, numind-o un act de lașitate în *Etica* sa: „Dar a muri pentru a fugi de sărăcie, de nefericirea în dragoste sau de vreo altă suferință nu este apanajul omului curajos, ci mai degrabă al celui laș; căci

²² Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, traducere Andrei Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, pp. 182–185.

²³ *Ibidem*, p. 187.

²⁴ *Ibidem*, 460c.

a fugi de greutatea înseamnă slăbiciune, iar cel ce recurge la așa ceva îndură moartea nu pentru că este frumos s-o facă, ci pentru a fugi de un rău”²⁵. Pe de altă parte, Aristotel arată că sinuciderea este o formă de nedreptate nu doar față de sine, ci și un prejudiciu adus cetății, căci „cel ce se sinucide îndeplinește acest act în mod voluntar împotriva dreptei rațiuni, lucru pe care legea nu-l permite. El comite, deci, o nedreptate. Dar față de cine? Nu cumva față de cetate și nu față de sine? [...] De aceea, cetatea îl pedepsește și un fel le dezonoare îl atinge pe cel ce-și provoacă singur moartea, ca pe unul care a comis nedreptatea față de cetate”²⁶. [...]

Stoicii au oferit însă opt motive diferite pentru care sinuciderea era acceptabilă, inclusiv bolile terminale sau degenerative²⁷. Seneca, de pildă, declara: „Nu voi savura bătrânețea decât dacă îmi lasă mintea intactă. [...] Dacă voi afla că urmează să sufăr pentru totdeauna, voi pleca [...]. Așa cum aleg o navă în care să navighez sau o casă în care să locuiesc, așa aleg o moarte pentru trecerea mea din viață”²⁸.

Deși nimic din Biblie nu interzice în mod explicit sinuciderea, iudaismul o condamnă (la fel ca și islamul), și o astfel de condamnare a devenit și ea parte a doctrinei primilor creștini. Sf. Augustin a exprimat poziția Bisericii creștine foarte clar când a numit sinuciderea o „ticăloșie detestabilă și blestemată” căci violează porunca „Să nu ucizi!”, chiar dacă e îndreptată asupra propriei persoane.

Sfântul Toma d’Aquino, bazându-se pe scrierile lui Aristotel, precum și a lui Augustin, a extins această poziție în secolul al XIII-lea susținând că sinuciderea a fost un păcat împotriva lui Dumnezeu pentru că numai Dumnezeu avea dreptul să ia înapoi darul vieții pe care El l-a dat²⁹.

Aceste argumente fac încă parte și azi din inventarul obiecțiilor creștine față de sinuciderea asistată și eutanasiu.

Renașterea, cu accentul pus pe importanța ființei umane și a vieții pământești, a revenit la ideea că oamenii ar putea avea dreptul să exercite controlul asupra morții lor. Societatea ideală descrisă în *Utopia* lui Thomas More (1516), de exemplu, a încurajat sinuciderea asistată pentru a pune capăt bolilor dureroase și incurabile, iar iluminiștii au acceptat și ei sinuciderea în anumite circumstanțe. Eseistul francez din secolul al XVI-lea, Michel de Montaigne, și poetul englez din secolul al XVII-lea, John Donne, sunt printre aceștia.

David Hume a arătat că sinuciderea nu este o încălcare a datoriei față de Dumnezeu și față de societate, mai ales atunci când omul este pe moarte. În lucrarea *Eseu despre sinucidere*, filosoful susține că decizia de a-ți pune capăt vieții nu contravine preceptelor creștine și că puterea de a lua această decizie tot de

²⁵ Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Lisa Yount, *op. cit.*, p. 6.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

la Creator vine și nu este o dezertare de la datoria noastră pe pământ: „un om care se retrage din viață nu face rău societății”; încetează doar să facă binele...”³⁰.

Pe de altă parte, Immanuel Kant s-a opus sinuciderii, considerând-o bazată pe un interes egoist, un motiv nejustificat al unei acțiuni și o lipsă de respect pentru viață. În acord cu ideile lui Thomas d’Aquino, Kant credea că luarea vieții este o formă de a uzurpa puterea divină și că oamenii sunt „santinele pe pământ” și nu pot abdica de la datorie până când o mână divină nu le-ar elibera. Maxima sinuciderii egoiste (din iubire de sine) este imorală, contrar apărătorilor sinuciderii care invocă dreptul oricărui om de a dispune de bunurile pământești (inclusiv de corpul său) conform voinței proprii atâta vreme cât nu încalcă drepturile altora³¹.

Eutanasia, în sensul său modern de „ucidere prin milă”, este un termen inventat de filosoful și omul de stat englez Sir Francis Bacon la începutul secolului al XVII-lea, dar Bacon l-a folosit doar pentru a descrie nedureroasa și pașnică moarte naturală pe care oamenii sperau să o aibă. Însă semnificația termenului s-a schimbat în secolul al XX-lea, în forma morții frumoase și blânde pe care, în virtutea dreptului la demnitate, o merităm ca ființe umane și pe care legea ar trebui să ne-o permită.

Putem analiza rațiunile care îndreptățesc sau nu posibilitatea de a decide asupra morții și resursele legale de care omul s-ar putea prevala. La urma urmei, tentativa de suicid nu este pedepsită de lege³². Moartea prin compasiune sau suicidul asistat în afara sensului prezervării demnității, despre care am discutat și al unei inflații a sentimentului uman de proprietate, atinge și o latură extrem de sensibilă a deontologiei medicale. În fond, regula de bază a asistenței medicale, conform jurământului lui Hipocrate, este aceea de a prezerva viața și nu de a produce moartea indiferent dacă aceasta este solicitată de pacient și indiferent dacă acesta se simte îndreptățit să o ceară. Reiterăm ideea că medicul nu este un prestator de servicii căruia clientul îi cere ceva, în speța de față – o moarte frumoasă, demnă și liniștită, iar medicul i-o procură cu promptitudine. Această imagine aduce chiar a caricatură³³.

³⁰ Vezi și David Hume, *Essay on suicide*, London, Ed. Smith, 1783.

³¹ „Un om care e dezgustat de viață din pricina unui șir de necazuri ce au sporit până la deznădejde se află încă într-atât de mult în posesia rațiunii sale încât se poate întreba dacă nu cumva este împotriva datoriei față de sine să-și ia viața. În acest caz, el încearcă să vadă dacă maxima acțiunii sale ar putea deveni cumva o lege universală a naturii. Dar iată maxima lui: din iubire de sine adopt principiul de a-mi scurta viața dacă, prelungind-o, ea mai mult amenință cu necazuri decât promite satisfacții. Singura întrebare care se mai pune este dacă acest principiu al iubirii de sine ar putea deveni o lege universală a naturii. Dar observăm numaidecât că o natură a cărei lege ar fi să distrugă viața însăși prin mijlocirea aceleiași senzații a cărei menire este să promoveze viața s-ar contrazice pe sine însăși și deci nu ar subzista ca natură; deci ar fi imposibil ca acea maximă să ajungă să fie o lege universală a naturii și, în consecință, ea contrazice total principiul suprem al oricărei datorii” – Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere Filotheia Bogoiu, Valentin Mureșan Miki Ota, Radu Gabriel Pârvu, București, Editura Humanitas, 2007, p. 66.

³² Stéphane Robilliard, *Thèmes d’actualité philosophiques 2003–2004*, Paris, Librairie Vuibert, 2003, p. 187.

³³ Gabriela Goudenhooff, *op. cit.*

5. VIAȚA FĂRĂ VALOARE ȘI REGLEMENTAREA JURIDICĂ A MORȚII

Problema reglementării juridice a morții „la cerere” este una delicată. Țările care au adoptat o legislație mai liberală, Olanda de pildă, permit eutanasia activă în scopul eliberării pacientului de o suferință insuportabilă, la cererea lui expresă și conștientă. În alte legislații, eutanasia este asimilată omuciderii și incriminată de Codul Penal, iar medicului îi este interzis să provoace moartea, el fiind juridicește „ținut” să nu îndeplinească astfel de cereri atât de Codul penal, cât și de jurământul lui Hipocrate și deontologia medicală. Consiliul Europei s-a pronunțat în 1997 în sensul opoziției asupra legitimării și legiferării eutanasiei active.

Dezbaterile pe marginea acestei probleme sunt departe de a fi încheiate, la fel ca și problema existenței unui for juridic apt să reglementeze astfel de chestiuni.

În 1920, juristul german Karl Binding³⁴ și psihiatrul Alfred Hoche au publicat un eseu intitulat „Permișunea distrugerii vieții fără valoare, măsura și forma ei”, lucrare adesea considerată ca fiind o piatră de temelie teoretică a politicile naziste de genocid. Howard Brody și Wayne Cooper³⁵ fac totuși o analiză atentă, arătând că argumentele lui Binding și Hoche conțin și puncte care se deosebesc sau care contrazic direct practicile eugenice naziste. Premisele acestei scrieri se află în experiența medicilor din Primul Război Mondial care au fost puși în situația dilematică de a alege între a salva răniții cu șanse minime de supraviețuire și de recuperare, cu răni grave la cap și la creier, sau pe cei cu șanse mai mari de recuperare, în condițiile unor mijloace economice și medicale restrictive. Teoria lor pozitivistă a fost o combinație de norme juridice și argumente medicale care acordau statului drepturi fundamentale, trecând peste dreptul fundamental la viață al indivizilor. Sistemul tradițional de credință morală care susținea grija și compasiunea pentru cei slabi și neproductivi a fost pus radical sub semnul întrebării³⁶. Primul Război Mondial a devalorizat viața individuală și a îndreptat atenția către „supraviețuire” a națiunii și a rasei. Binding și Hoche au văzut persoanele cu handicap ca având o „viață nedemnă de a fi trăită”, care puneau o povară suplimentară asupra bunăstării slăbite din punct de vedere financiar. Ei au întrebat cititorii dacă nu cumva în astfel de situații existența umană și-a pierdut caracterul unui lucru îndreptățit să se bucure de protecția legii, că prelungirea ei reprezintă o perpetuă pierdere de valoare, atât pentru purtător, cât și pentru societate în ansamblu.

Cine sunt însă cei a căror viață nu are valoare în viziunea lui Binding? Primul grup de pacienți sunt cei diagnosticați în mod sigur cu un diagnostic fatal iminent, aflați într-o stare precară și care suferă dureri insuportabile. Binding crede că

³⁴ Profesor emerit de drept și filosofie la Universitatea din Leipzig, a și murit înainte de publicarea eseului.

³⁵ Brody, H. & Cooper, M. W. „Binding and Hoche’s *Life Unworthy of Life: A Historical and Ethical Analysis*”, *Perspectives in Biology and Medicine*, 57(4), 2014, pp. 500–511.

³⁶ Wesley J. Smith, *Culture of Death: The Assault on Medical Ethics in America*, San Francisco, Encounter Books, 2000.

uciderea unor astfel de pacienți cu intenția de a-i scăpa de suferință și durere este un mod uman și permis (de drept), deoarece nu face altceva decât să „înlocuiască cauza actuală a morții cu una diferită care are avantajul de a fi lipsită de durere”. Binding distinge o astfel de moarte de uciderea unui pacient cu paralizie, de exemplu, unde s-ar întreprinde o gravă scurtare a vieții, care atârnă grav în fața legii și care este nepermisă fără o autorizație legală. Juristul german consideră că este „barbar” și „rușinos” ca pacienților deja aproape de moarte și care suferă de dureri îngrozitoare să li se refuze o alternativă mai milostivă. Binding susține că o astfel de forma de eutanasiere este permisă din punct de vedere legal ca fiind „o faptă nepedepsibilă a eliberării”, unde „permisiunea pacientului care suferă nu este neapărat necesară”, atâta timp cât nu se intervine împotriva dorințelor exprimate de pacient, dar în multe cazuri pacienții sunt inconștienți. Lor li se adaugă și cei „fără speranță de vindecare” care nu suferă neapărat de dureri extreme, dar care sunt „pierduți” ca urmare a bolii sau rănirii, precum și „nebunii de nelecuit” care că nu au „voința nici a trăi, nici de a muri” și care oferă „contraimaginea îngrozitoare a omului adevărat” trezindu-ne consternare, precum și cei care, fără să se fi născut cu tare psihice, au devenit printr-un accident oarecare inconștienți și aflați într-o stare mizeră, de nedescris.

O serie de întrebări sunt legitime în acest context: protecția juridică (strictă) trebuie să se extindă asupra oricărei vieți umane sau doar asupra vieții care întrunește anumite criterii astfel încât să merite să fie trăită? Evident că sintagma „viață fără valoare” a fost preluată și folosită de practicile genocidare naziste! Există vieți umane care și-au pierdut atât de complet atributele umanității și statutul juridic încât să spunem că continuarea lor și-a pierdut definitiv orice valoare, atât pentru cel purtător al acelei vieți și pentru societate?”

Ideea de eliberare nu ascunde oare o doză de ipocrizie? Avem de a face cu eliberarea celui bolnav de suferință sau cu eliberarea societății de cel bolnav, de povara și costurile pe care le aduce cu sine îngrijirea lui?

Dincolo de aspectele problematice, argumentele lui Binding și Hoche pot interesa astăzi literatura de bioetică în special în privința PVS – starea vegetativă permanentă. Multe analize filosofice ale PVS (starea vegetativă permanentă) ajung la aceleași concluzii ca autorii germani din 1920: starea vegetativă permanentă aduce ființa umană într-un stadiu de a fi mai degrabă în mod relativ un membru al speciei umane. Uneori, capacitățile mentale sunt atât de sever și ireversibil limitate încât nu mai putem vorbi despre drepturi și interese în prezervarea vieții, iar lipsa totală de conștientizare fie a sinelui, fie a mediului înconjurător este adesea asociată cu absența interesului pentru viață, astfel încât se poate aprecia că viața sau moartea sunt indiferente pentru indivizii ajunși într-o astfel de stare. Astăzi, bioeticienii spun că pacienții PVS sunt ființe umane vii, dar lipsiți de personalitate, „sunt purtători ai drepturilor și intereselor”. Pentru criticii acestei poziții, curentul de gândire care se referă la „non-persoane” sună ca o întoarcere nefericită la cei discreditați prin conceptul de „viață nedemnă de a fi trăită”. Binding și Hoche au prognozat

teoretic existența unei categorii clinice de pacienți care nu existau în 1920, deoarece PVS a apărut abia după ce aparatele respiratorii au devenit disponibile.

Argumentele actuale ale bioeticii de susținere a legalizării eutanasiei au în centru ideea „eliberării” de suferință a bolnavilor incurabili și mila, compasiunea pe care societatea, ceilalți ar trebui să o simtă față de cei aflați în suferință. Principalul obiect al discuțiilor actuale în bioetică îl constituie așadar modul cum apreciem valoarea vieții. Se pune problema mai ales a eutanasierii copiilor născuți cu malformații foarte grave și a bătrânilor aflați într-o stare avansată de degenerare, precum și a celor în stare vegetativă permanentă. Se vorbește tot mai mult despre existența unui drept al omului de a decide liber ce vrea să facă cu propria viață, de un drept la moarte, nu numai la viață și mai ales despre dreptul la o moarte demnă ca derivând din dreptul la viață. O distincție importantă însă trebuie făcută între perspectiva individuală asupra vieții și a morții și decizia sau demersurile societății. Ideea conform căreia este necesară o validare socială a vieții individuale comportă riscul de a transforma cetatea în judecător care poate decide cine și cât are dreptul să trăiască. Bioeticienii sunt foarte rezervați cu privire la valoarea în sine a vieții umane, socotind-o de sorginte religioasă și deci fără aplicare universală. Într-o astfel de perspectivă, viața are o serie de atribute esențiale și definitorii cum ar fi conștiința de sine, autocontrolul, memoria, capacitatea de comunicare și de a simți durerea, percepția vieții etc., fără de care viața este lipsită de valoare. Însăși ideea de egalitate între oameni este respinsă sau nuanțată de bioeticieni care consideră că există gradații ale valorii vieții și nu o valoare absolută a ei. În acest caz, dreptul la viață nici nu ar mai fi fundamental și universal valabil, ci unul „gradat” în funcție de valoarea vieții. Desigur există o diferență între evaluarea socială și cea individuală a valorii vieții. Evaluarea socială transformă oamenii în indivizi testați permanent și pasibili de a fi declarați fără valoare, indezirabili, buni de a fi aruncați la gunoi. Ideea ca individul să poată decide cu privire la sensul și valoarea propriei sale vieți comportă și aceasta o serie de riscuri.

În majoritatea statelor SUA există legi de tip „*living-will*” privitoare la voința de a trăi. Aceste legi asigură dreptul cetățenilor de a hotărî (cu condiția să fie capabili, în deplinătatea facultăților mintale) dacă, în cazul în care ar suferi de o boală incurabilă, să se întrerupă măsurile de menținere artificială a vieții (încăpătânarea sau insistența terapeutică) sau nici să nu se ia astfel de măsuri (*Do not resuscitate!*), după principiul respectării autonomiei (respectarea capacității persoanei de a alege și de a-și decide soarta).

Rămân însă controversate destule chestiuni privind limitele vieții, atitudinea față de moarte, atitudinea față de bolnav și față de muribund, subiectul deciziei, modul în care se face transferul de putere de la medic la bolnav pentru a-și decide soarta³⁷.

³⁷ Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoae, Călin Scripcaru, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Iași, Polirom, 1998.

6. DREPTUL DE A MURI CU DEMNITATE *VERSUS* DREPTUL LA JUSTIȚIE

Conflictul de drepturi reprezintă o chestiune des dezbătută în zilele noastre. Cazul de mai jos pune în lumină un astfel de conflict: interesul societății pentru justiție și pentru a face dreptate victimelor *versus* protecția împotriva suferinței și preservarea demnității ființei umane.

Cazul Marin Eugen Sabău este unul unic de conflict de drepturi: românul în vârstă de 46 de ani a fost agent de pază și a lucrat timp de 12 ani la firma „Securitas” din Tarragona – Spania și, după o serie de conflicte și scandaluri la locul de muncă, a fost concediat în 2021. „Nu am de ales, îmi voi face dreptate cu mâinile mele. Lecțiile învățate în sânge nu sunt uitate curând. Securitas își va aduce aminte de mine câțiva ani”, amenințase M.E. Sabău într-un email adresat superiorilor săi, înainte de agresiune. Bărbatul a susținut că a trăit un adevărat „iad” în companie, că șefii i-au făcut „viața imposibilă”, că a fost victima exploatării prin muncă, a discriminării și a rasismului³⁸.

Considerându-se nedreptățit și persecutat și pretinzând că nu primise salariul care i s-ar fi convenit, după mai multe emailuri și mesaje de amenințare, M.E. Sabău s-a întors pe 14 decembrie 2021 la sediul companiei deghizat în femeie, înarmat și dornic de răzbunare, a împușcat mortal trei foști colegi (printre care un manager) și ulterior a rănit un polițist, s-a refugiat într-o fermă abandonată unde în cele din urmă a fost capturat după ce a fost împușcat de un lunetist. Glonțul i-a secționat măduva spinării lăsându-l paralizat, nemaiputându-și mișca decât capul și o mână. Un picior i-a fost amputat, dar leziunea medulară i-a provocat „dependență semnificativă și dureri neuropatice”.

M.E. Sabău a cerut să fie eutanasiat, conform legislației spaniole. Audiat de o comisie de evaluare în 11 iulie 2022, el a declarat: „Sunt paraplegic. Am 45 de punctii în mână. Nu-mi pot mișca bine brațul stâng. Am șuruburi și nu-mi simt pieptul”³⁹. Decizia instanței a fost contestată de rudele victimelor, care consideră că acceptarea cererii acestuia a însemnat o încălcare a dreptului victimelor la protecție judiciară efectivă. Eugen Sabău nu a fost niciodată judecat și condamnat pentru fapta sa. Astfel că rudele victimelor vor să dea statul în judecată și să facă reclamație la CEDO și, de asemenea, vor să ceară despăgubiri în valoare de 60 de mii de euro.

³⁸ Vezi articolul lui Marc Rovira, „La Audiencia de Tarragona da luz verde a la eutanasia del vigilante que asaltó a tiros la empresa donde trabajaba”, în *El País*, 4 august 2022, <https://elpais.com/espana/catalunya/2022-08-04/la-audiencia-de-tarragona-da-luz-verde-a-la-eutanasia-del-vigilante-que-asalto-a-tiros-la-empresa-donde-trabajaba.html>

³⁹ „Cine a fost Marin Eugen Sabău, românul eutanasiat în Spania. Localnicii sunt terorizați de crimele sale”.

<https://www.wowbiz.ro/cine-a-fost-marin-eugen-sabau-romanul-eutanasiat-in-spania-localnicii-sunt-terorizati-de-crimele-sale-20246909>

Judecătorii au decis în acest caz că dreptul românului de a muri asistat trebuie să prevaleze asupra dreptului la ocrotire judiciară efectivă a victimelor. Anchetatul, spun judecătorii, are „suferințe fizice și psihice constante, fără posibilități de alinare” și o speranță de viață „limitată”. Iar prezența sa pe banca acuzaților „ar fi o afectare intolerabilă a demnității și integrității sale fizice și morale”⁴⁰. M.E. Sabău este primul deținut în arest preventiv implicat într-o anchetă judiciară gravă pentru infracțiuni precum tentativa de omor solicitant pentru eutanasiere. El a fost supus acestei proceduri în ciuda controverselor. Victimele și rudele lor s-au opus procedurii în baza dreptului la protecție judiciară efectivă. Dar instanțele au fost stricte: legea eutanasiei nu face referire la persoanele aflate în proceduri judiciare. Este o procedură administrativă, evaluată de o comisie specială, în care nu este necesară autorizarea unui judecător. Tribunalul de instrucție 5 din Tarragona, avizat de Tribunalul Provincial, a insistat că nu este competent să autorizeze sau să respingă cererea de a-l ajuta să moară. Și a adăugat că, înainte de protecția judiciară efectivă, prevalează „dreptul fundamental” la libertate și de a decide asupra vieții și morții. De asemenea, a subliniat că nu este competent să aprecieze dacă cererea a fost condiționată de „presiuni externe” precum pedepsele mari aplicabile pentru infracțiunile pentru care este cercetat. Problema verificării consimțământului liber și fără presiuni de către solicitantul pentru beneficiul morții asistate revine Comisiei de garanții și evaluare alcătuită din experți, medici psihologi etc., care și-a dat avizul. Pe de altă parte, odată intervenită moartea, așa cum au apreciat judecătorii, eutanasierea operează la fel ca moartea naturală, făcând ca procesul penal să se stingă. Cei prejudiciați pot însă cere despăgubiri financiare pe cale civilă.

M.E. Sabău a cerut o moarte demnă, după o jumătate de an petrecut într-un pat de spital într-un centru medical penitenciar, declarând că suferă de dureri atroce și îndeplinind astfel criteriile cerute de legea spaniolă. Practica eutanasiei a fost legalizată în Spania începând cu 25 iunie 2021 și vizează dezincriminarea morții asistate la cererea persoanelor care suferă de boli grave și incurabile sau de boli cronice și invalidante care provoacă suferințe fizice și psihice de nesuportat. În primul an de aplicare a legii, peste 170 de persoane au solicitat procedura în Spania și 60 în Catalonia.

În cazul lui M.E. Sabău, curtea a arătat că în ciuda faptului că el a cauzat „durere și prejudiciu fizic și moral victimelor și că este evident că se aștepta la o condamnare penală și la o pedeapsă mare cu lipsire de libertate, situația sa medicală”, suferințele fizice și psihice insuportabile îl fac eligibil pentru procedura eutanasiei. Așadar, între suferințele victimelor atacatorului și suferințele acestuia judecătorii au considerat că primează libertatea lui M.E. Sabău de a muri cu demnitate.

⁴⁰ Rebeca Carranco, Bernat Coll, „Muere el pistolero de Tarragona después de recibir la eutanasia en el hospital de Terrassa”, *El País*, 23 august 2022, <https://elpais.com/espana/catalunya/2022-08-23/muere-el-pistolero-de-tarragona-despues-de-recibir-la-eutanasia-en-el-hospital-de-terrassa.html>

În viziunea lui Aristotel și a lui Kant, cazul acesta s-ar încadra printre exemplele de alegeri lașe și ar fi o dovadă de abdicare de la datoria morală de a înfrunța viața și pedeapsa meritată. Dar acestea sunt comandamentele morale pentru o viață virtuoasă, în vreme ce epoca în care trăim continuă să valorizeze demnitatea indiferent de cât de virtuoasă a fost viața celui care-și reclamă drepturile.