Globethics Repository



El viviente, la vida y la calidad de vida [Living, life and quality of life]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Ferrer Santos, Urbano
Publisher	Asociación Española de Bioética y Ética Médica
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-08 15:06:53
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/203633

EL VIVIENTE, LA VIDA Y LA CALIDAD DE VIDA

LIVING, LIFE AND QUALITY OF LIFE

Urbano Ferrer Santos
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía. Universidad de Murcia
Campus de Espinardo. 30100. Murcia
ferrer@um.es

Resumen

Se abordan unitariamente la vida humana y la calidad de vida desde su común anclaje en el sujeto personal vivente, único que las puede reclamar como derechos y atender como deberes. El tránsito de la inclinación natural a seguir viviendo al orden moral se realiza desde el concepto-puente ético-ontológico de dignidad humana. El carácter absoluto de la dignidad hace que, antes que como un derecho, la vida se presente en el orden ético como un deber, tanto en lo que concierne a su cuidado por el propio sujeto como a su respeto por parte de los otros. Este derecho-deber se prolonga desde la vida a la calidad de vida, ya que el viviente siempre dispone de un margen entre su vivir personal y los logros vitales para los que es apto: también este margen debe ser respetado y promovido.

Palabras clave: derecho, dignidad, inclinación natural, persona.

Abstract

Human life and quality of life are approached unitarily from their common root in living person, since only the person can claim them as rights and observe them as duties. The passage from the natural inclination to live towards the moral order is fulfilled from the ethical-ontological bridge-concept of human dignity. The absolute character of dignity means that life appears in the ethical realm as a duty prior to a right, both with regard to its care by the subject itself and its respect by others. This

right-duty extends from life to the quality of life, since the living person always has a margin between personal living and the vital achievements it is capable of: this margin must be respected and promoted.

Key words: right, dignity, natural inclination, person.

Entre las traslaciones equívocas que se producen con el paso de los seres inertes a los organismos está el modo de acoplarse la estructura materia-forma. Así, mientras en la teoría hylemórfica aristotélica la materia interviene como un sustrato indiferenciado e inmodificable, que recibe las distintas formas específicas individuadas en la materia, en el ser vivo, en cambio, lo que permanece constante a lo largo de su desarrollo es la forma o plan de conjunto que le otorga su configuración específica, mientras que la materia está en renovación continua en forma de tejidos, órganos, células… En el ser vivo la permanencia inmodificada de la materia equivaldría al cese de su actividad como viviente. Renovarse o morir, podría decirse en este caso. Pero si, dando un paso más, nos fijamos en el viviente personal, su situación sobrepasa la del viviente específico. Aquí las operaciones vivientes ya no dimanan de una naturaleza específica e individuada, sino que se precisa un agente singular, un alguien que les acompañe y sea su sujeto de atribución. Ciertamente no hay persona sin actividad viviente, pero esta actividad es *de* alguien que *se sabe el mismo yo* a lo largo de toda su peripecia vital. El animal se agota en sus manifestaciones vitales; el hombre, en cambio, tiene las manifestaciones vitales *como suyas* y su identidad se expresa en la conciencia de su yo inalterable.

Otra traslación equívoca viene del modo de aplicar la finalidad a unos y otros seres. En el Universo la finalidad se encuentra como orden externo (no otra cosa designa el término griego cosmos), como armonía entre las partes. Existe un fin unitario, en la medida en que las partes se subordinan al conjunto y están presididas por él. En cambio, el fin del viviente es constitutivo de cada individuo: no es que sobre él planee un fin externo, sino que como viviente no es sin dirigirse a su fin, sin su programa vital. Pero no por ello necesita representarse el fin, sino que le basta con tender a él ejecutivamente en su mantenimiento y reposición continuos como viviente. Como hace notar A. Pfänder a este propósito: «En este ser vivo está trazado lo que llega a ser. Ahora bien, si tal finalización apunta a producir una constante autorrenovación en el existir, es que entonces esta finalización está determinada ya en cuanto al contenido, sin que necesite ser representado aquello a lo que se dirige»[1]. Su principio finalizado de operaciones diversas es lo que se

1 «In diesem Lebewesen ist das angelegt, was es wird, und wenn nun diese Zielung darauf hinzielt, das äußere Dasein des Lebewesens zu produzieren und durch stetige Selbsterneuerung im Dasein zu erhalten, so ist diese Zielung schon inhaltlich bestimmt, ohne daß das, worauf die Zielung hingeht, vorgestellt zu sein braucht» (Pfänder, A., Philosophie der Lebensziele, Gotinga, 1948, p. 30).

entiende por *naturaleza*. Con el paso a la persona el fin es dado, para sí misma y para las demás, en el respeto hacia ella. A la persona le es dada cognoscitivamente su condición de fin en la actitud ética correspondiente.

Con ello quedan esbozados los supuestos de ser sujeto de derechos: ser alguien o persona y poseer un fin dado o implícito en los fines más inmediatos que se propone. Ambos supuestos —no heterogéneos, sino mutuamente implicados— pueden ser hechos conscientes, pero para ser no dependen de la conciencia que de ellos se tiene. Es lo que voy a abordar a continuación.

1. El derecho a la vida

Para poseer un derecho ha de poder distinguirse el sujeto del derecho de los bienes o cosas a que tiene derecho. Es un modo de postular la diferencia entre persona y res, tal como se encuentra ya en el Derecho Romano. La paradoja del derecho a la vida está en que con ella no se trata de un objeto ni de una prestación ajena, sino de la precondición básica de todos los bienes humanos que son objeto de derecho. La vida no la poseemos como un bien del que podamos disponer. ¿Estaría entonces en el caso de las libertades fundamentales o derechos en sentido subjetivo, que se pueden reclamar? Tampoco propiamente, porque estas libertades son derechos en tanto que pueden ser objetivadas, vale decir, poseídas a la distancia precisa para poder ser reivindicadas, pero la vida es el ser del viviente, del que no podemos distanciarnos como de algo no tenido (otra cosa es que se la vea amenazada, pero lo que se reclama entonces no es su posesión, sino su no pérdida).

La única distancia que cabe encontrar en este caso entre el sujeto del derecho y su ejercicio es la que hay entre viviente y vida, bien entendido que no se trata de la mera diferencia gramatical entre participio presente e infinitivo sustantivado, aplicable a todo ser vivo, sino de la diferencia entre el existente (viviente personal) y *su* vivir (o vida). Al no ser semánticamente referencial la expresión del sujeto viviente en primera persona, como si estuviera más allá del ejercicio de sus funciones vitales, sólo cabe que posea una identidad que es *además de* estas funciones y cuando las desempeña.

Es esta la primera equivocidad que en el orden del derecho a la vida —que estamos dilucidando— importa disipar. Por ejemplo, lo que se suele llamar responsabilidad por la vida es responsabilidad *hacia el ser vivo* que está confiado a mi cuidado, o bien hacia mi propio ser en tanto que no me identifico sin más con su transcurso (el vivir es el transcurso, que como verbo admite las flexiones temporales). Y si se la considera como un bien, también hay cierta equivocidad, ya que la vida no es un bien junto a los demás, sino que en realidad es el sustrato de todo otro bien o lo que hace posible que se pueda perseguir uno u otro bien. Este carácter básico o elemental de la vida es lo que hace que se la considere el derecho más fundamental.

De aquí derivan algunas de sus peculiaridades como derecho. En términos generales, los derechos se pueden enaje-

nar o deponer sólo en parte, pues no se deja por ello de poseerlos. Así, renuncio a una parte de mi libertad para poder usarla en orden a algún fin determinado, o renuncio a la propiedad sobre algún bien para destinarla a otro fin distinto del que tiene como propiedad. Pero lo que no cabe es que haga dejación *totalmente* del derecho a la libertad (lo que equivaldría a querer la esclavitud) o a la propiedad en general (ya que para desenvolverme entre las cosas he de poseer algunas, siquiera mínimamente). Sin embargo, por lo que hace al derecho a la vida, no lo puedo alienar ni siquiera en parte, sino que lo poseo indivisiblemente[2]. Pues mientras los otros derechos los puedo posponer, el derecho a la vida es soporte de cualquier pro-posición de derechos; o expresado en términos negativos: sin el derecho a la vida en su ejercicio, no se puede hablar de derechos.

Pese a su núcleo semántico común, inalienabilidad e inviolabilidad difieren en que la primera hace referencia al comportamiento del titular respecto de sus derechos, frente a la segunda, que comporta que los derechos estén a salvo de toda lesión por parte de los demás[3]. Ambos sentidos se aplican eminentemente al derecho a la vida.

Pero si este derecho es la base de los otros derechos, ¿en qué se funda él a su vez? Sin duda hay una inclinación natural en todo viviente a seguir siendo, que la denominamos, en alusión a su fuerza quasi determinante, instinto de conservación. Tomás de Aquino la menciona como la primera de las inclinaciones naturales, que sigue a la sustancialidad del ser humano. Pero esta inclinación ha de ser asumida por la persona, que es el único titular originario de derechos, así como también la única realidad para la que se presentan deberes en razón del principio práctico de la sindéresis. Encontramos, pues, el siguiente desdoblamiento a partir de la mencionada inclinación: al tener por propia la inclinación natural, el yo la convierte en el derecho a vivir; y al referirla al querer del bien humano, se la hace pasar por un deber insoslayable.

El tránsito de una inclinación natural al status ético de un derecho/deber ha de poder legitimarse a través de algún concepto-puente, que en este caso es la dignidad humana, provista efectivamente de la ambivalencia ético-ontológica[4]. On-

2 «There is thus an important disanalogy showing why particular property can be alienated in a way that a particular life cannot. Any similarity between the two cases only supports the inalienability of the right to life, since the right to property in general does seem inalienable» (Oderberg, D.S., Applied Ethics: a non-consequentialist approach, Blackwell, Oxford, 2000, p. 56). El segundo subrayado es mío, para destacar que la inalienabilidad del derecho a la propiedad se refiere a ésta en general, pero no es incompatible con que renuncie a una propiedad determinada.

3 Martín Pujalte, A.L., «Los derechos humanos como derechos inalienables», *Derechos humanos*, Ballesteros, J. (ed.), Tecnos, Madrid, 1992, pp. 86-99.

4 Este es también el orden cronológico de aparición de ambos conceptos: «¿Cómo se comportan entre sí dignidad humana y derechos humanos? ¿Hay un derecho a la dignidad? ¿O es de modo inverso la dignidad la base de todo derecho? Sin duda el pensamiento de la dignidad humana es más antiguo que el de derechos del

tológicamente la dignidad es la excelencia o rango particular que conviene al ser humano por ser persona y de la que deriva la exigencia de respeto incondicionado en todas las fases de su existir. Todas las demás aplicaciones de la dignidad a los otros entes son metafóricas. Aunque la dignidad alcanza su expresión plena en las operaciones superiores del entender y el querer, se hace inmediatamente presente ya en la indefensión del rostro o en su estar confiado el viviente al cuidado de la madre antes del nacimiento. Como son situaciones en las que podría ser vulnerada, ya que en contraste con los brutos el rostro, al mostrarse, no se defiende ni ataca mediante los órganos corpóreos, es inseparable de la dignidad la apelación al otro para que la considere y respete.

Pero la dignidad también es incorporada al hombre con sus acciones dignas y, en este sentido, es susceptible de crecimiento. Se trata, por tanto, ahora no de algo dado, sino debido, si bien se muestra a partir de la primera acepción ontológica cuando se le extraen todas sus implicaciones. Pues hay comportamientos dignos e indignos en el hombre según estén o no de acuerdo con la dignidad propia de su agente o de los destinatarios de los mismos. No es el único concepto con tal característica dual, sino que existe un repertorio de nociones que presentan esta misma duplicidad ontológico-moral. Así, la libertad se presenta a una primera inspección como capacidad de opción, pero es también hábito moral adquirido; la responsabilidad designa una propiedad de los actos por relación al sujeto que puede responder de ellos, pero es a la vez una virtud en mayor o menor grado apropiada; el mérito se dice en tanto que contraído con las propias acciones, y, con todo, se dice antes de quien merece consideración en atención a su ser… En cualquiera de estos casos es el nivel ontológico el que posibilita los predicados éticos, empezando por delimitar su sentido.

Dignitas (como su equivalente griego axion) significa en su origen algo absoluto, no relativizable a algún otro ser. Así se pone de manifiesto, en primer lugar, con la noción de fin en sí, distinto de lo que contribuye como parte —integrante— o como medio —subordinado— al fin entendido como orden en un conjunto. La noción de fin que está supuesta en la dignidad no es la de un fin en tanto que propuesto, que como tal una vez alcanzado desapareciera del horizonte y fuera sustituido por otro. Más próximo a esa noción estaría el telos unitario y comprensivo, que da unidad a los fines parciales, actuando como horizonte de todos ellos, ya que de este modo se restablece la conexión narrativa en la vida personal. Pero lo que excluye definitivamente todo fin que es resultado de su ser propuesto —en tanto que relativo al viviente que

hombre» (Spaemann, R., Das natürliche und das Vernünftige, Piper, Munich, 1987, p. 81; trad. cast.: *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 94). De las implicaciones de la dignidad me he ocupado más extensamente en Ferrer, U., «La dignidad y el sentido de la vida», Cuadernos de Bioética, 26/2, 1996, pp. 191-201. Sobre las distintas concepciones de la dignidad del hombre, con particular atención a los autores contemporáneos que la ponen en cuestión, cf. Torralba, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, Herder, Barcelona, 2005.

se lo propone—, es el carácter de fin en sí, por cuanto a quien conviene más propiamente es al ser personal, que no es evaluable como un objetivo; y lo que, congregando todos los fines propuestos, es más que su horizonte comprensivo, es el ser finalizado conscientemente y orientado desde sí hacia el Telos supremo (ya no finalizado naturalmente): también bajo este aspecto corresponde al ser personal digno la índole de fin en sí mismo.

Ahora bien, por otra parte, la dignidad trasparece asimismo con la apertura al bien en sí, en la medida que hace posible distanciarse de las propias preferencias, necesidades, intereses… y confrontarlos con el bien común, revisándolos y haciéndolos comparecer dialógicamente. Esta posibilidad es la que se actualiza cada vez que se nos hace presente el deber. Estamos ya en condiciones de aplicar estos rasgos de la dignidad a los derechos y deberes.

Se puede resumir la anterior ambivalencia ontológico-moral diciendo con cierto aire paradójico que *se debe dignidad al hombre porque él previamente la tiene*. Justo esto es lo que evidencian los derechos humanos. Para poseer un derecho como suyo —y por tanto como algo que exige respeto en los demás—, el hombre ha de poder disponer en alguna medida de sí mismo a través de los actos que reivindica. En otros términos: sin el dominio genérico sobre sí tampoco podría ejercer el dominio sobre sus movimientos, opciones, actos de posesión… Pero en el caso particular de la vida, si no se la puede reivindicar como un bien no poseído, es porque se la posee ya como un bien y, por tanto, antes que como un derecho ganado se presenta a la conciencia como el deber de cuidarla y fomentarla en sus virtualidades (sólo en relación con los otros hombres es primariamente un derecho fundamental el que cada cual tiene a no ser agredido). Y este deber es posible por la apertura del hombre al bien en sí mismo —y consiguiente distanciamiento de las necesidades e inclinaciones constitutivas—, en la que, como se acaba de ver, se expresa la dignidad humana.

Desde esta no coincidencia conceptual del sujeto personal con la vida que posee se hacen inteligibles no sólo los deberes hacia la propia vida, sino también la posibilidad aparentemente opuesta de entregarla, en las situaciones en que alguien la expone por una causa noble e incluso cuando llega el momento de la muerte; lo cual hace manifiesto que de algún modo la persona excede la vida que entrega. En Cristo se advierte del modo más nítido la soberanía suprema de la persona ante la vida y la muerte propias. «Nadie me arrebata la vida, sino que Yo mismo la doy. Tengo poder de darla y poder para recobrarla».[5]

Pero la vida poseída por el ser personal no es sólo presupuesto de todos los otros bienes humanos, sino también uno de los constituyentes de la felicidad personal y, como tal, un bien en sí mismo: a través de la búsqueda de la salud o del bienestar lo que se pretende es mejorar la calidad de vida, partiendo de que es un

5 Jo. 10, 18.

bien promocionable. Lo cual es correcto siempre que no se sustantive la vida, olvidando su carácter verbal, como *vivir de* alguien. En este sentido, el tiempo vital está ya penetrado por la persona y su ley de crecimiento[6], propiamente es el tiempo bio-gráfico-narrativo de quien la forja con sus actos —desde los más elementales, en los que no cabe todavía la conciencia—, que empiezan siendo proyectos, y no meramente duración vivida.[7] O, según otro ejemplo, no existe el derecho a arruinar la salud, pero no porque la salud referida a la vida sea un bien sustantivo, sino porque la salud pertenece a la persona, que se expresa en ella. Bajo este punto de vista cualquier lesión corpórea inferida es *eo ipso* una ofensa a la dignidad de la persona, sin que sea menester efectuar ninguna deducción para transitar de la primera a la segunda.[8]

Nos ha salido al paso el concepto de calidad de vida, ligado a la misma tarea de atender y promocionar la vida. A continuación se reparará temáticamente en sus implicaciones como objeto de derecho, evitando contraponer vida y calidad de vida, como se ha hecho desde los argumentos favorables a la eutanasia.

2. El derecho a la calidad de vida

Si la vida no es un dato mostrenco poseído de una vez por todas, sino que le es constitutivo el crecimiento (entendido de tal modo que incluya el intento de restablecimiento de sus menguas naturales), el derecho/deber a la vida es simultáneamente derecho/deber a la calidad de vida, no por tanto en el sentido de un añadido cualitativo superpuesto al simple vivir, sino como una condición inherente a su despliegue orgánico y psíquico. La calidad de vida expone algo así como *el reconocimiento de que la vida es un bien concomitantemente a sus realizaciones*.

¿Significa calidad de vida lo mismo que bienestar, como un hallarse o estar-en-el-bien? En ambos casos se trata de conceptos de suyo carentes de límite o medida, que no se pueden determinar con mediciones objetivas, por estar en función de las realizaciones subjetivas para las que el viviente es apto, variables de unos a otros sujetos y de unas a otras situaciones. Tratándose del bienestar, «su característica primaria es la de ser vector de las realizaciones que consigue».[9] De acuerdo con esta fórmula de Amartya Le Sen, el bienestar no es un concepto arbitrario puramente subjetivo, pero tampoco se lo puede operacionalizar en términos de unas variables objetivas

6 Ya el tiempo psíquico no es sucesión lineal, sino que incluye una acumulación mediante la memoria orgánica, pero el tiempo personal añade a ello la dimensión ética del uso y la renovación. Cf. Castillo, G., La actividad vital humana temporal, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 2001, p. 79.

7 En este orden de cosas, la durée bergsoniana distorsiona el tiempo de la vida humana, al entenderlo como un dar de sí al modo de un hilo elástico; el tiempo humano no es duración, sino proyección (Zubiri, X., *Espacio, Tiempo, Materia,* Alianza Ed., Madrid, 1996, p. 278).

8 González, A.M., *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental*, EUNSA (Astrolabio), 2000, p. 156.

9 Le Sen, A., *Bienestar, justicia y mercado,* Paidós, Barcelona, 1997, p. 77.

informacionales, sino que resulta ser un híbrido subjetivo-objetivo, en el que confluyen unas capacidades del sujeto y unos logros objetivos. Por lo que hace a la calidad de vida, la OMS la define como «la percepción del individuo de su situación en la vida, dentro del contexto cultural y de los valores en que vive, y en relación con sus objetivos, expectativas, valores e intereses». Igual que en el bienestar, en la calidad de vida se integrarían unas condiciones objetivas y un estado subjetivo de satisfacción.[10]

Parece que en lo fundamental se identifican ambos significados, aunque la definición de calidad de vida de la OMS carezca de precisión (ya que la percepción de la situación es posterior a la calidad de vida y entre los objetivos, expectativas, valores e intereses no todos son igualmente determinantes en orden a la calidad de vida, sino que se impone privilegiar unos sobre otros). Pero mientras el bien-estar acentuaría lo que tiene de referencia al bien que lo procura, viniendo determinado por él, en la calidad de vida lo que se subrayaría más explícitamente es que no es algo sobrevenido como un accidente, sino que es el logro o la realización de la vida, ciertamente en correlación —a través del organismo— con un medio externo, del que provienen las condiciones objetivas.[11] Designaremos, pues, como calidad de vida la actividad propia del viviente en tanto que no impedida, diferenciándola del bienestar como estado satisfactorio que la acompaña.

Por tanto, si la vida está en función del viviente, como se ha expuesto en el primer apartado, la calidad de vida —lo mismo que el bienestar— se ha de hallar en la misma situación. Lo que para un discapacitado es una alta cota de bienestar, alguien dotado de sus plenas capacidades lo tiene por irrelevante; análogamente, no hay vidas con más calidad que otras, sino que es el viviente personal el que adecúa sus logros a sus posibilidades, y en función de ello se habla de la calidad de vida de alguien. Todo viviente dispone de un margen de realizaciones y es en dicho margen donde encuentra cumplimiento el concepto de calidad de vida. Por el contrario, su hipostatización como unas condiciones dadas —óptimas o mínimas, no importa para el caso— por las que medir la cualificación o idoneidad del viviente parte *abstractamente* de la disociación entre el viviente y su vida cualificada, así como pasa por alto que para todo viviente personal hay una vida *en concreto* que merece ser promovida. Es la misma sustantivación falaz que se opera en otros ámbitos, como el poder, el dinero, la ciencia…, cuando se los considera haciendo abstracción de la actividad humana de la que dependen o bien de la función simbólica que tienen por relación a ella.

En su origen la calidad de vida aludía a la aptitud para la mejora que ésta alberga, a la medida de los avances en la ciencia, la técnica o las condiciones

10 Hernando Sanz, Mª. A., «Calidad de vida, educación fisica y salud», *Revista Española de Pedagogía*, nº 235, 2006/4, pp. 453-463.

11 Simón Vázquez, C., «Calidad de vida», *Diccionario de Bioética*, Monte Carmelo, Burgos, 2006, pp. 151-155.

de la civilización.[12] En ningún caso esta mejora puede ser vista como un baremo extrínseco que lleve a discriminar a unos vivientes de otros, dictaminando quiénes son los dignos de seguir viviendo. Ello supondría que el valor de la vida es meramente instrumental en relación con lo que en abstracto se tiene por deseable (en suma, es una forma de utilitarismo, no aplicado en este caso a los valores morales, sino a aquello que les subyace y que es la fuente de todo valor).

Desde la lógica utilitarista y la equiparación de la calidad de vida —singular— con el bienestar colectivo se llega al extremo de rentabilizar la muerte de alguien no deseada por él mismo con el alivio que los dispensadores de cuidados y el Estado experimentarían de su eliminación, ya que el bienestar colectivo excede cuantitativamente el de alguno de los particulares (Peter Singer, Jonathan Glover). Con ello se lleva a sus últimas consecuencias la separación entre el valor absoluto de la vida y la calidad de vida, expresada como un continuum de satisfacción adicionable con otras satisfacciones. La falacia de este modo de argumentar deriva en definitiva de que el bienestar y la calidad de vida exponen algo aoriston, in-definido (según el concepto empleado por Aristóteles para referirse al placer en abstracto o al margen de toda actividad anímica[13]), cuya delimitación sólo les puede venir del *bien de la vida*, que respectivamente contienen cada uno de ambos términos. «Singer es claro en que es equivocado matar a quien prefiere seguir viviendo, 'siendo iguales las otras cosas'; por ellas entiende no sólo que la persona podría estar errada sobre que fuera bueno que su vida prosiguiera, sino que sus preferencias pudieran ser sobrepasadas por las de otros que desearan su muerte. Y para Glover el deseo de seguir viviendo es importante, pero no lo que decide finalmente si la persona habría de ser matada, ya que tenemos que considerar los efectos que su muerte tendrá en los otros».[14]

Considero que la superación definitiva del utilitarismo —tal como se refleja crudamente en el texto citado— sólo es posible restableciendo el valor absoluto de la persona, como lo que puede proveer de valor a la vida humana, sean cuales fueren sus rendimientos o productividad para el medio social y familiar en que se desenvuelve su existencia.

Recibido: 14-02-2008
Aceptado: 15-04-2008

12 Pastor, L.M., «¿Qué significado hay que dar al término 'calidad de vida' en bioética?», *Cuadernos de Bioética*, XVII, 2006/3, pp. 401-410.

13 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 3, 1173 a, 16.

14 «Singer is clair that it is wrong to kill a person who prefers to go on living 'other things being equal', by which he means not only that the person might be wrong about how well his life was going, but that his preferences might be outweighed by others who want him dead. And for Glover, the desire to go on living is an important but not final test of whether the person should be killed, since we have to consider the effects his death will have on other people» (Oderberg, D.S., Moral Theory. *A non-consequentialist approach*, Blackwell, Oxford, 2000, p. 157).