



Persona y Bioética

ISSN: 0123-3122

bioetica@unisabana.edu.co

Universidad de La Sabana

Colombia

Miranda Montecinos, Alejandro; García- Huidobro Correa, Joaquín; Contreras Aguirre, Sebastián

La huelga de hambre como suicidio intencional. Una propuesta de valoración moral desde la tradición central de la ética

Persona y Bioética, vol. 19, núm. 1, enero-junio, 2015, pp. 64-79

Universidad de La Sabana

Cundinamarca, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83239024006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA HUELGA DE HAMBRE COMO SUICIDIO INTENCIONAL. UNA PROPUESTA DE VALORACIÓN MORAL DESDE LA TRADICIÓN CENTRAL DE LA ÉTICA

A HUNGER STRIKE AS INTENTIONAL SUICIDE. A PROPOSED MORAL ASSESSMENT BASED ON THE CORE TRADITION OF ETHICS

A GREVE DE FOME COMO SUICÍDIO INTENCIONAL. UMA PROPOSTA DE VALORAÇÃO MORAL A PARTIR DA TRADIÇÃO CENTRAL DA ÉTICA

Alejandro Miranda Montecinos¹

Joaquín García-Huidobro Correa²

Sebastián Contreras Aguirre³

RESUMEN

El problema ético de la huelga de hambre ha dado cabida a soluciones contrapuestas, incluso en el contexto de teorías éticas que rechazan el suicidio. Algunos piensan que la sola honestidad del fin subjetivo basta para justificar la acción del huelguista. Otros, aunque son minoría, sostienen que la huelga de hambre es un acto reprochable per se, porque implica un atentado directo contra la vida o salud del sujeto. En este trabajo se defiende esta última interpretación. A juicio de los autores, la huelga de hambre es un caso de suicidio intencional. Luego, nunca es lícito, bajo ningún aspecto, llevar adelante una acción de esta naturaleza.

PALABRAS CLAVE: huelga de hambre, suicidio, intención condicional, alimentación forzada.

DOI: 10.5294/PEBI.2015.19.1.6

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO / TO REFERENCE THIS ARTICLE / PARA CITAR ESTE ARTIGO

Miranda Montecinos A, García-Huidobro Correa J, Contreras Aguirre S. La huelga de hambre como suicidio intencional. Una propuesta de valoración moral desde la tradición central de la ética. *pers.bioét.* 2015; 19(1): 64-79. DOI: 10.5294/pebi.2015.19.1.6

- 1 Doctor en Derecho. Profesor Facultad de Derecho, Universidad de los Andes, Chile. amiranda@uandes.cl. El autor agradece el patrocinio de Fondecyt 11121483.
- 2 Doctor en Derecho. Profesor Instituto de Filosofía, Universidad de los Andes, Chile. jgh@uandes.cl. El autor agradece el patrocinio de Fondecyt 1110452.
- 3 Doctor en Filosofía. Profesor Facultad de Derecho, Universidad de los Andes, Chile. sca@uandes.cl

FECHA DE RECEPCIÓN:	2014-08-20
FECHA DE ENVÍO A PARES:	2014-08-21
FECHA DE APROBACIÓN POR PARES:	2015-01-29
FECHA DE ACEPTACIÓN:	2015-01-29

ABSTRACT

The ethical problem of hunger strikes has accommodated competing solutions, even in the context of ethical theories that reject suicide. Some believe the honesty of the subjective goal is enough in itself to justify the hunger striker's action. Others, although they are a minority, argue a hunger strike is a reprehensible act per se, because it implies a direct attempt on the person's life or health. This paper defends the second interpretation. According to the authors, a hunger strike is a case of intentional suicide. Therefore, it is never in any way licit to perform an act of this nature.

KEYWORDS: hunger strike, suicide, conditional intent, force-feeding.

RESUMO

O problema ético da greve de fome tem proporcionado soluções contraditórias, inclusive no contexto das teorias éticas que rejeitam o suicídio. Alguns pensam que somente a honestidade do fim subjetivo basta para justificar a ação de quem faz a greve. Outros, embora sejam minoria, sustentam que a greve de fome é um ato reprovável por si porque implica um atentado direto contra a vida ou saúde do sujeito. Neste trabalho, defende-se esta última interpretação. No entender dos autores, a greve de fome é um caso de suicídio intencional. Portanto, nunca é lícito, sob nenhum aspecto, levar adiante uma ação dessa natureza.

PALAVRAS-CHAVE: greve de fome, suicídio, intenção condicional, alimentação forçada.

Las huelgas de hambre se han transformado en un medio más de la lucha política contemporánea. Nombres como los de Guillermo Fariñas, que ha protestado por esa vía en más de veinte oportunidades, por las condiciones de los presos políticos cubanos, o Anna Hazare y su lucha contra la corrupción en la India, son conocidos en todo el planeta. A ellos hay que sumar disidentes tibetanos, ciertos comuneros mapuches y diversos casos de estudiantes en Chile, por ejemplo, el que ha sido llamado “caso del párroco de San Roque”⁴ (1), y también universitarios venezolanos, que se han valido de ese medio particularmente radical para oponerse al chavismo.

Como arma política, la huelga de hambre representa una novedad. En efecto, en la lucha política tradicional, el destinatario de los ataques era siempre el adversario. Si la cosa pasaba a mayores, entonces la política se transformaba en guerra, pero en todos los casos se mantenía la idea de que el primer receptor del ataque era el oponente. Esta lógica cambia con las huelgas de hambre. Aquí el primer daño lo sufre quien la lleva a cabo, lo que da a los huelguistas una enorme grandeza ante la opinión pública. Se trata de una grandeza que algunos consideran perversa, pero grandeza al fin, que destaca en una época

como la nuestra, que parece poco dada a heroísmos. La huelga de hambre, dice Riederer, busca mostrar la propia superioridad moral frente a la del enemigo, representado en este caso por el Estado (2).

No puede extrañar, entonces, que miremos con simpatía a los huelguistas porque parecen romper una lógica de violencia que ha imperado en la humanidad durante siglos, y porque enfrentan al poder con métodos que lo desarmen. Además, muchas veces sus causas están llenas de justicia, y quienes recurren a esta drástica medida de presión suelen ser personas de una integridad moral muy superior a la del promedio de los ciudadanos. Pese a esto, ni la justicia de sus motivaciones ni la buena fe de quienes las practican son suficientes para dejar de lado algunas preguntas importantes: ¿son esas huelgas moralmente lícitas?, ¿basta con que uno tenga un motivo noble para que su huelga de hambre esté justificada? Y, en caso de que las huelgas de hambre sean ilegítimas, ¿qué medidas puede adoptar la autoridad estatal respecto de los huelguistas?

Con el objeto de dar respuesta a estos interrogantes, hemos decidido dividir nuestra exposición de la siguiente manera:

1. Revisaremos el concepto de huelga de hambre.
2. Presentaremos un análisis de la intencionalidad del huelguista.
3. Para clarificar la naturaleza de la intención del huelguista, estudiaremos el problema de las intenciones condicionales.
4. Revisaremos la cuestión de la alimentación forzada.
5. Finalmente, ofreceremos unas consideraciones conclusivas. Hacemos presente que en nuestra exposición

4 En el año 1984, seis estudiantes de la Pontificia Universidad Católica de Chile iniciaron una huelga de hambre con el objeto de protestar por su expulsión de esa casa de estudios. Los alumnos, que de acuerdo con lo establecido en los hechos de la causa estaban dispuestos a sufrir la muerte por el acto de la huelga, recibieron la ayuda y protección del sacerdote Gerardo Whelan, párroco de la iglesia San Roque, quien, al ser interrogado por los motivos de su decisión de auxiliar a los jóvenes huelguistas, respondió que no había prestado ayuda para el suicidio de los manifestantes, “sino para la exteriorización de un acto de caridad: el sacrificio que se han impuesto los huelguistas de hambre es una forma de lucha por el derecho de ellos y de otros para estudiar” (1).

daremos por supuesta la inmoralidad de las acciones suicidas, aunque una parte importante de las descripciones que haremos, e incluso la conclusión a la que pretendemos llegar a propósito de la alimentación forzosa, pueden ser compartidas por personas que piensen que el suicidio puede, en algunos casos, ser un acto lícito.

HACIA UN CONCEPTO OBJETIVO DE LA HUELGA DE HAMBRE

Una huelga de hambre, tal y como la entendemos, no es un simple dejar de comer. El dejar de comer no constituye un acto moralmente relevante, sino la mera descripción física de algo que puede ser una dieta, un ayuno religioso o un acto de darse muerte intencionalmente por omisión. En términos morales, una huelga de hambre es un acto por el cual el huelguista se encuentra firmemente dispuesto a dejar de comer hasta morir si nadie accede a sus demandas. Por tanto, tampoco es un simple acto de protesta (un “ayuno político”), sino el acto libre de dejar de comer con la intención de causarse la muerte si no se logran los propósitos trazados. Esta característica la ponen de relieve comúnmente las definiciones de la huelga de hambre. Así, esta se suele definir como “abstención total de alimento, emprendida para obtener la satisfacción de determinadas reclamaciones, con la decisión de llevarla hasta la muerte si no se da satisfacción a las reivindicaciones que la motivan” (3). Por eso, los auténticos huelguistas de hambre se preocupan especialmente de que quede muy clara la seriedad de sus propósitos. Para tales efectos, se valen de testimonios médicos o de la presencia de periodistas. En marzo de 2012, dos estudiantes venezolanos llegaron a coserse la boca para demostrar la seriedad de su

empeño, que finalmente tuvo éxito, pues el Gobierno accedió a sus demandas.

Con la huelga de hambre sucede algo curioso: casi nadie está a favor o en contra de ella. Lo que se discute comúnmente es la legitimidad o ilegitimidad de los motivos en que se funda. De este modo, si se piensa que un cierto motivo es razonable, entonces la huelga se justifica y se aplaude. Al contrario, si el motivo se considera injustificado, entonces se condena, y recién ahí se la mira como una forma de suicidio o atentado contra la propia vida. Esto último es lo que sucede, por ejemplo, con el caso de Estibalis Chávez, una joven de 19 años que en febrero de 2011 inició una huelga de hambre en el exterior de la embajada británica en México, con el único propósito de ser invitada a la boda de los actuales duques de Cambridge. Este suceso, con todo, no pasa de ser una anécdota curiosa, pues la mayoría de las huelgas son miradas con respeto y justificadas por los moralistas y teóricos del derecho. Muchos, en efecto, estiman que el estudio de la huelga de hambre “no puede separarse del contexto ni de las causas o motivaciones de quienes la sostienen” (4).

Este punto es realmente interesante. Ni siquiera entre los autores de la tradición clásica de la ley natural parece haber acuerdo. En su obra conjunta, Augusto Sarmiento, Tomás Trigo y Enrique Molina niegan que la huelga de hambre pueda equipararse sin más al suicidio (5). Por su parte, Aurelio Fernández admite la realización de la huelga bajo ciertas condiciones, a lo que justamente nos estamos oponiendo en este trabajo: siendo una clase de occisión intencional de sí mismo, no hay una razón que legitime el acto del huelguista. Fernández señala que: 1) tratándose de bienes de amplio alcance social, y 2) siendo el último recurso, la huelga de hambre resulta

justificada. A esto añade que 3) la muerte no se puede producir de modo inmediato y que 4) el motivo que conduce a alguien a optar por la huelga “debe ser en verdad asumido con especial seriedad” (6).

La atención a los motivos del huelguista, sin embargo, no es decisiva para el estudio de la moralidad de la huelga. Desde el punto de vista objetivo, la acción del huelguista es también susceptible de evaluación con independencia del fin ulterior al que el sujeto la ordene. La razón de esto es que, al comprometerse en una huelga de hambre, el huelguista adopta una actitud hacia un bien fundamental de la persona humana —la vida—, y esa actitud no resulta modificada por ninguna circunstancia que rodee el acto. Esto es lo que intentaremos mostrar en las páginas que siguen.

LA INTENCIÓN DEL HUELGUISTA COMO INTENCIÓN SUICIDA

Si la intención del huelguista es seria, la propuesta que adopta incluye, como uno de sus fines próximos, la destrucción de su propia vida. El huelguista, en efecto, procura su propia muerte como un medio para ejercer presión. Por eso —como argumentaremos— su acción equivale a la conducta de quien comete suicidio. Es decir, aunque la huelga de hambre pueda llevarse a cabo por un buen propósito, es suicidio al fin y al cabo. La tradición ética de Occidente ha considerado siempre que el suicidio es una conducta inmoral. Así, para Wittgenstein, que estuvo asediado muchas veces por la tentación de quitarse la vida, el suicidio es el acto inmoral por excelencia: “si el suicidio está permitido, entonces todo está permitido” (7). El huelguista instrumentaliza su vida como un simple medio para otra cosa. Ahora bien, como dice Kant, “disponer de sí mismo como un

LA TRADICIÓN ÉTICA DE OCCIDENTE HA CONSIDERADO SIEMPRE QUE EL SUICIDIO ES UNA CONDUCTA INMORAL.

simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona” (8).

Desde luego, hay otras teorías filosóficas que tienen una posición distinta acerca del suicidio, como el utilitarismo. El criterio utilitarista para valorar el suicidio está descrito en el siguiente pasaje de Richard Brandt:

Comparamos el curso del mundo que resulta del suicidio con el curso del mundo que resulta de continuar viviendo y notamos los elementos en los que ellos difieren. Luego, asignamos números a estos elementos, que representan su utilidad para nosotros si ocurren, y luego multiplicamos esta utilidad por un número que representa la probabilidad de que este elemento ocurra [...]. El curso del mundo con la suma más alta es el que ha de ser racionalmente elegido (9).

Nosotros no nos detendremos a evaluar estas propuestas. Aquí daremos por supuesta la inmoralidad del suicidio, aunque desarrollaremos igualmente el argumento principal para demostrarla.

La huelga de hambre, sin embargo, reviste circunstancias especiales que pueden dificultar su valoración ética. Se pueden señalar, a lo menos, las tres siguientes: en primer lugar, algunos pueden pensar que el huelguista realmente no busca su muerte, sino, por ejemplo, conseguir la libertad de los presos políticos cubanos o reclamar por

los derechos de mapuches, irlandeses o tibetanos. En esta línea, George Annas sugiere que, en la huelga de hambre, la muerte resultante puede caracterizarse como un efecto colateral. El autor dice del huelguista que “a menos que él expresamente intente darse muerte por inanición (como [Mark] Chapman), uno puede argumentar que no desea la muerte, sino que, como los huelguistas de hambre irlandeses, ha tomado una decisión racional de intentar lograr un objetivo específico sabiendo que el método puede llevar a la muerte” (10). A nuestro juicio, esto es un error. Como mostraremos en el apartado siguiente, la muerte del huelguista no es un efecto colateral, sino un efecto pretendido con intención condicional. En segundo lugar, la huelga de hambre no se efectúa con una intención suicida pura y simple, sino que incluye, como acabamos de decir, una intención suicida de carácter condicional. En efecto, la concurrencia de la muerte pende de la condición de cumplirse o no las peticiones del huelguista. En tercer lugar, la huelga de hambre es una forma de suicidio “en cámara lenta”, en la que el sujeto tiene la posibilidad de retractarse si ve que las autoridades cumplen íntegramente sus demandas (por lo general, las huelgas de hambre son mecanismos para presionar a la autoridad política). Es, por consiguiente, un “suicidio gradual”, que puede ser interrumpido en cualquier tiempo por el huelguista. Estas condiciones llevan a que muchos autores pasen por alto su carácter suicida y se

LA HUELGA DE HAMBRE ES UNA
FORMA DE SUICIDIO “EN CÁMARA
LENTA”, EN LA QUE EL SUJETO TIENE
LA POSIBILIDAD DE RETRACTARSE
SI VE QUE LAS AUTORIDADES
CUMPLEN ÍNTEGRAMENTE SUS
DEMANDAS (POR LO GENERAL,
LAS HUELGAS DE HAMBRE SON
MECANISMOS PARA PRESIONAR A LA
AUTORIDAD POLÍTICA).

detengan exclusivamente en las motivaciones extrínsecas del huelguista a la hora de valorar su acto.

Por otro lado, hay autores que proponen definir el suicidio de una manera diferente de la que aquí suscribimos, lo que implica una valoración también diversa de la huelga de hambre. Así, Terence O’Keeffe (11) propone “definir el suicidio como el acto de una persona que intenta no instrumentalmente su muerte, y permitir que todas las occisiones autoinfligidas instrumentales sean excluidas del veredicto de suicidio”. O’Keeffe no niega que la intención sea el elemento determinante para definir un acto como suicidio: lo que sostiene es que la intención que cuenta para tal efecto es la primordial o absoluta (*overriding intention*). Hay una intención absoluta de matarse cuando el agente procura simplemente terminar con su propia vida, sin que exista ningún objetivo ulterior en su acción. El suicidio sería, pues, una occisión autoinfligida no instrumental. Por el contrario, una occisión autoinfligida instrumental, esto es, aquella en la que el agente persigue un fin ulterior —como la salvación de otros o presionar a la autoridad— no constituiría suicidio. Según esta tesis, añade O’Keeffe, el huelguista de hambre “es claramente absuelto del veredicto de suicidio, puesto que la suya es una occisión autoinfligida instrumental, llevada a cabo por motivos de protesta política o de lo que sea”. Nosotros pensamos que una tesis como esta es débil.

Como el propio O’Keeffe reconoce, a la luz de ella el suicidio resultaría un acto casi inconcebible, pues solo sería suicida “quien se mata a sí mismo por ninguna otra razón que terminar con su vida”. Nosotros añadiríamos que la tesis de O’Keeffe convierte al suicidio en un imposible. En efecto, conforme a la maleabilidad medio-fin del razonamiento práctico, todo fin distinto de la felicidad puede siempre ser a la vez considerado como medio para un fin ulterior y, en ese sentido, como un propósito instrumental. Ahora bien, la muerte no puede identificarse con la felicidad, pues, al no ser en sí misma buena, carece de una de las notas esenciales de dicha noción. Mas si la muerte no puede identificarse con la felicidad (sino, a lo sumo, con un medio para ella) sería imposible cometer suicidio.

En definitiva, no se debe confundir *lo que se hace* (la huelga de hambre) con el *por qué o para qué se hace* lo que se está realizando (conseguir un fin que se estima justo). Lo que el huelguista hace es elegir dejar de alimentarse de manera permanente. Por cierto, a diferencia de otras omisiones de las que se sigue la muerte (por ejemplo, dejar de tomar una medicina que evita un paro cardíaco inminente), la muerte por inanición toma tiempo. Mas esto no altera la naturaleza suicida de la acción. La no inmediatez de la muerte viene exigida por el carácter condicional de la intención suicida. En esa circunstancia reside la fuerza política de la huelga de hambre, pues las semanas que tarda en llegar la muerte permiten que la opinión pública ejerza presión sobre la autoridad. Se trata, como hemos dicho, de un suicidio en cámara lenta, que puede ser interrumpido si la otra parte se rinde. En este sentido, Jay Nordingler nos interpreta cuando escribe:

Una huelga de hambre es un acto extremo, y extremadamente coercitivo. En cierto sentido,

el huelguista tiene una pistola apuntando a su cabeza, y dice: “Si tú no cumples mis demandas, me mataré. Es más, será tu culpa”. [...] La huelga de hambre es un tipo peculiar de suicidio, uno lento, que otros están invitados a detener (12).

De todo lo dicho se concluye lo siguiente: si la intención del huelguista es seria, o sea, si omite alimentarse con la intención de llegar a morir como medio de presión, entonces la huelga de hambre es ilícita. Esta es una idea común en la tradición clásica de la ley natural, que puede encontrarse desde Francisco de Vitoria, en el siglo XVI, hasta Germain Grisez, en nuestros días. Vitoria, en su relección *De temperantia* (13), sostiene que: “*non licet ex intentione abbreviare vitam per abstinentiam*” (“no es lícito abreviar la vida intencionalmente por la abstinencia”), y también agrega que: “... *ex intentione abstinere contra valetudinem, est illicitum*” (“abstenerse intencionalmente contra la salud es ilícito”). Su argumento, muy sucinto, consiste en que tales acciones, al dañar la vida intencionalmente, son contrarias al amor hacia uno mismo.⁵

5 Naturalmente, de esto no se sigue que exista una obligación de poner todos los medios físicamente disponibles para conservar o prolongar la vida. Si se procura un bien suficientemente importante, es lícito realizar una acción que no sea en sí misma mala aunque de ella se siga *como efecto colateral* —esto es, no intentado— la pérdida o el acortamiento de la vida. Así, dice Vitoria: “... no siempre alguien está obligado a conservar la vida por todo medio lícito, como es evidente en muchos casos donde alguien podría defender su propia vida y, sin embargo, en aras de la conservación de la virtud de la paciencia, alguien podría permitir que lo mataran. Igualmente la esposa, aunque corra peligro su vida, puede acompañar y asistir a su marido que sufre la peste, incluso cuando no es necesario, sino solo para conservar la fidelidad marital”.

LA CONDICIONALIDAD DE LA INTENCIÓN NO QUITA EL CARÁCTER SUICIDA DE LA HUELGA DE HAMBRE POR LA SIGUIENTE RAZÓN: ESA CONDICIONALIDAD NO VERSA SOBRE LA FORMACIÓN DE LA INTENCIÓN, SINO SOBRE LA EJECUCIÓN DE LA ACCIÓN.

Por su parte, Germain Grisez afirma que nunca es lícito procurar como fin o como medio —es decir, intencionalmente— la destrucción, el daño o la obstaculización de un bien humano básico como la vida o la salud. Esto se debe a que los bienes humanos básicos son aspectos del ser y de la perfección de las personas. Por lo mismo, quien daña intencionalmente el bien de una persona subordina esa persona al fin remoto que se busca con la acción, es decir, el individuo que se compromete en semejante huelga toma su humanidad como un puro medio para el logro de un objetivo ulterior, en vez de tratarla como un fin en sí misma: “Actuar directamente contra uno de los bienes fundamentales es, por tanto, violar un aspecto actual o posible de la personalidad de una persona real: violar la ‘vida’ significa violar la vida de *alguien* [...]. Esto equivale a usar a una persona humana como un mero medio para un fin” (14).

Por otro lado, añade Grisez, actuar de dicha manera supone guiarse por la fuerza comparativa de los deseos. Pero, al hacer tal cosa, se subordina un elemento posible de perfección humana a otro, en circunstancias en las que no existe una base razonable para esa comparación. En consecuencia, Grisez escribe (15) que “uno no debería llevar a cabo una huelga de hambre para debilitarse (mucho menos para provocarse la muerte) como un medio para ganar influencia política para alguna buena causa”. Con todo, este autor se preocupa también de precisar que esta situación es distinta del

llamado ayuno político: “en contraste con la huelga de hambre moralmente inaceptable, una persona podría, sin embargo, realizar una huelga de hambre —mejor llamada “ayuno”— como un gesto simbólico moralmente correcto. En este caso la elección sería, no debilitarse, sino solo mostrar la seriedad de la propia causa por la vía de frustrar el natural deseo de comer, tal como en los ayunos por penitencia. Quien realice tal ayuno moralmente aceptable lo limitaría para evitar el riesgo de muerte o de daño serio a la salud, y cualquier efecto malo para la salud solo sería aceptado como efecto colateral, no intentado”.

Un ejemplo de ayuno político es la “huelga de hambre” llevada a cabo por Liu Xiaobo (Premio Nobel de la Paz 2010) el 2 de junio de 1989. Como consta en el manifiesto de la huelga, se planificó que esta duraría 72 horas. En tal sentido, sí resulta creíble la consigna de los huelguistas: “No buscamos la muerte. Perseguimos una vida auténtica” (16).

EL PROBLEMA DE LA INTENCIÓN CONDICIONAL

Una circunstancia que confunde el análisis de la huelga de hambre es el hecho de que en ella la intención suicida no es igual a la que existe en un suicidio ordinario. Su interés preponderante está en conseguir su objetivo (que la autoridad libere unos presos, o realice alguna otra conducta que satisfaga la demanda del huelguista). Pero, como el huelguista está dispuesto a llevar a cabo

las acciones (omisiones) occisivas mientras esto no ocurra, podemos reconocer en él una intención suicida condicional. Lo que el huelguista dice es lo siguiente: “si realizas tal cosa, suspendo mi proceso suicida”. No se trata, por tanto, de una simple amenaza de suicidio, porque en las huelgas de hambre se ejecutan uno por uno los actos que llevan a la muerte. La peculiaridad del acto suicida reside aquí en que puede ser interrumpido, pero eso no cambia su carácter: también tiene un propósito homicida quien encierra a una persona y la deja morir de hambre, aunque mientras esa muerte no se produzca el homicida tiene la posibilidad de arrepentirse.

La intención del huelguista, entonces, es semejante a la que emplea el asaltante que dice: “la bolsa o la vida”. Él preferiría que le dieran la bolsa por las buenas, pero si no se la entregan está dispuesto a matar. El huelguista preferiría vivir, pero está dispuesto a seguir matándose, hasta que la muerte en efecto se produzca, si la autoridad no cede. Naturalmente, la analogía se refiere solo a la condicionalidad de la amenaza, porque los motivos de la huelga de hambre son muy diferentes a los que mueven a un delincuente.

La condicionalidad de la intención no quita el carácter suicida de la huelga de hambre por la siguiente razón: esa condicionalidad no versa sobre la formación de la intención, sino sobre la ejecución de la acción. Es decir, la intención de dejar de comer hasta morir si la autoridad no accede a las peticiones ya ha sido incondicionalmente formada por el huelguista. Lo único condicional es si se continúa con la ejecución hasta la muerte. Como escribe John Finnis, “[l]as condiciones a las que se alude al llamar ‘condicional’ a una intención no condicionan la adopción de un plan o propuesta, la toma de una decisión, la formación de la intención. Más bien, ellas condicionan

solo la ejecución del plan, decisión o intención” (17). Para apreciar la diferencia entre ambos casos se puede considerar el siguiente ejemplo. Piénsese en el trabajador de una lavandería que registra los bolsillos de un pantalón que debe poner en la lavadora. En un caso, este trabajador revisa los bolsillos con la intención de evitar que algún objeto metálico (v. gr., una llave o una moneda) produzca daño en la lavadora; pero, al revisar los bolsillos, encuentra un valioso reloj y entonces desarrolla la intención de hurtarlo. En otro caso, el trabajador revisa los bolsillos con la intención de hurtar si es que encuentra algún objeto valioso. En la primera situación, la condicionalidad se refiere a la misma formación de la intención. En efecto, podemos decir que ese sujeto solo formará la intención de hurtar si es que encuentra algo valioso. Mas en la segunda situación la condicionalidad se refiere únicamente a la ejecución del hurto, porque la intención de hurtar ya ha sido formada incondicionalmente.⁶ Ahora bien, cada vez que un cierto efecto o estado de cosas se intenta como un medio desagradable, la intención es condicional en este último sentido, pues el agente siempre estará dispuesto a suspender la ejecución de la acción si es que puede conseguir el fin de otro modo mejor. No obstante, todos aceptamos que los medios desagradables sí cualifican moralmente las acciones. De lo contrario, tendríamos que suscribir la sorprendente conclusión de que no obra mal el ladrón que mata a la persona que se negó a entregarle la bolsa.

El efecto que se intenta condicionalmente es, por tanto, un efecto con intención y no un efecto colateral. Esto

6 Por eso, desde el punto de vista jurídico, se puede decir que el segundo sujeto comete tentativa de hurto desde el momento en que comienza a registrar los pantalones. En cambio, el primer sujeto solo comete un ilícito cuando, luego de encontrar el reloj, forma y ejecuta la intención de apropiárselo.

es lo que permite distinguir radicalmente entre la acción del huelguista y la acción del mártir que está dispuesto a “dar la vida” por el prójimo. El mártir no es un suicida porque no intenta su propia muerte: solo la acepta como un efecto colateral de una acción que se dirige intencionalmente a otro objetivo. En un famoso caso estadounidense del siglo XIX, Henry Eckert, con la previsión cierta o altamente probable de su propia muerte, se lanzó a la línea férrea para sacar a un niño que iba a ser arrollado por el tren. La acción salvadora le costó la vida: sacó al niño de la vía pero él mismo no alcanzó a salir a tiempo. ¿Es la acción de Eckert un suicidio? Un tribunal llamado a pronunciarse sobre su acción determinó correctamente que no (18). Eckert no procuró su propia muerte ni como fin ni como medio para otro fin y tenía una razón proporcionalmente grave para aceptarla como efecto colateral o indirecto. Se trata, por consiguiente, de una acción de doble efecto (19) que puede justificarse conforme al principio del mismo nombre. Una estructura intencional análoga tiene la acción del mártir que, a sabiendas de que esto le significará padecer una muerte injusta de manos de un tercero, se niega a adorar a un dios en el que no cree o a retractarse de una verdad que juzga importante. El parecido entre los mártires y los huelguistas de hambre es, por todo lo dicho, una mera apariencia. En efecto, ¿qué hace el huelguista? Lleva a cabo una serie de acciones (mejor dicho “omisiones”) que directamente se encaminan a su muerte. El conseguir justicia para los presos cubanos o eliminar la corrupción en la India no es “lo que” hace, sino el “para qué” lo hace. A Henry Eckert lo mató el tren y a los mártires Diocleciano. En cambio, a los huelguistas, si mueren, no los mata nadie: se matan ellos mismos. Unos *mueren*, los otros *se matan*.

¿ES LÍCITA LA ALIMENTACIÓN FORZADA?

La argumentación ya expuesta sobre la ilicitud de la huelga de hambre no resuelve por sí sola la cuestión de si es o no lícita la alimentación forzada. Dicho de otro modo, de la inmoralidad de la huelga de hambre no se sigue que sea lícito para otros interrumpirla por la fuerza. Hoy existe una tendencia mayoritaria a considerar ilícita la alimentación forzada. Por ejemplo, en la Declaración de Malta, la Asociación Médica Mundial (20) ha dicho que “[l]a alimentación forzada contra un rechazo informado y voluntario es injustificable”. La Asociación Médica, como se aprecia por el tenor de sus palabras, considera que el deber de abstenerse de alimentar forzosamente a una persona competente es un deber absoluto. La alimentación forzada nunca es éticamente aceptable, añade luego para reforzar la misma idea. A juicio de la Asociación Médica, la alimentación forzada constituye una transgresión del deber de respetar la autonomía y es una forma de trato inhumano y degradante. Sin embargo, en el texto de la Declaración no están suficientemente justificadas las premisas en las que se pretende apoyar esta conclusión. En efecto, se asume que la obligación de respetar la autonomía del paciente competente es absoluta, pero no se ofrece ningún argumento para demostrarlo.

En general, se tiende a asumir muy rápido que la alimentación forzada es una práctica degradante que viola la dignidad de la persona. Spaemann, por ejemplo, escribe que la dignidad del hombre “sigue siendo condición que limita también aquellas acciones que aspiran a servir al bien de los hombres. Esa es la razón de que por ejemplo la alimentación forzada atente contra la dignidad humana, por mucho que sirva para salvar la vida y además para

evitar atentados” (21). Nosotros pensamos que esto exige una justificación precisa, pues no es evidente.

Por ahora, se podría objetar que a lo menos la autonomía para darse muerte no es absoluta en el caso de sujetos privados de libertad en cumplimiento de una pena, pues en tal caso el Estado es garante de que la pena se cumpla y puede tener, además, un interés preponderante en evitar la manipulación del sistema carcelario (22). Por eso, es usual que a los condenados a presidio se les prohíba el uso de cinturones, cordones u otros objetos con los que pudieran suicidarse. Como se señala en el fallo del caso judicial inglés *R v. Collins and Ashworth Hospital Authority ex parte Brady*,

[s]ería un poco extraño si existiera un deber de impedir el suicidio que se realiza por medio de un acto (por ejemplo, mediante el uso de un cuchillo dejado en la celda), pero ni siquiera un poder de intervenir para impedir la autodestrucción por inanición. No veo ninguna justificación moral para que la ley se complazca en su fascinación por la diferencia entre actos y omisiones en un contexto como este, y ninguna necesidad lógica para que lo haga (23).

Algunos autores proponen una idea semejante a la de la Asociación Médica, pero en términos de “intangibilidad o integridad del cuerpo” o de “libertad”. Por ejemplo, Germain Grisez y Joseph Boyle —que consideran ilícita la huelga de hambre— sostienen que “el debido respeto por la libertad excluiría la alimentación forzada de cualquier persona que se ha rehusado a alimentarse, a menos que esa persona sea un niño o sea declarada incompetente por una corte” (24). Pero, nuevamente, cabe preguntarse si realmente la libertad o la intangibilidad

del cuerpo constituyen un derecho absoluto. Quienes responden afirmativamente piensan que jamás es lícito poner las manos sobre el cuerpo de una persona sin el consentimiento de esta. Para ellos, ante una expresión libre de “*noli me tangere*” (“no me toques”), todos los demás individuos tienen una obligación absoluta de abstención. Quienes responden negativamente piensan, en cambio, que la libertad o la intangibilidad del cuerpo constituyen solo un derecho *prima facie*, que puede ser derrotado por una razón proporcionalmente grave. A nuestro juicio, hay un buen argumento para inclinarse por esta última posición. En efecto, la primera puede ser refutada apelando a un sencillo contraejemplo: todos admiten que una razón de bien común o de salud pública puede justificar un acto como la vacunación forzada, que implica intervenir sobre el cuerpo de una persona. Ahora bien, si el *noli me tangere* fuera un derecho absoluto, entonces la vacunación forzada sería inmoral, lo que nadie sostiene. Esto muestra, pues, que no existe por principio una obligación absoluta de abstenerse de intervenir sobre el cuerpo de una persona sin su consentimiento. Pero, a la vez, abre una pregunta ulterior: ¿qué cuenta como una razón proporcionada para justificar la intervención no consentida sobre el cuerpo de otro?

Una posible respuesta consiste en decir que tal intervención solo se justifica cuando es necesaria para evitar un daño a terceras personas. Por ejemplo, evitar el contagio de una enfermedad letal sería una razón proporcionada, pues la no intervención tendría como resultado un daño grave para terceros. Por el contrario, la intervención no se justificaría cuando se ordena únicamente a evitar un mal que será padecido por la propia persona que no quiere ser tocada. A primera vista, parece que el huelguista que se abstiene de alimentos hasta morir solo se daña a sí mismo. Sin embargo, esto exige un mayor análisis.

En efecto, si se acepta que la muerte por huelga de hambre es un suicidio, se plantea el problema de determinar si realmente el suicidio es un acto que no daña el bien común. Puede recordarse, a este respecto, que ya Aristóteles sostenía que el suicida obra injustamente contra la ciudad, y añadía que por esa razón “la ciudad lo castiga, y se impone cierta pérdida de derechos civiles al que intenta destruirse a sí mismo, por considerarse que comete una injusticia contra la ciudad” (25).

La misma idea puede encontrarse en Kant: “quitarse la vida es un crimen (un asesinato). Sin duda, puede considerarse también como una transgresión del deber hacia otros hombres (de uno de los esposos hacia el otro, de los padres hacia los hijos, del súbdito hacia la autoridad o sus conciudadanos)” (26). En sentido contrario está la opinión de Hume: “un hombre que se retira de la vida no daña a la sociedad: solo deja de hacerle el bien; y esto, si es un daño, es de la clase más leve” (27).

Con todo, a diferencia de lo que sucedía en la Grecia de Aristóteles, los ordenamientos jurídicos actuales no castigan el suicidio. Obviamente, cuando el suicidio se consuma no es posible castigarlo. Pero tampoco se castiga la tentativa de suicidio ni el suicidio frustrado. La razón de esto es que se estima que en tal caso no se

cumplirían los fines de la pena, ya que, por un lado, el suicida se encuentra en una situación desesperada que lo hace más bien digno de compasión que de castigo y, por otro, no hay pena que pueda disuadir a quien ha adoptado la decisión extrema de quitarse la vida (28). Además, la existencia de una sanción grave podría actuar como un incentivo para que los suicidas realicen su propósito con la máxima eficiencia de que sean capaces. Con todo, la falta de sanción al suicida no impide que el derecho actual adopte una clara actitud de rechazo ante el suicidio, y por eso es común que castigue penalmente la inducción, la cooperación o el auxilio a este acto.

LAS HUELGAS DE HAMBRE SE
REALIZAN SIEMPRE CON PUBLICIDAD
—UNA HUELGA REALIZADA
POR UN INDIVIDUO DE MANERA
ABSOLUTAMENTE PRIVADA CARECERÍA
POR COMPLETO DE SIGNIFICACIÓN
SOCIAL Y NO SERVIRÍA A SU
PROPÓSITO—, LO QUE AUMENTA
LA VIOLENCIA PSICOLÓGICA QUE SE
EJERCE SOBRE QUIEN ES VÍCTIMA DE
LA EXTORSIÓN.

El castigo penal de la inducción, la cooperación o el auxilio al suicidio es una señal de que hay un interés público o un motivo de bien común para oponerse al mismo. Lo que procede analizar es, entonces, si alguna de las razones que fundamentan este interés se aplica también al suicidio por huelga de hambre. Son varias las razones por las que existe este interés público en evitar el suicidio, y ellas no derivan exclusivamente del hecho de

que sea considerado moralmente reprobable. En primer lugar, el suicidio es una injusticia contra quienes dependen del suicida y contra quienes él mantiene obligaciones pendientes. En segundo lugar, la permisión legal del suicidio crea un clima favorable para el encubrimiento del homicidio (en efecto, a mayor número de suicidios, mayor es la posibilidad de que el engaño no sea descu-

bierto). En tercer lugar, el suicidio implica costos para el Estado, pues a menudo es un caso de muerte repentina y violenta que requiere investigación. En cuarto lugar, el suicidio suele ejecutarse mediante acciones que ponen en peligro a otros (v. gr., usando armas de fuego, lanzándose desde altura, arrojándose a la vía férrea). En quinto lugar, crea el riesgo de que otros sean erróneamente considerados culpables de homicidio (29). Finalmente, la aceptación del suicidio asistido por razones de salud contribuye a que se asienten en la sociedad un conjunto de ideas que perjudican a las personas más vulnerables, como los ancianos, los moribundos y los discapacitados, a saber: 1) que la vida humana está dotada de un valor meramente instrumental o condicionado; 2) que, por consiguiente, hay casos en los que la vida de una persona deja de ser valiosa; 3) que en esos casos la muerte puede ser, objetivamente, un beneficio para la persona; y 4) que la vida de esas personas es una carga para la sociedad.

Ahora bien, ¿puede alguna de estas razones justificar la alimentación forzada, que es la manera de impedir el suicidio por huelga de hambre? Pensamos que no. Las cinco últimas se fundan en circunstancias que no concurren en el suicidio por huelga de hambre. En efecto, esta clase de suicidio no conlleva la idea de que, en ciertas condiciones de salud, la vida pierde su valor, ni tampoco constituye un caso de muerte repentina y violenta, sino que se suele realizar con suficiente publicidad. Solo podría aplicarse al respecto la primera razón enumerada, pero no parece que esa razón por sí sola tenga la fuerza suficiente como para fundamentar la licitud de la alimentación forzada. Por lo demás, hay casos en que los supuestos de los que ella parte tampoco se dan. No obstante, existe otro argumento, desatendido en el debate actual, que no queda sujeto a los reparos de los anteriores. Este argumento puede formularse así: la

huelga de hambre es un apremio ilícito que se dirige contra alguien que tiene la facultad de tomar una decisión, es decir, es un acto que implica una grave lesión de la autonomía de la persona llamada a decidir; por consiguiente, la interrupción es lícita como un acto de legítima defensa, tal como sería lícito interrumpir una sesión de tortura psicológica. Se debe tener en cuenta, además, que las huelgas de hambre se realizan siempre con publicidad —una huelga realizada por un individuo de manera absolutamente privada carecería por completo de significación social y no serviría a su propósito—, lo que aumenta la violencia psicológica que se ejerce sobre quien es víctima de la extorsión. Por otro lado, en la generalidad de los casos la huelga de hambre es un arma política que se usa para forzar al gobernante a tomar una decisión. Por lo mismo, se puede agregar que en estos casos hay incluso una razón de bien común para interrumpir la huelga.

La ilegitimidad de forzar a otro a tomar una determinada decisión por medio de una huelga de hambre es fácil de reconocer. Así, nadie aceptaría que un sujeto hiciera una huelga de hambre para exigirle a una mujer que se case con él. Si esta clase de presión sobre la conciencia de la mujer es injusta, entonces cabe que ella —u otro en su defensa— pueda adoptar las medidas necesarias para impedir que continúe la extorsión. El caso de una huelga de hambre por motivos políticos o sociales no es realmente distinto. El móvil seguido por el sujeto no cambia la moralidad de aquella acción. Se podría objetar la comparación entre la huelga por causa de matrimonio y la que tiene un fin político diciendo que los gobernantes, al asumir su cargo, saben que están expuestos a recibir presiones que un ciudadano medio no tiene por qué padecer. Esto último es verdad, pero de ello no se sigue que los gobernantes tengan el deber

de tolerar cualquier tipo de presión, incluso una de esta índole, que lesiona gravemente su capacidad de tomar decisiones. Existe, además, como ya insinuamos, un claro interés público en el hecho de que los gobernantes elegidos por el pueblo tengan la libertad mínima para tomar y mantener, dentro del marco establecido por las leyes, las medidas que estiman más convenientes para el bien de la sociedad.

CONSIDERACIONES FINALES

Si pudiéramos resumir en dos ideas la tesis fundamental de este trabajo diríamos, sin duda, que 1) la huelga de hambre puede ser valorada éticamente con independencia de la intención ulterior o motivo del huelguista, y que 2) el acto de la huelga es un tipo de suicidio.

No se puede negar el drama que, normalmente, hay detrás de una persona que decide una acción como esta. No estamos desconociendo que el dolor o sufrimiento sea un motor de este tipo de conductas. Lo que sostenemos es que, iniciada la huelga, esas motivaciones, por muy honestas que sean, no pueden servir para aminorar o modificar la maldad moral de intentar la propia muerte. Es claro que en este punto no concordamos con buena parte de la doctrina (30). Uno de los trabajos latinoamericanos más influyentes en estas materias dice, justamente, que la huelga no se puede considerar como un acto de suicidio⁷ (31). A pesar de las razones que se pueden aducir para defender esa posición, nos parece que se debe reconocer que el acto del huelguista, que arriesga su vida “condicionalmente”, equivale a un acto de suicidio, porque, como hemos expuesto, la intención condicional vale como verdadera intención.

⁷ Este trabajo obtuvo el premio de Ética del Colegio Médico de Chile en 2012.

La legitimidad de la huelga no depende de factores como la naturaleza del bien que se intenta reivindicar o de que esta sea el último recurso. Estos factores no intervienen en la determinación del juicio ético sobre su malicia o bondad. Al contrario, precisamente porque no son elementos de juicio relevantes para determinar la moralidad esencial de la huelga, se equivocan quienes alegan que el acto de la huelga es legítimo por el inmenso dolor del sujeto o porque la independencia de esta o aquella nación no se puede conseguir de otra manera.

Todos aceptarían, quizá, que la huelga de hambre de adolescentes, por ejemplo, tiene mucho de sacrificial (32). Nosotros no lo discutimos. Sin embargo, nos parece que ese aspecto no modifica la moralidad de la huelga: las antiguas civilizaciones practicaban sacrificios humanos y nadie discute que aquellos eran actos moralmente muy graves. Por eso hoy no se practican sacrificios. Asimismo, todos podrían admitir que intentar la propia muerte como mecanismo de presión para ser invitado a una boda, por más que sea la boda real, es un absurdo. A nosotros también nos parece un sinsentido. Pero el problema está no en sacrificar la vida por un motivo de tan poca importancia. El problema está en sacrificarla.

REFERENCIAS

1. Soto-Kloss E. Comentario a la sentencia de la Corte de Apelaciones de Santiago (9 de agosto, 1984). Acción de protección acogida en derecho a la vida y a la integridad física y psíquica de las personas. Caso Párroco de San Roque. *Revista Chilena de Derecho*. 1985;12(1):147-162.
2. Riederer Ch. *Die RAF und die Folterdebatte der 1970er Jahre*. Wiesbaden: Springer; 2014.
3. Elizari F. *Bioética*. Madrid: Paulinas; 1991.

4. Precht J, Faundes J. Legitimidad de la huelga de hambre. Un debate sobre el derecho a la vida y la dignidad humana. *Revista Estudios Constitucionales*. 2013;11(2):334.
5. Sarmiento A, Trigo T, Molina E. *Moral de la persona*. Pamplona: Eunsa; 2006.
6. Fernández A. *Teología moral. Moral de la persona y de la familia*. Burgos: Aldecoa; 1996.
7. Wittgenstein L. *Notebooks, 1914-1916*. Chicago: University of Chicago Press; 1984.
8. Kant I. *Metaphysik der Sitten*. Berlín: Akademie Verlag; 1914.
9. Brandt R. The Morality and Rationality of Suicide. In Rachels J, editor. *Moral Problems*. New York: Harper and Row; 1971. pp. 375-376.
10. Annas G. Prison Hunger Strikes: Why the Motive Matters. *The Hastings Center Report*. 1982;12:22.
11. O'Keeffe T. Suicide and Self-Starvation. *Philosophy*. 1984;59:349-363.
12. Nordlinger J. Death by Hunger Strike. *National Review*. 2010;62:29-30.
13. Castañeda F. Francisco de Vitoria. Relección sobre la templanza o del uso de las comidas y fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas en los sacrificios. Bogotá: UniAndes; 2007.
14. Grisez G, Shaw R. *Beyond the New Morality. The Responsibilities of Freedom*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 1988.
15. Grisez G. *Living a Christian Life*. Illinois: Franciscan Press; 1993.
16. Xiaobo L. Manifiesto de la huelga de hambre del 2 de junio. En Xiaobo L. *No tengo enemigos, no conozco el odio*. Barcelona: RBA; 2011. pp. 279-285.
17. Finnis J. On Conditional Intentions and Preparatory Intentions. In Gormally L, editor. *Moral Truth and Moral Tradition*. Essays in honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe. Dublín: Four Courts Press; 1994. pp. 163-176.
18. Court of Appeals of the State of New York. *Eckert vs. Long Island Railroad Company (1871)* [Internet]. [Visitado 2014 abril 30]. Disponible en: <https://casetext.com/case/eckert-v-the-long-island-railroad-co>.
19. Miranda A. *El principio del doble efecto*. Hildesheim: Olms Verlag; 2014.
20. Asociación Médica Mundial, *Declaración de Malta sobre las Personas en Huelga de Hambre* [Internet]. [Visitado 2014 abril 30]. Disponible en: <http://www.wma.net/es/30publications/10policies/h31/>.
21. Spaemann R. Sobre el concepto de dignidad humana. En Spaemann R. *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Barcelona: Eunsa; 2003.
22. Silver M. Testing "Cruzan": Prisoners and the Constitutional Question of Self-Starvation. *Stanford Law Review*. 2005;58:654.
23. Keown J. *Euthanasia, Ethics and Public Policy. An Argument Against Legalization*. Cambridge: Cambridge University Press; 2004.
24. Grisez G, Boyle J. *Life and Death with Liberty and Justice. A Contribution to the Euthanasia Debate*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 1979.
25. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*: 1138a13.
26. Kant I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa; 2011.
27. Hume D. On Suicide. En Hume D. *Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press; 1998.
28. Romeo-Casabona C. *Los delitos contra la vida y la integridad personal y los relativos a la manipulación genética*. Granada: Combares; 2004.
29. Grisez G, Boyle J. *Life and Death with Liberty and Justice*. South Bend: Notre Dame University Press; 1979.

30. Fernández A. Huelga de hambre. En Fernández A. Diccionario de teología moral. Burgos: Monte Carmelo; 2007. pp. 683-687.
31. Bórquez-Polloni B, Montero-Vega A, Riquelme-Gajardo E, et al. Huelga de hambre en adolescentes: un desafío ético para el equipo de salud. *Bioética y Derecho*. 2013;27:3-12.
32. Urzúa S. Huelga de hambre: dolor, sufrimiento y visibilización del conflicto social. *Sociedad y Equidad*. 2012;4:3-21